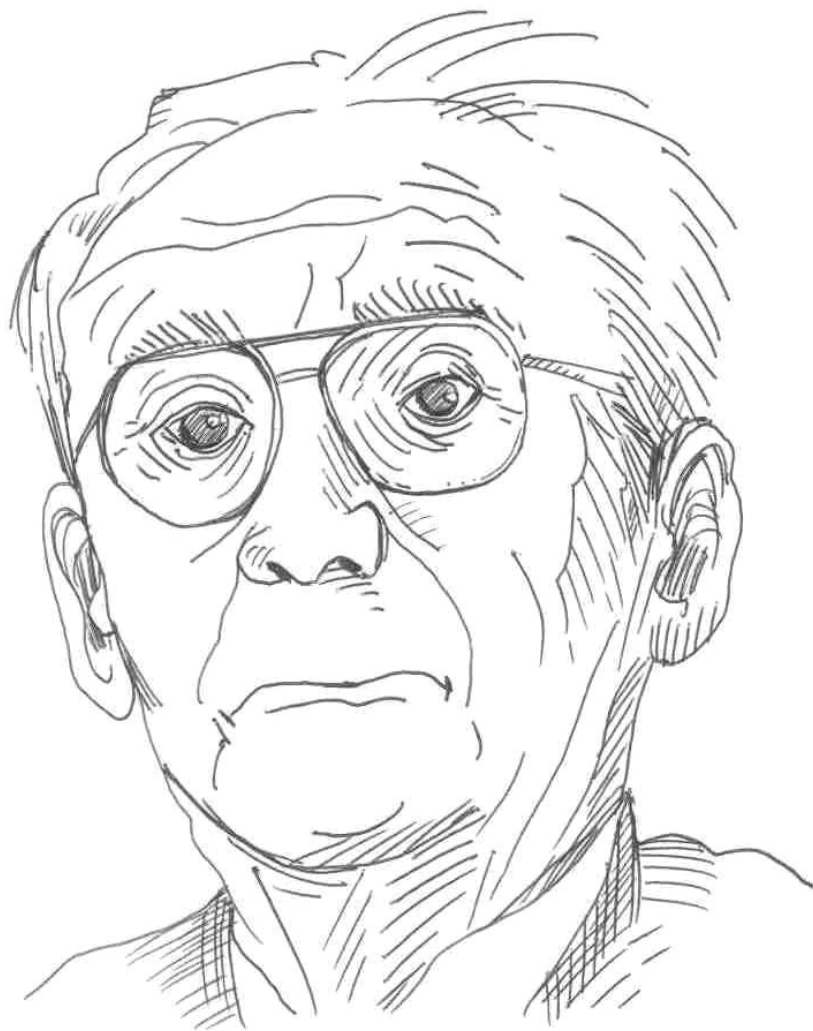


PAUL RICŒUR

A ÉTICA NO CRUZAMENTO ENTRE A PRÁTICA
HISTORIADORA E A CONDIÇÃO HISTÓRICA



JAISSON OLIVEIRA DA SILVA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JAISSON OLIVEIRA DA SILVA

PAUL RICŒUR:

**A ÉTICA NO CRUZAMENTO ENTRE A PRÁTICA
HISTORIADORA E A CONDIÇÃO HISTÓRICA**

TESE DE DOUTORADO

Porto Alegre

2015

JAISSON OLIVEIRA DA SILVA

PAUL RICCEUR:
A ÉTICA NO CRUZAMENTO ENTRE A PRÁTICA HISTORIADORA E A
CONDIÇÃO HISTÓRICA

Tese apresentada à banca avaliadora como parte das exigências do curso de Doutorado em História do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora

Prof.^a Dr.^a Mara Cristina de Matos Rodrigues

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Felipe Teixeira Charbel

Prof. Pós-Dr. Carlos Henrique Armani

Prof. Dr. Evandro dos Santos

Prof. Dr. Temístocles Cezar

Jaisson Oliveira da Silva

Paul Ricœur: a ética no cruzamento entre a prática historiadora e a condição histórica

Tese apresentada à banca avaliadora como parte das exigências do curso de Doutorado em História do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre,
Rio Grande do Sul, 2015.

Prof.^a Dr^a Mara Cristina de Matos Rodrigues (UFRGS) – orientadora

Prof. Dr. Felipe Teixeira Charbel (UFRJ)

Prof. Pós-Dr. Carlos Henrique Armani (UFSM)

Prof. Dr. Evandro dos Santos (UFRGS)

Prof. Dr. Temístocles Cezar (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

A memória tem lá suas fragilidades. Quero então fazer dessas breves palavras o devido registro da gratidão que tenho para com todos que fizeram parte dessa caminhada, com esperança de que, ao escrever, não permita que seus nomes sejam tragados pela voracidade do esquecimento.

Aos meus pais, Julio e Aira, que deram suporte incondicional a essa empreitada. O amor e a retidão sempre foram as suas grandes lições, inspiração que procurei seguir nesse trabalho. Aos meus irmãos Jaderson e Jucielle, pelo convívio pleno de ideias, carinho e amizade que ultrapassam os meros vínculos sanguíneos. E aos primos Joilson e Adriel pela convivência musical e intelectual.

Aos grandes amigos, hoje distantes e espalhados por esse mundo, mas que deixaram marcas indeléveis em minha alma: Márcio, Daniele, Icaro, Chico. Esse trabalho tem uma parte de cada um deles.

Aos colegas e amigos da Escola Educar-se, fantásticos educadores que contribuíram, cada um ao seu modo, com esse projeto. Esse trabalho deve muito à compreensão, colaboração e ao estímulo que essa escola dá aos seus professores para que sigam ampliando seus conhecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, aos professores que fizeram parte de minha trajetória e aos professores que aceitaram gentilmente participar da banca de avaliação, meus sinceros agradecimentos. Também um agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem cujo auxílio financeiro esse trabalho não teria sido possível.

Registro meu agradecimento à professora Mara, orientadora incansável e com a sensibilidade e espírito crítico que são características dos grandes mestres. Agradeço por sua paciência e dedicação, sobretudo nos momentos mais difíceis da empreitada.

À Lisliane, minha Flor, companheira de todas as horas, amiga, namorada, esposa. A ela dedico esse trabalho, com todo o amor e carinho.

Não há nenhuma meta que coloque um fim na história, mas apenas metas finitas dos homens, que se encontram na história. Essa é a verdade que a consciência histórica anuncia. O que é, contudo, a consciência histórica, esse novo sexto sentido do homem? Ela traz para o homem uma ampliação grandiosa de seu mundo – em torno de todos os mundos que já existiram e que ele compreende? Ou será que ela significa muito mais justamente a perda do “mundo”, uma vez que ela ensina o homem a olhar para o mundo com mil olhos?

(Hans-Georg Gadamer)

Resumo

Esse trabalho trata da visão de ética do filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005), especialmente da interface entre suas propostas éticas e a história. Como forma de abordarmos essa questão, levantamos um debate acerca das considerações de Hayden White sobre a obra de Ricœur, em que a trata como uma “metafísica da narratividade”. Nesse sentido, fazemos uma leitura de três fases de produção do filósofo francês, estabelecendo algumas conexões contextuais e propondo uma análise teórica do percurso de suas concepções, objetivando a sua relação com a história dos historiadores e com o tema da condição histórica. O objetivo fundamental do trabalho é refletir sobre a dinâmica dessa relação com o desdobramento de seus temas éticos.

Abstract

This work deals with the ethical vision of the French philosopher Paul Ricœur (1913-2005), especially the interface between their ethical proposals and history. In order to approach this question, we raise a debate about Hayden White considerations on the work of Ricœur, which treats its work as a “Metaphysics of Narrativity”. In this sense, we do a reading of tree stages of production of the French philosopher, establishing some contextual connections and proposing a theoretical analysis of the course of their conceptions, aiming its relation to the history of historians and the theme of the historical condition. The fundamental objective is to reflect on the dynamics of that relationship with the deployment of its ethical issues.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	9
<u>CAPÍTULO 1</u>	
ENTRE A HISTÓRIA E A ÉTICA: CONTORNOS DE UMA QUESTÃO	30
1.1. Breves tópicos para entender um pensador de muitos temas	30
1.2. Um olhar sobre a Ética	44
1.3. A ética de Ricœur	56
<u>CAPÍTULO 2</u>	
DOIS LUGARES PARA A HISTÓRIA: O ADVENTO DO SENTIDO E A MULTIPLICIDADE DAS CONSCIÊNCIAS ...	71
2.1. A escrita da história no caminho cruzado do historiador e do filósofo	73
2.2. O problema da verdade na ação histórica I: verdade, ética e unidade	91
2.3. O problema da verdade na ação histórica II: trabalho, palavra e violência	101
2.4. A filosofia sob o signo da historicidade: textos e contextos	110
<u>CAPÍTULO 3</u>	
O LONGO DESVIO AO COGITO E A ÉTICA: SÍMBOLO, METÁFORA E NARRATIVA	139
3.1. A simbólica do mal e a hermenêutica: grandeza e limite de uma visão ética do mundo	140
3.2. O percurso da inovação semântica I: Ética e Metáfora	170
3.3. O percurso da inovação semântica II: Ética e Narrativa	184
3.3.1. A refiguração do tempo pela narrativa e o espaço da história	184
3.3.2. A Identidade Narrativa	197
<u>CAPÍTULO 4</u>	
SOBRE SABER E SER HISTÓRICO: A MEMÓRIA E A HISTÓRIA SOB O PRISMA DA ÉTICA	207
4.1. Um novo problema ético: a questão da memória	208
4.1.1. Memória como potência do agir	209
4.1.2. Usos e abusos da memória e o dever de memória	216
4.2. A História entre a epistemologia e a ontologia: nuances de uma consideração ética	228
4.2.1. História e Ética I	229
4.2.2. História e Ética II	241
4.3. Um epílogo para as mediações: uma metafísica da narratividade?	249
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	265
<u>REFERÊNCIAS</u>	271

Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram.

(Italo Calvino) ¹

O filósofo francês *Jean Paul Gustave Ricœur* (1913-2005) foi um dos grandes ícones do pensamento contemporâneo e sua produção teve como marca o intercâmbio entre textos e tradições de pensamento diversas, bem como de várias áreas do saber. Da interpretação bíblica à metafísica, da ontologia de Heidegger à hermenêutica de Gadamer, da Filosofia Analítica à Linguística, da Psicanálise à História, ele interpelou os grandes nomes do pensamento clássico e moderno e fez da sua filosofia uma filosofia do diálogo, entre múltiplos extratos do tempo e do pensamento.

Essa justa apresentação é também uma ressalva: explorar o universo de um autor que é analisado nos mais diversos contextos universitários e intelectuais do mundo e que é escopo de pesquisas em várias áreas das ciências humanas e da linguagem é uma tarefa que não poderia pretender encerrar definitivamente qualquer questão. Se um clássico é realmente aquela obra ou conjunto de obras que chegam até nós já com diversas marcas das leituras que foram e continuam sendo feitas, seria então necessário ou mesmo útil lê-las ainda mais uma vez, sabendo de antemão que tanto a obra como a vasta produção criada sobre ela são inesgotáveis?

1. CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos?** São Paulo: Companhia das letras, 1993, p. 11.

Talvez a resposta dessa pergunta faça eco à própria filosofia de Ricœur. Um dos pontos mais importantes de sua teoria da narrativa, desenvolvida na trilogia *Temps et Récit*², é justamente o aspecto da leitura e, portanto, da recepção transformadora de sentido operada por aquele que lê o texto. O leitor da concepção ricœuriana não apenas dá conta de um mundo textual e reconhece um contrato com o autor implicado na narrativa, mas também lê a si mesmo diante da obra. É a leitura que ativa o potencial autônomo do texto, e nesse processo se faz a última etapa da chamada *tríplice mimese*, a *refiguração*.³ Ora, este não é senão um dos fundamentos de sua proposta hermenêutica, da qual se depreende a proposta de uma filosofia amplamente baseada na proeminência da palavra e do seu poder diante de uma nova forma de entender o *Cogito*: não mais o “*eu exaltado*” de Descartes e tampouco o “*eu deposto*” de Nietzsche, mas o *eu diante de sua própria interpretação e reconstrução, mediada pelos símbolos da cultura*.⁴ E a história, em particular a desses signos, surge como uma das cartas desse jogo de reconhecimento e moldagem de *si-mesmo*.⁵

O que pretendemos nesse trabalho, considerando que queremos estabelecer essa relação dialética com o próprio pensamento de Ricœur, é propor um exercício interpretativo de um conjunto de obras fundamentais de sua trajetória, assumindo a posição de um “personagem real que faz a interseção do mundo (possível) do texto com seu mundo (real) de leitor”. E para tal usaremos a estratégia de combate e de suspeita que ajuda o leitor na difícil tarefa de observar com a devida “distância da apropriação”.⁶ Diante da amplitude da sua obra, procuraremos nos acercar de algumas questões que nos parecem recorrentes em seu pensamento, especificamente atreladas ao processo de desenvolvimento do conceito de ética apresentado em suas obras,

2. RICŒUR, Paul. **Temps et Récit**. Vol. I, II, III. Paris: Seuil, 1983, 1984, 1985. Edição em português: RICŒUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. I, II, III. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Optamos por sempre fazer referência às versões traduzidas das obras citadas em suas versões originais. Nas citações curtas que aparecem inseridas dentro do texto, optamos por usar as traduções, para evitar que o argumento perca sua fluidez. Nas citações longas, apresentadas com recuo de tabulação, usamos o texto original ou a versão de consulta, nos casos em que não tivemos acessos às edições originais. Nesse caso, incluímos a tradução dos trechos e a referência da tradução nas notas de rodapé. Também optamos por não usar abreviações das obras no texto, somente para a identificação das referências usadas com a identificação “op. cit.”, nas quais a abreviação da obra vem na sequência de sua data.

3. RICŒUR (1983-TR-1), op. cit., p. 107-108.

4. RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 35.

5. RICŒUR, Paul. **Escritos e conferências 2**. Hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 23.

6. RICŒUR (2011-EC-2), op. cit., p. 23.

passando por três fases que são consideradas mais ou menos distintas em sua carreira filosófica: a fase inicial de sua produção após o doutoramento e o estabelecimento profissional na carreira universitária; a fase da concepção da sua clássica trilogia *Temps et Récit* e a fase mais recente que gira em torno dos problemas levantados em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.⁷

Propomos aqui uma leitura que terá por objetivo central mapear o desenvolvimento do seu conceito de ética através de uma revisão que será teórica sem historiográfica. Ricœur não foi um historiador, pelo menos não na acepção que o termo tem dentro da ciência histórica; no entanto, foi o que ele mesmo chegou a chamar de “historiador da filosofia”⁸. Rótulos à parte, interessa-nos aqui o fato de que ele dedicou um espaço de sua carreira intelectual à tarefa de elaborar uma densa reflexão ontológica sobre a história ao mesmo tempo em que percorreria os fundamentos epistemológicos da prática disciplinar dos historiadores. E foi partindo desse cruzamento que ele construiu uma argumentação em favor de uma ética implicada no ato de narrar o passado e no papel da consciência histórica contemporânea, especialmente amarrada em sua fase final de produção. Em suma, o indicativo que nos parece fundamental é pensar que talvez o percurso de desenvolvimento da sua concepção de ética tenha sido marcado por problemas que, em momentos diferentes de sua produção, o fizeram retomar questões essenciais da história. É importante frisar que quando nos referimos aqui ao termo história, estamos falando tanto da prática disciplinar e do seu campo de produção intelectual quanto da história como uma modalidade de consciência fundamental do trabalho filosófico e da vida humana. Como veremos, Ricœur já endossava, desde seus primeiros escritos, esse caráter polissêmico da história, tendo tido contato com as discussões teóricas da história já desde seus primeiros anos como professor universitário em Estrasburgo e mesmo antes. Cabe lembrar que a Universidade de Estrasburgo foi o berço da revista

7. RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. Edição em português: RICŒUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

8. O próprio Ricœur usa esse termo como uma forma de definir o trabalho do filósofo que lança um olhar sobre a história do pensamento. In: RICŒUR, Paul. *Histoire et Vérité*. 3. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1964, p. 38. Na introdução ele afirma : « Là peut-être puisé-je le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire, de respecter indéfiniment la vérité de l'autre sans devenir schizophrène. » [*Daí me vem talvez a coragem de praticar a história da filosofia sem filosofia da história, de respeitar indefinidamente a verdade alheia sem me tornar esquizofrênico*].

Annales d'histoire économique et sociale, periódico que iniciou o movimento de renovação da historiografia conhecido como Escola dos *Annales* e que influenciou alguns dos primeiros escritos de Ricœur sobre a história.

Dentre tantos sentidos que podem ser atribuídos ao termo *história* em diferentes regimes de historicidade⁹, consideramos aceitável pensar esse conceito a partir das narrativas que podem ser construídas sobre o passado, na própria natureza complexa desse tipo de narrativa e nas suas implicações no mundo. Ricœur investigou em profundidade as características e as possibilidades oferecidas por esse saber peculiar advindo do mundo dos historiadores profissionais, mas não limitou-se a conceber a história apenas como um produto de um campo intelectual. Entre uma e outra formulação, no lento caminhar das suas empreitadas filosóficas, ele procurou seguir as trilhas de vários problemas inerentes à história, em suas múltiplas faces: da história tratada como o conjunto da ação humana e das temporalidades, da história como uma espécie de universal antropológico, da história definida enquanto área peculiar de pesquisa e produção acadêmica de saber e, especialmente, da forma como os filósofos utilizaram essas concepções na abordagem da evolução dos problemas filosóficos. Nesse processo, ele transitou desde apreciações específicas acerca dos procedimentos metódicos da historiografia profissional até questões mais abrangentes como o conceito de conhecimento histórico, o papel deste saber na condição humana, sua relação com a filosofia e seus efeitos na relação com a memória. O problema da memória, um dos mais tardios em sua obra, acabou sendo uma espécie de culminância na condição de um ponto intermediário entre a narrativa metodicamente controlada do historiador e a narrativa potencialmente reveladora da ficção. Como um

9. François Hartog sugere que o “regime de historicidade” é um conceito que se origina também de uma hipótese desenvolvida sobre o tempo presente. Como uma ferramenta, ele deve permitir ao historiador que reflita sobre as relações dos sujeitos com o tempo através da dinâmica de aproximação de diversas temporalidades realizada pelo olhar historiográfico. Hartog aposta no conceito como ferramenta heurística que serve para “*melhor apreender, não o tempo, todos os tempos, ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro.*” Essa noção carrega, portanto, um conjunto de sentidos que se remetem às próprias condições de possibilidade de produção de histórias, sobretudo na relação entre as percepções dos tempos que estão disponíveis aos sujeitos históricos. HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo*. Trad.: Andréa Menezes, Bruna Breffart, Camila Moraes, Maria Cristina Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 37-39.

elo por vezes considerado imperfeito, a memória apareceria como um capítulo final dentro de uma relação poderosa dos seres humanos com suas *identidades narrativas* e seria o epílogo de um caminho que, embora não tivesse sido claramente considerado uma incursão no campo investigativo da Ética, estabeleceu uma diferente perspectiva a respeito de como a ética poderia ser compreendida dentro do trabalho do filósofo e do historiador.

Ao olhar na direção da história ele suscitou debates que talvez fossem improváveis no campo de uma filosofia reflexiva “pura”. E mais do que um mero complemento, esses desvios alimentaram uma série de problemas centrais em sua filosofia que o levaram a pensar sobre uma importante interface da dinâmica entre a filosofia e a história: a questão da ética atrelada à circularidade entre a prática historiadora e a condição histórica, isto é, a relação significativa entre uma ética da profissão, correspondente ao desejo e obrigação inelutável de verdade, e a decorrência ética que envolve a recepção do saber histórico e seus impactos profundos nas sociedades humanas.¹⁰ Tratava-se de pensar uma história – e de certa maneira também o próprio historiador – decidida a não abdicar à sua condição epistêmica para se abrir às necessárias meditações acerca do que é *ser histórico* em um tempo que ele definiu como sendo o da globalização da cultura, da internacionalização da política e da universalização da moral. A combinação de estudante do passado, filósofo do tempo e poeta da representação na figura do historiador apresentava-se como uma espécie de síntese da função do saber histórico, ou seja, a apropriação dos enigmas e paradoxos do mundo capazes de reunir, ética e epistemologicamente, tanto a pesquisa

10. Mencionamos aqui um dos trabalhos de doutoramento que aborda Ricœur desde a perspectiva da disciplina histórica. Aldo Bona faz uma interessante síntese da trajetória de pensamento e vida de Ricœur e ao final do seu trabalho aborda a questão da ética em relação à narrativa, especialmente a historiográfica, sob a perspectiva da ética do historiador. Nesse caso, a ética aqui diz respeito ao procedimento de imputação de responsabilidade por um ato, algo que o historiador faz em seu ofício de dizer o passado. Temos aqui a implicação ética imersa na própria epistemologia da história. Nossa proposta considera a validade dessa reflexão, mas chama atenção não apenas para a consideração de uma ética do saber. Apontamos também para a questão da ética do ser histórico, considerando aqui as reflexões de Ricœur no âmbito da ontologia da condição histórica, ao longo de sua trajetória filosófica. Ver: BONA, Aldo Nelson. **Paul Ricœur e uma epistemologia da história centrada no sujeito**. Tese – Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 186-192.

histórica quanto uma filosofia crítica da história, no intuito de estimular uma consciência histórica adequada à nossa modernidade.¹¹

Nosso problema passa, portanto, por essas reflexões de Ricœur sobre a história e a ética, na tentativa de compreender de forma mais clara o amadurecimento de seus escritos a respeito da relação entre o espaço disciplinar do saber histórico (ou seja, dos preceitos e intenções epistêmicas desse campo) e o âmbito da ontologia da consciência histórica (isto é, da condição humana de ser histórico). Essa relação encaminhou sua reflexão a um desfecho particularmente importante para o campo dos historiadores: a ética implicada na ação e no desdobramento social da prática historiográfica. Em que etapa dos seus escritos os debates sobre o ofício do historiador e a tarefa da historiografia surgem como fatores operantes no desenvolvimento dos seus temas? Há de fato um percurso observável desse “historiador da filosofia”, indo da consideração da ética como prerrogativa epistemológica da verdade na história até a proposição da história como caminho possível para construção de uma ética e de uma política de responsabilidade da memória? Certamente não são questões propensas a respostas redutivas. Elas nos ajudam, no entanto, a justificar a escolha do presente trabalho, para lançar um olhar de dentro da própria ciência histórica sobre a obra desse importante pensador cujas reflexões tiveram e ainda têm um papel bastante relevante no campo dos historiadores.¹²

Esperamos encontrar, na diversidade da obra ricœuriana, alguma esperança de resposta (ainda que precária, provisória e retrospectiva) para as indagações que propusemos. Como forma de tentar expor de maneira mais sistemática os desdobramentos da problemática central até aqui explicitada, dividimos a tese em quatro capítulos: um capítulo inicial com caráter exploratório e mais três capítulos, cada um deles abordando um espaço temático da obra de Ricœur, seguindo sua trajetória de questões e reflexões.

11. Essas considerações partilham da leitura feita por White em resenha da obra *A Memória, a História, o Esquecimento*, de Ricœur. Voltaremos a esse artigo no *Capítulo 1* e também nos debates propostos ao final do trabalho. WHITE, Hayden. Guilty of History? The *Longue Durée* of Paul Ricœur. In: **History and Theory**. Wesleyan University, n. 46, May 2007, p. 236-237.7, op. Cit., p. 237.

12. Ver o artigo de François Dosse em que faz uma síntese da obra de Ricœur, falando da sua recepção e importância no campo da história. DOSSE, François. **A História à prova do tempo**. Da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Unesp, 2001, p. 71-100.

O Capítulo 1 começa com uma breve seção biobibliográfica, que abrange alguns tópicos mais relevantes da trajetória intelectual e pessoal de Ricoeur, tentando articular de forma mais ou menos sequencial alguns dos problemas filosóficos centrais de sua produção com alguns momentos de sua vida. Em uma segunda etapa, abordamos a questão da ética, falando um pouco sobre os meandros do conceito ao longo da história da filosofia e localizando, em linhas gerais, a concepção ética de Ricoeur, para daí lançar luz sobre a hipótese geral de nosso trabalho.

O Capítulo 2 fala sobre os primeiros encontros de Ricoeur com a história, precisamente sob o prisma da relação entre o historiador e o filósofo. Esse inusitado encontro dentro do âmbito da filosofia enseja uma série de intercâmbios produtivos entre esses dois campos, contemplando o ato de filosofar e suas consequências em face da historicidade que subjaz o trabalho do filósofo. Para o filósofo francês, essa explanação deveria ser menos uma sociologia do saber do que uma assunção do teor histórico como fator de unificação numa espécie de “história das consciências”. Dedicamo-nos aqui a encontrar nas primeiras reflexões de Ricoeur a potencialidade da história como uma via de acesso privilegiada a uma espécie de unidade vital, construída com base na apropriação cognitiva oriunda do ato de “expatriar-se” promovido pela história. Para Ricoeur, que então era um estreante em seu campo intelectual, aquele que lia uma história surpreendia-se como leitor de um mundo diferente, passando a integrá-lo de alguma forma em sua consciência. Esse processo era visto por ele como decisivo para tornar os indivíduos e as sociedades menos egoístas do ponto de vista cultural. Desse ato simples derivava uma resolução ética latente, suportada por um mecanismo que Ricoeur ainda não havia explorado detidamente, mas que viria a ser uma temática notável dentro do seu pensamento nas décadas seguintes – a *narratividade*.

Em seus primeiros escritos acerca da história há uma preocupação – que se demonstrará fundamental em sua argumentação – a respeito da relação entre a objetividade e a subjetividade na história. Tratava-se, portanto, de uma preocupação epistemológica de fundo, que servia como uma rota cruzada entre a prática historiográfica propriamente dita e o trabalho daquele que faz “história da filosofia”.

Ora, não seria o filósofo, em essência, também um historiador do pensamento? E na medida em que estivesse preocupado em estabelecer uma historicidade – ainda que muito menos cronológica e factual – não estaria partilhando de modelos comuns ao trabalho do historiador de ofício? Sem quebrar a barreira disciplinar, Ricœur explorava nessas questões o potencial de uma relação entre diferentes campos, construindo ali uma proposta para a função da história do pensamento: o trabalho do filósofo “termina” o trabalho do historiador quando provoca a incessante (re)descoberta do itinerário do “eu ao EU”¹³, ou seja, o afloramento à consciência que passa necessariamente pelo ato de sair de si mesmo. Nesse sentido, o Eu somente escapa de sua própria subjetividade privada quando consegue experimentar o “*ser-homem*” contido na multiplicidade das consciências sintetizadas em uma unidade de sentido da história. Nas palavras do filósofo: “o que procuro em mim mesmo passa por uma história da consciência”. Essa história, para Ricœur, começava no campo dos historiadores e terminava no gabinete dos filósofos.¹⁴ Naturalmente, ainda não havia sido reservado um espaço nobre para o leitor nessa confluência, mas seu trabalho já avançava de forma prolífica no aspecto ontológico da história.

Do lado ontológico dessa relação, Ricœur dera um passo significativo, já nesse período, ao propor duas discussões acerca da ação e da condição histórica: os diferentes planos de verdade representados inicialmente pela tríade *perceber-saber-agir*, capaz de estabelecer uma ligação entre o plano epistemológico, o mundo da vida e a ação transformadora na história; e o debate acerca das noções compartilhadas de “*civilização do trabalho e da palavra*” e “*papel do homem não-violento na história*”. Ele abria, assim, uma seara que jamais seria abandonada em suas reflexões futuras ao entrar na relação entre história, filosofia e teoria da ação.

Considerando esse conjunto de temas como sua inserção inicial nos debates sobre a história, trilhamos, ao final do capítulo, um caminho de aproximações contextuais, colocando esses textos em perspectiva dos sentidos intelectuais mais atuantes e com maior visibilidade desse período, revisitando também a questão do

13. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 36.

14. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 35-36.

ambiente intelectual do pós-guerra, com o existencialismo, as correntes cristãs, o pacifismo e o nascente estruturalismo.

No *Capítulo 3* visitamos dois lugares fundamentais de reflexão sobre a ética na obra ricœuriana. Em primeiro plano, o conjunto de trabalhos dedicados ao problema da filosofia da vontade e da simbólica do mal, temáticas essas que situam a filosofia de Ricoeur como um apelo à concepção de um “*cogito ferido*”.¹⁵ No segundo, o problema da referência duplicada e a abordagem da narratividade.

Nessa primeira etapa, procuraremos mostrar como Ricoeur pressiona a noção de um *cogito* absoluto, tal como era pressuposto na filosofia reflexiva que passava por Descartes, Kant e Husserl, ampliando-a na noção de um si mediado pelos símbolos da cultura. A sua objeção à noção moderna de *cogito* buscava um aprimoramento do entendimento das mediações responsáveis pela construção desse Eu, que em sua filosofia assume o papel de um *si*. Nem exortar e nem despedir o sujeito: essa foi a via assumida por Ricoeur, que percebeu desde cedo a necessidade de tratar da relação entre o voluntário e o involuntário no limite entre a fenomenologia “pura” e a visada “empírica” e histórico-cultural. Dentre as mediações que ele investigou, estão os símbolos e as configurações linguísticas, que o filósofo decidiu abordar com certa ressalva em relação às linguísticas estruturalistas e ao mesmo tempo com o devido cuidado em relação às filosofias analíticas da linguagem e ao positivismo lógico.

No encalço dessas reflexões é que Ricoeur passou a investir nos desdobramentos da ontologia que o permitiriam chegar a reflexões mais propriamente éticas. Contudo, para além de pensar uma ética utilitarista ou substancialista, Ricoeur ainda vislumbrava um horizonte de universalidade, inspirado em parte pelos imperativos categóricos kantianos. A problematização do transcendentalismo moderno não resolveria a questão da ética simplesmente ao promover o descentramento do sujeito; em sua visão, seria preciso apostar na reflexão sobre os mitos do mal, já que o conceito de mal era em essência inacessível a uma fenomenologia descritiva aos moldes de Husserl. Afirmava então que o mito tinha a sua carga ontológica, como

15. RICCEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. 2. Finitude et Culpabilité. Paris : Editions Points, 2009, p.566-567. Ver também : RICCEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. 1. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris : Editions Points, 2009.

uma ponte entre nossa existência histórica e nossa estrutura essencial. Foram considerados reveladores por darem “significado à condição humana de que todos participamos”.¹⁶ Nesse caso, os mitos que falam do começo e do fim do mal assumem uma relevância primordial em sua reflexão, na medida em que estabeleciam uma relação direta com a responsabilidade pelo erro e a subsequente noção de *culpabilidade*. O símbolo nos dá a pensar, afirma o filósofo, nos conclama à interpretação simbólica como um passo decisivo que avança diante das limitações da descrição pura. E como o símbolo aqui é compreendido dentro do universo dos mitos clássicos, como aqueles narrados pelas tragédias gregas ou consagradas pelas narrativas bíblicas, seria preciso entender suas estruturas fundamentais, considerando sim sua historicidade, mas jamais relegando sua linguagem à mera contextualização ou à reflexão que supostamente desmascara supostas “verdades escondidas”. A linguagem passou a ser colocada em uma posição privilegiada em sua filosofia e não mais apenas como uma estrutura objetiva e dissociada do mundo. Nessa transição reside o deslocamento que nos leva diretamente para a “reviravolta linguística”.

Na segunda etapa consideramos o processo de construção da ideia de *referência duplicada* e suas possíveis implicações éticas. A proposta de se pensar a produção do saber histórico como uma genuína poética da representação do passado promove um reencontro do saber histórico com a ontologia da condição histórica. Esse passo nos parece crucial porque numa linguagem heideggeriana é justamente o caráter metafórico que seria capaz de dar peso ontológico à linguagem, fazer dela a *casa-do-ser*¹⁷, o que não estaria disponível para o discurso organizado de forma essencialmente

16. Ver aqui a análise e síntese de PELAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Trad: Marcus Pechel. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 59.

17. No Heidegger de *Ser e Tempo*, a linguagem é o pronunciamento, a exteriorização do que ele chama de discurso, que por sua vez é um dos existenciais que constituem – junto com o que ele chama de disposição e compreensão – essa *abertura do ser-no-mundo*. Nesse caso, Heidegger separa linguagem e discurso para colocar o discurso como uma “estrutura da existência do Dasein [ser-aí]” e a linguagem como sua exteriorização ontológica. O discurso é anterior ao enunciado, e aqui Heidegger bate de frente com a concepção clássica de *logos* e das teorias linguísticas tradicionais, uma vez que estas tomaram o enunciado (que em Heidegger é a exteriorização, o fenômeno da linguagem) como o próprio discurso (que é esta estrutura existencial anterior ao próprio ato da fala em si). HEIDEGGER, Op. Cit., p. 164-168. Em outras palavras, podemos dizer que o discurso, em Heidegger, é a “condição ontológica de toda linguagem ôntica”, ou seja, do ente. DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In: **Natureza Humana**, v. 7, n. 1, disponível em < [ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/heidegger-e-prints/v2-n3-2003.pdf](http://ftp.cle.unicamp.br/pub/heidegger-e-prints/v2-n3-2003.pdf)>. Acesso em 24 Nov. 2008, p. 136. As análises epistemológico-formais da linguagem são colocadas, portanto, em segundo plano e suas

descritiva. *Temps et Récit* avança no debate acerca dessa relação entre a narrativa histórica e a ficcional, apontando para o referente último de ambas: as estruturas de temporalidade, ou a experiência humana do tempo. A natureza simbólica desses discursos permitiu-lhe sustentar o caráter aporético da temporalidade, e, nesse caso, o espaço da metáfora como inovação semântica ultrapassaria seus limites na direção da narrativa e seria amplificada, em última instância, à própria ação.

Surge então a possibilidade de se pensar a *redescrição metafórica do passado pela história*.¹⁸ Apesar de ser uma expressão posterior a essa fase, ela sintetiza bem as preocupações de Ricœur ao pensar a relação entre história e ficção. As variações imaginativas que a ficção possibilita à história no entrecruzamento destes dois tipos de discurso não anulam o recurso à verdade, a ambição veritativa do historiador, garantia Ricœur. Ao contrário, ele percebia essa relação como capaz de potencializar na historiografia sua capacidade de inovação semântica, ampliando o seu alcance em relação ao mundo da ação humana no tempo. A verdade metafórica encontrar-se-ia na base do ato compreensivo, inclusive como suporte para a moderna ideia de verdade como correspondência ou coerência. Daí decorre a alusão ao fato de que toda teoria narrativa ou teoria da metáfora deveriam de confrontar a questão da verdade. Nesse caso, a verdade, tanto na história quanto na ficção, partilha da possibilidade de fazer o percurso do mundo do texto ao mundo da ação, uma vez que ambas se relacionam intimamente a formas já constituídas do mundo e da ação humana, a *maneiras de ser-no-mundo*.¹⁹

Dessa forma, seguimos o itinerário pelo qual Ricœur avança no campo da chamada inovação semântica, desde *La Métaphore vive* até *Temps et Récit*. Durante esse período, Ricœur aprimorou sua consideração da linguagem ampliando a teoria da

implicações, como a separação entre homem, mundo e linguagem, são deixadas em favor de uma ontologia fundamental (percebe-se aqui a distância de Ricœur em relação a Heidegger). Não mais cabe a cruel dúvida do saber se a verdade pode estar ou não contida no enunciado (questão que só pode ser colocada a partir da teoria da dualidade do mundo, aparência e essência). A verdade só pode ser a existencial, ou seja, só pode estar na existência cotidiana do ser-aí, que compartilha uma totalidade de significações com os outros. Falar da essência da linguagem, portanto, será também falar da própria essência desse ser-aí. Ela não mais será considerada como uma faculdade humana para a comunicação, mas sim seu verdadeiro abrigo, o lar que esse existente habitará. O homem *é no mundo e na linguagem*. A linguagem é a *casa-do-ser*. Nesse ponto, contudo, há sem dúvida concordância de Ricœur.

18. RICŒUR (2000-MHO), op. cit., p. 366, nota 76.

19. PELAUER (2009), Op. Cit., p. 111.

metaforização a uma escala mais ampla que a coloca na narrativa e no nível da obra estruturada. No entanto, a consideração da historiografia nesse âmbito se dá de maneira processual e nossa intenção é procurar compreender de que forma a história consegue definitivamente se encontrar com a poética, ainda que (ou talvez por conta disso) a sua visada metodológica torne-se gradativamente mais densa e bem elaborada em relação à operação historiográfica. Em *La Métaphore vive*, a maior atenção se concentra nos dois primeiros e os dois últimos estudos, nos quais aparece o processo de constituição mais crua das noções tropológicas e o desvio que leva à consolidação da verdade metafórica, definindo-a nos limites dos postulados de referência. Já em *Temps et Récit* dispensaremos mais atenção ao entrecruzamento da história com a ficção e à questão da narratividade histórica (Volume III), além de retomarmos algumas nuances da *tríplice mimese* (Volume I).

São mencionados aqui também alguns ensaios publicados de forma esparsa no entreato de *Temps et Récit*, atualmente editados em conjunto.²⁰ Nesses textos, um pouco menos conhecidos, podemos perceber o empenho de Ricœur na intersecção entre os modos referenciais da história e da ficção (3º e 4º ensaios) e o consequente desdobramentos desse diálogo na chamada identidade narrativa (6º ensaio). Tais textos são importantes porque demonstram algumas preocupações basilares que depois seriam os motivos constituintes de *Temps et Récit*. Algumas de suas teses mais centrais são abordadas com clareza, como a que coloca o possível, o verossímil da linguagem aristotélica, também recobrando as potencialidades do passado real, bem como os “irreais” da ficção.²¹

No Capítulo 4 acenamos para a importância de uma avaliação mais longitudinal da relação entre ontologia e epistemologia, que perpassa a última fase da sua obra. Ao invés de aderir à ideia de uma ontologia fundamental anteposta de forma a praticamente desalojar a epistemologia de seu caráter primário (como o faria Heidegger), Ricœur procurou estabelecer uma dialética que percebe como sendo fundamental entre esses dois campos. São retomados alguns aspectos de *Soi-même*

20. RICCEUR, Paul. **Historia y Narratividad**. Trad: Gabriel Sahuquillo. Barcelona: Paidós, 1999.

21. Este debate é feito no Tomo III de Tempo e Narrativa, mas está antecipado nestes ensaios citados. RICCEUR (1985), op. Cit., p. 330-331; RICCEUR (1999), p. 154-155.

comme un autre e daqui estabelecemos algumas ligações com *La mémoire, l'histoire, l'oubli* e alguns ensaios de *Le Juste II*.

Para essa etapa, pensamos, em primeiro lugar, no problema da memória e em seus desdobramentos em face das teses de Ricœur. É a partir da consideração da relação entre dever de memória e trabalho de memória que o filósofo concebe uma visada ética que avança da memória em direção à história escrita e à condição histórica. Nesse sentido, propomos também duas subseções discutindo alguns aspectos da ética implicados na tarefa do historiador e na história que ele produz, chegando ao âmbito do leitor de história.

Ao buscar esses temas de sua última fase de produção, tentaremos colocar em movimento esse jogo tenso entre o homem finito e sua busca pelo eterno, por uma transcendência perdida, situada entre a totalidade de sentido da narrativa e as sucessivas refigurações do tempo humano. Enche-se de sentido nesse caso a busca do destino humano, que em Ricœur toma forma na medida em que a figura da alteridade ganha espaço privilegiado na própria construção do si-mesmo. “*Visar a vida boa, com e para os outros, em instituições justas*”²² é o objetivo primordial da ética que o filósofo havia projetado em *Soi-même comme un autre* e que completaria seu longo itinerário com a relação entre a memória, a história, o esquecimento e o corolário do perdão.

Para o final desse capítulo retomaremos a discussão que deu origem ao nosso trabalho, da análise que Hayden White fez da obra de Ricœur, especialmente de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.²³ A análise de White propôs uma curiosa indagação que atravessa nosso trabalho e que em certo sentido pode ser a razão de ser do mesmo. Logo a seguir, ao falarmos dos caminhos de nossa investigação, traremos à tona essa discussão.

22. RICCEUR (1990), op. cit., p. 210. Ver também em: RICCEUR, Paul. Ética e Moral. In: **Leituras 1: Em torno ao político**. Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 162.

23. WHITE (2007), op. cit.

Caminhos de uma investigação

Pretendemos percorrer a obra de um autor no encalço de um problema que é ao mesmo tempo histórico e filosófico. Se a tutela do empreendimento cabe ao historiador ou ao filósofo, não seremos taxativos em responder. O pensamento extensivo e interdisciplinar de Ricœur conclama as ciências humanas ao diálogo franco e dispensa tratamentos corporativos. Seus interlocutores estão em áreas distintas e a produção sobre sua obra já tem proporções inumeráveis e jamais caberia em apenas uma tese doutoral.

Trataremos, portanto, de observar a textualidade nas cercanias da operação historiográfica, entendida aqui também como um ato de explicação-compreensão, isto é, um ato interpretativo que traz no seu ápice a tarefa de representação dos modos de ser no mundo e da própria compreensão de si diante do mundo do texto. Ricœur coloca nesses termos a tarefa que realiza em suas incursões filosóficas, em compasso com suas próprias formulações no âmbito da hermenêutica.

Na linguagem ricœuriana, a leitura efetua o discurso, empreende uma andarilhagem pelo caminho de pensamento aberto pelo texto. Aquele que se coloca na posição de intérprete – e é essa posição que advogamos ao propor este trabalho – deve reconhecer esse estatuto da interação entre o mundo do texto, o mundo do autor e o mundo do leitor, tentando escapar de uma hermenêutica romântica, ávida por encontrar e dizer o outro em sua própria consciência, como se as expressões de uma vida pudessem realmente ser fixadas plenamente pela escrita e “remontadas” pela leitura. Em relação a esse psicologismo extremo que já foi outrora o eixo central da hermenêutica, Ricœur propõe “deslocarmos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra”.²⁴ A compreensão de si, antes um mero princípio para a hermenêutica tratada epistemologicamente, transforma-se no centro de gravidade da relação que se constrói a partir do texto. Apostaremos aqui nessa concepção do texto como forma de escapar da complexa dualidade verdade-método; o tomaremos como o produtor por

24. RICCEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 29.

excelência do distanciamento na comunicação, revelador da historicidade da experiência humana, como a comunicação *na e pela* distância.²⁵

Esse distanciamento é condição da própria interpretação, análoga à mesma objetivação do homem nos produtos de seu trabalho e de sua arte, sendo, portanto, anterior a qualquer questão metodológica. A interpretação da obra é a própria réplica do distanciamento fundamental que está na objetivação originária do homem em suas obras de discurso.²⁶ O distanciamento constitui o fenômeno do texto como escrita, e, ao mesmo tempo, a própria condição da interpretação. Depreende-se daí a improbidade de uma escolha eliminatória entre objetivação e interpretação. É justamente nesse ponto que colocamos nossa inspiração: entre o extremo da hermenêutica de Dilthey – que busca reencontrar uma subjetividade estranha em uma amplificação – e a via oposta representada pelo estruturalismo – pelo menos daquele que abdica completamente às interfaces da obra em função de uma análise formalista – podemos olhar o *mundo do texto*. Essa noção recombina sentido e referência, e defende, em suma, que interpretar é “explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto”.²⁷ Afinal, toda obra, nesse cruzamento da referência e do sentido, desdobra-se atingindo um *mundo da vida* ou o *ser-no-mundo*.

Nossa intenção é perscrutar esses vários mundos dos textos de Ricœur, dentro dos quais encontraremos alguns desses modos de ser que eles podem ensejar, mesmo que esses modos não possam ser colocados a descobertos e nem sejam, de fato, nosso objetivo primeiro. Ao mesmo tempo, estamos conscientes de que se tratará também de uma autocompreensão diante de tais obras, do historiador que procura explicar para compreender melhor certos pontos nodais do próprio ofício, e que pra isso entende ser necessário bater às portas do pensamento filosófico. Apesar de vivermos um período de intensivas remarcações teóricas e ainda estarmos distantes de uma comunicação verdadeiramente comunal entre os diferentes campos disciplinares, acreditamos que a ciência histórica deva procurar caminhar de forma mais livre por entre questões amplas que, como é o caso da ética, habitam vários campos do saber.

25. RICŒUR (2008 – HI), op. Cit., p. 51-52.

26. Ibidem, p. 61.

27. Ibidem, p. 51-52.

Nosso objeto é na verdade um problema teórico que se desdobra em um debate no limiar das fronteiras disciplinares. Como tema, nasce no coração da filosofia, mas logo alcança a tarefa de historiar e a própria história como condição humana. Este tema se desdobra densamente na obra de um pensador, em direção ao qual, por conseguinte, pretendemos ajustar o foco interpretativo. A obra de Ricœur é demasiadamente abrangente e é justamente por isso que colocaremos em *epokhé*, para usar a famosa expressão da fenomenologia husserliana,²⁸ algumas dimensões da sua trajetória como forma de alcançarmos o limite do factível em um trabalho dessa natureza. Muitos aspectos de suas reflexões escaparão e não queremos apenas justificar essa ausência, mas ressaltar que muitos outros poderão emergir do próprio mundo que configuramos no texto para suscitar novos debates, críticas e configurar até mesmo um salutar *conflicto de interpretações*. Nesse sentido procuramos desde já advertir o leitor que faremos algumas considerações biográficas, recorreremos a algumas relações que parecerão situadas no campo de uma sociologia do saber e buscaremos historicizar nosso sujeito sem que essa premissa se torne uma compulsão historizante. Todavia, essas incursões surgirão menos como objetivo de pesquisa do que como uma forma de aproximação ao nosso sujeito de pesquisa e como ferramentas para clarificar um objetivo de estudo situado em um campo teórico-filosófico.

Essa é uma proposta que não deixará de suscitar debates teóricos relevantes e as devidas críticas subjacentes a eles. A esse ponto nos é impossível deixar de prever a questão: que tipo de história é essa? Tentaremos deixar algumas respostas, ainda que abertas e potencialmente aporéticas.

28. A *epokhé* é um conceito central da fenomenologia husserliana que se refere à redução transcendental, ou seja, do ato de colocar em suspensão, pôr entre parênteses, a condição de uma possível realidade objetiva para canalizar o esforço de verificação do fenômeno, ou seja, como as “coisas mesmas” se apresentam à consciência. É uma redução do mundo real e do natural, para que se possa, a partir daí, tentar chegar à essência do fenômeno, ao seu *eidos* – por isso também se fala em *redução eidética*. Há, portanto, a suspensão da concepção ingênua de realidade, aquela para a qual as coisas seriam em sua essência exatamente idênticas àquilo que percebemos sensorialmente. HUSSERL, Edmund. **Logica Formal y Logica Transcendental**. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Ciudad de México: Centro de Estudios filosóficos – UNAM, 1962, p. 233-261; CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy**. Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article. Disponível em <<http://www.jstor.org>>. Acesso em 21 jul 2006. p. 504.

O debate acerca dos diversos tipos de historiografia do campo intelectual tem estimulado, há pelo menos meio século (para ficarmos apenas com o contexto recente), inúmeras distensões e vem se subdividindo na mesma proporção em que aumenta o número de praticantes dessas formas de historiografia. Desde a publicação de *Meaning and understanding in the history of ideas*, artigo de Quentin Skinner na *History and Theory* de 1969,²⁹ as discussões amplificaram-se, sobretudo a respeito da acusação dirigida por ele a alguns dos seus contemporâneos, na maioria pensadores ligados à filosofia analítica, de incorrerem em anacronismos evidentes ao tratarem os autores do passado com estruturas conceituais atuais ou temporalmente diversas daquelas originárias dos pensadores em questão.³⁰ Seu argumento baseava-se na premissa de que certas articulações dos historiadores das ideias imputavam aos pensadores analisados compreensões que lhes seriam impossíveis ou inacessíveis em suas respectivas épocas. Algo muito comum ao modo como se procede no âmbito dos filósofos que trabalham como historiadores da filosofia. Estes, na visão de Skinner, ao abordarem questões hodiernas pareciam por vezes projetá-las de forma desproporcional desde o presente em direção a um contexto histórico no qual seriam improváveis. Ou então articulavam conceitos de temporalidades muito distantes, como por exemplo, reduzir as ideias de Platão a uma consciência deficitária da relação aparência-essência. Ora, seria como culpar o filósofo grego por desconhecer os desdobramentos da fenomenologia contemporânea. Esse tipo de desproporção analítica embasou a defesa de que a interpretação correta de um conjunto de ideias de um autor apenas seria possível a partir da correta compreensão do contexto em que foram produzidas. Há um deslocamento do domínio da ideia ou do que chama de *mitologia das doutrinas*³¹ para o âmbito do autor e de sua performance em um determinado “jogo de linguagem historicamente dado”.³²

29. SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. **History and Theory**, 8 (1), 1969, p. 3-53.

30. SKINNER (1969), op. cit., p. 7. Referimo-nos aqui também ao artigo de Marcelo Jasmin acerca dos principais aspectos relacionados às formas de história intelectual e história dos conceitos. JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 20, n. 57, Feb. 2005.

31. SKINNER (1969), op. cit., p. 7-8. [*mythology of doctrines*].

32. JASMIN (2005), op. Cit., p. 28.

Sem dúvida essas concepções acerca da história afetaram diretamente um universo bastante amplo e igualmente diversificado de historiadores da filosofia, sociólogos do conhecimento, antropólogos, cientistas políticos, historiadores de biografias dentre outros. As teses de Skinner foram contestadas por alguns filósofos analíticos da linguagem e mesmo por filósofos da hermenêutica sobretudo pela sua prescrição de uma dupla ambição: reconstruir ou reconhecer contextos de forma tão completa ao ponto de fazer as ideias emergirem dessas condições históricas linguísticas e sociais; e negar que a análise das ideias do passado sejam em parte uma busca por soluções de problemas contemporâneos.³³ Não negaremos aqui a importância de tais advertências para nosso trabalho. Os olhos de um historiador não podem se fechar diante do desejo intrínseco de submergir em temporalidades estranhas. Afinal, esse pode ser um dos pressupostos do ato de historiar. Mas a busca pela eliminação das interferências éticas e cognitivas do tempo presente ainda nos parece, pelo menos dentro do espaço de nosso problema, um objetivo complexo.

Uma interposição sugestiva a respeito desse aspecto vem do filósofo francês Yves Charles Zarka, organizador da coletânea *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*³⁴ Zarka foi um dos interlocutores de Skinner na polêmica a respeito da relação entre o contextualismo e a história da filosofia. Ele reconheceu a validade de uma análise contextual no tratamento historiográfico de uma filosofia, mas esse reconhecimento não se traduzia, absolutamente, em concordância com a perspectiva de Skinner. Ele congregaria as teorias contextualistas no conceito de “ideologia do contexto”,³⁵ um modo de tratar a história da filosofia como uma disciplina apartada da própria filosofia, que trata agora sua significação externamente ao texto e que tem o contexto como suporte determinante da interpretação. Tratar-se-ia, para Zarka, em uma avaliação que parece exagerada, de uma mera derivação do historicismo. Não é tão complicado entender que se trata de um debate não apenas metodológico, mas um

33. Ao final do artigo referido, Skinner afirma que “to demand from the history of thought a solution to our own immediate problems is thus to commit not merely a methodological fallacy, but something like a moral error”. SKINNER (1969), op. cit., p. 53. [*Demandar da história do pensamento uma solução para os nossos próprios problemas imediatos é perpetrar não só uma falácia metodológica, mas também algo como um erro moral*].

34. ZARKA, Yves Charles. **Comment écrire l'histoire de la philosophie?** Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

35. ZARKA (2001), op. Cit., p. 28-29.

debate de posição que tem ao seu fundo a velha contenda envolvendo os modos de fazer do historiador e do filósofo. Afinal, o fazer da história da filosofia foi quase sempre uma empresa de filósofos, e, como tal, ligada a um modo próprio da filosofia que pressupõe a consideração diacrônica de uma ideia ao longo do processo de desdobramento histórico dos problemas filosóficos em diferentes situações e pensadores. Nesse caso, o contexto pode evidentemente ser considerado, mas o cerne desse tipo de leitura feita tradicionalmente pelos filósofos opera com aquilo que Skinner chamou de anacronismo.

Considerando o tipo de problema que colocamos, seria impossível prescindir de uma leitura filosófica da história da filosofia. Tendo em vista nosso sujeito de pesquisa em sua condição de um filósofo que atravessara diferentes processos históricos do século 20 (e mesmo o começo do século 21) uma leitura totalmente focada na busca de uma contextualização nos remeteria a um tipo de trabalho talvez impossível de ser realizado no domínio de um trabalho acadêmico delimitado. Seria como tentar sintetizar a pluralidade inesgotável de um século para então procurar entender a singularidade multifacetada de Ricœur no percurso de uma vida tão longa quanto intelectualmente produtiva. Da mesma forma, questões acerca da ética dificilmente se constroem apartadas de reivindicações ou problemas de orientação temporal originários do tempo presente. Nossa leitura de Ricœur não poderá ser vislumbrada sem que se faça a devida consideração do nosso próprio lugar de fala no mundo contemporâneo. Afinal, o nosso tempo histórico, dentre tantas exigências fundamentais e desenvolvimentos controversos da ciência e das culturas, é um tempo que nos conclama em direção à busca de respostas a respeito da ética.³⁶

Com Richard Rorty, tendemos a crer que essa dualidade é muito mais um debate entre gêneros diferentes de investigação do pensamento do que o choque de práticas totalmente excludentes.³⁷ Os caminhos interpretativos que ambas apresentam são

36. Sobre esse ponto, compartilhamos a visão de: HERRERA, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 8-9, 11-12, 46-47.

37. Nesse caso, nos referimos ao já clássico artigo de Rorty. RORTY, R. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B., SKINNER, Q. **Philosophy in History: essays on the historiography of Philosophy**. Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75, p. 54. Nesse ensaio, Rorty contrapõe alguns dos gêneros considerados mais utilizados na produção da história da filosofia. Dentre eles, há a relação entre o gênero da *reconstrução histórica* (relacionada à proposta

variados, mas essa multiplicidade não é necessariamente infecunda; ao contrário, ela reafirma o fato de que estamos condicionados por uma historicidade da qual não podemos simplesmente nos abster, e ao mesmo tempo nos impele aos deslocamentos do si-mesmo prometidos pelos nossos esforços de interpretação do mundo e de leitura. Não há como avançar em grandes problemas filosóficos e teóricos sem eventualmente incorrer em algum tipo de anacronismo consciente, colocando para dialogar articulações textuais e reflexões de contextos distantes. Afinal, a própria obra de Ricoeur atesta esse *modus operandi*. Tornar a história da filosofia e do pensamento uma tarefa não filosófica pode não ser uma solução definitiva dos problemas da Filosofia e da História. Apesar do rotulado relativismo pragmático da obra de Rorty, a tendência a vislumbrar o trabalho da história da filosofia como um empreendimento livre, que pode demandar soluções nem sempre enquadradas em bulas teóricas, nos é muito cara. Nosso trabalho não é uma história da filosofia, mas conservará da pluralidade que envolve esse campo algumas importantes nuances na medida em que procuremos explorar o universo peculiar da filosofia de um pensador tão amplo quanto complexo, pensando a leitura como um caminho de encontros possíveis entre dois diferentes horizontes.

Afinal, não é a própria leitura o ato concreto em que se cumpre o destino do texto? Fazemos essa pergunta com Angel Gabilondo e Gabriel Aranzueque, que analisam a obra de Ricoeur para concluir que, de fato, a hermenêutica de si e a textual que ele propõe constituem uma hermenêutica da recriação comum de mundos, marcada pela intersubjetividade do *ser com outros*.³⁸ É o ser e o ler em comum, balizados pela experiência temporal humana refigurada pela narrativa, a lançar-nos num desafio hermenêutico de percorrer problemas legados pela tradição intelectual. Para isso, felizmente, temos diante de nossos olhos todas as obras escolhidas lado a

contextualista de Skinner) e da *reconstrução racional* (preocupada com a relação entre ideias não necessariamente vislumbradas historicamente). Outros dois gêneros seriam a *Geistesgeschichte*, esforços por construir panoramas amplos do pensamento e a *Doxografia*, tendência a ser evitada, relacionada à moda da simplória delimitação de *ismos* dentro da história da filosofia. Além delas, há o que chama de *Historia Intelectual*, tendência que advoga como uma espécie de híbrido, preocupada em criar painéis transversais entre diferentes áreas para a caracterização de filosofias diversas. Seria, para Rorty, um caminho para assegurar a liberdade dentro dessa esfera de produção do conhecimento.

38. GABILONDO; ARANZUEQUE in RICŒUR (1999 – HN), op. cit., p. 32.

lado, abertas às leituras desse si-mesmo, que se perde e se reencontra incessantemente na diferença do *ser outro* do texto.

Mesmo que essas referências diretas ao nosso próprio sujeito de pesquisa em nossas explicitações teóricas soem como um verdadeiro círculo teórico vicioso, é impossível negarmos o uso de ideias que são construídas ao longo da obra de Ricoeur no caminho da interpretação que procuremos seguir em seus textos. Nesse caso, parece-nos mais do que simplesmente um cuidado para não trair seu pensamento; é a convicção por uma proposta de hermenêutica que ele aprimora ao longo de sua vida e que é capaz de tocar no coração do próprio ofício do historiador. Compreender é compreender-se diante da obra, o que também significa diante do mundo: esse mundo apresentado como uma profusão de temporalidades que nossa escrita geralmente pretende sanar como um remédio, mas que às vezes em dose descuidada, acaba por agravar a enfermidade. É, sem dúvida, um momento para a reflexão sistemática da própria ação de historiar e do efeito desse saber construído no mundo, em suas implicações éticas, políticas e culturais.

Entre a História e a Ética: Contornos de uma questão

*“O conhecimento pelo conhecimento” – eis a última
armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez
nos enredamos inteiramente nela.*

(Friedrich Nietzsche) ³⁹

Esse capítulo traz uma breve síntese teórica da obra de Ricœur, intercalada por alguns tópicos biográficos, e procurará situar alguns dos conceitos e premissas do trabalho, sobretudo a questão da ética. A síntese da primeira seção pode soar redundante aos leitores mais familiarizados com os textos e com a trajetória de nosso sujeito de pesquisa; julgamos, contudo, ser um espaço necessário para clarificar alguns termos de nossa análise, especialmente no que se refere à noção de ética que subjaz nossa problemática.

1.1. Breves tópicos para entender um pensador de muitos temas

Ricœur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, na comuna francesa de Valence, próximo de Paris. Órfão de pai e mãe, foi criado em Rennes pelos avôs paternos e por uma tia, em um ambiente descrito por ele mesmo como austero e relativamente recluso, de um contexto familiar marcado pelo lado trágico do pós-guerra.⁴⁰ Desde

39. NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 62.

40. RICŒUR, Paul. **Da Metafísica a Moral**. Trad.: Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 50.

cedo manifestou ávido interesse pelos estudos tendo sido um brilhante aluno de um liceu para jovens rapazes em Rennes. Seu encontro com as primeiras leituras filosóficas datam da sua adolescência. Aos 17 anos vivera seu “ano da filosofia” (entre o final de 1929 e meados de 1930), frequentando assiduamente a disciplina ministrada pelo professor que o marcaria profundamente e acabaria sendo uma influência importante em algumas de suas escolhas intelectuais: o filósofo Roland Dalbiez (1893-1976).⁴¹

A influência de Dalbiez e das primeiras aulas de Filosofia foram decisivas, sobretudo no decurso de sua *License* entre 1931 e 1933.⁴² Ricœur aponta em um dos seus textos autobiográficos que o realismo de Dalbiez, fortemente influenciado pelo pensamento de Freud, teve uma presença constante em suas inquietações intelectuais. Isso se refletiu em suas primeiras disputas de pensamento que travaram-se nos campos da antinomia entre o *neokantismo* e as emergentes filosofias articuladas sob a tutela da psicanálise⁴³. A tradição universitária encontrada por Ricœur, ainda herdeira do neocriticismo, foi o ambiente no qual ele desenvolveu seus estudos universitários, período no qual sua opção pela fé protestante confrontou-se diretamente com o sentimento antirreligioso de muitas das tendências filosóficas vigentes na época. Travaria ali uma “guerra mortífera, de um armistício para outro, entre a fé e a razão”.⁴⁴ A recusa em abandonar sua tradição religiosa acabaria culminando na dissertação defendida como conclusão de sua *Maîtrise: Le Problème de Dieu em Lachelier et Lagneau*.⁴⁵

41. DOSSE, François. **Paul Ricœur**: Los sentidos de una vida (1913-2005). Trad. : Pablo Corona. Buenos Aires : Fondo de Cultura Economica, 2013, p. 28-29.

42. A *License* era um curso inicial de três anos que era realizado pelos estudantes universitários franceses da época. Era seguido pela *Maîtrise*, curso breve de um ano que exigia a defesa de uma dissertação e ao qual se poderia seguir posteriormente com um concurso que habilitava para o ensino, a *Agrégation*. O doutorado se seguiria a esse percurso, mas na época não era realizado como um curso regular, e sim com a defesa de um duplo trabalho que se compunha de uma produção mais técnica, como a tradução de algum texto relevante ainda não traduzido e de uma tese autoral.

43. O chamado *Neokantismo*, ou *Neocriticismo* foi um forte movimento filosófico que teve início na Alemanha na segunda metade do século XIX iniciado por Otto Liebmann (1865). O princípio norteador dessa tendência era opor-se ao romantismo filosófico e aos sistemas metafísicos, propondo um retorno à filosofia crítica de Kant. Ver: JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

44. RICŒUR (1997 – MM) op. Cit., p. 52.

45. RICŒUR, Paul. **Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau**. Mémoire de D.E.S. Document d'archives: Archives du Fonds Ricœur, 1933-1934, 6. Como se pode ver, o título que citamos, indicado assim por Ricœur em sua autobiografia e citado da mesma forma por

Em meados de 1935 Ricoeur foi aprovado em seu exame de *Agrégation*, finalizando seus estudos universitários. O ano marcara também seu casamento e a morte dos avós que o haviam criado, além da morte de sua irmã. Nos anos que se seguiram e que antecederam a Segunda Guerra Mundial, Ricoeur assumiu a carreira docente ao mesmo passo em que concluiu seus estudos de língua alemã. Com a declaração de guerra da França contra a Alemanha em 1939, Ricoeur se alistou como combatente. Tornou-se oficial e fora capturado pelos alemães em 1940, tendo sido levado inicialmente ao campo de concentração de Gross-Born, na Polônia. O período do cativo, nas palavras de Ricoeur, passara como um período rico de relações humanas com os milhares de prisioneiros, entre momentos diários de leitura e aulas em classes improvisadas. Ainda que os horrores em diversos outros campos de concentração já fossem conhecidos da opinião pública na época, o filósofo afirma que, dentro do campo em que estava, nada podiam saber naquela altura do confinamento e mesmo até o momento de sua libertação, em 1945.

Foi durante esses cinco anos de cativo que ele se apropriou de forma mais intensa de algumas obras de Karl Jaspers, que lhe renderiam proveitosas reflexões e uma publicação datada de 1947 – *Karl Jaspers et La philosophie de l'existence*.⁴⁶ Além disso, foi ali que ele deu sequência aos seus estudos de Heidegger, preparou uma tradução das *Ideen I*⁴⁷ de Husserl, e esboçou algumas das concepções que viriam a compor a primeira parte de um grande projeto designado neste contexto como *Philosophie de La Volonté: Le volontaire et l'involontaire*⁴⁸ (de 1950, que foi denominado como o Tomo I) e *Finitude et culpabilité*⁴⁹ (de 1960, denominado como o Tomo II). O projeto, que previa ainda uma terceira parte, acabou sendo parcialmente

François Dosse, não corresponde ao título original do texto atualmente presente nos arquivos do *Fonds Ricoeur*. Marc-Antoine Vallée, em artigo dedicado à análise desse texto, comenta essa discrepância, chamando atenção para o fato. Ver: VALLÉE, Marc-Antoine. Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. In : **Études Ricoeuriennes**, Vol 3, No 1 (2012), p.p. 144-155. Edição online disponível em <<http://Ricoeur.pitt.edu>>. Acesso em 22 Abril de 2014.

46. DUFRENNE, Mikel; RICCEUR, Paul. **Karl Jaspers et La philosophie de l'existence**. Paris : Seuil, 2000.

47. HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913.

48. RICCEUR (2009 – PV-1), op. cit.

49. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit.

abortado por Ricœur, que desviou seu foco para outras questões e afirmou ter sido imprudente um planejamento tão ambicioso de uma proposta que se mostraria inviável e mesmo indesejável ou problemática do ponto de vista dos rumos que a Filosofia tomava naquele contexto.⁵⁰ Além disso, no período posterior ao fim da Segunda Guerra ele também publicou uma série de artigos sobre o problema da verdade no conhecimento histórico e das possibilidades dentro do campo da história da filosofia, bem como de temáticas como a política, a ética e o cristianismo. Esses textos foram reunidos no livro *Histoire et Verité*.

O planejamento inicial de sua filosofia da vontade previa originalmente uma espécie de “poética das experiências da criação e da recriação”⁵¹ como terceira e última parte. Sua proposta de uma genuína antropologia filosófica havia começado pelo exercício de uma fenomenologia eidética da relação recíproca entre o voluntário e o involuntário na experiência humana. Duas noções fundamentais para a compreensão da possibilidade do agir humano, que, como bem se pode entender pelo caráter do trabalho, seriam avaliados desde uma perspectiva essencial, sem a interferência do que seria a inserção histórica e situacional desses conceitos. Tratava-se da utilização da *epokhé fenomenológica*, conceito metodológico presente na obra de Edmund Husserl, uma das grandes influências filosóficas de Ricœur.⁵²

A esse empreendimento se seguiria um exame empírico do âmbito das paixões, que aos poucos se mostrou irrealizável dentro de uma perspectiva puramente fenomenológica. Para adentrar nesse universo e compreender o lado empírico da vontade que controla a paixão, Ricœur se colocou no limite de um abismo entre a análise fenomenológica e uma compreensão da vontade historicamente colocada. O estudo do mal, precedido pelo conceito de falibilidade, seria enriquecido por um desvio interpretativo pelos símbolos que caracterizavam historicamente o mal e isso implicaria na possibilidade de recorrer a uma abordagem hermenêutica⁵³. Desse

50. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 65.

51. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 65.

52. Sobre o conceito, ver a nota 28 da *Introdução*.

53. RICCEUR (2009 – PV. 1), p. 28.

processo é que surgiu a notável tese que acabaria se tornando representativa dessa nova etapa do pensamento de Ricœur: “o símbolo dá a pensar”⁵⁴.

Já nesse momento a divisão desse verdadeiro projeto filosófico parecia abrir-se a algumas necessidades e inquietações que, para Ricœur, não caberiam numa proposta cerrada. O longo desvio pelo âmbito dos símbolos implicava não apenas em uma injeção hermenêutica no seu empreendimento fenomenológico, mas em traçar um caminho que se mostraria demasiadamente longo para permitir um retorno. Ao falar dos símbolos, Ricœur situou-se num espaço de questionamento do tradicional pressuposto moderno da imediaticidade do *Cogito* cartesiano⁵⁵: “o sujeito [...] não se conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias.”⁵⁶ A obra *La symbolique du mal*, segundo volume de *Finitude et Culpabilité*⁵⁷, percorreu esse itinerário que encontrou no mito o acesso a uma estrutura narrativa capaz de permitir compreender como é possível a existência de algo a que chamamos de mal. Nessa proposta, os símbolos e mitos faziam a mediação entre o eu e a sua autocompreensão, tornando o *Cogito* opaco, ferido, obra de sucessivas reconstruções mediadas por estes signos culturais.

Nessa altura de suas reflexões, Ricœur já se deparava com o contexto intelectual em que se faziam evidentes alguns dos expoentes do chamado *Linguistic Turn* (*Virada Linguística*)⁵⁸ e de um movimento de consolidação das vertentes estruturalistas, em

54. RICCEUR (2009 – PV. 1), p. 29. [*le symbole donne à penser*].

55. Sobre esse aspecto da obra de Ricœur, ver: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido**: Paul Ricœur. In: Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 30, Ago. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200016>. Acesso em 14 Jul 2011.

56. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 70.

57. RICCEUR (2009 – PV-2), p. 205-577.

58. O conceito de *Linguistic Turn*, ou *virada linguística*, se refere a um conjunto de problemas que começaram a ser tratados a partir do final dos anos 60 no sentido de focar a dimensão linguística da produção do conhecimento. Apesar de que o termo ganhou um uso comum muito rápido, alguns autores chamam atenção para o fato de que entre os historiadores tal conceito começou a ganhar visibilidade só nos anos 80, uma vez que seu surgimento teria sido no âmbito da filosofia e de outras disciplinas envolvidas com estudo da linguagem influenciadas pelo neopositivismo lógico, pela filosofia analítica e pela teoria dos jogos de linguagem, de Wittgenstein. Gérard Noiriel fez um estudo dos artigos e resenhas publicadas em periódicos acadêmicos importantes da área da história e constatou que a expressão passou de uma ilustre desconhecida e de uma mera possibilidade aberta ao campo dos historiadores, no início dos anos 80, a uma realidade já considerada como passado no início dos 90. Sua fama se alastrou mais rapidamente porque foi amplamente adotada pelos estudos

especial na França dos anos 1960/70. Nesse contexto, ele afirmou ter passado por um período de revisão de sua filosofia, tendo encontrado na psicanálise o primeiro mote para reflexão. Tratou de rever o que chamara de uma interpretação amplificadora dos sentidos, que na altura de *La symbolique du mal* ainda não havia reconhecido a devida importância do ato da leitura e da teoria da recepção no campo da hermenêutica.⁵⁹ Foram justamente os debates originados dessa sua empreitada que fizeram surgir os questionamentos para suas produções posteriores. As discussões no campo da psicanálise e, logo em seguida, no campo da linguística, apontariam para uma infinidade de mediações, sendo uma delas a relação entre a semiótica estrutural – ou seja, aquela redutiva ao campo do símbolo em sua estrutura genuína e básica – e uma semântica diretamente influenciada pela obra de Émile Benveniste, para o qual a predicação presente na frase era fundamental no entendimento da linguagem, isto é, *dizer-se algo a alguém*.⁶⁰ O *Cogito* surgia como uma possibilidade de construção complexa e operante e a infinidade de signos presentes nessa mediação entre si e si-mesmo ampliavam-se na mesma proporção em que novas possibilidades de linguagem pudessem ser alocadas nessa forma de entendimento – mitos, signos, narrativas de todos os tipos possíveis, a própria história e mesmo a memória, como se verá nas últimas fases da sua trajetória.

A ambição de contemplar todas as possíveis mediações do *Cogito* mostrava-se a Ricœur cada vez mais improvável de ser realizada em uma única vida. Ainda mais complexo foi o percurso que ele passou a percorrer na medida em que a sua

de história intelectual norte-americana e rapidamente espalhou-se pela Europa. O contextualismo linguístico de historiadores ingleses como Quentin Skinner e John Pocock são parte integrante dessa disseminação do giro linguístico pela historiografia. Cf: NOIRIEL, G., **Sobre la crisis de la Historia**. Madrid: Cátedra/Frónesis (Universitat de València), 1997, pp. 126-149; VILANOU, Conrad. **Historia Conceptual e Historia Intelectual**. In: Revista Ars Brevis. Edição Virtual disponível em <<http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/viewFile/65855/76078>>. N. 12, 2006. Acesso em 20 Ago 2010.

59. RICŒUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 77-79

60. Émile Benveniste foi um linguista francês responsável por uma reavaliação da linguística estruturalista, A semântica da língua, para ele, era na verdade a teoria da relação do sujeito com o sistema da língua, o que incluía uma nova distinção no que diz respeito às dimensões subjetivas do uso da linguagem. Benveniste propõe que se observe a linguagem como uma “dimensão constitutiva do sujeito falante e de sua identidade como sujeito”. VERÓN, Eliseo. **Émile Benveniste e a subjetivização da semiótica**. In: Matrizes, Ano 2, n. 2, 2009, p. 65. BENVENISTE, Émile. **Problèmes de linguistique générale**. V. 2. Paris: Gallimard, 1974. _____ . **Problèmes de linguistique générale**. V. 1. Paris: Gallimard, 1966.

concepção de linguagem era simultaneamente uma aproximação ao movimento da virada linguística e uma crítica ao estruturalismo vigente. Sua abordagem da linguística reconhecia a importância não apenas de um sujeito do discurso, mas igualmente da figura de um outro ao qual o discurso se refere. Apareceria aqui em suas leituras o problema da intersubjetividade carregado pelo espectro da interlocução linguística. Um dos mais importantes postulados do estruturalismo linguístico – a negação do extralinguístico como parte integrante da análise da linguagem – era posta em xeque por Ricœur.

Na última metade da década de 1960, ele viveria um intenso período não apenas do ponto de vista intelectual, mas no âmbito da política e da esfera pública. Desde 1956 ele lecionava na Sorbonne e em 1967, por conta da movimentada polêmica que se desenhou na França a respeito do futuro da estrutura universitária, resolveu sair da prestigiada universidade parisiense a fim de participar da fundação de uma nova instituição com sede em Nanterre, subúrbio de Paris. As expressivas atividades e protestos do movimento estudantil de 1968 tiveram início justamente nessa nova e pequena universidade, estando Ricœur na época no cargo de Decano da Faculdade de Letras (cargo equivalente a um diretor de centro acadêmico). De acordo com suas palavras, sua insistência em travar um diálogo pacífico com o movimento rendeu-lhe, paradoxalmente, inúmeras críticas por parte dos estudantes e mesmo de alguns expoentes do meio acadêmico francês e o curto período acabou sendo um dos mais turbulentos da sua vida profissional e pessoal. Ele decidiu demitir-se do cargo em 1970 e passou a lecionar na Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, onde permaneceria por três anos antes de retornar a Nanterre, onde encerraria sua carreira docente regular no ano de 1980⁶¹.

Seus estudos na área da linguagem, já em finais da década de 1960 e início dos anos 1970, culminariam com a publicação de uma obra de fôlego, nitidamente marcada pela problemática da inovação semântica. *La Métaphore vive*⁶², publicada em 1975, trazia um exaustivo estudo de compreensão da metáfora enquanto uma forma

61. RICŒUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 87-89.

62. RICŒUR, Paul. **La Métaphore vive**. Paris: Le Seuil, 1975; RICŒUR, Paul. **A Metáfora Viva**. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

de produção de sentido autêntica que ultrapassa o âmbito da produção literária para alcançar inclusive o âmbito da escrita reflexiva-filosófica. A metáfora, originalmente concebida na teoria aristotélica como a transferência de significado de uma palavra para outra, como uma rearticulação de significado por vezes inesperada dentro do âmbito de uma frase, foi repensada por Ricœur. À luz das teorias de Benveniste, ele considerou a metáfora como uma unidade maior e mais complexa de sentido, que sucessivamente ampliava-se da palavra para a frase e da frase para o texto. Não tardaria até que suas reflexões o levassem a estender esse alcance da metáfora do texto para a obra estruturada. Essa acabaria sendo uma das temáticas principais dos seus subsequentes artigos e conferências, que posteriormente o levariam à produção da trilogia *Temps et Récit*.

La Métaphore vive não apenas destacava o papel fundador da metáfora como unidade de inovação semântica, mas também apresentava a proposta semântica ricœuriana articulada sobre o prisma da referência. Seria razoável pensar a metáfora – este expediente de excesso de sentido e, portanto, desassociada dos sentidos literais ou denotativos da linguagem – como reveladora de alguma referência no mundo? A culminância de sua argumentação encontraria justamente nesse problema a principal tese da obra, fundamento que seria partilhado por suas obras posteriores:

(...) tal como a significação metafórica resulta da produção de uma nova relevância semântica a partir das ruínas da relevância semântica literal, também a referência metafórica teria como origem o colapso da referência literal.⁶³

Ricœur encontrou um espaço de referência novo para a metáfora, tornando-a, na verdade, o ponto de passagem para uma compreensão ontológica da linguagem. Seria a teoria da “*referência duplicada*”, em que é proposta uma superação da ideia de que para dizer sobre o mundo seria necessário ao discurso pautar-se somente por uma referência de primeira ordem, descritiva e literal. Nesse tipo de referência pensada por Ricœur se sublinha a possibilidade do discurso metafórico (e por implicação direta,

63. RICŒUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 92.

seu correspondente que é a ficção) dizer alguma coisa sobre a realidade, mas segundo uma referencialidade própria, poética, uma “referência metafórica”⁶⁴. O *ver-cómo* da metáfora se transpõe para o mundo como um *ser-cómo* trazido pelo mundo do texto. Nesse sentido, a poesia seria então capaz de fazer ver e transformar o ser na medida em que abre a ele um mundo que a prosa não é capaz de desvelar. A metáfora tornou-se aqui o equivalente semântico da concepção de signo que Ricoeur percorrera anteriormente, no seu percurso de problematização do *Cogito*.

No hiato entre *La Métaphore vive* e *Temps et Récit*, Ricoeur dedicou-se a explorar o universo da hermenêutica, escrevendo sobre algumas de suas principais influências e se debruçando sobre o problema do texto, isto é, do processo que amplia o entorno reduzido da palavra e da frase para torná-las uma articulação sistemática de sentido. Começava a tomar forma a ideia do *enredar*, ou seja, da construção de um enredo.⁶⁵ Pautado pela dialética entre explicar e compreender – que acabaria sendo uma das marcas de sua hermenêutica – Ricoeur construiu uma ligação entre a teoria da metáfora viva e a teoria da narrativa como modalidades de inovação semântica capazes de revelar aspectos do *mundo da vida* e do *ser-no-mundo*⁶⁶. A linguagem passa a ser percebida como um modo de manifestação desse ser-no-mundo, uma maneira inclusive de ser desse homem, reveladora de sua condição histórica. A arbitrariedade da linguística nominalista é aqui ultrapassada pela metáfora viva, capaz de nos ligar ao mundo fenomênico, assim como a narrativa que nos permite um reencontro mimético com a experiência original da temporalidade.⁶⁷

64. RICŒUR, (1975 – MV) p. 10-12; 273-279; 310-320; 384-399; RICŒUR, (2005 – MV) p. 13-15; 331-338; 376-389; 465-482.

65. RICŒUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 95.

66. Este binômio conceitual, *Lebenswelt* [mundo da vida] e *In-der-Welt-Sein* [ser-no-mundo], nos remete, respectivamente, a Husserl e Heidegger. Não podemos dizer que ambos têm significação equivalente, mas talvez possamos percebê-los apontando para um território comum, qual seja, o *mundo* onde se encontram os seres e os entes, o conceito que nomeia aquilo onde as coisas se encontram. Para usar as palavras de García Gómez-Heras, em ambos os conceitos, mundo “es el Apriori en donde las cosas son vividas de un modo peculiar o son integradas en un proyecto, dotado de un sentido determinado. De ello nos percatamos a través de la comprensión (*Verstehen*) del mundo, de la interpretación que nos descubre sus sentidos y de los lenguajes que nos transmiten su significado.” GÓMEZ-HERAS, J. M. García. Comprender el mundo: La valencia hermenéutica del binomio “*Lebenswelt*” (Husserl) e “*In-der-Welt-Sein*” (Heidegger). In: **Anales del Seminario de Metafísica**. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade. Ed. Complutense, 1992. Ambos os termos estão presentes na filosofia de Ricoeur, herdeiro da fenomenologia de Husserl e da ontologia de Heidegger. Não são raras as passagens em que ele faz alusão a estes conceitos fundamentais.

67. RICŒUR (2008 – HI). Op. Cit., p. 53-55.

A partir de 1970, Ricœur iniciou uma experiência docente no Canadá e, posteriormente, nos Estados Unidos, na Universidade de Chicago. Esse momento marcaria sua aproximação com a chamada Filosofia Analítica.⁶⁸ Apesar do declarado conflito existente entre esse campo da filosofia e as filosofias reflexivas representadas pela hermenêutica e pela fenomenologia, Ricœur aproveitou a influência dos filósofos e dos temas analíticos para enriquecer suas meditações relacionadas à semântica e aos estudos sobre a metáfora. Data desse período sua inserção no campo da teoria da ação e toda a base no campo da análise dos discursos e dos atos de fala, desenvolvidos a partir da interlocução com os trabalhos do filósofo inglês John Langshaw Austin e do filósofo estadunidense John Rogers Searle.

Ainda nesse período, entre 1975 e 1983, Ricœur também retornou ao problema fenomenológico da relação entre voluntário e involuntário, agora sob a orientação de uma hermenêutica inclinada a observar na ação humana um correspondente da textualidade. Tornava-se desejável estabelecer uma relação dialética entre o campo da prática e sua noção combinada de explicação-compreensão.⁶⁹ O filósofo reuniu alguns ensaios e conferências sobre essa temática em uma obra intitulada *La sémantique de l'action*.⁷⁰ Essa temática é particularmente importante em nosso trabalho uma vez que foi nesse momento de sua trajetória intelectual que Ricœur apresentou uma reflexão sistemática sobre a relação entre a teoria do texto e a teoria da história através da mediação de uma teoria da ação. O problema da vontade, largamente explorado no início de sua carreira acadêmica, retornava às suas preocupações, agora sob o olhar cuidadoso da inserção pública e do vetor “resultado”: se a vontade era antes avaliada apenas a partir da intencionalidade, agora era também abordada pelo seu desdobramento no mundo, algo impensável do ponto de vista que considerava o

68. A Filosofia Analítica é uma ampla tendência de pensamento, com pensadores de vertentes diversas, que, via de regra, se pauta pela ideia de guiar a filosofia através de rigorosas análises do significado e da linguagem. Na verdade, muito mais do que uma escola, a filosofia analítica é uma tradição bastante plural, mais ou menos alinhada na proposta de uma filosofia precisa, metódica, e atenta às condições lógicas da verdade. Ver: GLOCK, Hans-Johann. **What is Analytic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 170. Paul Ricœur foi um dos primeiros filósofos a levar em consideração alguns autores dessa tradição, em sua vertente anglo-saxônica, divulgando suas ideias no meio francês a partir da década de 1960. DOSSE (2003). Op. Cit., p. 105.

69. RICŒUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 98-100.

70. RICŒUR, Paul. **La Sémantique de l'Action** (Phénoménologie et Hermeneutique). Paris : Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1977.

sujeito um ser solitário que planeja ou deseja. A vontade passava a ser entendida também como espaço do sujeito que planeja e executa interagindo com instituições, exposto à competição e aberto à cooperação. A opção de Ricoeur por adentrar no campo da ética tornava-se cada vez mais visível, pois foi também nesse contexto que se dedicou a alguns estudos e conferências que mais tarde seriam agrupados na obra *Soi-même comme un autre*.

O retorno às obras de Husserl e Heidegger permitiu que Ricoeur reafirmasse um postulado essencial da sua hermenêutica, a saber, o questionamento da subjetividade absoluta prevista na noção moderna de *Cogito*. O reduto da consciência clara a si mesma abre-se ao imprevisível quando o texto lhe permite uma mediação produtiva e criadora de sentido do si com o si-mesmo. Se para o filósofo francês a hermenêutica não deveria mais se pautar pela ilusão de desvendar a intenção perdida de um autor em seu texto, ela tornava-se ainda mais rica ao encontrar o conceito de *referência metafórica*. Para Ricoeur seria “quando o mundo se manifesta não mais como um conjunto de objetos manipuláveis, mas como o horizonte de nossa própria vida e dos nossos projetos, ou seja, como o nosso *ser-no-mundo*”.⁷¹ Esse deslocamento, inicialmente um desenvolvimento teórico no campo da teoria do texto, vai se tornando uma reflexão profundamente ontológica e ética. Quando a figura do sujeito transcendental, senhor de si, dava lugar a um si mediato, produtor de um distanciamento típico da experiência textual, o horizonte da hermenêutica alcançava o mundo da vida. A subjetividade do autor deixava de ser o espaço privilegiado da interpretação e o leitor passaria a fazer parte da experiência textual, com o poder da *refiguração*. Essa expressão, tão cara na economia argumentativa de *Temps et Récit*, tornou-se a pedra angular para a possibilidade de uma hermenêutica ontológica. Refigurar um texto significaria poder habitá-lo através de um exercício de autocompreensão possibilitado pelo desvelamento de um mundo configurado pela narrativa. O leitor não apenas entra nesse mundo como o espectador que o observa inerte e temporariamente. Ele o modifica, tirando proveito de uma infinidade de

71. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 104.

significados possíveis e a transformação que esse habitar operante gera torna o sujeito algo diverso do que era antes da leitura.⁷²

Na trilha percorrida da hermenêutica do símbolo para a hermenêutica do texto e sucessivamente da hermenêutica do texto para a hermenêutica da ação, Ricœur deparou-se com o problema da temporalidade. O tema filosófico do tempo foi o elo elementar usado pelo filósofo para estabelecer uma conexão decisiva do texto com a ação em *Temps et Récit*. A experiência humana da temporalidade, intimamente imbricada na experiência do leitor que refigura a narrativa, seria a culminância de uma hermenêutica densamente ontológica e de uma concepção de linguagem pautada pela referência metafórica. A função narrativa foi definida a partir da ideia de narrar como um ato discursivo direcionado para fora de si mesmo, no sentido de reelaboração do mundo prático, em sua dimensão eminentemente temporal.⁷³ Narratividade e temporalidade seriam dois aspectos mutuamente condicionados, e para operar essa inter-relação Ricœur utilizou as clássicas definições de tempo das *Confissões* de Santo Agostinho, e da teoria do *muthos* trágico, na *Poética* de Aristóteles.⁷⁴ A partir de uma exaustiva investigação que coloca frente a frente os aspectos basilares das narrativas de ficção e historiográficas, o filósofo redimensionou o conceito de *identidade narrativa*, um “produto instável da intersecção da história com a ficção”⁷⁵ em que nenhuma exclui e nem mesmo é capaz de absorver completamente a outra. Ricœur endossava sua conhecida tese referencial sobre a linguagem, em oposição ao estruturalismo francês, sem partilhar de um realismo ingênuo ou de uma completa amortização da densidade ontológica do texto historiográfico pelas funções trópicas da construção discursiva. Essa tese e as conclusões gerais de *Temps et Récit* acabariam por lhe render novos questionamentos, abordados em seus estudos posteriores.

Soi-même comme un autre foi o projeto seguinte de Ricœur, um livro composto de ensaios conhecidos também como *Gifford's Lectures*, conferências ministradas por

72. RICCEUR, (1985 – TR-III). Op. Cit., p. 228-263.

73. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 115.

74. RICCEUR, (1983 – TR-I). Op. Cit., p. 13-54 ; 56-92.

75. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 126.

ele na cidade escocesa de Edimburgo, em fevereiro de 1986.⁷⁶ A partir dessas leituras, Ricœur desenvolveu uma obra visando explorar a noção de identidade já prescrita em *Temps et Récit*. A noção de *identidade narrativa* é esmiuçada a partir de uma reflexão sobre a dialética entre *idem* e *ipse*, isto é, entre uma identidade definida em termos de *mesmidade* – uma face objetiva da identidade, um substrato permanente que define alguém em sua unicidade – e de *ipseidade* – o aspecto subjetivo daquele que se define a si próprio e decide. A narrativa capaz de constituir uma unidade da vida, fazendo a síntese do heterogêneo, instala uma mediação entre esses dois polos constitutivos da identidade que também pode ser definida como uma relação entre concordância (o *mesmo* é uma estrutura permanente) e discordância (o *si* é mutável, imprevisível, processual).⁷⁷ Dessa forma, o *si* da consciência não mais se definiria apenas em termos de uma intuição imediata, mas como resultante de uma vida mediada pelas narrativas, históricas e ficcionais, presentes em nossa cultura, além da própria narrativa autobiográfica.⁷⁸ Esse conjunto de obras relegadas por nossa cultura são espelhos nos quais o sujeito lê a si mesmo e ao seu tempo e percebe-se diante de um coletivo ao qual passa a dar sentido através delas.

Ricœur tratou a questão ética subjacente a essa construção acerca da identidade a partir da temática do “*homem capaz*”: aquele que pode falar, agir, narrar a si mesmo e ao mundo e se responsabilizar pelos próprios atos.⁷⁹ O que Ricœur chamou de “pequena ética”⁸⁰, ou seja, os três últimos capítulos de *Soi-même comme un autre*, seria uma discussão entre os dois polos que considerava constitutivos da ética: de um lado uma ética neoaristotélica dedicada a pensar a noção de “vida boa” e, de outro, a abordagem deontológica de Kant, centrada nas noções de dever e obrigação. O percurso que leva da primeira até a segunda noção se completa com uma reflexão acerca da sabedoria prática: “o que é resolver um problema ético-prático inédito?”⁸¹ Com esse questionamento, a descoberta de si é induzida justamente por essa dialética

76. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 132.

77. DARTIGUES, André. Paul Ricœur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Marcondes. **Paul Ricœur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 13.

78. DARTIGUES (1998). Op. Cit., p. 18.

79. RICCEUR, (1997 – CC). Op. Cit., p. 126.

80. “*Cette petite éthique*”. É assim que Ricœur denomina sua incursão pelo campo da ética em *Soi-même comme un autre*. Ver: RICCEUR, (1990 - SMA), op. Cit., p. 337.

81. RICCEUR, (1997 – CC). Op. Cit., p. 130.

ativada na identidade entre o mesmo e o outro, entre saber-se sujeito e ao mesmo tempo perceber-se como alteridade (o corpo, o inconsciente, a consciência moral), e é aí que Ricœur faz sua opção por uma hermenêutica do agir, capaz de balizar o problema ético.⁸²

As reflexões sobre a justiça e o conceito de justo seriam tão relevantes nesse período de sua trajetória que lhe renderiam um estudo ulterior, da mesma maneira que as reflexões no campo da ética, devidamente mediadas por sua hermenêutica do texto e da ação. *Le Juste I*⁸³ foi publicado em 1995, e já havia sido antecipado por um ensaio de 1990 chamado *Amour et justice*.⁸⁴ Essas reflexões teriam continuação com a publicação de *Le Juste II*,⁸⁵ em 2001, e em *Parcours de la reconnaissance*, de 2004.

Em 2000 Ricœur publicou aquela que seria considerada sua última grande obra, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁸⁶. Sem exagero é possível afirmar que se trata da obra mais importante de Ricœur para o campo da História, não apenas por suas profundas e instigantes reflexões acerca do papel ontológico do agir e do sofrer na história, mas principalmente por tratar do âmbito epistêmico do saber feito pelos historiadores. Nessa obra de fôlego, Ricœur propõe investigar um aspecto que havia deixado de lado ao vislumbrar o par tempo/narrativa: o problema da memória. Deslocando seu olhar para um espaço que escapava às teorias da narrativa escrita, o filósofo percebeu que o nível da memória era um dos mais elementares no estabelecimento da relação operante dos homens com a temporalidade e a historicidade. A memória está na intersecção entre o tempo e a narrativa, como um nível subjacente à vivência e que guarda uma relação paradoxal com a história, na sua dupla condição de testemunho e fonte do trabalho do historiador. A obra está dividida em três partes distintas, mas que culminam em uma reflexão sobre o papel ontológico da história: na primeira parte uma fenomenologia da memória, construída a partir da evocação de Husserl; na segunda, uma avaliação da epistemologia das ciências históricas; e por fim, uma

82. CESAR (1998). Op. Cit., p. 63-64.

83. RICCEUR, Paul. **Le juste I**. Paris: Esprit, 1995.

84. RICCEUR, Paul. **Amour et Justice**. Tübingen : Mohr, 1995.

85. RICCEUR, Paul. **Le juste II**. Paris: Esprit, 2001.

86. RICCEUR, (2000 – MHO). Op. Cit.

meditação sobre o esquecimento, apresentada como uma hermenêutica da condição histórica.

Ricoeur faleceu em 20 de maio de 2005, com 92 anos, em sua residência em Chatenay Malabry, França. Deixou um vasto legado de trabalhos e temas, além de uma forma peculiar de filosofar, centrada em problemas específicos exaustivamente desdobrados em meditações apoiadas em problemas fundamentais da vida humana. Encerramos essa rápida síntese sem nenhum intuito de esgotar ou mesmo contemplar toda a vasta obra de Ricoeur, mas reiterando-a como um esboço focado em algumas das suas principais obras e fases. Daqui partiremos para as análises dos vários contextos específicos de sua vida intelectual. Há produções que não foram mencionadas ou devidamente exploradas nessa seção, mas que serão referidos ao longo de nosso trabalho na medida em que pudermos distender nossa reflexão e buscar respostas às questões propostas.

A seguir faremos uma rápida retomada do conceito de ética e demarcaremos em que região dele nossa hipótese e nosso problema se localizam.

1.2. Um olhar sobre a Ética

O questionamento de uma ação sobre se ela é ou não correta (em si e por si mesma, não considerando necessariamente uma finalidade específica) ou então a pergunta sobre como algo deve ou não ser feito (igualmente desconsiderando-se aqui o propósito delimitado da ação, mas seu sentido último) são as dúvidas elementares de um campo filosófico que chamamos de Ética ou de Filosofia Moral. O caráter profundamente heterônomo – e por quê não dizer, concordando com Ernst Tugendhat, insatisfatório?⁸⁷ – das respostas que historicamente foram dadas a essas perguntas direcionaram o estudo dessa disciplina para caminhos que passam pela

87. TUGENDHAT, E. **Problemas de la Ética**. Trad. Jorge Virgil. Barcelona: Editorial Critica, 1988, p. 8.

famosa teleologia do *Sumo Bem* de Aristóteles⁸⁸, pela deontologia do *dever moral* de Kant⁸⁹ e pela *ética discursiva* de Jürgen Habermas⁹⁰.

Obviamente o trajeto ocidental dessa disciplina, se quiséssemos de fato propor seu histórico, passaria por uma inominável lista de pensadores, ainda que essas três teorias acima citadas possam ser consideradas como representativas de três diferentes tempos históricos, tão distantes entre si quanto diversas elas são em suas finalidades e pressupostos. Talvez fosse preciso ter em mente aqui a leitura escolástica de Aristóteles feita por Agostinho, ou a apreciação de Tomás de Aquino na conciliação entre a vontade e a consciência, para falarmos dos desdobramentos medievais dos textos aristotélicos e até mesmo da apropriação desses textos por alguns expoentes do pensamento árabe do século IX.⁹¹ Ou então explorarmos o universo moderno da ética sendo progressivamente atrelada ao imperativo racionalista, passando por Descartes e pela *Ethica* de Spinoza⁹². Caberia também um breve recurso às éticas empiristas de Thomas Hobbes e David Hume ou ao utilitarismo de Stuart Mill, após retornarmos a Kant, que levou a ética definitivamente ao encontro do *Aufklärung*. Esse trajeto não terminaria antes que pudéssemos explorar o *Übermensch* de Nietzsche, esse sujeito potencialmente apto a superar as imperfeições de sua natureza para transpor a barreira do Bem e do Mal e de uma moral ascética e estática⁹³; ou pensar na superação da própria da ética enquanto um âmbito autônomo do pensamento, tal como em Heidegger⁹⁴; e mesmo da expropriação referencial da ética que tenta fazer

88. Dentre outras obras citamos a que é considerada fundamental para essa concepção: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; v. 2).

89. Dentre outras obras citamos a que é considerada fundamental para essa concepção: KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

90. Habermas dedicou grande parte de sua filosofia ao problema ético, tendo publicado inúmeras obras e artigos sobre esse tema. Citamos aqui um dos considerados essenciais da sua concepção e faremos menção a outros estudos no decorrer de nossa argumentação. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

91. SAVIAN Filho, Juvenal. O Tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade. In: **BioEthikos**, Centro Universitário São Camilo - 2008;2(2):177-184, p. 179.

92. SPINOZA, Baruch. **Ética**. Edição Bilíngue. Trad.: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

93. NIETZSCHE (2005), op. cit.

94. Joanna Rodge mostra como Heidegger pronuncia inúmeras vezes a ideia de que as suas preocupações não estão em um campo que poderia ser considerado Ética, e mesmo repudia um lugar autônomo a essa forma de investigação. A autora percorre um vasto trajeto para demonstrar que a relação de Heidegger com a ética estaria relacionada com uma concepção de ética originária, essencialmente atrelada à pergunta sobre o “ser-se humano”, cuja resposta seria sempre futura, marcada pela insígnia do “ainda não”, “indefinidamente adiada até o impossível tempo em que ficará

enlevar sua dimensão semântica, ou, talvez como um contraponto, de uma ética eminentemente balizada pelo debate acerca do multiculturalismo e do consenso comunicativo. Mas não é nossa intenção traçar aqui uma história da ética no Ocidente. Quando muito nos serviremos de fragmentos dessa vasta história como forma de apresentarmos e discutirmos nosso tema e o autor que é nosso escopo de pesquisa.

É possível definir com segurança o que é a ética ou o superavit de significação histórica dessa palavra já alcançou níveis tão desproporcionais que já não há espaço para definições precisas? Seria ela apenas mais uma das disciplinas em que o pensamento filosófico se divide? Ou então é ela em si uma categoria antropológica que define as relações entre os seres humanos dentro dos seus contextos históricos determinados? Ou talvez um campo de justificação argumentativa para a ação jurídica ou para o infindável mar dos diversos códigos de conduta profissionais nas sociedades contemporâneas? Ou ainda, todas essas concepções imbricadas sob o espectro da historicidade, que desautoriza uma simples fusão de tempos históricos distintos e contextos incompatíveis?

O processo histórico – ou talvez uma ruptura radical?⁹⁵ – que conduziu a Ética, enquanto uma tarefa da filosofia, da ideia de uma busca pelo Sumo Bem (a Eudaimonia (εὐδαιμονία) como postulada no clássico aristotélico *Ética a Nicômaco*)⁹⁶, para o sentido do dever e da obrigação moral nos imperativos categóricos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant,⁹⁷ alterou drasticamente o próprio sentido do termo “ética”. Esse percurso não pode ser apresentado sem a menção ao problema da evolução etimológica do termo, que traz em suas raízes uma indistinção no processo de fusão dos termos gregos *êthos* (ἦθος –

demonstrado se os humanos continuaram ou não a florescer...”. Nas próprias palavras de Heidegger: (...) o pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento primário dos seres humanos, como algo que existe, é já em si uma ética originária. Então este pensamento não é, antes de mais, ética, porque é ontologia.”. RODGE, Joanna. **Heidegger e a Ética**. Trad.: Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 28-29; 45, 47-48; HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 9. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1963, p. 285-286; HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. 2. ed. Frankfurt: Klostermann, 1967, p.353.

95. NOVAES, Adatao. Cenários. In: **Ética**: vários autores. São Paulo: Cia das Letras, 2017, p. 10-12. Aqui aponta-se com mais veemência o caráter de ruptura da transição da ética aristotélica para a deontologia kantiana, em uma análise naturalmente menos histórica do que teórica.

96. ARISTÓTELES (1991), op. cit.

97. KANT (2007), op. cit.

que tinha o sentido de “morada”, “abrigo” ou então de “índole/caráter”) e *éthos* (ἔθος– que tinha o sentido de “hábitos” ou “costumes”) no termo latino *mos* (ou seu plural *mores*, do qual se deriva o adjetivo *moralis*) que abarcou ambos os termos gregos dentro do sentido unitário de “costumes/hábitos”. De acordo com MacIntyre, *moralis* é a palavra empregada por Cícero para traduzir *êthicos*, adjetivo derivado de *êthos*, dando-lhe o sentido original de “caráter” ou “daquilo que pertence ao caráter”⁹⁸. Vale salientar que Aristóteles usou ambos (*êthos e éthos*) com a devida distinção que a língua grega oferecia: o primeiro para designar as propriedades de caráter de um sujeito e o segundo para referir-se aos costumes. Para Tugendhat, a indistinção na tradução latina e sobretudo a forma como ambos os termos – do grego e do latim – foram apropriados pelas línguas modernas não sustenta a ideia de assentarmos uma diferença conceitual com base em origens etimológicas. A errônea tradução indistinta dos termos em Aristóteles corrobora com essa asserção:

No latim o termo grego *êthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes. Isto novamente não corresponde, nem à nossa compreensão de ética, nem de moral. Além disso, ocorre aqui um erro de tradução. Pois na ética aristotélica não apenas ocorre o termo *éthos* (com e longo), que significa propriedade do caráter, mas também o termo *ethos* (com e curto) que significa costume, e é para este segundo termo que serve a tradução latina. (...) ⁹⁹

Assim sendo, a diferenciação entre “ética” e “moral” fez-se mais propriamente a partir da utilização feita desses termos ao longo da história. Hegel foi um dos responsáveis por estabelecer uma proposta de diferenciação entre os conceitos, relacionando a “ética” (no original hegeliano “*Sittlichkeit*”, que equivaleria mais propriamente ao termo *eticidade*) ao arcabouço aristotélico e utilizando a “moral” (“*Moralität*” – equivalente à *moralidade*) para designar o pensamento de matriz kantiana. ¹⁰⁰ Embora estivesse consciente em relação à equivalência etimológica na origem desses conceitos, Hegel defendeu que esse não era um impedimento para

98. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001, p. 76-77.

99. TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Trad. Aloísio Ruedell et al. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 35-6.

100. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad.: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, §33, p. 36.

“empregá-las como diferentes, uma vez que necessariamente o serão ao designarem conceitos diferentes.”¹⁰¹ O filósofo Miguel Giusti lembra inclusive que essa separação intencional feita por Hegel teve desdobramentos no debate acerca da ética na filosofia contemporânea, na confrontação entre eticidade e moralidade, abordada, dentre outros, por Jürgen Habermas e Wolfgang Kuhlmann.¹⁰² No entanto, Giusti ressalta que essa separação acabou não sendo utilizada de forma consensual pela tradição dos estudos em ética, uma vez que esse conhecido exemplo de Hegel não teria tido grande influência nas formalizações conceituais que foram sendo construídas ao longo do século XIX e XX e que são aceitas, de forma geral, para os termos ética e moral no mundo acadêmico – a saber, a classificação da moral como conjunto de valores e normas que regem a conduta dos membros de uma sociedade e da ética como o campo de reflexões ou de análise a respeito do fenômeno moral.¹⁰³

Giusti refere-se aqui a uma divisão que se tornou referencial sobretudo nos dicionários filosóficos ou como uma forma didática de lidar com um campo que se estende por diversos setores de pensamento e de inferência prática na sociedade. De um lado os filósofos pensando acerca do que pode ser considerado a vida correta, ou a vida digna; de outro os juristas e legisladores tentando formular ou modular em regras os anseios ou necessidades da vida prática através de contendas que visam a normatização. Isso sem esquecer um terceiro âmbito, o aspecto religioso, indissociável do universo da adequação da conduta a padrões culturalmente situados. Essa amplitude justifica, em parte, a divisão operada no conceito de ética ao longo da história do conceito. Ora, a secularização produzida no seio da sociedade moderna aos poucos se afastou da perspectiva unificadora típica da tradição filosófica clássica, que concebia a possibilidade de uma unidade cosmológica e metafísica entre a Verdade, a Bondade e a Beleza, ou, para usarmos uma nomenclatura já moderna, da Ciência, da Moral e da Arte. Kant, por exemplo, já postulava a necessidade da divisão entre os juízos científicos, os juízos morais e os juízos estéticos e procurava deixar

101. HEGEL, op. Cit., §33, p. 37.

102. GIUSTI, Miguel. Introducción: El sentido de la ética. In: GIUSTI, Miguel; TUBINO, Fidel. **Debates de la ética contemporánea**. San Miguel: Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, p. 20. Ver especialmente nota 7.

103. GIUSTI (2007), op. Cit., p. 21-22.

claro que cada um desses espaços de racionalidade detinham seus próprios critérios. O desdobramento dessa classificação, contudo, mostrou que apesar dos limites disciplinares, a ética dificilmente poderia ser referida sem que adentrasse constantemente nos demais campos, na medida em que seus resultados diretos acabariam naturalmente por estabelecer regulações e limites.¹⁰⁴

A despeito dessa divisão didática, dentro da Filosofia o processo pelo qual se estabeleceram os limites do próprio conceito foi balizado especialmente pela dualidade entre Kant e Aristóteles. Ainda que seja naturalmente aceitável referir-se ao termo ética como o campo de reflexão acerca das maneiras de viver e como uma concepção valorativa da própria vida,¹⁰⁵ tal definição não explica algumas diferenças fundamentais dentro do próprio campo. Falamos especialmente da história do estudo da ética na filosofia contemporânea, na complexidade do debate entre os paradigmas universalistas e particularistas e na relação entre a ética deontológica e a recente renovação do interesse de muitos filósofos pela ética da virtude.¹⁰⁶ É difícil negar essa espécie de eterno retorno que opõe deontologia e teleologia no estudo da ética. Poderíamos mostrar diversos panoramas históricos da evolução do conceito, como por exemplo sua vinculação com concepções religiosas, cosmovisões culturais, obras filosóficas de contextos mais específicos, distintos projetos de sociedade ao longo da história; no entanto, Giusti constata na história “uma curiosa e persistente tendência a responder de duas formas principais à pergunta sobre a melhor maneira de viver.”¹⁰⁷

Tais formas podem ser expressas através de dois paradigmas relacionados diretamente com a distinção que referimos acima: o *paradigma do bem comum* e o *paradigma da justiça*. O primeiro seria a forma rebuscada do ideal aristotélico da felicidade, baseado na ideia de que a melhor maneira de se viver é respeitar o sistema de crenças e valores de cada comunidade em particular, de maneira a considerar a própria tradição como o substrato fundante do sentido moral para essa sociedade. O segundo define-se a partir do princípio de construção de uma sociedade justa em um

104. GIUSTI (2007), op. Cit., p. 24.

105. Ibidem, p. 25-27.

106. HOOFT, Stan van. **Ética da Virtude**. Trad.: Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 18-20; 76-78.

107. GIUSTI (2007), op. Cit., p. 26.

nível amplo e com parâmetros universais, tendo seu foco, portanto, em normas para a ação que pretendem superar a relativa rigidez das tradições particulares.¹⁰⁸ Ainda que esse esquema seja bastante simplista em virtude das inúmeras teorias e desvios oriundos desse binômio, podemos dizer que tratam-se de formulações que tem uma relação direta com o viés aristotélico, no caso do primeiro, e kantiano, no segundo.

Nesse ponto recorreremos diretamente a Jürgen Habermas para uma compreensão mais atenta da relação entre esses dois panoramas. Como é sabido, ele assumiu uma crítica “pós-metafísica” à pretensão filosófica de definir o sujeito ético e a “boa vida” ou a vida virtuosa – no sentido mais universalista que estes termos poderiam ter, por exemplo, na fundamentação kantiana da “metafísica dos costumes” com o conceito de Imperativo Categórico. A teoria moral, uma vez livre das amarras metafísicas, teria que “dividir seu trabalho com uma ética especializada nas formas de autocompreensão existencial”¹⁰⁹. A assunção da ética como contextualmente limitada, cultural e historicamente, somou-se à ruptura do amálgama moderno que ligava o universo moral ao agir ético, isto é, o fator da motivação para a ação correta em relação ao bem comum intersubjetivamente definido e partilhado. Esse processo de crítica da própria noção moderna de ética deixou também um déficit em relação às pretensões de orientação das ciências do espírito e, em particular, uma cadeira vazia na própria filosofia. Percebe-se aqui uma forma de se relacionar o agir considerado ético ao conceito de motivação, um problema até então resolvido pelas duas vertentes através do recurso ao intelectualismo individual como propulsor da ação ética.

Habermas foi um dos teóricos que contribuiu significativamente na tentativa de fazer justamente essa transição de uma deontologia metafísica para uma fundamentação não-teleológica da ética. A via aberta pelo fecundo pensamento do filósofo alemão recolocou, em termos mais claros e abertos à pluralidade cultural do mundo, a tarefa da filosofia de refletir acerca do universo da constituição da moral e do que seria um bem-viver, ainda que despido da ambição de fundamentação última subjacente à perspectiva moderna. Ele evitava, assim, cair na tentação de propor uma

108. GIUSTI (2007), op. Cit., p. 27.

109 HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**: a caminho de uma Eugenia Liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 6-7.

deontologia teleológica, tal como fora remodelada por Karl-Otto Apel.¹¹⁰ Esse papel para a filosofia estaria, no fundo, ainda relacionado à necessidade de um mediador para as diferentes instâncias da razão radicalmente separadas pela modernidade, um mediador capaz de conectar esses elementos da razão em função do mundo da vida¹¹¹.

Nesse sentido, se a filosofia não era mais responsável por uma fundamentação absoluta em termos epistemológicos, morais ou estéticos, ela ainda deteria o papel de um “guardador de lugar”¹¹², ou seja, a responsabilidade de realizar essa forma positiva de mediação:

Como é que a razão dividida em seus elementos pode conservar sua unidade no domínio cultural e como é que as culturas de especialistas, retraídas para altaneiras formas esotéricas, podem preservar o contato com a prática comunicativa do cotidiano? Um pensamento filosófico que ainda não se tenha desviado do tema da racionalidade, que ainda não se tenha dispensado de uma análise das condições do incondicional, vê-se confrontado com essa dupla necessidade de mediação.¹¹³

Essa mediação pressupõe justamente um alargamento da inserção da filosofia nos diversos campos científicos e a sua relação construtiva com essas outras disciplinas. Tanto é que no pensamento habermasiano é bastante visível a cooperação entre diversos campos do conhecimento, tais como a linguística, a psicanálise, a sociologia e a teoria política, dentro das temáticas necessárias às suas construções teóricas, sendo que a “ética do discurso” aparece como o espaço de frutificação desses encontros.

110. Estabelece-se neste ponto a divergência fundamental de Habermas com o outro intelectual responsável pela chamada “ética do discurso”, Karl-Otto Apel, que vislumbra uma possibilidade teleológica para a deontologia. Este, coloca nos pressupostos da argumentação um teor normativo-moral e não meramente normativo como em Habermas, em cujos pressupostos há apenas “um modelo transcendental fraco de fundamentação”, para o qual o princípio de universalização é apenas uma “regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos”. HABERMAS, J. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-141 (p.87). Sobre o debate com Apel, ver: CENCI, Angelo Vítório. **A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2006, p. 17.

111. HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 32-33.

112. *Ibidem*, p. 30.

113. *Ibidem*, p. 32.

O universo moral na teoria habermasiana cede um lugar, embora fraco, para o chamado *princípio de universalização* (U), sendo este apenas uma regra propulsora para o processo argumentativo.¹¹⁴ No que diz respeito à ética, sua teorização a define apenas em relação aos conteúdos valorativos particulares que subjazem e sustentam o que seria a “boa vida”; esta, por sua vez, sendo histórica e contextualmente localizada, invalidaria qualquer tentativa de universalização dos conteúdos da ação. Aqui, a particularidade e o princípio da pluralidade ganham o espaço necessário, mas abrem igualmente uma delicada brecha: a “boa vontade” kantiana não pode mais ser pressuposta a partir dessa teoria discursiva, na medida em que esta assume o universal apenas como regra para se alcançar um consenso sem coação e não como fundamento último de legitimação moral. Há, portanto, uma fissura entre o universo da moralidade e a dinâmica dos conteúdos do “bem-viver”, pois não há mais – como havia no pensamento metafísico e religioso – uma motivação para a ação considerada ética.

A aporia entre o pluralismo da eticidade e a necessidade de uma motivação mais forte para a ação moral foi relevante para Habermas e não ganhou uma resposta definitiva. Nas suas primeiras formulações acerca dessa questão, o filósofo alemão apontava que tratava-se de uma dificuldade sem solução na filosofia pós-metafísica: a motivação ao nível do sujeito que age era tida por ele como pressuposta no ato da ação argumentativa, pelo fato de os sujeitos estarem já intencionalmente dispostos à busca de uma solução consensual. Seria isso ou então assumir o problema como um impasse inexorável condicionado tanto pelas constelações múltiplas de interesses individuais e coletivos, quanto pelo processo de formação psicossocial dos sujeitos e pela imprevisibilidade cultural e histórica dos múltiplos contextos sociais.¹¹⁵

Habermas, sem dúvida, perscrutou alguns problemas em torno dessa aporia. Por exemplo, investigou o desenvolvimento da moral no processo de formação da identidade do ego, ainda sob um viés marcado pelas discussões frankfurtianas afinadas com a psicanálise. Ele avaliou da perspectiva da formação do ego a

114. HABERMAS (1989), op. Cit., p. 86, 116, 147.

115. HABERMAS, J. Lawrence. Kohlberg y el neoaristotelismo. In.: **Aclaraciones a la ética del discurso**. s/e, s/d, p. 39. Ver também: PEREIRA, Taís. A relação entre ética e moral na teoria discursiva habermasiana. In: **Revista Ethic@**. Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 263-270. Dez 2007.

importância de uma autonomia subjetivamente limitada na formação de mecanismos de defesa (como o medo das sanções decorrentes da transgressão moral) sancionando uma via de acesso, no nível do sujeito, à problemática da moral.¹¹⁶ Também desenvolveu uma análise a respeito do conceito de identidade social, partindo de uma avaliação da construção hegeliana que almejava resolver a problemática do sujeito singular frente à universalidade ética sacrificando e libertando o acidental através da “não-condicionalidade do necessário”. Aqui, sua resposta girou em torno da possibilidade de uma nova identidade coletiva construída não a partir da via administrativa e coercitiva, mas pela via dos “direitos estruturais das comunicações criadoras de normas e valores”.¹¹⁷ Estes seriam geradores de motivos para um partidarismo identitário comum e intersubjetivamente compartilhado que poderia sustentar a prática moral.

Os problemas investigados por Habermas nestes dois ensaios citados convergem para algumas de suas preocupações recentes, em que foram revisitados sob a luz das inovações biotecnológicas tais como os diagnósticos genéticos de pré-implantação (DGPI) e as possibilidades de manipulação genética avançada. Essas novidades biogenéticas têm se apresentado como alternativas à impossibilidade de escolha consciente das características biológicas humanas e, por conseguinte, tem exigido reflexões mais invasivas no que tange ao debate da “boa vida”. Habermas então retorna à contraposição entre Kant e Kierkegaard. O existencialismo de Kierkegaard serve à formulação habermasiana na medida em que põe em xeque o intelectualismo monológico da moral kantiana, que alocava numa espécie de filosofia do sujeito a possibilidade de discernir e experimentar eticamente os princípios morais. Nesse aspecto, o existencialista introduziu uma visão que, não obstante calcada na motivação religiosa e teológica, abria a possibilidade para a assunção da consciência da liberdade e da individualidade como pressupostos para um projeto de vida com êxito e, portanto, na própria formulação do que seria uma genuína autorreflexão ética: o indivíduo é capaz de se apoderar de sua própria condição no mundo,

116. HABERMAS, J. Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu. In: **Para a reconstrução do materialismo histórico**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 49-75.

117. HABERMAS, J. As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas? In: HABERMAS (1990), op. Cit., p. 78-107 (p. 103).

querendo ser “si mesmo”, e logra transcender esse si e reconhecer a dependência do outro; no entanto, ele só pode alcançar essa correta compreensão tendo a consciência do pecado e deverá, assim, prestar contas a esse “absolutamente outro” – Deus – sendo essa a motivação para o agir moral. É nesse ponto que Habermas ressalta a importância da superação da monologia subjetivista kantiana no que tange à constituição da moral: esta é, antes de tudo, constituída e debatida intersubjetivamente na esfera comunicacional, ou seja, pressupõe a relação com o outro para que os próprios sujeitos se reconheçam como parte de uma “Humanidade”. A argumentação kierkegaardiana torna-se útil ao reconhecimento de um poder que nos escapa e que é, ao fim, esse “outro”. Naturalmente, em Habermas esse outro indisponível não poderia ser um “Deus no Tempo”, mas a própria estrutura linguística do *Lebenswelt*, ou seja, um patrimônio comum adquirido através do processo de socialização que permite a relação comunicacional e, por consequência, o entendimento entre os sujeitos.

Com efeito, torna-se clara a coerente via de resolução do impasse na noção de “poder do intersubjetivo”, uma estrutura anterior aos sujeitos que, em comum esforço, buscam a autocompreensão ética.¹¹⁸ A autonomia livre e ao mesmo tempo responsável é constituída socialmente, portanto, na intersubjetividade. Porém, diante de uma iminente forma de transgressão da pluralidade genética através da tecnologia de manipulação embrionária, tornou-se aceitável voltar a pensar em termos de uma “ética da espécie”, conceito que eleva a ética a um patamar muito mais universalista do que anteriormente concebido pelo próprio autor e que não é mais apenas uma proposta consensual e localizada; é dependente de um *conteúdo* que interfere na condição primária da pluralidade biológica da vida humana. Nesse ínterim, a filosofia não poderia somente guardar seu lugar diante da multiplicidade e da diversidade dos contextos culturais e históricos, mas teria que assumir um papel mais decisivo diante da possibilidade da implantação de um sistema que mudaria drasticamente a própria natureza da concepção da vida humana.

118. HABERMAS (2004), op. Cit., p. 16.

Não se trata necessariamente de um retorno aos problemas – ou especialmente às respostas – da filosofia moderna para a Ética. Mas talvez um retorno crítico de um paradoxo que ainda não foi e talvez nem possa ser resolvido. Os debates mais atuais da Ética desdobram-se acerca dessa espécie de revisão da questão da universalização e não apenas com relação ao problema da bioética, mas também da concepção da globalização como um movimento dúbio de democratização do conhecimento e opressão econômica, do problema incontornável das demandas multiculturais, da urgente questão das mudanças climáticas e do próprio papel da filosofia, da história e da teoria social diante dessas agendas próprias do nosso tempo histórico.¹¹⁹

Na esteira dessas discussões e ao longo do processo histórico que engendrou tais problemáticas, Paul Ricoeur esteve diretamente presente. Ao dividir nossa digressão entre Aristóteles, Kant e Habermas, não pretendemos lapidar um campo intelectual que é criticamente mais vasto. Mas sim apontar três arcabouços de teorização sobre a ética que tiveram importante ressonância na obra de Ricoeur e com os quais ele estabeleceu importantes conexões. Antes de chegarmos à concepção ética construída por Ricoeur, nos parece necessário recorrer a uma breve análise de alguns aspectos que ajudam a compreendê-la e situá-la diante desse quadro apresentado até aqui.

1.3. A ética de Ricoeur

A trajetória de pensamento de Ricoeur, grosso modo, esteve marcada pelo que ele definira como uma tentativa de complexificação da dimensão “ferida” do *Cogito*, essa instituição do eu baseada numa consciência instantânea, imediata, tal como

119. Sobre o debate universalismo x particularismo há uma extensa lista de referências que poderiam ser trazidas em se tratando dos debates mais contemporâneos. A discussão sobre se o universalismo é necessariamente etnocêntrico é uma das questões fundamentais trazidas por Seyla Benhabib. BENHABIB, S. **The Claims of Culture**. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton, USA – Woodstock, UK: Princeton University Press, 2002, p. 5-8, 26-31, 41-42. Sobre esse tema, há também a importante análise de Ernesto Laclau, em *Emancipación y diferencia*. LACLAU, E. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996. Consultamos também nesse caso os ensaios da coletânea *The Global History Reader*, especialmente os textos de Bruce Mazlish e Stephen Kern. IRIYE, Akira; MAZLISH, Bruce. (edit.) **The Global History Reader**. New York, London: Routledge, 2005, p.p. 16-29, 33-45.

pressuposta na célebre definição do *Cogito* cartesiano¹²⁰ e, posteriormente, da consciência transcendental kantiana.¹²¹ Ele tomara como ponto de partida a herança das já conhecidas filosofias de crítica à subjetividade absoluta, como em Nietzsche, Freud e Heidegger, por exemplo, mas menos para reificá-las do que para empreender um aprofundamento dessa noção de *Cogito* por eles demolida. Propunha investigar as mediações que permitiam o desenvolvimento não mais de um *eu*, imediato e absoluto como se supõe no *Cogito* cartesiano, mas de um *si*, mediato e construído simbólica e intersubjetivamente. Para isso, Ricœur mergulhou no universo dos símbolos, da linguagem e do texto, que são elementos e atividades criadoras de sentido, prenes da possibilidade de fazer o mundo desvelar-se diante do si-mesmo e vice-versa.

A linguagem surge em suas investigações como este espaço de inquirição, de reflexão sobre o próprio destino humano, da crítica das ilusões e do anúncio da utopia, temáticas essas que ensejaram meditações éticas atreladas aos seus projetos. Ele procurou pensar a tarefa sempre inacabada de descobrimento do si-mesmo, ou mais precisamente, de um eu irrealizável fora do âmbito da própria alteridade. Nesse processo é que tomaram forma suas investigações no campo do discurso ficcional, da

120. O filósofo francês René Descartes foi responsável pelo conceito moderno de *cogito*, elemento fundador da moderna metafísica. A justificação metafísica para a ciência que praticava era um dos pontos fundamentais dessa teorização, pois exigia bases epistemológicas coerentes no que diz respeito às condições de produção de um saber seguro. Dessa forma, a elaboração da clássica definição metódica do “*eu duvido, logo penso, logo sou*”, coloca em uma dúvida elementar do sujeito a plena capacidade de produzir um conhecimento seguro a partir da proposição inelutável da existência justificada pela própria dúvida lacerante lançada sobre o próprio existir. Sobre essa questão, ver: DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad.: Maria Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 38. Ver também o ensaio de Gonçal Mayos a respeito da importância e dos desdobramentos do pensamento de Descartes na filosofia moderna, a respeito da relação sujeito-objeto. MAYOS, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. **Revista de investigación e información filosófica**, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390, jul.-sep. 1993.

121. Na busca pela famosa questão “*quais são as condições de possibilidade do conhecimento?*” Kant revolucionou a filosofia ao delimitar de forma detalhada as diversas instâncias e faculdades que compõem a nossa relação enquanto sujeito que visa conhecer com o mundo a ser conhecido. Uma separação ainda mais sistemática entre sujeito e objeto é operada na obra de Kant, em especial na *Crítica da Razão Pura*, dando um novo sentido para a noção de sujeito, que passa a ser visto “como um sujeito transcendental, expressando a constituição básica de um sujeito cognitivo finito sob o ponto de vista normativo”. KURLE, Adriano Bueno. **O conceito de “eu” na filosofia crítica teórica de Kant**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2012, p. 11-13. Ver também KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2 volumes. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991. As filosofias de crítica à subjetividade que citamos, terão como ponto comum as críticas direcionadas a essa noção extremamente segura do moderno sujeito do conhecimento.

experiência poética, daquilo que concebeu conceitualmente como metáfora viva e, posteriormente, da narrativa, como já mencionamos acima.

Não é exagero afirmar, portanto, que toda a obra de Ricœur perpassou problemas que, direta ou indiretamente, acabavam esbarrando no âmbito da ética. Em suas reflexões autobiográficas, ele afirma que essa não era uma preocupação primária em seu trabalho, porém acabou sendo recorrente em seus desvios interpretativos.¹²² Ainda assim, alguns importantes comentadores que trataram da questão ética em Ricœur e mesmo em algumas conhecidas coletâneas com artigos mais sintéticos sobre esse tema, a ética normalmente é abordada em Ricœur a partir daquilo que ele mesmo definira como a sua “pequena ética”: os capítulos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre*.¹²³

Sem dúvida, essa obra pode ser considerada o centro gravitacional de sua concepção ética: é nela que Ricœur formula com mais clareza e consistência uma reflexão que já era anterior em suas obras, embora difusa: clarificar a distinção entre deontologia e teleologia, considerando pra isso a diferença classificativa dos termos ética e moral, para então proceder a uma apologia da complementariedade entre essas duas faces da filosofia moral. Tornava-se evidente que Ricœur, em meio aos intensos debates éticos dos anos 90, buscava também uma alternativa pós-metafísica para o problema ético e sua resposta girava em torno da ideia de reconectar a região das normas com o sentimento de obrigação subjetivo daquele que se defronta com a norma.¹²⁴ Seu argumento reconhecia a continuidade da reflexão acerca da ipseidade, em torno do problema que ele coloca com a pergunta “Quem?” – quem é o sujeito que fala, age, narra a si mesmo e ao mundo e coloca-se como sujeito da imputação moral? A questão moral aparece, portanto, como mais um dos longos espaços intermediários

122. RICŒUR (1997 – MM), op. cit., p. 101; COHEN, Richard; MARSH, James. (edit.) **Ricœur as another: Ethics and subjectivity**. New York: State University of New York Press, 2002; SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricœur and the Negation of Happiness**. London: Bloomsbury, 2013.

123. Sobre essa escolha nas análises sobre a ética de Ricœur é importante citar aqui a análise comparativa extremamente acurada de Michel Renaud, que traça um contraponto entre a ética de *Soi-même comme un autre* e o que seria sua revisão por Ricœur, em um ensaio de 2001, publicado em uma das última obras do filósofo, *Le Juste II*. Retornaremos a este artigo posteriormente. RENAUD, Michel. Depois da “pequena ética” de Paul Ricœur (1990), o sentido de sua revisão (2001). In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 82.

124. RENAUD (2013), op. cit. p. 84.

que precisam ser atravessados pelo ser antes que este possa completar seu caminho de retorno a si mesmo. O desafio da complexificação do *Cogito* encontra aqui o incontornável desvio da ética, pois o universo narrativo que Ricœur pretende fazer somar-se criticamente ao puro sistema de análise das ações humanas está cheio de experiências e juízos morais hipotéticos. Logo, se a narrativa é matéria por excelência desse caminho que conduz o ser ao si-mesmo, a ética é uma parte integradora desse processo.¹²⁵

Porém já cabe aqui a dúvida: qual é o sentido da distinção entre ética e moral que Ricœur sugere nesse contexto? Em vários momentos Ricœur se ateve a essa divisão. Em *Soi-même comme un autre*, mas também um ensaio também publicado em 1990¹²⁶ e em alguns artigos de *Le Juste II*¹²⁷, ele considerava adequado usar a definição do termo ética como “intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas” e moral como “o lado obrigatório, marcado por normas”.¹²⁸ Embora não seja unânime, essa divisão, que já havíamos explicitado anteriormente, balizou os debates desde o final dos anos 1980 até meados dos anos 1990. Opunham-se aqui deontologia e teleologia, da taxonomia clássica que localiza em Kant e Aristóteles as duas grandes vertentes da ética. Tal separação dos termos, em suas próprias palavras, seria nada mais do que uma mera convenção útil para a construção das suas análises, já que também endossava a tese de que a ética e a moral, em suas raízes etimológicas, eram correlatos:

É preciso distinguir entre moral e ética? A dizer a verdade, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe: uma vem do grego, a outra do latim, e ambas remetem à ideia de costumes (*ethos, mores*); pode-se, todavia, discernir uma nuance, segundo se ponha o acento sobre o que é *estimado bom* ou sobre o que *se impõe* como *obrigatório*. É por convenção que reservarei o termo “ética” para a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas, e o termo “moral” para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo

125. RICCEUR, (1990 – SMA). Op. Cit., p. 200.

126. RICCEUR, Paul. Ética e Moral. In : _____. **Leituras 1 – Em torno ao Político**. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p.p. 161-173.

127. RICCEUR, (1990 – SMA). Op. Cit., p. 202. RICCEUR (1995 – ETP), op. cit., p. 161. RICCEUR, Paul. **O Justo II**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 262.

128. RICCEUR (1995-ETP), op. cit., p. 161.

por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição. [grifos do autor].¹²⁹

A caracterização etimológica e histórica do termo parece servir ao propósito dialético de Ricœur de demonstrar uma circularidade positiva entre esses dois polos. A ética teria sua primazia sobre a moral, porém não poderia prescindir dela. À moral, por sua vez, não seria igualmente permitido legitimar-se senão por um recurso à intenção ética, sobretudo quando tratasse de conflitos. A resolução de situações ainda não prescritas ou dissonantes convidaria a sabedoria prática, síntese da circularidade entre ética e moral, para a mediação e resolução dos impasses.¹³⁰ Ricœur chamava essa síntese de “terceira dimensão da moral”.¹³¹ Estabelecia-se aqui o debate com Habermas e Rawls, a respeito das dificuldades que o universalismo moral pós-metafísico continuava a engendrar em um debate datado de meados dos anos 1990.¹³²

Repetindo uma peculiaridade de sua forma de filosofar, Ricœur traçava então uma linha direta de comunicação argumentativa entre a *phrónesis* de Aristóteles e a *Sittlichkeit* de Hegel. O trágico da ação e a descontinuidade da história seriam as exigências fundamentais dessa nova dimensão, já que validar um princípio ou justificá-lo a partir de um pressuposto universal, substancial ou discursivo, não resolveria o problema da aplicação do mesmo em face da necessidade de se por “em jogo a dimensão histórica e cultural das tradições mediadoras do processo de aplicação”.¹³³ Ele apresenta aqui, portanto, uma objeção ao estilo de mediação linguística proposto por Habermas, que resumimos alhures. Pressupor a viabilidade de um debate com vistas a um consenso, considerando uma espécie de seriedade intrínseca ou imparcialidade implicada nos agentes da discussão, pode ser um caminho demasiado plano e que superestima o lugar da interação humana, escreveu Ricœur. Há incontáveis mediações ou complexidades que envolvem até mesmo os

129. RICCEUR (1995-ETP), op. cit., p. 161.

130. RICCEUR (1995-ETP), op. cit., p. 162.

131. RICCEUR (2008 – J-2), op. cit., p. 272.

132. *O Universal e o Histórico* é um texto de *Le Juste II* resultado de uma conferência que pretendia debater essas dificuldades e dialogava com Habermas e Rawls, dentre outros. RICCEUR, Paul. *O Universal e o Histórico*. In : _____. (2001), op. cit., p.p. 261-280. O texto original é oriundo de uma conferência de abril de 1996, no colégio universitário francês de Moscou.

133. RICCEUR (2008 – J-2), op. cit., p. 274.

mais formais e aparentemente sérios debates; seria possível, como exemplo, tornar uma discussão interminável objetando-a incessantemente com o objetivo de protelar uma situação conflituosa e tirar dela alguma vantagem. Tratar-se-ia, portanto, não de uma opção entre o universal e o singular, mas sim de entender que ao se tratar da mediação necessária à moral, ambos os lados são parte de um mesmo processo que busca resolver ou ao menos atenuar situações dissonantes sem promover a intolerância ou negar a própria história. Situando a sua discordância parcial com Rawls e Habermas, Ricœur afirma que:

Não seria inexato dizer que a transição do plano universal da obrigação para o plano histórico da aplicação equivale a recorrer aos recursos da ética do bem viver para, se não resolver, pelo menos mitigar as aporias provocadas pelas exigências desmedidas de uma teoria da justiça ou de uma teoria da discussão que conte apenas com o formalismo dos princípios e com o rigor do procedimento.¹³⁴

Esse equilíbrio entre universalidade e historicidade é uma espécie de ressalva positiva à teoria de Habermas e ao mesmo tempo um alerta que procura mostrar as dificuldades em se mensurar ou organizar um contexto de discussão em que realmente seja possível um senso compartilhado de verdade, sinceridade e retidão.¹³⁵ A análise de James Marsh é incisiva nesse sentido, ao ressaltar o adendo feito por Ricœur a Habermas:

Habermasian universality rooted in a communicative practice governed by criteria of truth, sincerity, and rightness, oriented to the better argument, forbidding and arbitrary exclusion of feeling, opinion, or value, and aiming at moral norms that the truly universal, constituted by all and applying to all, is legitimate as a process of justification. It requires, however, a complementary process of actualization and application that takes into account particular historical, communal, and individual contexts. What is also required is a reflective equilibrium between universality and historicity.¹³⁶

134. RICCEUR (2008 – J-2), op. cit., p. 280.

135. MARSH, James. The Right and the Good: A Solution to the Communicative Ethics Controversy. In: COHEN; MARSH. (2002), op. Cit., p. 230.

136. MARSH (2002), op. Cit., p. 230.

Nesse ponto cabe ressaltar que, apesar da dificuldade em se estabelecer esse cenário comunicativo ideal para resolução dos impasses morais, a ética ricœuriana propõe a ideia de “cuidado”, tomada do vocabulário heideggeriano e apresentada como “cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição”, já que seria, em síntese, “*a intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas.*” [grifos do autor].¹³⁷ Essa máxima foi usada diversas vezes por Ricœur como síntese de sua ética. O “milagre da reciprocidade”, segredo da noção de *solicitude* instituída por Ricœur, seria ao mesmo tempo a constatação e um apelo da nossa capacidade de alcançar algo a ser considerado ampla e intersubjetivamente como sendo o *justo*.

Vislumbrando esse aparato de definições e esse percurso de autocrítica que foi uma marca de Ricœur, poderíamos encerrar por aqui, na medida em que sua própria concepção de ética estaria, portanto, limitada a esse debate mais específico em torno da relação entre eticidade e moralidade, particularismo e universalidade. No entanto, acreditamos que essa coleção de artigos e textos especificamente colocados pelo próprio autor como sendo a sua incursão na filosofia moral são apenas parte de uma trajetória que foi atravessada por temas éticos.

Renaud relembra que, na tradição clássica da filosofia, a ética pressupõe uma concepção ontológica, ou seja, é necessário primeiro definir o ser do homem para que, aí sim, se possa iniciar o caminho em direção a ética, no intuito de guiar suas ações e escolhas¹³⁸. Entretanto, Ricœur não segue exatamente esse percurso. Sua “pequena ética” estaria num espaço médio entre uma espécie de antropologia filosófica do “homem capaz” e uma ontologia fortemente orientada pelo paradigma da interpretação de si. O itinerário de construção dessa antropologia que busca a compreensão da capacidade de falar, de agir e de se narrar, começou muito antes de *Soi-même comme un autre* e continuou após essa obra, talvez alcançando um nível muito mais profundo quando ele tocou na questão da memória e retomou entusiasticamente o problema das aporias da História em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*,

137. RICCEUR (1995-ETP), op. cit., p. 162. Essa máxima que define sua proposta ética pode ser encontrada também em vários outros textos, incluindo *Soi-même comme un autre*, *Le juste* e *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

138. RENAUD (2013), op. cit. p. 82.

l'oubli.¹³⁹ O conceito de *identidade narrativa*, fundamental na ética de Ricœur, não pode ser entendido sem um recurso retrospectivo que remonta, no mínimo, até *La Métaphore vive*, ou mesmo antes, em *La symbolique du mal*. A ideia de ética que procuramos revisitar não está, dessa forma, somente atrelada ao âmbito específico da teoria moral, mas remonta a esse processo de construção de uma verdadeira antropologia filosófica que lhe custou várias décadas de trabalho intelectual e que progressivamente apropriou-se de campos e dialogou com disciplinas que normalmente escapavam às filosofias de seus contextos culturais. Acreditamos que o problema da história é uma dessas importantes interfaces, como condição fundamental dessa antropologia e, conseqüentemente, como uma tarefa ao mesmo tempo profissional, política e moral. Através do longo decurso da filosofia de Ricœur, a história gradativamente assume um papel potencialmente perturbador, inclusive enquanto um saber construído nos limites de um campo disciplinar.

O historiador estadunidense Hayden White, em um *review article* publicado na *History e Theory*, fez uma avaliação geral da obra do filósofo francês, e curiosamente centralizou sua análise exatamente sobre o interesse de Ricœur por uma redenção da consciência histórica para nosso tempo, capaz de assumir o papel de base existencial para a vida contemporânea, que não mais pressuporia o recurso à religião ou à metafísica.¹⁴⁰ Ainda que possamos contrapor ressalvas às concepções que White apresenta sobre o papel da ciência histórica, é necessário dizer que sua leitura de Ricœur talvez tenha encontrado um ponto nodal de compreensão. Ele salientou um aspecto que também consideramos fundamental, embora não seja tão radicalmente explícito em Ricœur, especialmente em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. White já havia, mais de duas décadas antes desse artigo, esboçado uma leitura do que considerou ser o “algo mais” da linguagem alegórica de Ricœur, ou seja, uma proposta implícita em seu texto, mas apreensível em suas entrelinhas e na projeção do sentido geral da argumentação, referindo-se na época à obra *Temps et Récit*.¹⁴¹ Seria essa a potência eminente da história como um fator rearticulador da ética, ao carregar em seu curso

139. RENAUD (2013), op. cit. p. 85.

140. WHITE (2007), op. cit., p. 233-234.

141. WHITE, Hayden. **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987, p. 170.

enquanto ciência e enquanto aspecto antropológico as faces da relação entre a carência de orientação das sociedades em particular e a necessidade de princípios concebidos a partir da requisição universal da justiça.

White esboça essas considerações para logo em seguida tecer algumas críticas à visão que Ricœur tem da história dos historiadores. Para ele, Ricœur aposta muito alto na ideia de que o conhecimento histórico pudesse ser capaz de redimir, ou quem sabe fazer superar o sentimento angustiante de “ser-para-a-morte”, sentimento este que seria o verdadeiro empecilho na busca humana pelo amor legítimo e pelo “criativo perdão”. Essa seria sua dívida e ao mesmo tempo a própria prestação de contas com Heidegger. Dessa forma ele teria logrado, ao penetrar na condição do ser histórico, encontrar uma saída que aponta para o enigma ético abandonado pelas incursões pós-modernas, sobretudo aquelas próximas a um iconoclastismo intelectual e moral, que aproximam a história à figura tropológica da *ironia* – o próprio caso das teses de White pode ser relacionado a esse aspecto.¹⁴²

A leitura de White leva em conta os desdobramentos de tais considerações na relação entre conhecimento histórico e ética e o autor estadunidense opõe-se questionando a validade de tais princípios na medida em que o ofício do historiador nem sempre prevê tal ligação. Afirma que “Ricœur estava interessado no cultivo de um tipo de cultura histórica que pudesse funcionar pedagogicamente para criar um cidadão capaz de agir responsabilmente em um mundo pós-moderno”.¹⁴³ Para apresentar uma contraposição a essa possibilidade White recorre a Michael Oakeshott, no intuito de estabelecer uma distinção entre o “passado prático” (que é esse que tem respaldo social, respingos da memória social, uso público, etc.) e o “passado histórico” (que seria o metodologicamente regulado através do ofício dos historiadores profissionais), para ponderar que este último não pode, por existir apenas nos historiadores e em seus livros de história, ter qualquer essência ou se prestar a qualquer teleologia, por ser uma empresa puramente intelectual.¹⁴⁴ A mescla entre ambos teria sido, afirma White, uma obra frustrada das modernas filosofias da

142. Para essa questão, fazemos alusão direta a uma das principais obras de White: WHITE, Hayden. **Meta-História**. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1995.

143. WHITE (2007), op. cit. p. 247.

144. Ibidem. p. 249-250.

história, algo que considera completamente abdicável no contexto contemporâneo da produção de saber histórico. Não se podem derivar imperativos éticos de fatos cientificamente estabelecidos, sugere, citando Oakeshott.¹⁴⁵ Ora, aqui ele coloca Oakeshott e Ricœur frente a frente: para um a história não resguarda mais esse poder pedagógico e moral de imersão e transformação; para outro, poderia ser uma forma de motivação para a ação ética, na falta de um Deus ou de uma Razão capazes de suprimir essa necessidade. White não propõe qual seria o melhor caminho; nada além de uma saída fugidia – mas bastante coerente com suas concepções teóricas – no sentido de apontar que ambas não passariam de duas formas distintas de se experimentar (e produzir) diferentes histórias. A proposição central que de certa forma justifica nosso problema é colocada a partir dessa análise White.

A relação de Ricœur com a história dos historiadores fora a marca e possivelmente uma evidência de que sua filiação às considerações acerca da *historicidade*¹⁴⁶ em Martin Heidegger, ou às implicações da *tradição* em Hans-Georg Gadamer¹⁴⁷, não foi suficiente para se pensar a intempestiva condição do ser que se compreende histórico. Tal seria a compreensão de um ser que poderia descobrir em sua própria condição o impulso para o agir ético no mundo, mediado por uma sabedoria prática capaz de solucionar os impasses naturalmente originados das lacunas e descontinuidades não previstas nas normas estabelecidas nos âmbitos moral, político e jurídico. Ricœur percorreu os debates mais elementares sobre a natureza e o alcance do fazer historiográfico, inclusive no terreno dos próprios historiadores de ofício, não apenas para entender as sucessivas metamorfoses da chamada “ambição veritativa”¹⁴⁸ da historiografia, mas para redimensionar a questão do *ser* no caminho

145. WHITE (2007), op. cit. p. 250.

146. Sobre o conceito ver: HEIDEGGER, Martin. **Sein und zeit**. Tübingen: Max Niemayer Verlag Tübingen, 1967, p. 375; HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Trad.: Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2001, p. 362.

147. Quanto a essa transição de Heidegger a Gadamer e desse a uma hermenêutica mais propriamente sua, ver RICŒUR, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. In: **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 51-69.

148. Ricœur joga incessantemente com essa noção em *A Memória, a História, o Esquecimento*. Ela remete ao necessário aporte epistemológico que o historiador edifica através de uma rigidez metodológica, que mantém no seu ofício a aspiração científica, muito embora se possa dizer que, após o declínio da hegemonia metódica na historiografia, o ponto de partida epistemológico passe a ser a assunção de não querer chegar às coisas exatamente como aconteceram. Essa precaução é já analisada por Ricœur em *Histoire et Vérité*, referindo-se à máxima de Marc Bloch, em sua *Apologie pour l'histoire*.

da irresolúvel dialética entre a história e a memória, e, conseqüentemente, do esquecimento projetado em ambas.¹⁴⁹

Quando Ricœur empreendeu a tarefa de sistematizar a epistemologia da história em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, depois de tê-la desdobrado perante a ficção, nas suas dessemelhanças referenciais e interações narrativas em *Temps et Récit*, parecia vislumbrar ao final da jornada uma luz capaz de aprimorar a dimensão de atuação desse saber no mundo da vida [*Lebenswelt*] ou talvez, mais precisamente, para vê-lo se defrontar com a ideia de um Ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*]. Essa ambiciosa tarefa não se resumiu à síntese de uma *episteme* – o que de fato alguns historiadores de seu tempo já haviam feito –, mas foi um itinerário de composição entre a ontologia e a epistemologia que acabou complexificando a concepção de ética que podia ser apreendida de sua *hermenêutica da condição histórica*.¹⁵⁰

É um aspecto fluente na argumentação ricœuriana que a visada à epistemologia da história é indispensável para contornar o hermético espaço da ontologia fundamental heideggeriana do *Dasein*, substancialmente amparada no aporte fundamental do ser-para-a-morte.¹⁵¹ O passado enquanto ausência (o decorrido, portanto “não-mais”) era considerado como uma inautenticidade e neste caso a futuridade, em *Sein und Zeit [Ser e Tempo]*, ligava-se à preteridade pela noção de *ser-em-dívida* (que remete a *presença* e não simplesmente a algo que já não mais ocorre). Ricœur estabeleceu aqui o que seria certamente um impedimento para Heidegger: um retorno à epistemologia histórica ao provocar uma dialética entre essa ideia heideggeriana de *ser-em-dívida* (profundamente ontológico) com o seu ousado conceito de *representância* (com forte apelo epistemológico). Nesse encontro, não

Ver: RICŒUR (1968-HV), op. Cit., p. 25-26; BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

149. Sobre essa relação ver NICOLAZZI, Fernando. **História: memória e contramemória**. In: MÉTIS: história & cultura – v. 2, n. 3, jan./jun. 2003, pp. 217-234, p. 223.

150. Em *Temps et Récit* Ricœur já acena, no último capítulo do Tomo III, com um caminho para uma “hermenêutica da consciência histórica”, mas essa compreensão se consolida de fato com a “hermenêutica da condição histórica”, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

151. Para a questão do ser-para-a-morte reportamo-nos ao primeiro capítulo da segunda seção da Primeira Parte de *Sein und zeit (Ser e Tempo)*, “Dasein und Zeitlichkeit” (Dasein e Temporeidade). HEIDEGGER (1967) op. Cit., p. 231-267; HEIDEGGER (2001), op. cit. p. 234-262.

apenas o filósofo reporta-se à historicidade de forma isolada; os trabalhos do historiador e do filósofo são postos face a face para dialogar.¹⁵²

Ricœur resistiu à tentação de promover uma hierarquização rígida entre ontologia e epistemologia. Sem abdicar da ontologia fundamental da herança filosófica continental, Ricœur, à revelia de Heidegger, complementa o percurso de *Sein und Zeit* com o retorno à pergunta sobre o que (e como) se pode saber. A proposta hermenêutica de Ricœur, nesse sentido, é essencialmente dialética. O “homem-capaz” de *Soi-même comme un autre* é aquele que age, sofre e narra e nenhuma dessas prerrogativas estaria ausente do campo epistêmico da história. Pelo contrário, ao longo de sua trajetória, Ricœur inclina-se a ver não apenas na poesia a possibilidade essencial de encontro do homem com o mundo mas também, em alguma medida, no discurso historiográfico, na memória e na relação entre ambos. Afinal, há uma interessante circularidade entre o saber historiográfico e a condição histórica, na medida em que esta é incessantemente vigiada, investigada, questionada e reafirmada não apenas pelos filósofos, mas também (e talvez principalmente) pelos próprios historiadores e leitores da história.

Essa combinação nos coloca de frente com a teoria da história e não apenas com o que poderia ser considerada uma filosofia crítica da história ou uma ontologia da historicidade. Se parece justo, portanto, admitir que as chamadas metáforas vivas – que fazem da poesia e da filosofia discursos capazes de dizer o mundo em sua potencialidade, capacidade esta liberada por aquilo que Ricœur chamou de referência duplicada¹⁵³ – estão presentes também na história, não significa que estejamos aqui

152. RICCEUR (2000-MHO) op. Cit., p. 452-459. RICCEUR (2007-MHE), op. cit., p. 363-364.

153. Ricœur inter-relaciona a teoria da narrativa com a teoria da metáfora como modalidades de inovação semântica capazes de revelar aspectos do mundo da vida e do ser-no-mundo. O princípio formal dessa análise podemos datar em *La Métaphore vive* e sua sequência se dá em *Temps et Récit*. Como o próprio autor afirmou, ambas as obras tem uma afinidade no sentido em que trabalham com a questão elementar de “como criamos sentido ao falar?”. Ele mesmo responde dizendo: “criamo-lo agregando campos semânticos incongruentes – é a metáfora – ou construindo uma intriga – é a narrativa.” RICCEUR (1997), op. Cit., p. 116. Nesse processo é que se consolida o conceito de “referência duplicada”, que na verdade é uma proposta nem estruturalista e nem nominalista para a linguagem, ou seja, é a superação da ideia de que para dizer sobre o mundo é necessário ao discurso ter a referência de primeira mão, do caráter demonstrativo e ostensivo da referência “direta”. Ver também sobre o assunto: RICCEUR, Paul. Narratividade, fenomenología y hermenéutica. In: **Anàlisi**. Revista del Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, n. 25, 2000, p. 199-200; RICCEUR, Paul. Phenomenology and Hermeneutics. In: **Noûs**. Indiana University, n. 9, 1975.

dizendo uma obviedade e nem que estejamos cotejando a invasão de barreiras disciplinares. Em Ricœur essa possibilidade se delinea aos poucos no itinerário que vai desde os seus primeiros textos sobre história (do início dos anos 1950), até aqueles que dariam origem a *Temps et Récit*, alguns já publicados nos anos 1970, e finalmente ao epílogo representado nesse conjunto de obras por *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

A assunção dessa possibilidade – lançamos aqui como uma hipótese necessária ao nosso empreendimento – dá-se progressivamente ao aprimoramento da relação que Ricœur teve com a teoria da história. Parece-nos importante questionar nesse ponto se não é justamente essa assunção, que de certo modo pode ser percebida na noção de “poeta da representação do passado” e na de “redescrição metafórica do passado pela história”,¹⁵⁴ que o permite alicerçar de forma consistente essa ponte entre epistemologia e ontologia do histórico, responsável por fazer emergir as implicações no âmbito da ética. Embora saibamos que a ética perpassou sua filosofia de ponta a ponta, podemos dizer que antes de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricœur não havia formulado uma proposta ética extensiva em relação ao saber histórico, pelo menos o considerando enquanto *métier* do historiador perante o caráter vivo da memória. Nessa sua derradeira obra sobre a história, com um epílogo que transpõe a questão do esquecimento em direção ao perdão, desenha-se o horizonte possível de uma consciência histórica crítica, amparada epistemológica e ontologicamente, que é apresentada como um caminho razoável, embora não necessariamente imperativo, para a motivação ética – algo que ainda parecia seguir caminhos indiretos em suas obras anteriores.

A tradição da hermenêutica contemporânea já havia nos mostrado a viabilidade dessa relação entre o saber histórico, sua relação direta com a ideia de uma consciência histórica e o problema ético. Gadamer já apontava, antes mesmo da

154. Ver: RICCEUR (2000-MHO), op. cit., p. 366, nota 76. RICCEUR (2007-MHE), op. cit., p. 294, nota 76.

publicação de *Wahrheit und Methode*¹⁵⁵, que o saber histórico tinha uma relação intrínseca com o que denominava, na esteira de Aristóteles, o “saber ético”:¹⁵⁶

A compreensão deve ser entendida como um ato de existência, e é portanto um “pro-jeto lançado”. O objetivismo é uma ilusão. Mesmo como historiadores, quer dizer, como representantes de uma ciência moderna e metódica, somos membros de uma cadeia ininterrupta graças à qual o passado nos interpela. Vimos que a consciência ética é, ao mesmo tempo, saber ético e ser ético. É essa integração do saber à substância da moralidade, é a relação de “pertencimento”, na “educação” ou na “cultura” (no sentido etimológico), entre a consciência ética e o conhecimento concreto das obrigações e dos fins que nos vão servir de modelo para analisarmos as implicações ontológicas da consciência histórica. Tal como em Aristóteles, embora num plano bem diferente, veremos que o conhecimento histórico é, ao mesmo tempo, saber histórico e ser histórico.¹⁵⁷

Não podemos senão sublinhar que tal concepção do conhecimento histórico foi amplamente discutida e aprimorada pela hermenêutica de Ricœur. Ora, uma das linhas encontradas por Ricœur para realizar a sutura entre Aristóteles e Kant, entre o que ele mesmo define como a relação entre ética e moral, foi costurada a partir do problema da motivação. O elo entre o universo ético e o ser moral não poderia ser pensado sem uma nova resposta ao enfraquecimento da motivação promovido pela rápida disseminação da moralidade kantiana e da transformação da ética em um campo monolítico. Renaud discerne com clareza esse argumento de Ricœur, que aponta o *sentimento* como um móbil importante da motivação, mas não apenas o respeito como o sentimento racional na matriz kantiana; “a vergonha, o pudor, a admiração, a coragem, a dedicação, o entusiasmo, a veneração” e, principalmente, a “indignação em face de todas as injustiças da história passada ou presente.”¹⁵⁸ Talvez não como único fator de motivação, mas possivelmente como um dos mais relevantes, um tipo característico de consciência histórica da indignação que remete-nos novamente à visada em direção à história para a resolução de um problema basilar da

155. GADAMER, Hans Georg. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Unveränd, 1960.

156. GADAMER, Hans Georg. *O Problema da Consciência Histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 57.

157. GADAMER (2003), op. cit., p. 58.

158. RICOEUR apud RENAUD (2013), Op. cit., p. 90.

ética. E não é uma questão que concerne apenas à noção de uma condição histórica ou da percepção histórica enquanto um fenômeno humano, mas igualmente da história enquanto saber constituído, na medida em que são os historiadores que o estabelecem. Afinal, a noção de injustiça da e na história está longe de ser um consenso, talvez com algumas exceções; ou mesmo de uma asserção incontestável sobre o que, de fato, constitui uma falta de respeito pela dignidade humana e do que seja essa condição de dignidade. Se o conhecimento histórico e os seus historiadores são chamados ao problema ético, não nos seria portanto vedado pensar nessas “falhas” da humanidade como universalmente consensuais e independentes de interpretações historiadoras?

A impressão de transitoriedade ou mesmo exagero que tais questões poderiam suscitar no leitor “historiográfico” de Ricœur, ou até mesmo o espanto que poderiam causar ao seu leitor “filosófico” são absolutamente legítimos se pensarmos que o problema em questão não foi formulado por Ricœur como um projeto filosófico estruturado.¹⁵⁹ Ricœur sempre reconheceu sua trajetória como uma filosofia dos desvios, feita a partir de perguntas muito específicas, afastando-se dos projetos tradicionalmente ambiciosos da filosofia moderna e de uma presunção de coerência absoluta entre os seus escritos. Em relação a isso o próprio autor se perguntava até que ponto essa unidade entre suas próprias obras, separadas no tempo e pelos interesses que lhe sensibilizaram, não passava de uma espécie de descoberta retrospectiva que, mesmo feita por ele próprio, não valeria mais do que qualquer outro leitor de sua obra.¹⁶⁰ A teia de significados que tentaremos seguir estará costurada sob a consciência de projetarmos também “descobrimientos retrospectivos” e, analogamente ao que se faz no próprio ofício do historiador, a busca de uma síntese (sempre protelada e incompleta) do heterogêneo. No capítulo seguinte voltaremos nossa atenção para o primeiro período de produção de Ricœur, abordado a partir da coletânea *Histoire et Verité*.

159. RICCEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção**. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 115-116.

160. RICCEUR (1997-MM) op. cit., p. 47.

Dois Lugares para a História: O advento de sentido e a multiplicidade das consciências

*Se as ciências humanas entram em uma relação determinada com a filosofia, isto não se dá somente numa perspectiva puramente epistemológica. As ciências humanas não se limitam a pôr um problema para a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema de filosofia.*¹⁶¹

Paul Ricœur foi mencionado por alguns críticos como o maior pensador do século XX.¹⁶² Menções laudatórias à parte, sua obra tem sido objeto de estudo em diversas áreas das ciências humanas e, sobretudo nas últimas décadas, passou a ocupar um espaço privilegiado nas discussões teóricas dentro do campo da História¹⁶³. Especialmente a partir da publicação de *Temps et Récit* tornou-se impossível, nas palavras do historiador François Dosse, ignorar a pertinência do pensamento de Ricœur dentro do âmbito de trabalho dos historiadores.¹⁶⁴

Certa aversão ao pensamento filosófico desenvolvido pela categoria dos historiadores profissionais havia se firmado sobre as bases confortáveis da herança da *Escola dos Annales*, na forma de uma “nova história”.¹⁶⁵ A repulsa à filosofia, herança das gerações que consolidaram a história como uma disciplina autônoma, com status

161. GADAMER (2003), op. cit., p. 20.

162. MONGIN, Olivier. **Paul Ricœur**. Paris: Editions Du Seuil, 1994.

163. DOSSE, François. **O Império do Sentido: A Humanização das Ciências Humanas**. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 189, 190.

164. Ibidem, p. 188.

165. Sobre esse aspecto ver análise de Christian Delacroix em DELACROIX, C; DOSSE, F. GARCIA, P. **Paul Ricœur et las sciences humaines**. Paris: La Découverte, 2007, p. 215. Sobre essa relativa aversão da “corporação historiadora” pela filosofia, ver argumento de François Dosse: DOSSE (2003), op. Cit., p. 188-189.

de ciência e publicamente aceita como tal, teve como uma de suas principais motivações a negação das modernas metanarrativas construídas para a história no âmbito dos filósofos. Dentre estes havia igualmente aqueles que pareciam não achar necessário perscrutar o campo da prática historiadora para abordar a temporalidade e os problemas relativos à historicidade. Talvez isso explique, ao menos em parte, o fato de que essa relação disciplinar acabou se tornando cada vez mais circunscrita a problemas específicos.¹⁶⁶ Ricœur, contrariando essa tendência, adentrou no campo da produção do saber historiográfico para entender de dentro dos enigmas dos historiadores o sentido adquirido por eles em sua prática e o sentido dado ao produto resultante dela.

Parece-nos razoável afirmar que Ricœur passou a ser comentado e analisado mais efetivamente, no que diz respeito à sua relação com a história, a partir de um momento específico de sua trajetória, nomeadamente a publicação de *Temps et Récit*¹⁶⁷. Da mesma forma, é possível dizer que esse reconhecimento e essa influência tornaram-se ainda mais resolutos na última década, com a publicação de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, obra dedicada à relação entre a ontologia da condição histórica representada no âmbito da memória e a história enquanto campo de produção sistemática de um saber.

Para fins de uma caracterização mais ampla de sua obra, pode-se tomar essa obra como sua incursão definitiva no âmbito das discussões teóricas da história. Entretanto – e reside aqui o sentido desse primeiro capítulo de nosso trabalho – sua relação com a história e com o campo dos historiadores remonta a um período de sua trajetória não tão explorado, que pode ser referido a partir de um conjunto de ensaios escritos e divulgados em seminários e conferências na primeira metade da década de 1950. Esses textos foram revisados e reunidos numa obra publicada em três edições –

166. Sobre essa questão ver MONGIN, Olivier. **Paul Ricœur: As Fronteiras da Filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 40-41. Sobre isso acompanhamos também a apreciação de Le Goff em: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 21.

167. Sobre o impacto da obra de Ricœur entre os historiadores ver: DOSSE (2003), op. Cit., p. 189. Para informações mais detalhadas a respeito da interlocução e recepção de suas entre os historiadores e teóricos da história, ver: ANDERSON, Luiz Vergara. **Paul Ricœur para historiadores: um manual de operaciones**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2013, p. 213-230.

a primeira, de 1955; e a segunda e terceira ambas de 1964 (cada uma delas acrescida de alguns textos complementares às temáticas inicialmente desenvolvidas). A obra foi intitulada *Histoire et Vérité*.¹⁶⁸

Nesse capítulo procuraremos seguir as reflexões deixadas por Ricœur nessa obra e no seu entorno, de maneira a explorar algumas das temáticas trabalhadas por ele nesse contexto e como uma antecipação a uma interpretação comparativa que realizaremos nos capítulos seguintes. Analisando essa etapa de sua produção, procuraremos mostrar de que forma surgiria o problema da ética já relacionada ao trabalho do historiador e à condição histórica, problemática que anteciparia em cinquenta anos a proposta que se transformaria em um dos pilares de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

2.1. A escrita da história no caminho cruzado do historiador e do filósofo

Histoire et Vérité foi uma obra concebida a partir de uma reunião de alguns textos divulgados previamente como leituras ou conferências em eventos e artigos publicados por Ricœur em revistas (especialmente a revista *Esprit*) entre os anos de 1949 e 1954. Posteriormente, na segunda edição (1964), foram incluídos outros cinco textos publicados igualmente avulsos entre os anos de 1955 e 1964, sem que os originais da primeira edição sofressem qualquer alteração. Ainda em 1964, uma terceira edição incluiria mais dois textos, sem modificação dos anteriores.

Sobre a escolha dos textos para a publicação, o autor implicado na proposta introdutória apresentou-a com uma tentativa de encontrar neles uma unidade

168. RICCEUR, Paul. **Histoire et Vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1955. Usamos como referência para as citações a 3ª edição, de 1964. RICCEUR, Paul. **Histoire et Vérité**. 3a. Ed. Paris: Éditions du Seuil, 1964. Os textos originais da primeira edição não sofreram nenhuma alteração em relação às edições posteriores. Elas apenas foram acrescidas de textos complementares. Utilizamos, para fins de citação dos trechos traduzidos, o texto da tradução brasileira em edição de 1968. RICCEUR, Paul. **História e Verdade**. Trad.: F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968. Alguns termos e passagens mais controversos da tradução e que terão interferência em nossa argumentação serão comentados em notas. Optamos por manter a grafia original do texto em francês e atualizamos a grafia da versão traduzida para o português.

retrospectiva, uma “consonância involuntária”¹⁶⁹ capaz de dar significado ao conjunto de temas diversos, contemplados em ensaios temporalmente deslocados, mas que tinham em comum a análise da dinâmica paradoxal entre os ofícios do historiador e do filósofo. É importante chamar a atenção para essa forma que optamos usar na abordagem: Ricœur é o sujeito que buscamos investigar, com o qual travaremos esse difícil diálogo daqueles que não podem mais responder, a não ser pela presença inexaurível de suas obras. Portanto, quando usarmos a típica expressão “o autor disse/o autor pensa”, não estaremos refundando uma hermenêutica da intenção perdida; apenas nos deixaremos levar por um autor implicado, um morador do mundo do texto, que provavelmente é um outro em relação ao sujeito real por detrás das palavras. Infelizmente este último, em sua totalidade, estará fora da órbita de alcance de nossa leitura.

Em um esforço de unificação de sentido, os artigos foram separados por Ricœur de acordo com uma divisão muito peculiar ao seu trabalho, já neste momento de sua trajetória: o plano epistemológico e o ontológico/ético. Procuraremos seguir essa organização em nossa análise, entendendo que tal separação fora proposta pelo autor como uma forma de sublinhar uma opção marcada entre campos de reflexão que nem sempre eram abordados face a face no contexto histórico em que esses textos estavam inseridos.¹⁷⁰

Ricœur já apresentava nesses textos, em meados dos anos 1950, reflexões sobre a dinâmica entre o que considerava como os três aspectos fundamentais da relação da história com a filosofia: a questão epistemológica do saber histórico, o anseio ontológico do ser histórico e o desfecho ético da ação *na* e *para com* a história. Todos esses aspectos apareceriam conjugados como uma frutífera relação entre o historiador e o filósofo. Veremos como ele persegue essa dinâmica.

O filósofo tem a aprender com o historiador. Do alto de um certo imperialismo, o pensador que se propõe unificar a filosofia através de uma perspectiva histórica,

169. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 7.

170. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 8-9.

impõe à história seu fim em cada filósofo e na totalidade das filosofias. Essa maneira de entender criticamente a forma como a história da filosofia era tradicionalmente concebida, colocava Ricœur como um filósofo já dissidente da tradição acadêmica das “escolas” filosóficas. Em suas palavras:

Or les philosophes qui font de l'histoire de la philosophie en philosophes de l'histoire, non seulement ne respectent pas les intentions distinctes et irréductibles des grands philosophes, mais imposent à toute l'histoire de s'achever à eux.¹⁷¹

Tratava-se de uma difícil equação que, de acordo com Ricœur, supunha em sua origem que a escrita do filósofo que recorria à história da filosofia era na verdade uma espécie de retrospectiva cujo fim encontrava-se no próprio filósofo: ele seria o ponto final e sua filosofia o ápice de um processo de desenvolvimento do *Cogito* ao longo do tempo, através de um encadeamento quase sempre arranjado para justificar e endossar seu próprio filosofar. Assim, ao aplainar as peculiaridades dos filósofos predecessores, destituía-se deles sua própria condição dentro da história, em busca de uma ideia de verdade baseada na premissa da unidade: o verdadeiro seria apenas aquilo que poderia ser unificado, ou seja, tudo que pudesse ser integrado a uma totalidade coerente; tudo o que parecesse estranho ou excessivamente discrepante da unidade, tornava-se a parte dispensável de uma história da filosofia.

Como contraponto à figura do filósofo imperialista, o historiador surge nessa trama teórica ricœuriana como um investigador aberto à comunicação com o diferente, desde o início apto e consciente da necessidade de “deslocar-se” em um ato de comunicação e mesmo de caridade:

Plus gravement peut-être le philosophe exerce sur tous les auteurs une sorte d'impérialisme qui est le contraire de l'attitude droite de l'historien : celui-ci, me semble-t-il, d'autrui et de conduire son investigation comme un exercice de communication et, si j'ose dire, de charité.¹⁷²

171. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 48. [*Ora, os filósofos que produzem história da filosofia, na qualidade de filósofos da história, não somente não respeitam as intenções distintas e irreduzíveis dos grandes filósofos, mas impõem a toda a história a condição de ter neles o termo respectivo.*].

Durante muito tempo os filósofos praticantes da chamada história da filosofia exerceram um rígido controle sobre as filosofias de cada pensador, tornando-as mensuráveis, mediante um cuidadoso processo de classificação e sequenciamento lógico das escolas de pensamento. Nessa leitura, ao filósofo imperialista, que se advoga o direito de reduzir as filosofias singulares numa totalidade cerrada, se opõe o historiador modesto: a este não cabe predeterminar ou mesmo antever uma conclusão redutiva antes de “atuar sob as leis do outro”; ele assenta suas bases, portanto, no singular. Não haveria como iniciar essa análise sem essa constatação: o historiador da filosofia poderia, na visão destacada por esse jovem Ricoeur, ser também um historiador no sentido estrito do termo – aquele que pesquisa e escreve sobre algum aspecto singular da história, dando a ele uma significação, reivindicando-lhe um *sentido*.

Eis aqui um aspecto extremamente relevante dessa concepção: a possibilidade de intercâmbio entre as distintas funções, práticas e atribuições desses dois intelectuais – o filósofo e o historiador. Em tal proposta, o filósofo que faz história da filosofia não é apenas filósofo, mas também uma espécie de historiador. Talvez não um historiador completo, possivelmente por falta do hábito de praticar qualquer tipo de pesquisa historiográfica, mas um intelectual que indaga o passado do ponto de vista de quem pretende escrever uma história. Não como uma história intelectual; tampouco como uma história cultural ou mesmo uma sociologia do conhecimento – todas essas modalidades aceitas em suas peculiaridades e importâncias no texto de Ricoeur – mas sim construindo uma história do próprio ato de pensar, ou, em um sentido mais próprio, uma história do *Cogito*.

Voilà de grand mot : le *sens*. Par l'histoire je cherche à justifier le *sens* de l'histoire de « la » conscience. [...]

Et voilà le philosophe qui lui aussi écrit une histoire, fait de l'histoire, l'histoire du motif transcendantal, l'histoire du Cogito. C'est donc une justification que le philosophe attend de cette histoire de la conscience. ¹⁷³

172. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 48. [*Mais gravemente talvez o filósofo que situa em perspectiva a história da filosofia exerce sobre todos os autores uma espécie de imperialismo que é o oposto da atitude reta do historiador: este, ao que me parece, aceita de início « expatriar-se », colocar-se sob lei alheia e promover sua investigação como um exercício de comunicação e, se ousar dizê-lo, de caridade.*]

Mas o que é, de fato, esse trabalho do historiador? Qual é a natureza da sua *verdade* nessa concepção?

Uma questão parece elementar na consideração ricœuriana acerca da relação entre *história* e *verdade*: a história que ocorreu, e que é o próprio *métier* do historiador, pode se prestar a um conhecimento dado como uma verdade nos postulados do pensamento objetivo e típico de um enquadramento científico?¹⁷⁴ A figura do *historiador modesto*, que desautoriza o imperialismo do filósofo da história, pode auferir os ganhos de uma prática justificada pelo rigor científico? Qual a medida que pode ser estabelecida a partir dessa imagem aparentemente paradoxal de rigor metódico?

À primeira vista a resposta parece singela e autoexplicativa: a medida está na ideia de *objetividade*. No entanto, para Ricœur, era necessário refundar essa noção superando a clássica noção de objetividade definida como a simples relação metódica, transparente e cerrada de um sujeito para com seu objeto. Sua definição passa pela ideia de que

“est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. Cela est vrai des sciences physiques, des sciences biologiques ; cela est vrai aussi de l'histoire”. Nous attendons par conséquent de l'histoire qu'elle fasse accéder le passé des sociétés humaines à cette dignité de l'objectivité. Cela ne veut pas dire que cette objectivité soit celle de la physique ou de la biologie : il y a autant de niveaux d'objectivité qu'il y a de comportements méthodiques. Nous attendons donc que l'histoire ajoute une nouvelle province à l'empire varié de l'objectivité.¹⁷⁵

173. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 37. [*Eis a palavra suprema: o sentido. Pela história procuro justificar o sentido da história “da” consciência. [...] / E eis também o filósofo a escrever uma história, a produzir história, a história do motivo transcendental, a história do Cogito. É pois uma justificação que o filósofo espera dessa história da consciência.*].

174. Ibidem, p. 9.

175. Ibidem, p. 23-24. [*é objetivo aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu, e que por essa maneira pode fazer compreender. Isto é exato quanto às ciências físicas, quanto às ciências biológicas; também é exato quanto à história. Esperamos por conseguinte da história que ela proporcione ao passado das sociedades humanas o acesso a essa dignidade da objetividade. Isso não quer dizer que essa objetividade seja a da física ou a da biologia: há tantos níveis de objetividade quantos procedimentos metódicos. Esperamos, portanto, que a história ajunte uma nova província ao império variado da objetividade.*]

É importante salientar aqui o fato de que, nesse texto, a objetividade partilha de uma mecânica através da qual o sujeito pensante opera sobre um objeto de pesquisa, algo bastante comum no âmbito da ciência natural. Tratar-se-ia do arranjo daquilo que aparece à percepção, uma conjugação prática de elementos dispersos reunidos pela razão.¹⁷⁶ Todavia, a objetividade requerida pela história guarda sua especificidade na medida em que só pode ser definida como contraponto de equilíbrio em relação a uma exigida *subjetividade*: o historiador não quer fazer reviver os fatos, como se eles fossem uma evidência bruta e acabada localizada no próprio passado; ele os institui com base em uma inteligência capaz de reorganizar documentos que ele mesmo classifica como significativos ou elucidativos e eleva os elementos do passado à dignidade de fatos históricos, encadeando-os.¹⁷⁷ Há uma *concepção ordenadora*¹⁷⁸ cuja ideia-limite seria o passado integral, ideia essa inapropriada do ponto de vista epistemológico, mas reguladora do esforço sempre mais complexo do trabalho dos historiadores. Trata-se de uma ideia no sentido mais kantiano do termo: um “*limite jamais atingido*”.¹⁷⁹

Estamos diante de uma variação importante, mas não inédita, da noção de objetividade aplicada à história. Ricœur desenvolveu um raciocínio que posicionava a história diante da relação dialética entre explicar e compreender, apontada por ele em diversas etapas de seus estudos hermenêuticos. Essa relação, no campo da história, aparecia diretamente associada à forma como o célebre historiador Marc Bloch definia a *história analítica*. Ricœur tinha na clássica obra *Apologie pour l'histoire*¹⁸⁰ um dos

176. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 25.

177. Ibidem, p. 26.

178. Ibidem, p. 27.

179. Ibidem, p. 27. Parece-nos razoável supor que a referência feita aqui por Ricœur está direcionada à concepção mais clássica de Kant em relação à diferença entre ideia e conceito. Em linhas gerais, as ideias são definidas por Kant como pertencentes à ordem da Razão Pura. Não podem, portanto, ser conhecidas uma vez que não há uma forma fenomênica da ideia. São, dessa forma, ideias-limite. Ver KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 339 (B378), 343 (B384 e B385).

180. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1949) é a clássica obra de Marc Bloch, aclamada pelos seguidores do movimento dos *Annales*, tendência que remodelou os caminhos da historiografia a partir do final dos anos 1920 na Europa. Juntamente com Lucien Febvre, fundou a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, em 1929. O livro é na verdade um manuscrito produzido por Bloch quando se encontrava preso pelos nazistas em Lyon. O texto é um manuscrito infelizmente inacabado, pois Bloch foi assassinado pelos nazistas em 1944. Sobre a concepção de uma história analítica, referida por Ricœur, ver: BLOCH (2001). Op. Cit., p. 125, 130, 134.

seus guias para entender o trabalho dos historiadores nesse contexto. É partir dela que Ricœur define o trabalho do historiador como um “empreendimento racional de análise”, e, sendo assim, uma atividade que só poderia apresentar algo à nossa compreensão na medida em que a análise do historiador fosse capaz de desdobrar e organizar determinadas categorias e certo fluxo de causalidades. O fazer do historiador é, portanto, mostrado como um exercício racional que escolhe o “fato”, busca conexões, e promove a síntese hierarquizando as causalidades.¹⁸¹ Para Ricœur, o resultada desse percurso em nada ficaria devendo às modernas ciências ditas exatas, como a física, por exemplo, desde que delimitasse claramente as suas peculiaridades. Assim sendo, a história não precisaria nutrir qualquer complexo de inferioridade em relação aos demais campos científicos.¹⁸²

Nesse argumento, a objetividade da história não poderia ser concebida sem que se atestasse o papel da subjetividade do historiador e, por extensão, da própria história. Novamente prestando seus tributos à “revolução copernicana” de Kant¹⁸³, ele colocaria a subjetividade do historiador como condição para a possibilidade de abordar a história a partir de “objetos”. Essa subjetividade se expressaria através de quatro aspectos fundamentais para esse tipo de objetividade peculiar exercida pelo historiador:

I) *O historiador faz um julgamento de importância* – há um flagrante paradoxo que envolve a opção racionalista do historiador. Se à objetividade da ciência exata não se apresenta tal problema, à história ele se mostra inevitável: no caso da história é determinante a qualidade daquele que investiga, seleciona os eventos e lacera a insignificância, apresentando-os como um encadeamento contínuo. Essa continuidade

181. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 28.

182. Ibidem, p. 28.

183. Na Filosofia a abordagem de Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, ficou conhecida como a revolução copernicana na teoria do conhecimento, já que invertia a forma como até então o investigador abordava sua investigação, pautado pelo prisma do objeto. Kant irá estabelecer no sujeito e na análise das suas capacidades de entendimento e observação do mundo a priori, ou seja, nossos modos de conhecer os objetos, capazes, de acordo com ele, de serem estudados como faculdades prévias da razão. A isso ele chamaria de conhecimento transcendental. Para isso, ver: FERREIRA, Adelino. Kant e a Revolução Copernicana do Conhecimento: uma Introdução. In: **Revista Existência e Arte**. Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VIII – Número VII – Jan a Dez de 2012, p. 114; KANT (2001), op. cit., p. 81-85; 339. Sobre essa relação ver: HENRIQUES, Fernanda. Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Universidade de Évora, n. 62, v. 2, 2005.

seria, portanto, fruto de uma escolha carregada desde o espaço da subjetividade e que não pode apresentar um estatuto metodológico capaz de certificar seus critérios.¹⁸⁴

II) *A concepção de causalidade da história é vulgar* – a dinâmica de encadeamento e hierarquia das temporalidades que dá sentido a uma história é construída a partir de concepções involuídas e pré-críticas de causalidade, afirma Ricœur. O historiador usa vários esquemas de explicação sem que tenha tido a oportunidade ou a vontade de refletir apropriadamente sobre eles. Esses modos de explicar não cabem dentro de uma concepção puramente lógica, mas extrapolam o âmbito reflexivo na intenção de lapidar um sentido mais evidente e articulado dos acontecimentos dentro de suas eras históricas.¹⁸⁵

III) *O historiador está distante do passado* – seu objeto é uma alteridade distante e ausente para a qual ele não terá uma linguagem senão a contemporânea para nomear e explicar. O tempo histórico, em sua natureza, torna toda linguagem historiadora *equivoca*¹⁸⁶. É necessário um exercício de expropriação da própria temporalidade presente, praticada através de uma imaginação temporal, para que seja possível proceder a uma síntese. O tempo histórico, com sua fúria desorganizadora, põe à prova a inteligência organizadora do historiador e o desafia a transpor essa truculência da distância absoluta na forma de um texto capaz de fazer o leitor experimentar uma consciência de profundidade temporal.¹⁸⁷

IV) *O historiador encara a si mesmo porque lida com a Humanidade* – a história é um exercício de *encontro* tanto quanto de *explicação*, uma vez que ao explicar a vida humana, o historiador vislumbra-se diante de uma condição de humanidade que também lhe pertence e regula.¹⁸⁸ A subjetividade faz renascer os valores da vida de outrora e torna-se impensável uma história em que o historiador não tenha interesse por esses valores e preceitos. É necessária uma espécie de fé neutralizada nesse tempo, uma adoção suspensa e provisória da crença de homens de outros tempos, para que o exercício de aproximação intelectual seja possível. Para Ricœur, “*a análise*

184. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 29.

185. Ibidem, p. 28.

186. Ibidem, p. 30.

187. Ibidem, p. 31.

188. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 32.

raciocinada é como que a fase metódica entre uma simpatia inculta e uma simpatia instruída".¹⁸⁹ Dessa forma, a história é uma maneira dos homens “repetirem” o fato de que pertencem a uma mesma comunidade, a partir dessa comunicação das consciências retaliada pela fase metodológica do vestígio e do documento.¹⁹⁰ Não será tal como o diálogo em que dois sujeitos podem responder-se mutuamente, mas igualmente não será um setor totalmente fechado à intersubjetividade.

Seriam, então, esses quatro fatores responsáveis por um rebaixamento epistemológico desse saber produzido pelo historiador? Para Ricœur a resposta era negativa, desde que o historiador fosse capaz de proceder a uma *ἐποχή* [*epokhé*] da subjetividade cotidiana. Essa disponibilidade em transpor-se abertamente a outra temporalidade, com a concessão de quem se submete ao inesperado e às regras de outrem, permite que se passe de uma má subjetividade para uma subjetividade considerada boa. Nas palavras do filósofo, de “*de ‘lógica’, a definição da objetividade tornou-se ‘ética’*”.¹⁹¹ Essa comunicação temporal operada pelo historiador e igualmente alcançada pelo leitor de história não deslegitima o caráter de conhecimento da história: o ofício do historiador educa sua própria subjetividade: “A história faz o historiador tanto quanto o historiador faz a história. Ou antes: o mister de historiador faz a história e o historiador”.¹⁹²

Nesse ponto já é possível perceber o tratamento da historiografia como uma ciência que não pode ser definida apenas no âmbito epistemológico, já que sua própria epistemologia enseja uma incursão ética. O trabalho do historiador é objetivo na medida em que é analítico e racional; mas essa objetividade é permeada por uma subjetividade presente no julgamento de importância e na assunção de uma adesão vigiada a uma temporalidade estranha. A noção de objetividade torna-se, assim, ética por um duplo caminho: I) o compromisso assumido com o passado a partir de procedimentos objetivos em sua análise, que se remete à promessa de disciplinar os

189. Ibidem, p. 31. [*l'analyse raisonnée est comme l'étape méthodique entre une sympathie inculte et une sympathie instruite.*]

190. Ibidem, p. 32.

191. Ibidem, p. 34. [*de « logique » la définition de l'objectivité est devenue « étique »*].

192. Ibidem, p. 34. [*l'histoire fait l'historien autant que l'historien fait l'histoire. Plutôt: le métier de l'historien fait l'histoire et l'historien.*].

níveis de interferência da subjetividade, tornando-a útil ao invés de nociva, como uma subjetividade de pesquisa e não uma subjetividade passional; 2) a percepção de que a semelhança entre o sujeito e o objeto é insolúvel, o que oferecerá à subjetividade não apenas o sentido ético do regramento necessário à busca da verdade, mas também a asserção de que essa semelhança será um elo perene entre um saber e a própria reflexão sobre a condição humana.¹⁹³ O ato de historiar traz então consigo a possibilidade de oferecer a dignidade dessa objetividade aplicada ao estudo do passado aos seres humanos, permitindo-lhes o acesso aos resultados do trabalho historiográfico. A busca da verdade no âmbito da historiografia estaria, para o Ricœur desse contexto, distendida entre as precauções metodológicas e uma espécie de subjetividade educada pelo ofício de entregar-se às regras do tempo.

Mas a que se presta essa análise sistemática da condição científica da produção do saber historiográfico? O texto de Ricœur aponta uma possível resposta: justamente por ser o historiador essa figura desenhada por ele entre a modéstia do investigador que se abre às diferenças de outro tempo sem moldar a história com modelos explicativos pré-definidos e a altivez de um pesquisador que educa sua própria subjetividade no fazer do seu ofício, é que o filósofo deve aprender com o historiador. Sobretudo um tipo específico de filósofo praticante da história da filosofia, aquele que pretensiosamente outorga-se o direito de conferir sentido ao movimento do pensamento sem o escrúpulo de abrir-se diante das discontinuidades da filosofia no plural, das *filosofias*. Mas será essa precaução assim tão unilateral ou mesmo simplória como parece? Nessa posição tão segura de sua função e de sua prática, seria o historiador esse personagem tão autossuficiente em relação ao empreendimento realizado pelo filósofo? Eis que Ricœur nos apresenta a face oposta: o historiador também tem algumas importantes lições a aprender com o filósofo nesse enredo teórico.

Começamos por esta: “eis a palavra suprema : o *sentido*”.¹⁹⁴ Via de regra, as filosofias comumente denominadas como reflexivas¹⁹⁵ buscaram encontrar uma

193. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 35.

194. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 36. [*Voilà le grand mot : le sens.*]. [grifo do autor].

195. Normalmente se define por reflexivas as filosofias que, a partir da conceito de *Cogito* de Descartes, buscaram investigar a consciência a partir de seu princípio, sem tomá-la como uma manifestação de um

definição para o verdadeiro ato de consciência, a subjetividade no sentido estreito do termo, o *Cogito*. Ora, o filósofo teria um modo próprio de terminar em si mesmo o trabalho do historiador quando conecta esse afloramento da consciência com um afloramento da própria história, afirmava Ricœur. O filósofo espera, de certa forma, que a história seja capaz de justificar seu empreendimento reflexivo de busca da subjetividade na medida em que seja possível supor uma coincidência entre o sentido da sua própria consciência e o sentido desdobrado pela história.¹⁹⁶ Nesse passo, supõe que a razão tenha sua história – algo que parece coerente dentro da lógica filosófica moderna – e que a história, por sua vez, receba sentido através de uma racionalização – algo que possivelmente assustaria alguns historiadores. Por um lado a razão é apresentada como detentora de uma história que pode ser significada e, por outro, a história é mostrada como um conhecimento significado através de uma razão organizadora que lhe confere o sentido. Para Ricœur a história da filosofia, ao menos a ocidental, seria uma prova dessa afirmação:¹⁹⁷

Telle est la Double supposition du philosophe : c'est un double crédit que le philosophe fait d'une part à l'historicité de la raison et d'autre part à la signification de l'histoire. La naissance et développement de la philosophie en Grèce et en Occident sont pour lui l'attestation et le gage que ce double crédit n'est pas fait en vain. L'histoire de la philosophie lui paraît être le lien de suture de l'historicité de la raison et de la signification de l'histoire.

Voilà donc ce que le philosophe – du moins le philosophe socratique, transcendantal, réflexif, – attend de l'histoire et ce qu'il suppose dans son attente. Je devine avec quelle méfiance l'historien de métier considère une telle entreprise ; et ses réserves doivent nous aider à mesurer la portée et les limites d'un usage philosophique de l'histoire.¹⁹⁸

absoluto ou de uma totalidade determinada. São as chamadas filosofias da consciência. Sobre essa questão e o conceito, ver BRUNSCHVICG, Léon. **Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Paris: Alcan, 1927, p. 628-629.

196. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 37.

197. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 38.

198. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 37. [*Tal é a dupla suposição do filósofo: é uma dupla abertura de crédito feita por ele, de um lado, à historicidade da razão e, do outro, à significação da história. O nascimento e o desenvolvimento da filosofia na Grécia e no Ocidente são para ele a prova e a garantia de que esse duplo crédito não se fez em vão. A história da filosofia parece-lhe ser o vínculo de sutura da historicidade da razão e da significação da história. / Eis pois aquilo que o filósofo – pelo menos o filósofo socrático, transcendental, reflexivo, – espera da história e aquilo que ele supõe em sua espera. Adivinho com que desconfiança considera o historiador profissional tal empreendimento; e suas reservas devem ajudar-nos a medir o alcance e os limites de um emprego filosófico da história.*].

Ao historiador profissional essa asserção poderá soar exagerada e até mesmo arriscada demais. Ele vai desconfiar desse caminho que pode ser claramente identificado como uma Filosofia da História, esse campo que transforma a ação humana particular em categorias e que busca coerência até chegar a uma “lógica da Filosofia”.¹⁹⁹ O historiador não se põe a serviço dessa lógica, uma vez que seu trabalho traz aos olhos das pessoas o campo do particular, a história como complexidade, que não pode ter seu encadeamento considerado como já significado em si mesmo, como se a consciência humana (ou seja lá qual for o aspecto da vida humana considerado como uma categoria universal) pudesse carregar em si um sentido imanente a ser retomado pelo filósofo e justificado pelo desenrolar da história. O personagem historiador construído por Ricœur não se mostra satisfeito com essa proposta, pois seu trabalho parece ser a prova de que esse sentido abrangente e unificador da experiência humana não advém da história dos historiadores, mas sim é atribuído arbitrariamente a ela pelo filósofo da história.

Nessa altura da argumentação de Ricœur, o filósofo, esse personagem apresentado diante do historiador, já aprendera pelo menos uma lição. A esse *advento do sentido*, como um espírito que afloraria ao olhar do filósofo da história, a lição do historiador se prestará como um contraponto, uma outra forma de leitura filosófica que verá a história também como *multiplicidade de consciências*, ou, nas palavras do nosso filósofo, “*como um setor de intersubjetividade*”²⁰⁰. Não se trataria mais do aflorar da consciência enquanto uma categoria unificada no sentido hegeliano²⁰¹, mas do aflorar *das consciências*. E essa forma de fazer a história da filosofia, que absorve do historiador uma maneira peculiar de observar o mundo, retorna ao campo do historiador também como uma lição importante ao campo historiográfico: ela põe à prova o grande paradoxo da história:

199. Ibidem, p. 39.

200. Ibidem, p. 40. [*comme secteur d'inter-subjectivité*].

201. É preciso salientar que Hegel é um dos contrapontos importantes de Ricœur nesse aspecto, na medida em que o filósofo alemão apresenta a ideia da história como um ato do Espírito que se realiza a si mesmo, isto é, como a consciência que atinge sua plenitude enquanto uma categoria universal, e não como uma possibilidade descontínua e plural das múltiplas consciências. Ver: HEGEL, G. W. Friedrich. **A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História**. Trad.: Beatriz Sidou. São Paulo : Centauro, 2001, p. 64-67.

Nous disons : l'histoire, l'*histoire au singulier*, parce que nous attendons qu'un sens humain unifie et rende raisonnable cette histoire unique de l'humanité ; c'est ce pari implicite que tâche d'explicitier le philosophe rationaliste qui écrit une histoire de la conscience ; mais nous disons aussi les hommes, *les hommes au pluriel*, et nous définissons l'histoire comme la science des hommes du passé, parce que nous attendons que les personnes surgissent comme des foyers radicalement multiples d'humanité ; [...]. [grifos do autor]

L'histoire pour nous autres hommes est virtuellement continue et discontinue, continue comme unique sens en marche, discontinue comme constellation de personnes.²⁰²

Dessa forma, a história encontra esse modo característico da filosofia de ordenar e apresentar a história da consciência como possuidora de um sentido apto a ser desdobrado logicamente pela razão. Aqui Ricœur introduziu um aspecto que posteriormente acabaria tornando-se fundamental para sua avaliação da história enquanto campo de uma prática criadora: a história só é capaz de ordenar toda essa multiplicidade de sentidos gerados pela ação humana no tempo quando as arranja na unidade da narrativa. Toda a narrativa é uma “unidade de composição” na mesma proporção em que pode dar a ver as rugosidades do tempo histórico:

Tout « récit » participe dès deux aspects du sens ; comme unité de composition, il mise sur l'ordre total où s'unifient les événements ; comme narration dramatisée, il court de noeud en noeud, de rugosité en rugosité.²⁰³

Chamamos atenção para a palavra “*récit*”, habitualmente traduzida como narrativa, que ainda aparece entre aspas e, naturalmente, sem a significação e a proporção que terá nas etapas futuras do trabalho de Ricœur. Surge nessa altura do texto como um lampejo pontual, mas esclarecedor dessa relação que o autor parece

202. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 41-42. [*Dizemos: a história, a história no singular, porque esperamos que um sentido humano unifique e torne razoável essa história única da Humanidade; é essa aposta implícita que procura explicitar o filósofo racionalista que escreve uma história da consciência; mas também dizemos os homens, os homens no plural e definimos a história como ciência dos homens do passado, porque esperamos que as pessoas surjam como centros radicalmente múltiplos de Humanidade. [...] / A história, para nós homens, é virtualmente contínua e descontínua, contínua como único sentido em marcha, descontínua como constelação de pessoas.*]

203. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 42; RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 42. [*Toda “narrativa” participa de dois aspectos do sentido: como uma unidade de composição, ela aposta na ordem total em que se unificam os eventos; como narração dramatizada, ela corre de nó em nó, de rugosidade em rugosidade.*].

tentar solidificar entre a filosofia e a história nessa sua etapa inicial de reflexões sobre a história dos historiadores. A narrativa aparece como reveladora da antinomia que é própria do ofício do historiador, esse jogo ambíguo entre o singular e o universal operado no texto de história. O historiador estaria fadado a apenas partilhar dessa incessante prática da historicização a todo custo ou poderia conjugar igualmente os eventos em centros estruturantes? Uma das histórias com as quais Ricœur dialogava com intensidade a essa época, a aclamada obra de Fernand Braudel, *La Méditerranée et Le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*²⁰⁴, era capaz de responder parcialmente essa pergunta com sua refinada hierarquização das causalidades e sua visada dialógica entre estrutura e evento. Essa passagem pelo campo dos historiadores suscitava a Ricœur a possibilidade de arguir que essa relação era não apenas saudável, mas desejável e necessária. No entanto, ele advertia que ela também poderia levar o historiador a um déficit humano em sua análise, se a visada estruturante sofresse uma hipertrofia a ponto de apagar do processo as vidas humanas e suas singularidades.

No aspecto IV que citamos anteriormente, na consideração que Ricœur fez da subjetividade do historiador, apontávamos a ideia de que o estudioso do passado lida com a *Humanidade*, o que torna a história um exercício de encontro com outros e, conseqüentemente, consigo mesmo. Eis aqui a última consideração acerca da lição recíproca da filosofia para a história, na trama de um jovem Ricœur: a justificação fundadora do empreendimento do historiador é o homem; seu objeto, portanto, é o próprio *sujeito* humano. Quando se esquece disso, o historiador tende a incorrer no erro de uma objetividade ilusória, e mesmo estéril, pois sua tendência seria apagar o próprio homem e seus valores de uma história construída apenas sobre estruturas, instituições, forças inconscientes e marchas universais.²⁰⁵ Essa é, afinal, a questão que nos coloca novamente diante do limiar entre a epistemologia e a ética. Ainda não deixa de pertencer à epistemologia, uma vez que trata de questionar a própria natureza desse objeto de estudo e, por conseguinte, das metodologias de investigação e construção desse saber. Mas imbui-se de um sentido notadamente ético quando

204. BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et Le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: LGF, 1993. A publicação original é de 1949.

205. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 43-44. Sobre a ilusão da objetividade, ver: GADAMER (2003), op. cit. p. 57.

coloca em vista a ideia de que a história, assim como a filosofia, tem uma “intenção fundamental”²⁰⁶ centrada na figura partilhada de ser e pertencer a uma Humanidade que não cessa sua marcha plural na história. Nas palavras de Ricoeur:

Le métier d'historien nous avait paru à discerner la bonne et la mauvaise subjectivité de l'historien ; la responsabilité de la réflexion philosophique serait peut-être de discerner la bonne et la mauvaise objectivité de l'histoire ; car c'est la réflexion qui sans cesse nous assure que *l'objet* de l'histoire, c'est le *sujet* humain lui-même.²⁰⁷

Se havia uma boa e uma má subjetividade no trabalho do historiador, o filósofo aponta que também há a boa e a má objetividade, a respeito das quais o discernimento metodológico do historiador seria inútil se desprovido da reflexão filosófica sobre o resultado do seu ofício. O filósofo que se coloca no papel de historiador da filosofia ainda pode dizer mais: a história da filosofia revela aspectos da história em geral que talvez não pudessem ser revelados de outro modo.²⁰⁸ Vejamos como Ricoeur estabelece essa proposta.

Na argumentação de nosso filósofo, a história da filosofia deveria libertar-se da relação simplista do tipo realidade-reflexo, ou seja, de um tipo peculiar de investigação – mais próximo de algumas tendências dentro da sociologia do conhecimento – que procurava exercer um racionalismo classificatório nas obras da cultura, através de correlações explicativas entre meios sociais, econômicos e visões de mundo supostamente oriundas das obras. A filosofia não poderia operar dentro de uma lógica de causa-efeito aplicada desde uma perspectiva de *obra-come-reflexo*. Ora, uma questão pragmática diretamente atrelada ao desenvolvimento da sociedade, em suas múltiplas instâncias, presta-se a esse tipo de explicação. A problemática filosófica, em sua singularidade, não poderia se submeter a esse tipo de inquirição, sob o risco de ser completamente anulada, afirmava.

206. Ibidem, p. 43.

207. Ibidem, p. 44. [*O mister de historiador nos tinha parecido suficiente ao discernimento da boa e da má subjetividade do historiador; a responsabilidade da reflexão filosófica seria talvez de discernir a boa e a má objetividade da história; pois é a reflexão que nos assegura sem cessar que o objeto da história é o próprio sujeito humano.*]

208. Ibidem, p. 77.

Na medida em que se liberta de tal concepção sobre a obra filosófica, o historiador da filosofia vê-se diante de um novo paradoxo em relação ao universo dos textos filosóficos que procura abordar, ao encontrar dois modelos de verdade: um que se coloca como sistema, outro como singularidade. De um lado uma percepção herdada da tradição hegeliana que via nas filosofias de cada autor momentos de uma unidade que poderia ser definida como a própria “Filosofia”. Esse tipo de história da filosofia considera a sequência de pensadores e problemas abordados pelas sucessivas gerações de filósofos a partir de uma tentativa de compreensão pela unificação, uma visão que é sempre retrospectiva e tende a situar seu desfecho na própria obra do filósofo que a escreve.²⁰⁹ Do outro lado, há um tipo de compreensão que procura vislumbrar a filosofia como singularidade, isto é, sem classificá-la a partir de um movimento universal ou mesmo de um itinerário de pensadores. Nesse caso, uma filosofia em particular deveria ser entendida a partir de suas especificidades, isolada de quaisquer estruturas, ou irredutível a elas.

Essas duas situações não podem ser apresentadas de forma pura. É muito difícil estar apenas em um desses lados, admite Ricœur, assumindo que sua perspectiva é do estudioso que se permite uma comunicação: a comunicação como um abrir-se diante de uma obra, sem a pretensão de torná-la momento de um grande sistema, mas olhando-a como um filósofo que interpela outro. Esse encontro de consciências é, todavia, unilateral, já que o outro, na maioria das vezes, não pode me responder diretamente, não está ali senão em um espaço delimitado pelo seu texto. Nesse caso, *a história é esse segmento da intersubjetividade, onde a reciprocidade é impossível, porque dos homens do passado não possui a presença, mas somente o vestígio.*²¹⁰ A presença da história da filosofia dentro da história em geral faz-se, portanto, através da constituição de um “universo significativo” que transborda uma mera relação de efeito-reflexo, e que se constrói a partir dessa possibilidade de troca entre universos filosóficos distintos, mas comunicáveis entre si.

209. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 67.

210. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 71. [*l'histoire est ce segment de l'inter-subjectivité ou la réciprocité est impossible, parce que des hommes du passé je n'ai pas la présence, mais seulement la trace.*].

Esse paradoxo, longe de exaurir-se aí, ampliava-se para além da condição de ser um problema apenas do historiador da filosofia, alcançando a história no geral, como Ricœur a definia. Esse nos parece ser o ponto essencial dessa reflexão ricœuriana: como esses modos distintos de compreensão da história da filosofia são também modelos possíveis para todos os espaços e segmentos da história? Ricœur constrói assim a analogia: “*toda história pode ser compreendida como advento de um sentido e emergência de singularidades*”.²¹¹ A história se colocaria então entre a singularidade representada pelos acontecimentos, pelas obras e pelas pessoas e as estruturas que levam ao seu entendimento como uma totalidade. Todas as histórias plurais fazem parte de uma história única; eis um pressuposto básico que se manifesta quando se fala sobre *a história*. Dele, no entanto, não podem ser concluídas as histórias singulares e disso sabe bem o historiador, pois a história é o campo da complexidade e da multiplicidade dos acontecimentos, dos homens e das obras. Ricœur sintetiza sua proposta ao dizer que “*a história da filosofia manifesta a dualidade latente de toda história; quando ela própria se subdivide em dois modelos de inteligibilidade, revela aquilo que se acha subjacente à história*”.²¹²

A partir desse ponto nos encontramos em uma nova proposição dessa leitura. A decomposição do estrutural e da totalidade, e a decomposição das singularidades contidas nos acontecimentos, ambas, atestam a contradição de toda historicidade, pois ambas *destroem a história*.²¹³ Somente das ruínas dessa dupla implosão que a história poderia revelar-se em sua própria natureza. Se há uma totalização, se se constrói um sistema filosófico, não pode haver mais uma história, porque quando o autor se transforma em categoria, anula-se a natureza irreduzível de um ser histórico. Tratar-

211. Ibidem, p. 77. [*toute histoire peut être comprise comme avènement d'un sens et émergence de singularités.*] É importante salientar aqui uma diferença significativa na tradução brasileira que utilizamos como referência para citação dos trechos traduzidos. Nela o termo *avènement* é traduzido como “exaltação”, modulação que nos parece errônea em relação ao sentido utilizado por Ricœur em vários momentos ao longo da obra. A palavra *avènement* tem por correlato direto no português a palavra *advento*, que tem um sentido de aparecimento, de algo que surge. Esse nos parece ser o sentido dado por Ricœur, quando se refere ao fato de que o sentido advém, ainda que por uma operação de “reprise” [*retomada*]. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 40. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 40.

212. Ibidem, p. 78. [*l'histoire de la philosophie manifeste la dualité latente de toute histoire ; en éclant elle-même en deux modèles d'intelligibilité, elle révèle ce qui était sous-jacent à l'histoire.*].

213. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 78.

se-ia, nesse caso, de uma lógica filosófica, no máximo. Do lado da assunção da singularidade, a história não é menos aniquilada. O modelo do evento singular e dos autores no plural, na sua proposta em não reduzir nada ao império da estrutura, cria uma esquizofrenia do único, em que os eventos – e as obras filosóficas – não podem ser reduzidos uns aos outros, tornam-se centros radicais e essenciais em si mesmos e passam a flutuar imunes a qualquer tentativa de conjugação de fatores, dissociam-se de seu próprio tempo/espço. A filosofia seria, então, uma espécie de fim da história, a partir da qual seria possível o próprio entendimento da condição primária da historicidade:

Toute philosophie est, d'une certaine façon, la fin de l'histoire. Le système est la fin de l'histoire parce qu'elle s'anulle dans la Logique ; la singularité aussi est la fin d'histoire, puisque toute l'histoire se nie en elle. On aboutit à ce résultat, tout à fait paradoxal, que c'est toujours à la frontière de l'histoire, de la fin de l'histoire, que l'on comprend les traits généraux de l'historicité.²¹⁴

Mas qual é então essa condição tão paradoxal da história vivida pelos homens? Parece-nos que essa é uma antinomia que permaneceu aberta nas obras de Ricoeur, embora ele tenha deixado antever algumas conclusões provisórias nesse contexto. Uma delas estaria no âmbito da clivagem entre o discurso e a história efetiva, que se realiza no mundo. A história em si mesma é confusa, um verdadeiro “*reino da inexatidão*”²¹⁵, e essa conclusão justifica o historiador. Se todas as inexatidões fossem virtualmente superadas, não mais teríamos história. Se a história universal existisse de fato, não seria história, mas sistema. Falar em história universal é conceber, como já mencionamos anteriormente, uma ideia-limite da razão, que tem a função de estimular o historiador a pensar as realidades como comunicáveis, ainda que essa comunicação não possa, de fato, torná-las uma coisa só. De todo modo, nessa concepção de Ricoeur também é negada a assunção das singularidades absolutas porque nada poderia subsistir imune à realidade permeada por entidades, forças,

214. Ibidem, p. 79. [*Toda filosofia é, de certa maneira, o fim da história. O sistema é o fim da história, porque ela se anula na Lógica; a singularidade também é o fim da história, de vez que nela se nega toda a história. Chega-se a esse resultado, absolutamente paradoxal, que é sempre na fronteira da história, do fim da história, que se compreendem os traços gerais da historicidade.*].

215. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 80.

tendências, vontades. Em suma, aquilo que suprime a história é, na verdade, aquilo que pode fazê-la advir. O imperfeito da história é o que a faz permanecer aquém da unidade de sentido de um sistema total e dos sentidos singulares. Ricoeur decide-se pela mediação de um verdadeiro paradoxo.

Chegamos aqui à concepção da história que está para além do que pode ser escrito como saber a respeito dela. A *história efetiva*, como denominou Ricoeur, remete-nos ao segundo momento de *Histoire et Vérité* dedicado ao estabelecimento de conexões com a ideia de verdade na ação histórica. Esse próximo passo nos aproximará de sua concepção de ética alicerçada na história, também entendida como ação dos sujeitos no mundo.

2.2. O problema da verdade na ação histórica I: verdade, ética e unidade

“É pelo processo histórico que o problema da verdade diz respeito ao próprio movimento de nossa civilização...”²¹⁶ O problema da verdade é algo que carregamos ao longo da história da Humanidade e os desdobramentos dessa questão estão diretamente ligados às formas como uma sociedade encara os modos de produção dos seus saberes e filosofias. Logo, não se trata de um problema isolado ou unívoco, diria Ricoeur, mas de uma questão que escaparia do âmbito puro da *Epistêmê*.²¹⁷

Ele percebe no nascimento da ciência experimental moderna o desvelamento de um movimento de repulsão progressiva das chamadas sínteses filosófico-teológicas da verdade, inaugurando a concepção monista de que a verdade científica poderia ser a única possível.²¹⁸ Na medida em que deixava de lado outros planos de verdade, a

216. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 165. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 167. [*C'est par ce processus historique que le problème de la vérité concerne le mouvement même de notre civilisation.*].

217. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 171. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 174.

218. Sobre essa relação entre o monismo epistemológico e a teoria da história, Arno Wehling afirma que tratou-se de processo no qual o paradigma newtoniano foi o núcleo central no qual foram assentadas as bases da divisão disciplinar do final do século XIX, pensando sobretudo no caso das ciências sociais e no exemplo de Émile Durkheim. Como formas de resistência a esse paradigma, o historicismo de Dilthey e a crítica ferrenha de Nietzsche ao cientificismo configuraram importantes exemplos com desdobramentos extensivos no século XX. WEHLING, Arno. *Historiografia e*

verdade experimental científica envolvia-se numa espécie de círculo excludente que reduzia a percepção humana às possibilidades dadas por uma objetividade de pesquisa. Os aspectos subjetivos não poderiam ser reduzidos por essa análise, e deveriam ser, portanto, retirados dela. Diria Ricœur:

Toute vérité, pensons-nous, devrait être sinon *de science*, du moins *comme* la science. Ce modèle de vérité, la science a pu l'être excellemment aussi longtemps que l'idéal de l'Epistêmê, issu de la géométrie grecque, nous est apparu lui-même sans opacité, comme une réponse qui satisfait, qui sature totalement la question qui lui a donné naissance.²¹⁹

Essa “era galileana”, nas palavras de Ricœur, repousava sobre esse crédito da matemática antiga e da sua aplicação na exploração do visível através dos diversos métodos das diferentes ciências experimentais. Sem que fosse possível esgotar todos os resultados dessa forma de ciência, iniciou-se um movimento de crítica e discussão dos fundamentos dessa prática científica que parecia radicalizar-se ao caminhar para um fechamento cada vez mais dogmático em relação ao seu papel no mundo da existência humana, sob o prisma da inteligência científica pura. Um afastamento cada vez mais nocivo que ignorava o fato de que o próprio campo científico pertencia ao âmbito da *praxis* humana e partilhava com ela questões de caráter existencial e ético. Ricœur está particularmente interessado nos desdobramentos desse paradigma nos anos subsequentes ao fim da Segunda Guerra, pois esse é um período em que o debate acerca dos rumos da técnica e da ciência são dialeticamente confrontados com as ilusões de progresso que culminaram nos trágicos eventos do começo do século XX.²²⁰

epistemologia histórica. In: MALERBA, Jurandir. (org.). **A História Escrita**: Escrita da História e Historiografia. São Paulo: Contexto, 2008, p. 177-179.

219. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 170. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 172-173. [*Toda verdade, pensamos nós, deveria ser senão de ciência, pelo menos como a ciência. A ciência pode ser de modo excelente esse modelo de verdade por todo o tempo em que o próprio ideal da Epistêmê, nascido da geometria grega, se nos apresentava despido de opacidade, como resposta satisfatória, a saturar por inteiro a questão que lhe deu origem.*].

220. Sobre esse tópico, a síntese de Olivier Mongin é elucidativa ao estabelecer essas conexões acerca do clima intelectual, sobretudo o francês, em que Ricœur é autor ativo na década de 1950. Suas reflexões a respeito dessa relação entre a História e a Filosofia estão diretamente relacionadas a esse contexto e sua postura manifestou um grande envolvimento em debates públicos e publicações sucessivas no ambiente universitário. Para Mongin, a atitude de Ricœur, especialmente nesse período mas não apenas nele, um “homem de revista”, longe e averso à imagem de um “pensador fechado na

É a partir dessas constatações que Ricœur procura constituir uma teoria capaz de dialetizar três aspectos que considerava em seu texto fundamentais para a *praxis* humana, apontando a ciência como um processo intrínseco à vida e, por extensão, como um espaço onde a reflexão ética deveria ser primordial. O “novo círculo” que ele apresentou é o do “*homem como objeto de ciência e como sujeito de cultura*”²²¹ a partir do qual propõe uma dialética triangular entre o *perceber*, o *saber* e o *agir*, aspectos mutuamente implicados no teatro da existência e ao mesmo tempo no mundo científico.

Durante muito tempo a ciência havia se colocado à margem desse espaço da existência e da ética. No entanto, se o ato de objetivar não reservava nenhum benefício ao homem quando este se tornava o próprio objeto do saber (o caso da ciência dita humana), não era possível negar que o homem era o sujeito realizador do ato de objetivação e, portanto, o ato científico seria, essencialmente, um ato cultural. A ciência seria uma *praxis* dentre tantas outras, e por isso mesmo não poderia, de forma alguma, escapar à ética. Ricœur, nesse ponto, parecia especialmente preocupado em demonstrar o quanto o avanço tecnológico da ciência moderna dera ao homem um imenso poder de conquista sobre a existência humana e a natureza ao mesmo passo que parecia ter-lhe retirado o fardo de envolver-se na questão ética que indaga sobre “*o que faremos*” com tal poder.²²² Em termos práticos, o filósofo estava se colocando diante do problema da ciência aplicada a campos científicos nitidamente parciais, como o caso da energia nuclear, por exemplo, tema que envolvia necessariamente decisões políticas, econômicas e mesmo militares do período. Nesse caso a verdade não poderia ser alocada apenas na ordem epistêmica da teoria atômica em si (se ela é verdadeira ou não), mas também na órbita das decisões práticas que pressupõem a responsabilidade das escolhas quanto ao uso desses desenvolvimentos na vida humana. Há, portanto, uma preocupação de Ricœur em atestar a relação direta entre o saber e a ética:

sua torre de marfim”. Ver: MONGIN (1994), op. cit., p. 73-75.

221. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 169. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 171. [*homme comme objet de science et de l’homme comme sujet de culture.*].

222. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 173. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 175.

Le fait que nous puissions craindre pour l'homme, discerner des périls pour l'homme, *parce que* la science de l'homme commence et avance, ce fait même atteste la puissance d'enveloppement mutuel du savoir et de l'éthique.²²³

A dialética entre os três campos de verdade que Ricoeur aponta – *perceber, saber, agir* – faz com que essa distância entre a capacidade de percepção das formas concretas do nosso *Lebenswelt* [mundo da vida] seja mutuamente relacionada à possibilidade que ostentamos de objetivar para investigar, pois não podemos conhecer e experimentar senão pela percepção. Da mesma forma a ciência, assim como a própria percepção dentro do mundo prático, engendram, conjuntamente, ações diversas na *praxis*. A ciência é também trabalho humano e como tal, alcança o mundo prático com seus desenvolvimentos. Sendo assim, essa dialética triádica alcança o âmbito ético, e essa relação abrigará uma complexa noção de verdade. Para Ricoeur, esses três planos de verdade, além de se dialetizarem mutuamente, também se dialetizam internamente entre dois polos opostos de influência, a saber, uma tendência a se dogmatizar e uma tendência a se problematizar. Ou seja, o *perceber* pode, em determinado momento, fechar-se dogmaticamente assumindo a relação ver-sentir-conhecer como absoluta; mas pode, igualmente, assumir gradativamente as nuances que problematizam a própria percepção. Essa seria uma espécie de regra geral, válida para todos os planos de verdade que podemos supor no mundo da vida.

Le perçu, avec son horizon de monde, enveloppe en un sens le savoir et l'agir comme le plus vaste théâtre de notre existence ; les laboratoires, les applications de la science – au travail, au bien-être, à la guerre – donnet une présence perçue à la science, qui est ainsi mêlée à notre vie et à notre mort.²²⁴

O caráter notadamente esquemático dessa argumentação é revisto posteriormente pelo próprio Ricoeur.²²⁵ Contudo, ainda que determine esses três

223. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 173. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 175. [O fato de podermos temer pelo homem, discernir perigos para o homem, pelo fato de que a ciência do homem se inicia e caminha, esse mesmo fato atesta o poder de envolvimento mútuo do saber e da ética.].

224. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 169. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 171-172. [O percebido, com seu horizonte de mundo, envolve em um sentido o saber e o agir como o mais amplo teatro de nossa existência; os laboratórios, as aplicações da ciência – ao trabalho, ao bem-estar, à guerra – dão à ciência uma presença percebida, e desse modo ela se agrega à nossa vida e à nossa morte.].

225. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 167 – nota 1. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 169 – nota 1.

“planos de verdade” elementares da existência de uma maneira assumidamente redutiva, Ricœur reconhece a infinidade de possíveis planos de verdade aquém e além dessa tríade. Existiriam muitas outras faces, ordens de verdade, tantas quantas a consciência humana fosse capaz de criar e amplificar. A arte, a poesia, a técnica, a filosofia, a história. Todas estas e tantas outras se restituem e dialetizam em um círculo interminável. E a principal tarefa, de cada uma e de todas ao conjunto, seria a busca de uma espécie de *unidade*. Eis a face kantiana de Ricœur, clamando pela unidade como uma *tarefa da razão* e ao mesmo tempo como uma *meta do sentimento humano* de busca pela alegria distendida pelo alcance do todo: “a felicidade da unidade atesta um plano de Vida que é mais profundo que a dispersão de nossa cultura.”²²⁶ Em outras palavras, perceber na vida uma unidade é alcançar uma condição que vai além da mera pluralidade descontínua e desconectada da existência. Seria como poder realizar um pacto consistente entre diferentes realidades socioculturais e âmbitos do *perceber*, do *saber* e do *agir*.

No entanto, para Ricœur, esse mesmo desejo subjacente de unidade aparecia como sendo paradoxalmente o início e o fim das próprias verdades. Desde o momento em que esse anseio de unidade começou a traduzir-se na história humana como atos concretos de totalização, acabou resultando em um variado repertório de atos de violência cultural. Enquanto vontade, seria uma força capaz de impulsionar; uma vez realizada historicamente, tornar-se-ia uma mentira, assumindo a violência de quem unifica quase sempre tomado pela paixão ao poder, associado diretamente ao fenômeno sociológico da *autoridade*.²²⁷ Para este Ricœur, as duas mais importantes e decisivas formas nas quais a autoridade servia ao desejo de unificação totalitária eram a *síntese clerical* e a *síntese política*.

Do lado da *síntese clerical* o autor referia-se à proposta de unidade como um objetivo subjacente às teologias, em especial a cristã, que se tornava uma violência na medida em que o poder clerical subvertia o papel eclesial da pregação. Eis um desvio que acaba por acontecer no momento em que uma Igreja – e isso teria sido

226. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 177. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 179. [*le bonheur de l'unité atteste un plan de Vie qui est plus profond que la dispersion de notre culture.*].

227. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 177.

uma característica comum na história das instituições religiosas, na visão de Ricoeur – mostra-se numa posição privilegiada na estrutura social e passa a se colocar a serviço da verdade, já não apenas de sua doutrina, mas dos aspectos centrais de uma civilização tais como a ciência, a arte e a própria regulação da ação social. Um dos exemplos mais claros desse desvio, para Ricoeur, foi o do poderio construído pela Igreja Católica no medievo europeu. Um poder que pode ser atestado tanto pelos seus desdobramentos concretos na sociedade medieval quanto pelas linhas de ruptura que começaram a ser traçadas em oposição a ele a partir das revoluções filosóficas e científicas que se seguiram ao Renascimento.²²⁸

A segunda tentação de unificação da verdade estaria no *aspecto político*. Não poderia haver um problema que fosse politicamente neutro, afirmava Ricoeur. A política, tal como ele a percebia nesse contexto, é o campo que tem por essência o desejo de unificar interesses, congregar os diversos campos de verdade de uma realidade histórica. Quando a consciência política suplanta a função teológica de unificação na história moderna, o Estado passa a exercer a função de mediador dos planos de verdade – ciência, cultura, ética – e o faz através de uma filosofia da história capaz de articular a síntese de um povo em uma raça, em uma etnia ou mesmo na figura de uma líder carismático, como foi o caso de um *Führer* ou de um *Duce*. Assim o autor se expressa a respeito dessa relação:

L'esprit de mensonge contamine la recherche de la vérité par le cœur, c'est-à-dire par son exigence unitaire ; il est le faux pas du total au totalitaire. Ce glissement se produit historiquement quand un pouvoir sociologique incline et réussit plus ou moins complètement à regrouper tous les ordres de vérité et à ployer les hommes à la violence de l'unité. Ce pouvoir sociologique a deux figures typiques : le pouvoir clérical et le pouvoir politique. Il se trouve en effet que l'un et l'autre ont une fonction authentique de regroupement ; la totalité religieuse et la totalité politique sont des totalisations réelles de notre existence c'est bien pourquoi elles sont les deux plus grandes tentations pour l'esprit de mensonge, pour la chute du total au totalitaire ; [...] [glifos do autor]²²⁹

228. Ibidem, p. 182.

229. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 191. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 194. [O espírito da mentira contamina a busca da verdade pelo coração, isto é, pela sua exigência unitária; é o passo em falso do total ao totalitário. Este deslizamento produz-se historicamente quando um poder sociológico induz e consegue mais ou menos por completo reagrupar todas as ordens de verdade e sujeitar os homens à violência da unidade. Possui este poder sociológico duas figuras típicas: o poder clerical e o poder político. É

O poder político e o poder clerical são tratados, portanto, como campos que exercem funções de congregação, e essa característica não é em si mesma a ruína, mas sim parte da natureza desses planos sociais. Contudo, a linha é muito tênue entre ser um poder de unificação e um poder totalitário que admita a violência como instrumento de agregação e “purificação”. E essa é uma questão que passa pelo conhecimento da história, pela filosofia e, conseqüentemente, pela ética, na medida em que a totalização política é sempre a proposição de uma forma de vida considerada completa em detrimento da alteridade.

Vimos que Ricœur apontava uma ligação estreita entre o *perceber*, o *saber* e o *agir* como planos de verdade. Essa relação se completa nesse raciocínio, que atesta o uso de diferentes planos de verdade no trabalho de unificação arbitrária da verdade em uma civilização. Ao mesmo tempo em que a unidade é um anseio primordial, uma tarefa racional e um forte sentimento que arrebatava nossa condição histórica, o momento em que ela ultrapassa esses índices orientadores e arroga-se como uma tarefa de totalização efetiva na história é o momento em que se torna uma violência e elimina por completo a própria possibilidade de ser verdadeira. Tanto a síntese clerical quanto a síntese política manifestam suas paixões e exercem-nas como um abuso promovendo um aplainamento do pluralismo típico do campo do saber, e se utilizam sempre da história como um instrumento privilegiado de justificação de seus empreendimentos. Nesse ponto a história, como saber e como ação, torna-se um ponto nevrálgico das considerações éticas da argumentação de Ricœur. Toda unidade parece chegar sempre cedo demais, nas palavras do filósofo, o que apenas corrobora a concepção de que um processo histórico integral (geralmente invocado pelos totalitários) não deveria ser mais do que uma ideia-limite, como ele já havia definido no plano epistemológico da história. Ora, há tantas interpretações da história quantos movimentos de historicização na sociedade, não obstante assistamos a intermináveis tentativas de sempre reconstruir-se a história como uma ilusão de totalidade sincrônica.²³⁰

de fato real possuem tanto um quanto outro função autêntica de reagrupamento; a totalidade religiosa e a totalidade política são totalizações reais de nossa existência; é justamente por isso que elas constituem as duas maiores tentações para o espírito da mentira, para a queda do total ao totalitário.].

230. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 189. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 191.

Ricœur defende, nesse momento, que a nossa percepção da duração histórica teria sido construída sobre uma ideia frágil presumida do modelo uniforme da mecânica moderna, através do qual haveria um curso linear, cumulativo e evolutivo dos acontecimentos, um eixo temporal que atravessa nossas histórias singulares com um ritmo unificado, ditado principalmente pelo cânone da evolução científica e técnica. Ainda que esse último processo possa mesmo ser elencado como uma história do progresso material e intelectual, a história possui inúmeras variações em suas durações, é múltipla em seus sentidos e, sobretudo, plural, assenta o filósofo. Assim sendo, diante de tamanha variedade, jamais poderiam o historiador e o filósofo, esses protagonistas da intriga teórica ricœuriana, esquecer que a história, tanto quanto a própria ideia de verdade, só permanecem se forem plurívocas, e só podem nutrir alguma pretensão ética se fugirem à tentação do dogmatismo unificador. Eis a crítica que atesta a necessidade de se colocar na própria história – e no uso que dela fazem os filósofos – o paradigma de negação do totalitarismo e de repúdio à pretensão de se solucionar o problema da dispersão da verdade através de um encadeamento neutro do progresso, pretensamente certificado pela história vivida e escrita.

Essa relação que garante o universal como sendo também o histórico, ou, analogamente, a verdade ética que só pode ser problematizada na sua dialética histórica e na relação que os sujeitos estabelecem entre si é um dos caminhos do movimento de pluralização da consciência que Ricœur defende entusiasticamente nessa coletânea de textos. Não é fortuito o fato de que na sequência dessa argumentação a arte e a poesia surjam já como instrumentos fundamentais que permitem a ressurreição da “verdade mais primitiva do mundo de nossa vida, que o sábio sepulta”, e o artista como aquele que “institui de modo permanente um julgamento ético sobre nossa existência, mesmo sem exercer função moralizante, e sobretudo quando não exerce tal função”²³¹. Aqui já podem ser percebidas algumas nuances que retornarão sobretudo em *La Métaphore Vive* e, posteriormente, em *Temps et Récit*.

231. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 175.

A propósito dessa relação, Maria da Penha Villela-Petit já havia apontado, em um artigo que estabelece com muita propriedade conexões entre a argumentação de *Histoire et Vérité* e *Temps et Récit*, pelo menos três aspectos elementares que se tornaram fatores constantes na trajetória do filósofo: o reconhecimento do papel da narrativa na história, sua visada a uma epistemologia da história profundamente crítica ao modelo positivista, (que era pautado por um realismo absoluto e ingênuo da prática historiadora) e a assunção de que “toda busca de sentido está intimamente ligada à questão da história”.²³² Reconhecemos a total pertinência dessa relação e nossa argumentação, até aqui, procurou reiterar que o aspecto central da concepção de história de Ricoeur, nesse momento, era a complexa relação entre o “advento de sentido” e a distinção dos caracteres peculiares da historiografia, quando assume a tarefa de buscar nela um aporte para a história da filosofia. Nesse sentido, apenas teríamos a acrescentar um aspecto que nos parece decisivo para o problema de pesquisa proposto: essas ideias desenvolvidas por Ricoeur nesse período culminam em uma concepção de ética que tinha como uma de suas bases uma visão mais lúcida da história, utilizando-se aqui o termo no seu sentido integrador de conjunto das temporalidades e de conhecimento produzido socialmente sobre essas conjunturas e contextos. A crítica do uso do saber histórico como fator de justificação da dominação política e clerical conflui para uma proposta que associa a filosofia da história e o saber histórico com uma precaução ética de fundo: o espírito de verdade de uma sociedade requer a garantia da pluralidade, a autonomia da pesquisa científica, do pensamento e da arte e a constante crítica da consciência política, sem jamais desumanizar o próprio homem. Essa proposta, de acordo com Ricoeur, desafiava os sujeitos a manterem os olhos atentos à pluralidade da história e às suas precauções oferecidas ao imperialismo filosófico e político:

Il me semble qu'il fallait aller à cette racine du problème, pour amorcer la critique interne de toutes les prétentions à résoudre pas l'histoire le problème de l'unité des ordres de vérité. L'histoire se pluralise comme la vérité ; il importe de garder cette réflexion en alerte contre toute justification des

232. VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Pensando a História: de História e Verdade a Tempo e Narrativa. In: **Revista Multitextos**. PUC-Rio, Ano 1, n. 5, 2007, p.7.

passions du pouvoir par le service d'une philosophie dogmatique de l'histoire.²³³

Ao propor uma análise dos escritos dessa primeira fase da produção intelectual de Ricœur, o filósofo Leovino Garcia reconhece, embora o aspecto histórico não seja o mote central de sua análise, que essa primeira fase do jovem Ricœur foi marcada pela ideia de que a reflexão sobre o significado último da nossa inserção na história era inseparável da possibilidade de intervir de forma criativa na renovação da civilização.²³⁴ É precisamente por haver uma fronteira muito dinâmica entre o pensamento, a palavra e a ação que o filósofo e o historiador (e, por extensão, os intelectuais de maneira geral) agem através das suas reflexões, ajudando a transformar o mundo da existência. Se uma das grandes tarefas do pensamento é manter a busca da unidade como horizonte de esperança (e não como fato) e fazer a crítica às tentativas de destruição das singularidades, podemos dizer que estamos falando de uma empreitada ética da filosofia. E se, para isso, a filosofia precisa completar em sua extensão o trabalho necessário feito pelo historiador, a sua proposta ética está intimamente instaurada sobre o terreno da história. É sobre essa relação entre a palavra, o trabalho e a ação do sujeito na história que falaremos na subseção a seguir.

2.3. O problema da verdade na ação histórica II: trabalho, palavra e violência

Em que medida se pode estabelecer uma relação na existência humana entre o trabalho e a palavra? Acaso seriam ambos a mesma coisa? Ou então estaria a palavra

233. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 190. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 193. *[Parece-me que seria preciso chegar até essa raiz do problema, a fim de estimular a crítica interna de todas as pretensões de solução pela história do problema da unidade das ordens de verdade. A história se pluraliza como verdade; é importante manter de sobreaviso esta reflexão contra toda justificação das paixões do poder pelo serviço de uma filosofia dogmática da história.]*

234. GARCIA, Leovino. The Philosophical Exploration of Paul Ricœur. In : **Budhi** – Vol. 2 – 1997, p. 146.

fadada a ser subsumida em uma noção amplificada de trabalho? Essas foram questões em que Ricœur apostou para uma abordagem daquilo que ele chamaria de uma “civilização do trabalho e da palavra”.²³⁵ Dois aspectos foram especialmente apontados como relevantes nessa análise: em primeiro lugar, sua decepção com os chamados “filósofos do trabalho” do período em questão (a década de 1950); em segundo, sua inquietação diante da ideia de uma “civilização do trabalho”, amplamente defendida nesse contexto intelectual.

No argumento de Ricœur, a sociedade daquele período histórico que ele então vivenciava – início da década de 1950 – estava redescobrando a ideia do homem como trabalhador, reabilitando a noção de trabalho e estendendo-a a todas as atividades da existência humana. Passava-se, a partir de então, a encarar o homem como idêntico a toda sua atividade, isto é, o homem tornava-se sinônimo de trabalho. Numa sociedade como tal, não restaria mais espaço para a palavra, a não ser como mais uma manifestação ou mesmo um tipo específico de trabalho.²³⁶ Ele parte do princípio de que uma noção que quer significar tudo acaba por não significar mais nada, anulando-se. Tratou, portanto, de propor um contraponto a essa leitura totalizadora do trabalho, impondo a ela os limites que toda noção necessita para garantir um significado efetivo. Procuraria, afinal, explorar os sentidos proporcionais dos contrários dessa noção, dos antagonismos que a limitavam e ao mesmo tempo determinavam.

Muitas das concepções a respeito dessa temática na época – alicerçadas em leituras mais pragmáticas dos textos de Marx – apontavam para a ideia de que a contemplação pura realizada, por exemplo, no âmbito da filosofia, era inerte e simplesmente uma manifestação de um idealismo torpe e inútil à transformação da realidade social. Talvez restasse ainda numa vanguarda militante uma leitura residual e simplista daquilo que Marx propunha na última das *Thesen über Feuerbach* [*Teses sobre Feuerbach*]: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes;

235. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 210. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 201. [*civilisation du travail et de la parole*].

236. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 211.

a questão, porém, é transformá-lo.²³⁷ Muitas foram as interpretações dadas a esse curto texto tópico de Marx, que sequer havia sido redigido para publicação em seu contexto original. Esses escritos, na verdade um conjunto de pequenas notas manuscritas de Marx que foram editadas por Engels em 1888, tornaram-se uma espécie de cânone dentro do marxismo ativista das décadas de 1950/60, sobretudo a última tese que citamos acima, e foi revisitado por correntes diversas dentro dele.²³⁸

No capítulo *Travail et Parole*, segundo capítulo da segunda parte de *Histoire et Vérité* (originário de um artigo publicado na revista *Esprit* em 1953) não há uma menção nominal aos filósofos e intelectuais aos quais o texto se refere, e a crítica é colocada como uma espécie de reflexão acerca de uma tendência, vagamente apontada como oriunda de pensadores marxistas, existencialistas e cristãos do período.²³⁹ No entanto, se não há uma menção direta nessa etapa, é bastante significativo o fato de que Ricœur, na introdução do livro, abre sua proposta como uma via de reflexão que pretende mostrar a futilidade da discussão que contrapõe um pensamento comprometido a um pensamento puramente contemplativo e descompromissado com a realidade. Nesse caso, ele prefere citar diretamente Marx para endossar seu argumento:

Rien n'est plus étranger à la « manière » de ces essais que la soi-disant opposition de la pensée engagée et de la pensée déagée ; chacun pris séparément et tous pris ensemble, ces essais veulent témoigner contre la vanité de cette querelle ; il faudrait biffer ces deux mots et les biffer

237. MARX, Karl. Thesen über Feuerbach. In: MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Bd.3, Berlin: 1978, p.5-7. Edição de referência da tradução: MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. Lisboa: Edições Progresso, 1982. [*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern*].

238. BLOCH, Ernest. **Le Principe Esperance**, tome I. Paris: Gallimard, 1976, p. 333. Ernest Bloch foi um dos intelectuais marxistas mais respeitados do século XX, e nessa obra citada, dentre outras temáticas, faz uma minuciosa avaliação sobre as *Teses* e suas interpretações. Nela há uma forte crítica à leitura pragmática da última tese que teria invertido seu sentido original. Para Bloch, a busca de uma verdade na filosofia é um dos pressupostos mais elementares em Marx, e não sua anulação como resíduo idealista. A ênfase na relação dialética entre a *praxis* e a *theoria* na ação transformadora teria sido, nesse caso, subvertida em nome de uma leitura fortemente ativista e militante das obras de Marx. Citamos a obra de Bloch para situar esse que é um dos debates mais longos na história do Marxismo. É importante salientar que essa obra de Bloch está localizada num contexto que é, pelo menos, vinte anos posterior ao contexto da publicação do texto de Ricœur em questão, mas nela há uma avaliação desse amplo contexto que vai desde os primeiros marxistas até meados da década de 1970.

239. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 210. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 201. Na seção final do capítulo, retomamos esse contexto intelectual.

ensemble ; l'opposition moins à la mode, mais plus radicale, introduite par Marx entre une pensée qui seulement considère et contemple et une praxis qui transforme le monde me paraît devoir être récusée avec plus de force encore.²⁴⁰

Aqui podemos antever uma conclusão que a obra procuraria destilar em diversos temas: não há palavra que não seja de alguma forma ação no mundo; não há como pensar em uma filosofia inerte por sua própria natureza de ser palavra e, portanto, se cabe a um intelectual envergonhar-se de sua condição, não é por ela mesma, e sim pela forma como direcionará suas palavras no mundo:

La parole est mon royaume et jê n'em ai point honte; ou plutôt j'en ai honte dans la mesure où ma parole participe de la culpabilité d'une société injuste qui exploite le travail. Je n'en ai point honte originellement, je veux dire par égard pour sa destination.²⁴¹

Antes de ser uma crítica total a Marx, esse questionamento nos parece uma ressalva, talvez uma precaução relacionada a um modelo pragmático e simplista de marxismo que desprezava a tradição filosófica como redundante e contemplativa, como sendo parte do idealismo originário de uma sociedade burguesa estática ou como uma superestrutura. A relação entre a palavra e a ação, ou então entre a palavra e o trabalho – no caso dessa etapa da sua reflexão – era muito mais rica e estava longe de ser uma divisão de opostos. O poder da palavra, já nesse jovem Ricœur, é apresentado como um poder que atravessa o homem em toda sua extensão, o que incluiria, portanto, o próprio mundo do trabalho. Mas longe de se dissolver neste, a palavra recria universos e amplia perspectivas que interferem diretamente na transformação do processo histórico. Afinal, para Ricœur, era preciso lembrar que até mesmo o pensamento contemplativo de Platão havia tornado possível a concepção da

240. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 8. *[Nada mais estranho à “maneira” destes ensaios que a alegada oposição entre o pensamento comprometido e o pensamento desembaraçado; cada qual tomado isoladamente, e todos, tomados em conjunto, desejam estes ensaios dar testemunho contra a futilidade de tal querela; seria preciso riscar essas duas expressões e riscá-las ao mesmo tempo; a oposição, não tão em moda, porém mais radical, introduzida por Marx entre o pensamento que apenas observa e contempla e uma praxis que transforma o mundo, parece-me deva ser repudiada ainda com mais vigor.]*

241. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 9. *[A palavra é o meu reino e disso não me envergonho; ou, melhor, envergonho-me na medida em que minha palavra participa da culpabilidade de uma sociedade injusta, que explora o trabalho; não me envergonho originariamente e, sim, tendo em vista o seu destino.]*

geometria euclidiana, cujas noções abstratas, por sua vez, permitiram o desenvolvimento tecnológico da mecânica moderna e de todas as máquinas criadas a partir dela. A palavra é operante nesse processo, explora o âmbito do não-sensível e revela seus segredos em abstrações, tornando concretas realizações que teriam sido improváveis se tivessem sido tributárias apenas de uma visão pragmática do mundo sensível. É exatamente nesse universo do sensível que reside outra pertinente crítica de Ricoeur ao estruturalismo que se valia do pensamento de Marx para estratificar a análise da sociedade nas clássicas divisões de *infra* e *superestrutura*. O trabalho e a palavra são apresentados em uma dialética eterna, como dois termos que se implicam e se ultrapassam.²⁴²

Ao tentar demonstrar essa relação dialética, Ricoeur utilizou novamente uma espécie de fenomenologia da palavra a partir dos contrários, essa sua forma típica de propor questões, para tentar demonstrar que a palavra, ao mesmo tempo em que se aproxima do trabalho como um termo imperativo que regula a ação produtiva, dele se distancia quando não produz diretamente a matéria concreta. A ela pertenceria o mundo do diálogo dentro do trabalho, como o dizer organizador da divisão das atividades de produção e como o instrumento de troca entre aqueles que labutam. E ainda mais além, ela também poderia ser entendida como detentora de um *poder dubitativo* capaz de engendrar as mais belas manifestações poéticas, ou as mais profundas reflexões filosóficas e buscas por sentidos mais sofisticados a respeito da realidade. Da mesma forma, ela seria a abertura à alteridade ao fazer-se dúvida em busca de um outro que a responda, ou mesmo de uma questão que paira dentro e em direção ao si-mesmo, como um caminho de superação da percepção inocente da realidade e dos próprios processos de alienação e de totalização nas sociedades humanas. Ela instaura um regime de possibilidades, das contestações e das afirmações, da invocação ou da oração, nas palavras de Ricoeur.²⁴³

Nesse caso, surge aqui um outro aspecto relevante. Se a palavra também participa de uma *culpabilidade* na medida em que é também responsável pelo processo de degradação do trabalho engendrado no sistema capitalista, seria preciso vê-la

242. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 215. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 207.

243. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 216-222.

igualmente como uma potência de libertação do homem. Nessa leitura, Ricœur sugere que o capitalismo somente conseguiu se propagar como um sistema econômico porque também se propagou como uma cultura, uma moral e mesmo uma religião, todas mediadas pelo poder da palavra. Ora, essa mesma palavra que serviu a um movimento de objetivação contundente dos processos produtivos no mundo do trabalho seria também o veículo da resistência dentro e fora dos processos produtivos. O homem que dialoga, que convive e se distrai com seus colegas de ofício e nesse espaço se reapropria da totalidade do processo de produção, faz da palavra seu instrumento e seu espaço de ruptura contra a exigência da objetivação. Ao mesmo tempo a palavra é capaz de compensar esse processo pelo lazer, quando o homem se afasta temporariamente da objetivação das esteiras e das usinas. Em outro sentido, é também a palavra a função de fundação que assume a teoria como camada essencial da existência humana, como um espaço que não se dissolve nas preocupações utilitárias da sociedade do trabalho. Ela participa de um processo de educação que se dialetiza infinitamente entre a *adaptação do sujeito e sua desadaptação ao mundo*. Um jogo incessante entre as necessidades constantes do pensamento utilitário e a liberdade plural e desimpedida do pensamento especulativo, que dá ao homem o poder de teorizar e a beleza de criar o novo através dela.²⁴⁴

Para Ricœur, essa é uma preocupação que deveria estar presente nos diversos campos das chamadas “humanidades”, na medida em que eram as principais mediadoras do processo de educação do homem, nessa relação de adaptação-desadaptação cultural. De acordo com ele,

La culture, c'est aussi ce qui désadapte l'homme, le tient prêt pour l'ouvert, pour le lointain, pour l'autre, pour le tout. C'est la fonction des « humanités », de l'histoire et, plus que tout, de la philosophie, de contrebattre « l'objectivation » par la « réflexion », de compenser l'adaptation de l'homme ouvrier à un travail *fini*, par l'interrogation de l'homme critique sur la condition humaine dans son ensemble et par le chant de l'homme poétique. *L'éducation*, au sens fort du mot, n'est peut-être que le juste mais difficile équilibre entre l'exigence de réflexion et de désadaptation ; c'est cet équilibre tendu qui tien l'homme debout.²⁴⁵

244. Ibidem, p. 230-233.

245. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 227. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 218-219. [A cultura também é aquilo que desadapta o homem, que o mantém a postos para o aberto, o longínquo, o outro, o

O esforço de reflexão e a função poética da linguagem surgem como fatores responsáveis por equilibrar no homem a sua função de produção do finito, desenvolvida no âmbito do trabalho. Essas duas funções seriam a garantia de que uma civilização humana poderia ser simultaneamente uma civilização do trabalho e da palavra e asseguraria um importante papel para o intelectual e seu espaço de produção, inclusive na esfera acadêmica. Libertado desse estigma da inércia promovido por algumas vertentes reducionistas do marxismo, o intelectual ressurge para Ricoeur como uma peça fundamental no desenvolvimento histórico das civilizações, capaz de granjear também uma prerrogativa ética no advento de sentido e na descoberta da multiplicidade que estão envolvidas em suas atividades. Essa asserção nos possibilita encontrar nessa figura do intelectual a figura do *homem não-violento* agindo na história através da palavra.

Uma vez considerado o *métier* do intelectual como uma ação efetiva no curso do processo histórico de uma sociedade, Ricoeur pôde apostar na decisiva figura do *homem não-violento* e de suas formas não-violentas de resistência na sociedade. Afinal, muito mais do que as intenções consideradas boas, a própria história acaba sendo o resultado concreto daquilo que realmente se deseja a outrem e ao mundo. Torna-se imperativo, para Ricoeur, colocar a não-violência em “curto-circuito” com toda ação eficaz, e percorrer toda a extensão do mundo da violência, de forma a não cair em uma espécie de pacifismo superficial, limitado e incapaz de entender a complexidade do papel da violência na história e na existência humana.²⁴⁶

A violência sempre esteve presente na história da humanidade, afirma Ricoeur. Resumir sua presença à existência da guerra seria incorrer no erro do pacifismo simplista, que ele procurou questionar sobretudo a partir de suas experiências traumáticas na Segunda Guerra. Muito aquém e muito além da guerra haveria uma

todo. É a função das “humanidades”, da história, e mais que tudo, da filosofia, de contrabater a “objetivação” pela “reflexão” de compensar a adaptação do homem operário a um trabalho finito, pela interrogação do homem crítico sobre sua condição humana em conjunto e pelo canto do homem poético. A educação. No sentido forte da expressão, não é senão o justo mas difícil equilíbrio entre a exigência de objetivação – isto é, de adaptação – e a exigência de reflexão e de desadaptação; é o tenso equilíbrio que mantém de pé o homem.].

246. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 236-237.

infinidade de manifestações, conscientes e inconscientes, integrantes do teatro do terrível nas sociedades humanas, a começar, por exemplo, pelo o próprio equilíbrio psíquico do homem: um tênue pacto do si-mesmo incessantemente assolado pela pulsão de morte e pelo desejo do ato violento e selvagem; desejo que se liberta facilmente em situações em que as paixões – nacionais, patrióticas, políticas, ideológicas – encontram terreno para se transformarem em ação efetiva. Assim afirma o filósofo: “*Tal é a possante raiz que a violência histórica lança em todas as camadas da consciência*”.²⁴⁷

O terrível instaurado nas diversas camadas da consciência precisa ser compreendido diante da forma como a violência torna-se uma estrutura social, isto é, como a violência torna-se historicamente efetiva na ação dos homens e de suas estruturas. Aqui Ricoeur reencontra Marx novamente, agora não como um crítico, mas como um intelectual que encontra no autor de *Das Kapital* a “insubstituível” leitura articuladora do terrível, do psíquico à história:

A cet égard la lecture marxiste de l'histoire est irremplaçable pour comprendre l'articulation du psychique à l'histoire dans la dialectique de la lutte des classes : à ce niveau le terrible devient histoire, en même temps que l'histoire, sous l'aiguillon du négatif, se nourrit du terrible. C'est bien ce qu'omettent volontier les pacifistes, hypnotisés par les champs de bataille ; il est plus aisé de passer à côté de la violence de l'exploitation : ici la violence n'éclate pas en événements sensationnels ; les batailles sont des événements, les émeutes aussi ; mais la pauvreté et la mort du pauvre ne sont pas des événements ;²⁴⁸

Somada à leitura da luta de classes está também a visão que dimensiona o Estado como foco de concentração da violência, um aspecto igualmente tributário das análises de Marx. Nessa concepção que apresenta, o Estado atua refletindo externamente na guerra as tensões que lhe são internas, visto que são da própria

247. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 238. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 228. [*Telle est la Racine chevelue que la violence historique pousse dans toutes lés couches de la conscience*].

248. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 238. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 228. [*A esse respeito, a leitura marxista da história é insubstituível para a compreensão da articulação do psíquico à história na dialética da luta de classes: nesse nível, o terrível se torna história ao mesmo tempo que a história, sob o aguilhão do negativo, se nutre do terrível. É exatamente aquilo que de bom grado omitem os pacifistas, hipnotizados pelos campos de batalha; é mais fácil deixar de lado a violência da exploração, onde ela não se patenteia em acontecimentos sensoriais; as batalhas são eventos, os tumultos também; mas a pobreza e a morte do pobre não são eventos.*]

sociedade; quando engendra a guerra, ele se apodera do indivíduo que passa a compreender a si mesmo como parte de um processo histórico ameaçado. O indivíduo, assim, liberta a sua consciência policiada para atuar no teatro do terrível, representado pela união da sua morte individual com a morte histórica justificada pelo sentido coletivo e abstrato de uma comunidade a ser defendida. Dessa forma, o objetivo da violência não poderia ser senão a eliminação da alteridade, a morte do outro com a qual a história individual e a da civilização em que o indivíduo está inserido tornam-se incompatíveis. “*É este terrível que faz a história*”, nas palavras do filósofo.²⁴⁹

Se a história é então violência, o que é e qual o papel da não-violência? Ricœur aponta pelo menos três definições: ela é a *má consciência da história*, o *mal-estar da existência na história* e, por fim, a *esperança da consciência* em sua situação histórica. A sua potência e a sua eficácia estão determinadas pelos limites que a própria leitura da história erige. Reconhecer a história como violência já é, em certo sentido, “transcendê-la pelo julgamento”, afirma.²⁵⁰ E nessa altura do argumento, a consciência que se tem da história e que se insurge contra a natureza violenta da história efetiva torna-se uma ética que só é possível a partir da meditação histórica:

Pour être authentique, le voeu de la non-violence doit poindre à la limite d'une méditation sur l'histoire : c'est sa première et plus fondamentale attache à l'histoire, le poids qui la leste. Prendre au sérieux la violence de l'histoire c'est déjà la transcender par le jugement. Par un contraste essentiel, la conscience s'oppose comme *éthique* au cours *historique*. L'his-toire dit : violence. La conscience bondit et dit : amour. Son bond est un bond d'indignation ; par ce bond elle pose une fin à l'histoire : sa suppression comme violence ; en même temps elle pose l'homme comme l'ami possible de l'homme. [glifos do autor]²⁵¹

249. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 240. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 230. [*C'est ce terrible qui fait l'histoire*].

250. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 240. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 230.

251. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 240. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 230. [*Para ser autêntico, o objetivo da não-violência deve brotar do limite de uma meditação sobre a história: é sua vinculação primária e fundamental à história, o peso que a lastreia. Levar a sério a violência da história já é transcendê-la pelo julgamento. Por um contraste essencial, a consciência se opõe ao curso histórico na qualidade de ética. A história diz: violência. Salta a consciência e diz: amor. Seu salto é um salto de indignação; por esse salto ela põe um fim na história: sua supressão como violência; ao mesmo tempo ela situa o homem como o amigo possível do homem.*].

O homem não-violento imbuí-se com uma verdadeira força expressiva na história na medida em que compreende seu fluxo, entende a condição inevitável do destino que a própria história carrega na ação trágica, como um fardo, e por isso mesmo levanta-se diante dela, tornando possível algo de novo no seu futuro. O resultado futuro dessa resistência não pode ser medido, está fora do alcance do método histórico, é uma abertura ao possível no âmbito das instituições e nos modos de sentir e agir. Em certas situações, a ação não-violenta pode ser extremamente decisiva e transformadora. Para Ricœur, seria o caso de um Gandhi, exemplo no qual essa ação tornou-se possível inclusive pelas próprias circunstâncias históricas em que ele estava inserido. Não apenas uma ação de desobediência perdida no vácuo de um espaço indiferente às instituições, mas, pelo contrário, uma resistência instaurada no seio de movimentos propriamente políticos, e como uma tarefa que partilha da necessidade de transformação das instituições, do Estado, das condições concretas na sociedade do trabalho. Ela seria a união entre os fins e os meios, contrapondo-se ao que Ricœur chamaria de uma “violência progressista”, aquela feita à moda das revoluções que em nome de valores humanos propagam ainda mais violência, justificada na falsa ideia de que o terror pode ser um caminho para o fim dos atos terríveis na história de um povo.

A história, a dos historiadores e aquela que o filósofo perscruta em seu caminho de busca da consciência, têm um papel decisivo nessa concepção de ética. A dignidade do passado, a qual todo povo tem direito, na proposta de Ricœur, seria tarefa da palavra, daquela que se educa pela prática de um método (cuja inspiração aqui é o ofício do historiador) e daquela que liberta seu potencial criador, poético e reflexivo no mundo da vida (cuja orientação pode ser dada pelo filósofo e explorada nas diversas formas culturais). Essa palavra da história traz em seu cerne a condição de não ser apenas passado, mas de ser potencialmente plena em seus significados presentes, quando dá testemunho de seu próprio paradoxo entre um saber que reconhece a diversidade e se coloca também como uma jornada de busca da unidade, tal qual o peregrino que segue o rastro do sol no horizonte sabendo que nunca o alcançará de fato.

Na seção seguinte tentaremos propor uma análise com um teor mais contextual dessas ideias até aqui apresentadas sobre Ricœur. Talvez nos seja possível mostrar algumas faces dessa trajetória de um filósofo a dialogar com seus pares e a analisar seu tempo, em certo sentido, marcado por algumas faces do terrível que a história humana foi capaz de conceber.

2.4. A filosofia sob o signo da historicidade: textos e contextos

A década de 1940 foi, sem dúvida, um período que marcou Ricœur. De 1940 a 1945 ele se viu prisioneiro da maior das guerras, preso em meio ao turbilhão de insanidade e ódio que marcou a perversa passagem dos campos de concentração da Alemanha nazista. A declaração de guerra de 1939 havia pegado de surpresa o jovem professor de filosofia recém empossado no liceu de Lorient, naquele momento de férias com a sua esposa em Munique. Retornando à França, seria mobilizado como oficial das tropas francesas, em cuja retirada diante das forças alemãs acabaria sendo feito prisioneiro de guerra. Possivelmente ainda tomado de um certo sentimento de culpa, talvez por carregar o peso do erro de uma geração que havia subestimado o perigo nazista em prol de um pacifismo que se mostrou impotente naquele momento.²⁵²

A serenidade com a qual ele narrou estes episódios e o sentido otimista deixado por textos em que descreveu seu cativeiro, enfáticos a respeito das relações de amizade lá construídas e dos proveitosos estudos que teve a oportunidade de realizar, contrastam com a condição excepcionalmente trágica em que se encontrava e com a traumática experiência da violência totalitária sendo-lhe imposta no seio da existência.²⁵³ A lembrança da criação de verdadeiros cursos universitários no ambiente do cativeiro, com conferências e aulas ministradas diariamente, e das intensas leituras das obras de Karl Jaspers e Husserl, sobrepõe-se às dificuldades cotidianas e terrores

252. RICCEUR, (1997 – CC). Op. Cit., p. 29.

253. Ver: RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 58-59; RICCEUR, (1997 – CC). Op. Cit., p. 32-33.

vivenciados no campo. Dali saíram os primeiros esboços da sua tese sobre o voluntário e o involuntário e uma tradução inédita das *Ideen I* de Husserl, que seriam terminadas após o fim da guerra. Mesmo diante da incerteza que naturalmente pairava sobre o grupo de prisioneiros a respeito do futuro do conflito e sobre se chegariam a regressar às suas vidas normais, Ricœur fez da filosofia a sua principal forma de resistência diante de uma situação perversamente limitadora.²⁵⁴

Sua libertação veio apenas com o fim da guerra, em 1945. De volta à França, foi morar em Chambon-sur-Lignon, pequena comuna francesa que havia se tornado um abrigo para judeus fugitivos do Nazismo. Como uma espécie de retiro após a experiência da guerra, Ricœur lecionou no colégio do vilarejo durante três anos, mesmo período em que organizou suas notas, esboços e estudos feitos na prisão para a preparação de sua tese de doutoramento. O tempo vivido nessa pequena aldeia protestante com forte tradição de resistência pacifista parece ter sido uma condição inspiradora para as reflexões acerca do papel do homem não violento na história, que analisamos anteriormente.²⁵⁵ Entre suas aulas no liceu e o trabalho intenso na tese, Ricœur também teve uma contundente participação no contexto de intelectuais engajados na “prestação de contas” diante da experiência da guerra e dos contornos políticos que já se delineavam na Guerra Fria.²⁵⁶ O grupo de intelectuais ligados à Revista *Esprit* foi representativo desse movimento na França, e Ricœur colaborou de forma expressiva com vários artigos, sobretudo a partir do início dos anos 1950.

Em 1948, por ocasião de sua nomeação como professor de História da Filosofia na Universidade de Estrasburgo, Ricœur deixou Chambon-sur-Lignon e partiu para uma nova fase de sua vida em um ambiente acadêmico de prestígio. Referiu-se a essa fase como os “mais felizes anos da [sua] carreira universitária”²⁵⁷. Nesse período, não somente defendeu e publicou sua tese (1950) mas aprofundou estudos em diversos autores antigos e modernos, além de ter preparado a segunda parte da sua *Philosophie de la Volonté*. Vivia-se o auge da efervescência existencialista e o grupo da *Esprit*

254. DOSSE (2013), op. cit., p. 98-99.

255. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 60.

256. DOSSE (2013), op. cit., p. 132.

257. RICCEUR, (1997 – MM). Op. Cit., p. 67.

estivera diretamente vinculado a essa tendência intelectual difusa que se espalhou rapidamente no ambiente intelectual francês.

A sua relação com o grupo da *Esprit* e principalmente com o filósofo Emmanuel Mounier, fundador e diretor da revista, ficou registrada nas diversas menções de Ricœur ao amigo, especialmente no texto publicado em 1950 por ocasião da sua morte. Nesse texto Ricœur fez não apenas uma homenagem mas uma completa apreciação a respeito da teoria do *personalismo*, desenvolvida por Mounier. Essa teoria acabaria tendo uma forte influência dentre os intelectuais ativos no grupo da revista.²⁵⁸ Apresentada como uma concepção filosófica que procurava estabelecer-se como um contraponto intelectual à profunda crise da civilização, o personalismo reivindicava uma tomada de consciência em relação à crise da sociedade moderna. Era uma teoria que nascia fora do âmbito acadêmico e que justamente por isso se colocava não como uma proposta filosófica isolada, mas como um “pensamento de combate”, um “projeto de civilização” e, após a Segunda Guerra, como uma “interpretação personalista das filosofias da existência”.²⁵⁹

As ideias centrais giravam em torno da ideia de resgate da “pessoa”, entendida como uma forma de resistência à noção de “indivíduo” realizada na civilização capitalista. O mundo burguês é apresentado como a plena ascensão do indivíduo racionalizado a partir da avareza, da negação do ser, da acumulação que gerava um mundo fortemente voltado para a superficialidade das relações humanas e pela burocratização e jurisdicção sustentados pelo legado da supremacia monetária. O despertar da pessoa em contraposição ao indivíduo aconteceria em sintonia com uma perspectiva comunitária e fortemente inclinada a valores relacionados ao cristianismo, mesmo que advogasse uma colaboração entre religiosos e não religiosos e defendesse uma ética concreta autônoma que se relacionava com a fé cristã apenas no princípio originário motivador. Por outro lado, a relação dessa filosofia com o marxismo era de crítica na medida em que via uma redutibilidade igualmente alienante na proposta de

258. RICCEUR, Paul. Une philosophie personaliste. In: *Esprit*. Paris, Dez. de 1950, p. 860-887. O texto foi publicado também em *Histoire et Vérité*. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 135-165.

259. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 138, 139.

revolucionar o homem sem dar-lhe a dignidade de despertar diante do sistema.²⁶⁰ Mounier criticava os resquícios cientificistas presentes no marxismo do período entreguerras. Da mesma forma, repudiava a irreduzível negação demarcada por esse pensamento marxista em relação ao aspecto espiritual, à possibilidade de se pensar um fator espiritual como “autônomo, primário e criativo”²⁶¹ e não apenas como mera articulação ideológica a serviço de uma classe dominante. Em última instância, Mounier afirmava que essa barreira acabava levando a um novo tipo de alienação na medida em que negava à pessoa humana seus valores mais essenciais, tidos por ele como partilhados pela existência espiritual: o amor e a liberdade. Seria o desprezo pelo homem o erro primário da filosofia revolucionária oriunda do marxismo, nessa concepção do personalismo. Mais tarde, porém, já no período posterior à Segunda Guerra, Mounier tornaria essa crítica ao marxismo mais circunstancial e inclusive tentaria fazer seu “realismo personalista” dialogar com um “marxismo aberto” e com a dialética marxista “exonerada da hipoteca cientificista”.²⁶²

Especialmente interessante para nós é a presença de Mounier e sua representatividade nesse ambiente intelectual vivido por Ricœur. Poderíamos chamar ao nosso argumento pelo menos três aspectos que são diretamente relacionados ao nosso problema central: 1) a relação real desse grupo com tendências que, malgrado suas discordâncias com o marxismo, tem conotações socialistas e até mesmo, em alguns casos, relações com o Partido Comunista Francês (PCF); 2) A forte presença do existencialismo e das filosofias da existência de maneira geral dentro do grupo *Esprit*; 3) a influência marcante do viés cristão em diálogo direto com esses dois vetores, sobretudo no que se refere à ética e às propostas de superação da perversidade histórica do mundo burguês, tarefa essa explicitamente articulada pelo personalismo de Mounier. Ricœur transitou e debateu com todas essas linhas de pensamento, ainda que sem assumir-se completamente em nenhuma delas.

Diante do cenário desolador montado no mundo europeu pela Segunda Guerra e dos desfechos que encerraram o conflito, havia se tornado impossível ignorar a

260. MOUNIER, Emmanuel. **Manifeste au Service du personalisme**. 1936. Edição Digital disponível em <<http://classiques.uqac.ca>>, p. 29. Acesso em 13 de Agosto de 2014.

261. MOUNIER (1936), op. cit., p. 30.

262. MOUNIER apud RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 150.

presença do marxismo nos terrenos político e intelectual. A União Soviética de Stálin havia assegurado a libertação da Europa do domínio alemão e os partidos comunistas de vários países acabaram se tornando as principais referências nas lutas operárias diretas, principalmente no caso de países como a França em que esses partidos tiveram atuação concreta nos blocos de resistência. Entretanto, essa relevância acabaria em certo sentido sendo limitada, por um lado, pela tendência cada vez mais reducionista imposta aos partidos comunistas pela central soviética e, por outro, pelo materialismo naturalista que persistia na França.²⁶³ Esse panorama, válido para a compreensão dos quadros do PCF, teria algumas exceções em pensadores como Henri Lefebvre, por exemplo. Ao que Perry Anderson definiu como “marxismo ocidental” podemos relacionar diretamente essas tendências alocadas nos partidos comunistas estalinizados marcados “pelo rompimento dos laços que deveriam ligá-los a um movimento popular pelo socialismo revolucionário”.²⁶⁴

Desse quadro, acabou surgindo uma espécie de movimento intelectual que rapidamente se institucionalizou no ambiente acadêmico, como uma forma de resistência a essa rigidez dos partidos e sobretudo como crítica ao recrudescimento das práticas abusivas dentro do comunismo soviético. A Escola de Frankfurt talvez seja o exemplo mais representativo desse redirecionamento do campo marxista, que desde então teve seu eixo gravitacional deslocado do par história/sociologia para o campo da filosofia.²⁶⁵

No entanto, ainda haveria uma colaboração direta do grupo da revista *Esprit* com os quadros do PCF²⁶⁶, pelo menos até que se estabelecesse um debate interno fomentado, dentre outros, pelo texto *Travail et Parole* de Ricœur, que comentamos na seção anterior. Nesse texto encontramos a reivindicação de uma sociedade que não

263. KALLSCHEUER, Otto. Marxismo e teoria do conhecimento. In HOBBSAWM, Eric (org.). **Marxismo Hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 51.

264. ANDERSON, Perry. **A Crise da Crise do Marxismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 19.

265. ANDERSON (1985), op. cit., p. 19. Sobre isso Anderson afirma que “os lugares do marxismo enquanto discurso se deslocaram gradualmente dos sindicatos e dos partidos políticos para institutos de pesquisa e departamentos universitários. Inaugurada com o surgimento da Escola de Frankfurt no final dos anos 20 e início dos anos 30, a mudança foi praticamente absoluta por volta do período da Guerra Fria nos anos 50, quando raramente havia um teórico marxista de algum peso que não fosse detentor de uma cátedra na academia, antes que de um posto na luta de classes.”

266. DOSSE (2013), op. cit., p. 187.

apenas tivesse no monismo do trabalho e do ativismo revolucionário seu cerne de transformação, mas também na força da palavra e daquele que a usa como ferramenta de mudança. Como mostramos, a posição de Ricœur em relação ao marxismo parece ter sido proveniente de uma leitura direta de Marx, endossando críticas como as de Mounier. Tal era o sentido esquemático e reducionista do marxismo defendido no contexto francês do início dos anos 1950, principalmente na esfera partidária oficial, que já não parecia aceitável, pelo menos para Ricœur, relacioná-lo diretamente aos textos originários de Marx. Se por um lado Ricœur demarcava a necessidade de manter uma correta distância desse viés marxista soviético, que de uma forma ou de outra exercia uma influência inegável nos meios intelectuais, a consideração da pertinência de Marx diante de sua interpretação da história parecia a ele, naquele momento, inquestionável. Ora, para ele a postura de Marx era precisa ao apontar para a centralidade da violência de uma civilização construída sobre os restos mortais de uma classe inteiramente espoliada. Porém, o caminho da resistência é que deveria ser problematizado pela inclusão da proeminência da palavra como instrumento do homem não violento para lutar contra o terror na história. Essa reflexão tocava diretamente no seio do dogmatismo marxista dos partidos orientados pela leitura estalinizada das obras de Marx.²⁶⁷ Vários grupos que participavam da *Esprit* mantinham ligações diretas com órgãos de luta operária e campesina e as ideias de Ricœur não foram recebidas com o mesmo entusiasmo em todos os lados. Um grupo encabeçado pelo economista Henri Bartoli havia criado um movimento amplo de reuniões que agregava membros do PCF, sindicalistas e militantes operários, além de ter relações com outras associações ativas de luta trabalhista. Bartoli foi o responsável pela tônica do debate acerca da “civilização do trabalho” dentro da *Esprit* e houve certa divisão dentro dos quadros da revista em função dessa contenda quando Ricœur propôs a revisão dessa proposta.²⁶⁸

Ricœur evitou estratégias polêmicas e contestações mais ácidas, principalmente dentro dos quadros da revista, mas não relutou em sua posição. Nos anos que se

267. Sobre essa questão ver artigo: RICŒUR, Paul. La Pensee engagee: M. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur. In: *Esprit*, Vol. 16, n. 12, dezembro de 1948, p. 912. Ver análise de: DAUENHAUER, Bernard. *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*. Boston: Rowman & Littlefield, 1998, p. 41.

268. DOSSE (2013), op. cit., p. 188-190.

seguiram, com a tensão gerada pelo risco de uma nova guerra global, procurou deixar claro que a sua opção era por uma terceira via ancorada na ideia de uma coexistência pacífica e tão aberta quanto possível entre os dois sistemas políticos em disputa. A polarização cada vez mais intensa na geopolítica mundial alcançara os meios intelectuais e Ricœur procurou fazer de sua atuação na *Esprit* um caminho de reivindicação por uma consciência da opinião pública diante da iminência de um novo e catastrófico conflito mundial.²⁶⁹ “*Da guerra preventiva à justiça preventiva*” era o slogan por ele repetido em um texto de 1951 na defesa de sua neutralidade crítica e da negativa do movimento intelectual ao qual também era vinculado, o *cristianismo Social*, a submeter-se aos cânones do PCF ou consentir com a virulência norte-americana denunciada por ele como um verdadeiro espírito de cruzada. Na revista *Christianisme Social* em 1951 também haveria uma forte pressão em torno dessa terceira via pacífica.²⁷⁰ Na postura de Ricœur ao longo do início da década de 1950, havia uma tarefa que parecia urgente de uma busca por um tipo de paz que fosse além de uma singela promessa utópica. Via-se como necessário um período a partir do qual ambos os sistemas sócio-econômicos pudessem fazer a devida crítica de suas formas patológicas no sentido de evitar ainda mais destruição.²⁷¹ Para tal empreendimento, a nível político local, Ricœur mostraria como uma opção aceitável para a França um conjunto de medidas que incluíam a imediata recusa do rearmamento alemão, a defesa do fim das ações militares no Vietnã, a opção pelo desenvolvimento de um estado de bem-estar social e a declaração de neutralidade diante do antagonismo entre Estados Unidos e União Soviética.²⁷²

Tratava-se portanto de um contexto em que havia requisições de ambos os lados para tomadas de posição no campo político e econômico, e os desdobramentos dessas pressões puderam ser diretamente sentidos nos meios intelectuais. As discussões em torno do próprio sentido atribuído à filosofia no pós-guerra tornaram-se enérgicas e ecoaram nos diversos campos de pensamento. Não apenas o marxismo integrou esse

269. RICŒUR, Paul. Pour une coexistence pacifique des civilisations. In: *Esprit*. Paris, n. 3, 1951, p. 407-408. DOSSE (2013), op. cit., p. 205. DAUENHAUER, (1998), op. cit., p. 48.

270. RICŒUR, Paul. Tâches pour la paix. In: *Christianisme Social*. n.5-6, 1951, p. 373. DOSSE (2013), op. cit., p. 205-206.

271. DAUENHAUER, (1998), op. cit., p. 49-50.

272. RICŒUR (1951), op. cit., p. 407.

cenário, mas também uma “nova” tendência, a qual se atribuiu o nebuloso rótulo de “existencialismo”. Especialmente a partir da famosa conferência de Jean Paul Sartre no clube Maintenant, em 1945, e da publicação de *L'être et le Néant*²⁷³, em 1943, esse movimento ganharia enorme força no cenário cultural francês.

O termo “existencialismo” é um conceito guarda-chuva que abarca um conjunto grande e diversificado de filosofias nem sempre concordantes. Apesar da profusão do conceito, ele serviu para designar de forma ampla um “clima de pensamento” que teve como uma de suas características a “percepção do sentido do absurdo juntamente com a do sentimento trágico da vida”.²⁷⁴ Tão distintas eram as teses que iam sendo agregadas sob esse rótulo que logo vários dos expoentes do movimento trataram de rejeitar a alcunha de *existencialistas*²⁷⁵ e outros, como Karl Jaspers, já desde muito cedo pronunciavam sua oposição à denominação: “O existencialismo é a morte da filosofia da existência”.²⁷⁶ Outros como Jean Wahl, Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, todos eles integrantes do círculo de relações pessoais de Ricœur, também escreveram ensaios de introdução aos temas, autores e história do existencialismo. O movimento, ao mesmo tempo que reivindicava as divergências na sonoridade filosófica de cada abordagem existencial, empenhava-se também em aprofundar um retorno crítico aos “primórdios” das filosofias da existência, promovendo uma retomada crítica de Søren Kierkegaard e de vários outros “despertaes existencialistas” associados a autores clássicos como Hegel, Nietzsche, Husserl e Heidegger.²⁷⁷

Nesse ínterim, Ricœur, em meio a um grupo que partilhava e discutia os diversos existencialismos e filosofias da existência, não poderia ter passado imune a tais influências. Mounier publicou em 1946 uma *Introduction aux existencialismes*, referindo-se ao movimento como uma “moda que faz do nada o sentido da

273. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 13. ed. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

274. COLLETE, Jacques. *Existencialismo*. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2013, p. 4.

275. SARTRE apud COLETTE (2013), op. cit., p. 5.

276. JASPERS, Karl. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 4 de diciembre de 1937, p. 196.

277. MOUNIER apud COLLETE (2013) op. cit., p. 5.

existência”.²⁷⁸ A alusão clara a Sartre anunciava uma suspeita que seria também partilhada por Ricoeur: “poderia um discípulo de Gabriel Marcel atribuir coisas inertes à dimensão do ser e reservar apenas o nada para o tema vibrante de afirmações de todo o gênero?”²⁷⁹ Muitos anos depois, Ricoeur afirmou que suas experiências em Chambom-sur-Lignon e em Estrasburgo o haviam imunizado “contra os fenômenos da moda [parisiense]”, numa referência clara ao existencialismo de inspiração sartreana.²⁸⁰ Ele então posicionava-se entre uma admiração distante por Sartre e uma opção consciente pelas filosofias de Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty e Gabriel Marcel. Este último era sabidamente um dos grandes críticos de Sartre, não apenas tendo feito uma interlocução ao ateísmo radical sartreano mas, acima de tudo, tendo questionado a ideia que considerava “assustadora” de definir o homem como o “nada das coisas”.

Gabriel Marcel havia sido uma figura extremamente próxima a Ricoeur, possivelmente o amigo com o qual tivera maior contato nesse período.²⁸¹ Para além de uma relação de amizade, Ricoeur reconhecia a dívida intelectual que tinha com ele nas formulações de *Le volontaire et l'involontaire*, ao assentir que liberdade e escolha não eram idênticas, optando por uma ideia de sujeito capaz de se colocar à distância de desejos e apto a consentir com a possibilidade análoga de trair a si mesmo.²⁸² Revisitando esse período Ricoeur afirmou que na primeira metade dos anos 1960 o pensamento de Sartre ainda repercutia de forma intensa no grupo da *Esprit*, através de longas discussões realizadas sobre *Question de Méthode*²⁸³, mas jamais escondera a postura de desconfiança em relação ao filósofo de *L'être et le Néant*.²⁸⁴ A apreciação dos trabalhos de Jaspers e Merleau-Ponty contrastavam diretamente com essa suspeita diante de Sartre e da cena intelectual parisiense em geral.

278. MOUNIER, Emmanuel. **Introduction aux existentialismes**. Paris: Denoël, 1946. Edição de referência: MOUNIER, Emmanuel. **Introducción a los existencialismos**. Madrid: Guadarrama, s/d, p. 11.

279. RICCEUR (1997 – MM), op. cit., p. 62.

280. RICCEUR (1997 – CC), op. cit., p. 44.

281. RICCEUR (1997 – CC), op. cit., p. 41, 42.

282. RICCEUR (1997 – MM), op. cit., p. 62 ; RICCEUR (1997 – CC), op. cit., p. 43 ;

283. O artigo *Question de Méthode* foi publicado originalmente na revista *Les Temps Modernes* em edição de 1957, sendo posteriormente agregado à obra *Critique de la raison dialectique*, de 1960. SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**. Paris : Gallimard, 1960.

284. RICCEUR (1997 – CC), op. cit., p. 44.

Karl Jaspers havia sido uma importante influência ainda no período de cativo, no qual Ricœur dividia com seu companheiro de campo, Mikel Dufrenne, os livros do filósofo alemão.²⁸⁵ A filosofia de Jaspers resguardara em Ricœur a profunda admiração pelo pensamento alemão mesmo diante do “terror histórico” que vivenciava naquele momento como prisioneiro dos nazistas. A presença dessa leitura foi, contudo, gradativamente sendo substituída pelo clamor de Heidegger, ainda que o desdobramento das análises de Jaspers a respeito da culpabilidade alemã tenha tido uma importante repercussão nos escritos de Ricœur entre 1947 e 1950. Embora não tão explorado, um artigo de 1949 nos parece extremamente importante para vislumbrar essa relação.²⁸⁶ Nele, Ricœur analisa o livro *Die Schuldfrage*, publicado em 1946 e resultado de um curso proferido por Jaspers em Heidelberg.²⁸⁷

Essa obra, uma espécie de compromisso assumido pelo filósofo alemão em discutir a responsabilidade da Alemanha diante do terror promovido pelo Nazismo, representava uma tentativa de compreensão do papel do âmbito político na filosofia e o desdobramento dessa relação na ética. Era um trabalho de prestação de contas escrito por um intelectual que assumidamente havia ignorado o aspecto político e subestimado o alcance da ideologia que produzira o Holocausto no período anterior à guerra. Assim como outros filósofos que vivenciaram na pele os horrores do Nazismo, Jaspers passou a defender que a relação entre política e filosofia era primária e inelutável: “não há filosofia sem consequências políticas”²⁸⁸ e as consequências práticas do totalitarismo podem ser consideradas a prova disso. Porém, cabia não apenas delinear essa relação, mas aprofundá-la em face da essência de sua própria filosofia: o indivíduo carrega sobre si a responsabilidade pelos processos políticos do seu tempo, que não são regidos por leis naturais ou históricas, mas por uma situação criada pelas ações e escolhas dos sujeitos na vida prática.²⁸⁹ Assim sendo, a aberração moral do Nazismo não poderia ser imputada apenas a um quadro de dirigentes

285. RICCEUR (1997 – MM), op. cit., p. 59.

286. RICCEUR, Paul. A culpabilidade alemã. (1949). In: RICCEUR, (1995-ETP), op. cit., p. 71-82.

287. JASPERS, Karl. **Die Schuldfrage**. Von der politischen Haftung Deutschlands. Heidelberg/Zürich, 1946. JASPERS, Karl. **El problema de la culpa**. Trad.: Román Cuatango. Barcelona: Paidós, 1998.

288. JASPERS (1998), op. cit., p. 12.

289. Destacamos aqui a pertinente análise de Ernesto Garzón. GARZÓN, Ernesto. Introdução: filosofia, política y moral en Karl Jaspers. In: JASPERS (1998), op. cit., p. 31.

políticos ou aos arbítrios de um *Führer*, mas a todos aqueles que assistiram passivamente e se calaram, tornando-se cúmplices do terror.

O conceito de culpabilidade proposto por Jaspers divide-se em quatro distinções fundamentais: a *culpabilidade criminal*, a *culpabilidade política*, a *culpabilidade moral* e a *culpabilidade metafísica*. Na *culpabilidade criminal*, impõe-se a atestação objetiva do ato que infringe uma lei claramente definida, cujo teor e gravidade da transgressão são julgados por um tribunal. No caso alemão, esse julgamento seria proferido de fora, pelos vencedores, e essencialmente focado na conduta criminosa dos indivíduos comprovadamente envolvidos na máquina do regime de Hitler. Já a *culpabilidade política* estaria diretamente atrelada à prática dos estadistas e ao conjunto de ações ou consentimentos passivos daqueles que são geridos pelo poder estatal e que são, portanto, corresponsáveis por ele. Embora isentos de ações diretas no estado, os cidadãos são também considerados responsáveis por ele, nesse caso.²⁹⁰ A *culpabilidade moral*, por sua vez, estaria alinhada à perspectiva individual da consciência como um juiz interior que vocifera diante dos silêncios e das covardias perante o terror de estado, do consentimento ou mesmo do crime cometido em nome de um projeto de totalização, como no caso do *III Reich*. Além da consciência, Jaspers apontava a figura do amigo próximo que revela a atitude faltosa e que acompanha o processo de expiação da culpa como um segundo juiz dessa forma de culpabilidade. Por fim, a *culpabilidade metafísica* estaria além do limite moral, ou seja, a falta cometida em relação à sua própria condição de humanidade, o rompimento da solidariedade que torna o sujeito responsável pela degradação a que seres humanos podem ser acometidos em situações-limites como o Holocausto. Ainda que o indivíduo tenha arriscado a sua própria vida insurgindo-se contra esses atos terríveis, o simples fato de presenciá-los e sobreviver a eles sustentaria uma culpa interior insolúvel. Uma “vergonha sempre presente que não se pode descobrir de forma concreta e, quando muito, só poderá ser examinada de um modo geral”.²⁹¹

Do ponto de vista moral essa classificação foi considerada por Ricoeur como a força do argumento de Jaspers, não apenas pela divisão em si, que impede a acusação

290. JASPERS (1998), op. Cit., p. 53.

291. JASPERS (1998), op. Cit., p. 54.

injusta e equivocadamente genérica, mas pela sua unidade ao final de uma reflexão que abria a possibilidade para o arrependimento e a purificação da culpa. No entanto, do ponto de vista conceitual, ele discordava da tipologia quaternária do filósofo alemão. Para ele essas culpabilidades não diferiam em sua natureza, uma vez que todas elas seriam diretamente derivadas de uma única culpabilidade, que seria essencialmente moral. O crime (de guerra, contra a paz, contra a Humanidade) julgado enquanto tal e o ato moralmente equívoco (o apoio ao regime, o consentimento silencioso, por exemplo) são ambos tratados em um grau diferente do ponto de vista jurídico, mas a culpa que os envolve, para Ricœur, é a mesma culpa moral que dá legitimidade ao direito que condena e a mesma que alimenta o remorso interior. A diferença nesses casos seria a forma de sanção aplicada aos atos que só diferem na possibilidade objetiva de tratamento jurídico – há o ato que pode ser julgado no tribunal e aquele que está estatisticamente escondido nas “inumeráveis culpabilidades individuais” supostas na ideia de consentimento culposo.²⁹² Da mesma forma a culpabilidade política, coletiva por excelência, é definida geralmente sem referência direta aos atos específicos. Quando esses atos são demonstráveis, são também faltas morais; e quando não o são, ficam sobre o terreno do erro ao qual se aplicariam as sanções ou reparações coletivas, na forma de restrições políticas internacionais por exemplo, e não necessariamente no terreno moral. Portanto, para Ricœur parece problemático falar em uma culpabilidade coletiva, estatisticamente inumerável:

A culpabilidade coletiva tem sempre um sentido impróprio – ela se reduz a duas coisas: uma sanção, que pode ser coletiva no plano puramente político do dano; e uma culpabilidade que, por cumulação indivisa de faltas individuais, funde-se com a responsabilidade coletiva do dano.

Temos aqui uma terceira espécie de sanção, mas não propriamente uma terceira espécie de culpabilidade, no sentido de falta. [...] Ademais, a acusação de culpabilidade coletiva aventura-se sempre numa zona incerta na qual ela é presa de dois perigos: o arbítrio jurídico e o farisaísmo moral.²⁹³

292. RICOEUR (1991-ETP), op. Cit., p. 78.

293. RICOEUR (1991-ETP), op. Cit., p. 78-79.

No caso da última forma, a *culpabilidade metafísica*, para Ricoeur não seria nada mais do que a própria ética em seu sentido mais profundo, quando ela se aproxima dos limites com o absoluto, na continuidade do aspecto ético com o religioso. “Não é uma nova culpabilidade que aparece, mas o fundo religioso da ética e, com ele, a verdadeira profundidade da única culpabilidade moral.”²⁹⁴ Assim, o que há para ele é a mesma culpabilidade moral e individual que se projeta na lei, na consciência e que é medida com a exigência divina do “amor perfeito”, no caso da culpabilidade metafísica.

Mesmo sendo uma discordância aparentemente conceitual, essa avaliação nos parece consonante com a proposta ética que Ricoeur defendia nesse período imediato do pós-guerra. Os alemães não poderiam ser isentados de toda e qualquer responsabilidade apenas pela ineficiência de uma medida objetiva para qualificar as falhas diluídas no âmbito difuso do coletivo, ele assentia. A divisão dilacerante da culpa poderia servir como uma maneira de fugir da responsabilidade diante da profusão de um coletivo amorfo. Por isso ele insiste na unidade da culpa que só poderia ser articulada por uma ideia de “culpabilidade na história, no nível das estruturas políticas”.²⁹⁵ Essa é a lição que Ricoeur pretende levar da reflexão de Jaspers. Somente a história poderia ser a sede de uma reflexão de alcance moral dessa magnitude, uma vez que a experiência do totalitarismo seria a prova do declínio do alcance da fé religiosa. Aqui o terror de estado aparece como o ato pelo qual o âmbito político torna-se a instância suprema do homem e a história se apaga justamente diante desse momento reivindicado pelo Nazismo como o “ápice” de uma cultura. A culpabilidade torna-se o caminho para tal reflexão e, como já demonstramos, essa noção de história em Ricoeur não é um apelo a uma universalização filosófica erroneamente estável. É importante lembrar que apenas três anos depois dessa resenha, Ricoeur publicaria o artigo sobre a objetividade e a subjetividade da história, que exploramos anteriormente.

Em certo sentido, também Jaspers havia alertado que o problema do mal na história só poderia ser abordado a partir de situações históricas concretas e não de um

294. RICOEUR (1991-ETP), op. Cit., p. 79.

295. RICOEUR (1991-ETP), op. Cit., p. 81.

universal anônimo no qual não haveria mais nem acusados e nem acusadores. Ricœur assume essa proposta ao procurar resguardar ali um papel decisivo para a história, que ele compreendia com seus olhos de filósofo mas também com os olhos de um estudioso dos procedimentos constitutivos da história enquanto ciência e âmbito de trabalho intelectual. Se o que o nazismo fez com seu terror institucionalizado foi uma “perversão autoenganosa da relação entre a motivação ética e a motivação prudencial das ações humanas”²⁹⁶, por que a história seria esse novo elo de motivação? Talvez porque a história, sobretudo quando balizada pelo olhar do historiador – que não a deixa escapar para o terreno perigoso da universalização filosófica redentora –, não permite que se colonize a existência comunitária em nome de uma totalidade pretensamente realizadora do ápice da civilização. A história entendida na sua multiplicidade e advertida pelo olhar do historiador avisa sobre o “ainda não”, o horizonte de universalização que não deve ser alcançado, embora o desejo de alcançá-lo (e apenas ele, enquanto desejo irrealizável, enquanto ideia-limite) seja um impulso em direção a algo novo.

A adesão ao compromisso da historicidade não deve ser aqui confundido com adesão à força destrutiva das filosofias da história. A substituição de Deus pela história dos homens promovida por Hegel e Marx é um dos temas ao qual Ricœur retorna ao analisar justamente a obra de outro expoente do existencialismo, Albert Camus.²⁹⁷ Em uma resenha do ensaio *L'Homme révolté* (1951), Ricœur apontava a centralidade da crítica de Camus à “potência assassina das filosofias da história” que destruíram a essência primordial da *revolta* – conceito fundamental na filosofia de Camus – submetendo-a um processo de tirania.²⁹⁸ Camus reconheceu na história a apologia do fato que induzia à aceitação do mal na própria história, de maneira a abandonar a legitimidade da revolta enquanto filosofia. Assim sendo, “o homem revoltado não remete o bem ao fim da história: é uma sabedoria do agora, do instante presente”²⁹⁹. Ele substitui o “nós seremos” pelo “nós somos”, nega o tirano em favor do

296. GARZÓN in JASPERS (1998), op. cit., p. 31.

297. RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad.: Marcelo Perine e Nicolás Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 81-96.

298. RICOEUR (1992), op. Cit., p. 86. CAMUS, Albert. **L'Homme révolté**. Paris: Gallimard, 1951.

299. RICOEUR (1992), op. Cit., p. 88.

homem, e por isso mesmo nunca encontra nenhum repouso possível, já que a revolta originária que lhe move institui-se a partir do absurdo, esse “confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo”.³⁰⁰

Várias foram as críticas de Ricoeur ao pensamento de Camus, sobretudo a dúvida sobre se realmente toda a revolta seria um recusar da condição humana e, mesmo que assim se pudesse unificar todas as recusas humanas, Ricoeur tende a negar que a história possa realmente avançar de forma tão perfeita pelo caminho traçado pela razão. Nesse ponto Ricoeur interpõe uma negativa afirmando que:

[...] é preciso recusar tanto o imperialismo doutrinário do marxismo, que faz sair todas as questões do ato humano do trabalho, como é preciso recusar a simplificação inversa da interrogação humana na reflexividade. [...] Por não ter analisado esse movimento *circular* entre os modos de revolta vindos da história para a metafísica e da metafísica para a história, ele não fez justiça às revoluções contemporâneas, e particularmente a sua essencial ambiguidade não é respeitada.[...]³⁰¹

Mas qual seria então a devida resposta a essa questão proposta por Camus, que era claramente uma proposição de resistência aos rumos tomados pelo comunismo doutrinário soviético e pelos demais totalitarismos, sempre norteados por uma filosofia da história? A resposta de Ricoeur retoma a relação entre o trabalho e a palavra e a crítica à visão de história que Camus propõe.³⁰² Ao relacionar o infinito e o absoluto ao mau, na figura das filosofias da história, Camus busca a “salvação” da revolta “do lado do finito”, diz Ricoeur. Com efeito, é possível assumir que talvez “o movimento histórico de rebelião do povo e dos povos tenha uma raiz sadia” e as grandes perspectivas históricas não sejam necessariamente a resolução finita que desemboca em novas opressões. E, por outro lado, talvez a revolta não seja realmente tão inocente em sua origem subjetiva como faz pensar Camus, e possivelmente ela seja a própria negação de uma consciência ética, já que há um verdadeiro curto-

300. CAMUS (1951), op. cit., p. 16. Nas palavras de Camus: “*La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde*”. Ricoeur também cita um trecho da passagem em: RICOEUR (1992), op. Cit., p. 81.

301. RICOEUR (1992 – ARF), op. Cit., p. 90.

302. RICOEUR (1992 – ARF), op. Cit., p. 90-91.

circuito entre a veemência da negação metafísica que institui-se na ideia de absurdo e a afirmação ética, como um estágio em que o sujeito passaria da solidão do absurdo para a solidariedade da revolta. Ricœur aqui discorda dessa dupla asserção: a consciência não pode ser inaugurada por uma recusa da sua própria condição, como uma espécie de cogito negativo, e tampouco pode colocar-se alheia ao seu tempo histórico ou negá-lo como se fosse produto perfeito da racionalidade dos filósofos da história – e não um reduto insubordinável da ação e da palavra.³⁰³ O problema da culpabilidade histórica é central para Ricœur e para Camus, mas suas perspectivas em relação a ela são muito distantes e acreditamos que assim o são justamente porque Ricœur catalisa mutuamente em sua concepção a história dos filósofos e a história dos historiadores.

No texto intitulado *Vraie et fausse angoisse*, originalmente publicado em 1953 (e depois publicado na primeira edição de *Histoire et Vérité*), Ricœur marcaria a sua posição diante do clima existencialista, enfatizando justamente o tema da angústia.³⁰⁴ Em sua análise do conceito, ele estabeleceu uma ligação inicial entre a angústia tomada enquanto experiência vital primária, que poderia ser compreendida com ajuda da psicanálise, e a assunção do nível hegeliano de concepção da história enquanto “espírito como síntese do Universal e do singular”. No seu nível primário, a angústia seria tocada pela inevitabilidade da morte anunciada em um horizonte imprevisto, porém inexorável. Ora, sob o martírio pronunciado através do absurdo de sentido trazido pela consciência da morte, urge pensar a respeito daquilo que mantém a vida, da razão de viver. Se o querer-viver não escapa da angústia, de certo modo pode transcendê-la, na percepção trazida por Ricœur nesse momento. Daí a necessidade de se recorrer à psicanálise, uma vez que “a consciência narcisista é por si mesma fonte de angústia”.³⁰⁵ Se são as próprias forças obscuras do aparelho psíquico, freadas pelo superego, que atemorizam o sujeito; a higiene mental necessária nesse processo aponta diretamente para objetivos e projetos que extrapolem o nível subjetivo e pessoal, na direção do comunitário e universal. É exatamente por isso que

303. Ibidem, p. 94-96.

304. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 323. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 300.

305. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 322. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 298. [*la conscience narcissique est à elle-même source d'angoisse*].

le recul des névroses em temps de guerre confirme que la pathologie naissante de toute conscience qui s'isole, se regarde, s'attire et se fuit, ne trouve sa guérison que dans la conscience d'appartenir à..., dans le dévouement à une « cause », pour parler comme Josiah Royce. Hegel appelait précisément « esprit » cette synthèse de l'universel et du Singulier [...].³⁰⁶

Nesse novo patamar, o homem se sobrepõe à angústia vital tornando-se protagonista do seu tempo histórico através do coletivo. Passa do estágio de uma higiene mental para o do destino dos grupos, povos e classes. O idealismo de Hegel, sob a ótica de uma síntese profunda entre o lógico e o trágico, cumpre esse papel em uma sociedade que se orienta ao destino coletivo diante das tragédias do início do século XX. No entanto essa síntese, longe de aniquilar a angústia por completo, alimentará uma nova angústia, essa agora no nível histórico: nada pode garantir a confiabilidade dessa conexão profunda entre a existência, o trágico da vida e a lógica operada pela filosofia da história. Através de uma questão decisiva, a unidade do verdadeiro se estilhaça: e se a história efetiva carecer realmente de sentido? E se a unidade for simplesmente uma invenção ou talvez uma ilusão filosófica?

Diante desse questionamento perturbador, a angústia que Ricœur denominava como aquela de seu tempo presente estaria diante da ambiguidade do desenvolvimento histórico. Isso porque a história realiza ao mesmo tempo o positivo e o negativo, engendra ou anuncia contradições gritantes nos sistemas políticos, na economia, na ciência. A angústia do seu tempo, avaliava, era a angústia da ambiguidade histórica. De que forma encontra-se caminhos para sobreviver a essa força avassaladora do contrassenso histórico? Ele respondia exaltando o poder da reflexão, como capaz de

Séparer l'autentique de l'inauthentique, prendre conscience de l'ambiguïté de l'histoire em cours, c'est encore garder l'attitude du spectateur désintéressé et

306. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 323. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 300. *[o recuo das neuroses em tempo de guerra confirma que a patologia nascente de toda consciência que se isola, que se examina, que se sente atraída e repelida por si mesma, só encontra cura na consciência de pertencer a..., no devotamento a uma “causa”, para falar com Josiah Royce. Hegel denominava precisamente “espírito” essa síntese do Universal e do singular...].*

peut-être méprisant qui considère le « cours du monde » ; de spectacle, l'ambiguïté de l'histoire doit devenir une modalité de notre vouloir le plus propre. Je crois que c'est là qu'il faut chercher la signification véritablement thérapeutique de l'existentialisme français [...].³⁰⁷

A superação da angústia seguia o itinerário do querer-viver solitário direcionado até o querer comunitário, numa etapa anterior; no presente, ela se realizaria através da renúncia ao saber absoluto e na assunção da descontinuidade e da ambiguidade da história efetiva. Seria esse o passo decisivo dado pela filosofia da liberdade e residiria aqui a importância do movimento existencialista como um todo, para Ricoeur. Ainda assim, para ele, o percurso da angústia não terminaria nesse ponto. Ao assumir a liberdade, assume-se o negativo da história e do próprio sujeito; porém, nesse processo ela pode não ser necessariamente um acréscimo, mas uma deficiência de ser, a consciência de ser livre no erro, de recomeçar e reafetuar o mal no mundo porque a intenção livre só é livre até certa medida. Aquele que atua livremente não pode, simplesmente pela consciência da liberdade, desligar-se do mundo dentro do qual é um *immer schon*, um “sempre já”³⁰⁸. Logo, a liberdade também ativa um sentimento de culpabilidade, ou da “possibilidade iminente de me degradar enquanto possibilidade de ser livre.”³⁰⁹ Com isso Ricoeur parece problematizar diretamente o problema do nada e da liberdade exaltada, ao propor-lhe o dilema do mal radical, acionando Kant e Kierkegaard para demonstrar uma outra forma de angústia, a angústia existencial da opção livre e da culpabilidade.³¹⁰

Mas dessa culpa latente originária da própria concepção de liberdade a angústia segue seu caminho rumo ao estágio derradeiro que Ricoeur chama de angústia metafísica. A ela está designada a difícil questão: seria Deus mau? O mito bíblico de Jó ou mesmo a tragédia grega de Ésquilo mostram o homem que sofre sem que tenha pecado na mesma proporção, que sofre sem jamais ter feito sofrer, que padece mesmo

307. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 327. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 304. [Separar o autêntico do inautêntico, tornar-se consciente da ambiguidade da história em curso, é ainda manter a atitude do espectador desinteressado e talvez desdenhoso, e contemplar o “curso do mundo”; de espetáculo, deve a ambiguidade da história tornar-se uma modalidade do nosso mais próprio querer. Creio ser lá que se deva procurar a significação verdadeiramente terapêutica do existencialismo francês.]

308. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 329. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 305.

309. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 329. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 306.

310. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 332. RICCEUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 308.

não sendo culpado. Para além dos limites do mito, encontram-se nesse caso os esquecidos da história como as crianças ou os humildes que sofrem e morrem pelas mãos das inúmeras perversidades na história humana. Aqui os estágios anteriores da angústia se incorporam nessa imagem do mal originário e caótico. A história, a existência e a própria consciência não estão livres dessa imagem do “Deus mal” e aqui ele usa a imagem da esperança como a última possibilidade de se superar essa angústia final. Ainda assim, ela não se torna uma espécie de final feliz que desabona toda culpa e desespero; quando muito ela é uma ideia reguladora, totalmente misturada à própria angústia, do início ao fim, sem se tornar um saber absoluto.³¹¹ A angústia lhe faz face e lhe apresenta incessantemente o trágico da ambiguidade da história. E somente através dessa assunção que a esperança pode manter-se como um poder forte para a superação do próprio mal, dentro dessa leitura ricœuriana.

Há pelo menos dois aspectos relevantes nessa proposta. A posição crítica de Ricœur dentro do movimento existencialista, reconhecendo claramente a amplitude e a importância das filosofias que foram aglomeradas sob esse signo, mas sem aderir a elas de forma irrestrita; e seu vínculo expresso com aspectos do cristianismo protestante, especialmente com as tendências socialistas no interior do conjunto de filósofos assumidamente cristãos. O tema da esperança cristã talvez tenha sido o eixo mais importante dessa assunção e essa leitura sobre a angústia nos parece indicativa disso. Ainda assim o componente da história, e precisamente da história enquanto um campo de diferentes níveis de leitura das temporalidades, tem um papel fundamental nessa concepção.

Em *Le Christianisme et le sens de l'histoire* (texto de 1951 também reproduzido em *Histoire et Vérité*) há um projeto de confrontação daquilo que ele então compreendia como “*três cortes no fluxo da história, três maneiras de compreender, de retomar o sentido, três níveis de leitura: nível abstrato do progresso, nível existencial da ambiguidade e nível misterioso da esperança.*”³¹² Essa concepção tríplice da história intervém na dicotomia “progresso versus mistério” que até então parecia ser o nó

311. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 335. RICŒUR, (1968 – HV). Op. Cit., p. 311.

312. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 82. [*trois coupes dans le flux de l'histoire, trois manières de comprendre, de ressaisir le sens, trois niveaux de lecture : niveau abstrait du progrès, niveau existentiel de l'ambiguïté, niveau mystérieux de l'espérance.*].

górdio da relação entre uma concepção cristã e uma visão laica da história. Esse arranjo daquilo que ele considerava como as *camadas de sentido da história* lhe permitiu argumentar a favor de uma ideia de história em que o progresso enquanto plano abstrato de acumulação processual de técnicas e utensílios não poderia ser confrontado diretamente com a questão da esperança. Esa relação deveria ser pensada a partir de uma genuína dialética entre a unidade de sentido pressuposta na ideia de salvação e a ambiguidade do plano existencial da história.³¹³ Em outras palavras, não haveria para ele uma oposição verdadeira entre a ideia de progresso, originária do processo de racionalização moderna, e o tema da esperança/mistério, cerne da escatologia cristã; ele estava mais propenso a pensar essa relação como uma dialética de diferentes níveis de significação do tempo histórico.

O *plano do progresso* é descrito por Ricœur como uma aventura do conhecimento adquirido, o desenvolvimento em processo de todo um conjunto de utensílios, considerados não apenas como objetos que se aperfeiçoam, mas também como técnicas, saberes, obras e até mesmo a própria consciência, a reflexão moral e a compreensão da condição humana. Com efeito, esse percurso de acumulação tecnológica e cultural recolhe-se diante do plano fatídico do acontecimento e do ato na história e se agrupa em uma tradição, desafiando a ambiguidade existencial para subsistir como fator de motivação histórica. O progresso seria, portanto, um movimento abstrato “arrancado ao drama concreto dos indivíduos” e das “civilizações que crescem e desaparecem” e seu fundamento é essencialmente a valoração que diz: aqui há algo de melhor do que o que havia até então.³¹⁴ A partir dessa definição, Ricœur defende que é exatamente nesse ponto que se encontra o desnível entre essa ideia de progresso e o sentido cristão da história: o tempo de “eventos, de crises, de decisões” foi introduzido no mundo helênico pela concepção cristã que propunha suas narrativas sagradas e seus eventos radicais como a encarnação, a cruz e a ressurreição, que escandalizavam na mesma medida em que conclamavam uma atenção para o tempo humano e para a escolhas – “revoltar-se ou converter-se, perder

313. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 81-83; 87 ; 94-96.

314. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 85.

a própria vida ou ganhá-la”.³¹⁵ Nesse caso o progresso e a humanização da natureza não estão em desacordo com a visão cristã. O cristianismo não condena Prometeu, afirma Ricœur, uma vez que para ele o apoderamento da técnica, da arte, do conhecimento e da consciência não formam o pecado fundamental; ao contrário, há uma intenção criadora que se reconhece nesse processo. O pecado de Adão foi ter rompido o vínculo com o divino: o crime de Caim contra o irmão e o pecado contra o amor, e não contra a natureza, é o cerne da falta original para o cristão. Assim sendo, ao cristianismo o que interessaria de fato seria o uso feito de todo esse acúmulo de saber para a perda ou para salvação. E aqui já não nos encontraríamos mais no nível abstrato dessa epopeia coletiva da realização da espécie humana, mas sim no nível concreto onde a técnica e o saber, ao mesmo tempo em que geram facilidades e ganhos enormes, inauguram novos males sistemáticos no mundo.

É portanto no *plano da ambiguidade* que se deve realmente propor a confrontação entre o sentido cristão da história e a noção abstrata de progresso. Aqui temos indícios ainda mais fortes sobre a consideração de Ricœur sobre a história, especificamente sobre uma visão da história balizada por conceitos dos historiadores do seu tempo. Isso porque o que ele concebe como plano da ambiguidade poderia facilmente ser confundido com um plano puramente individual e caótico do nível existencial da história. Mas são as categorias históricas que ele traz para seu argumento que lhe permitem fazer o jogo das temporalidades, demonstrando uma afinidade com os debates historiográficos:

Nous allons rechercher quelques manifestations de cette histoire concrète et avec elles reconnaître les véritables catégories de l'histoire (j'entends par catégories de l'histoire les notions qui nous permettent de penser historiquement comme crise, apogée, déclin, période, époque, etc.).³¹⁶

315. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 85.

316. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 87. [*Pesquisaremos certas manifestações dessa história concreta a fim de, por seu intermédio, reconhecer as verdadeiras categorias da história (entendo por categorias da história as noções que nos permitem pensar historicamente, como crise, apogeu, declínio, período, época, etc.)*]

Essa perspectiva sugere uma forma de confrontar a abordagem excessivamente planificadora da filosofia da história, quando esta define o sentido de uma época a partir de valores abstratos ou mesmo a partir de uma vaga ideia de progresso. Para Ricœur, tratava-se de pensar sobre os “valores vividos, atuados, que é preciso reassumir nas tarefas concretas, na maneira de habitar, de trabalhar, de possuir, de distribuir os bens, de aborrecer-se ou de se divertir.”³¹⁷ Após essa constatação, ele cita o exemplo do clássico *Le Declin du Moyen Âge*³¹⁸, principal obra do historiador holandês Johan Huizinga.

Para seguir esse itinerário de confrontação entre o nível do progresso e o nível da ambiguidade, a citação da obra de Huizinga se encaixa nessa noção de valores culturais vividos, mas logo entra em uma aparente contradição quando o texto desemboca imediatamente na concepção de *civilização* desenvolvida pelo historiador britânico Arnold Toynbee. Huizinga foi um historiador que posicionou-se ao largo do movimento historiográfico que passou a estabelecer conexões decisivas com a Psicologia e a Sociologia e procurou guardar uma certa distância das tendências anti-historicistas que passariam a ser predominantes no período.³¹⁹ Sua obra, portanto, destoava da tendência de se construir categorias amplas de compreensão do passado, capazes de substituir o homem como objeto da história pelas estruturas como objetos centrais. Já a obra de Toynbee, *A Study of History*³²⁰, clamava exatamente por uma ideia de padrão comum do processo de ascensão e queda das civilizações e usava a própria noção de civilização como o objeto da história, além de enfatizar claramente o caráter explicativo da história e sua necessária busca pelo sentido da totalidade social. Tratavam-se de abordagens distintas, mas que Ricœur procuraria conciliar na mesma medida em que seu argumento apontava a relação entre o nível histórico do progresso – que unifica a história da Humanidade no seu sentido de corte transversal nas temporalidades e contextos diversos – e o nível histórico da ambiguidade – marcado

317. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 87. [*valeurs vécues, agies, qu'il faut ressaisir dans les tâches concrètes, dans la façon d'habiter, de travailler, de posséder, de distribuer les biens, de s'ennuyers et de s'amuser.*].

318. HUIZINGA, Johan. **Le Declin du Moyen Âge**. Trad.: Julia Bastin. Paris: éditions Payot, 1938.

319. Sobre esse aspecto ver: RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. A morfologia histórica de Johan Huizinga e o caráter pragmático do passado. In: **História da historiografia**. Ouro Preto, n. 4, março de 2010, p.p. 234-254, p. 236.

320. TOYNBEE, Arnold. **A Study of History**. 12 vols. Oxford: Oxford University Press, 1934-1961.

pela multiplicidade factual e a peculiaridade dos agentes e das situações históricas. Mesmo levando em conta esse modelo esquemático que define os processos de crise de uma civilização, Ricœur salientava que ele poderia ser uma armadilha, pois são inumeráveis os cortes longitudinais possíveis de serem observados em uma civilização e cada um deles desenvolve seus próprios processos de crise, nem sempre decorrentes de uma totalidade. Pode haver uma crise em um determinado corte da sociedade que não necessariamente vai coincidir com outros ou com um “todo”. Essas contradições apenas atestam que uma ideia de “consciência de época” só poderia ser uma síntese confusa de tal enredamento, indissociável ao caráter difuso dos acontecimentos na história.³²¹

Ora é aqui que Ricœur nos permite observar certas considerações sobre a prática historiográfica que podem ter sido decisivas em alguns de seus problemas filosóficos. Sua menção ao clássico *La Méditerranée au temps de Philippe II*, de Fernand Braudel, aparece também nesse artigo como um exemplo dessa consideração acerca da relação entre a historiografia excessivamente balizada pelo acontecimento e pela personalidade e a tendência que assumia a história de uma perspectiva mais ampla, analisada pelos grandes conjuntos e movimentos de longa duração. O plano da ambiguidade se deixaria aniquilar por completo em uma história que apenas tratasse das causalidades amplas. Uma história que se deixasse fazer por tal paradigma, no seu limite, seria a história por si só inteligível e, portanto, uma “história sem eventos”.³²² A abusiva consideração do aspecto político na relação com a dinâmica “dramática” da história, isto é, seu caráter de dispersão e ambiguidade factual, poderia ser também um índice do sentido contrário, ou melhor dizendo, de uma crença exagerada no papel do acontecimento político. Nesse caso, era preciso então reconhecer que “a história é sempre mais rica do que nos seria dado patentear em nossas filosofias da história”.³²³

A riqueza da história em seu teor dramático, estaria, ainda assim, resguardada para uma relação direta com o último nível de compreensão denominado por Ricœur

321. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 90.

322. Ibidem, p. 91.

323. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 92. [*l'histoire est toujours plus riche que nous ne dirons dans nos philosophies de l'histoire.*].

como o *plano da esperança*. A ambiguidade da história mostrava-se indissociável de um olhar mediador capaz de integrá-la aos níveis mais estruturais, mas esse movimento não poderia autorizar a descaracterização do evento singular na história. Se o nível do progresso caracterizava-se por ser um corte transversal na história humana e, dessa forma, irreduzível ao caráter da utilização singular do instrumento que evolui ao longo dos tempos e das civilizações, o nível da ambiguidade prevê as crises históricas a partir das quais se revela um aspecto fundamental do homem dessa leitura ricœuriana: a culpabilidade. O poder é capaz de engendrar na grandeza o próprio pecado do homem, que só se faz na medida em que a história seja aberta e incerta. Afinal é o ente histórico que está suscetível às escolhas que poderão levar ao sentimento de culpa. E daqui Ricœur estabelece a conexão com a visão cristã, que se permite entender a própria ambiguidade através do par *sentido-mistério*.

Se a história pode ser compreendida como detentora de algum sentido unitário – e assim acredita o cristão da versão ricoeuriana, ao condensar esse sentido no nível final da recapitulação de toda história “em Cristo” – esse é um sentido escondido, não revelado e que ninguém pode declarar ou confiar cegamente nele contra a ambiguidade da história. O sentido “total” não é mais do que a própria fé, como a crença na possibilidade de um significado maior que, malgrado misterioso e indeclarável, deixaria seus sinais e permitiria ao cristão orientar-se na esteira da irracionalidade da condição histórica. Mas aqui Ricœur procurou deixar claro que esse sentido global da história é um objeto de fé, não de razão. Ele separava, portanto, o cristianismo do existencialismo, ao afirmar que:

[...] l'espérance parle du fond de l'enlèvement dans l'absurde ; elle vient ressaisir l'ambiguïté, l'incertitude manifeste de l'histoire et me dit : cherche un sens, veuille comprendre ! C'est très exactement ici que le christianisme se sépare de l'existencialisme. Pour l'existencialisme cette ambiguïté est le dernier mot ; pour le christianisme, elle est vraie, elle est vécue, mais elle est l'avant-dernier mot. C'est pourquoi le chrétien est encouragé par sa foi, au moment même de cette confiance en un sens caché, à *essayer* des schémas compréhensifs, à adopter, au moins à titre d'hypothèse, des bouts de philosophie de l'histoire. [grifos do autor]³²⁴

324. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 96-97. [*a esperança fala como se estivesse mergulhada no absurdo ; vem reassumir a ambiguidade, a incerteza manifesta da história e me diz : busca um sentido, procura compreender ! É muito exatamente aqui que o cristianismo se separa do existencialismo. Para o*

A imagem da história efetiva como um fluxo de eventos agitado e intrinsecamente irracional é talvez o nível que resguarda essa concepção histórica cristã de Ricœur, no limite em que atinge, paradoxalmente, um projeto de unidade do inalcançável. Não é a única imagem que ele desenha da história, mas é particularmente importante conquanto seja ela um dos componentes da sua resistência ao nascente frenesi estruturalista. E na medida em que essa imagem da história como crise é o nível em que se forma a culpabilidade humana diante dos desvios de caráter e de condução do poder, ela já é aqui nesse momento de sua trajetória, muito antes mesmo das teorias que farão jus ao grandioso projeto de *La Métaphore vive* e *Temps et Récit*, um elemento fundante da sua concepção de *Cogito ferido* e, por conseguinte, da sua filosofia ética. Traçar essa linha de raciocínio que lacera um autor de trás pra frente pode ser um ato tão arriscado como talvez seria eliminar esse componente da análise de uma trajetória intelectual. Optamos por ele considerando duas ressalvas decisivas: não estamos buscando aqui encontrar nenhuma espécie de origem perdida em seu pensamento e tampouco queremos apresentar essa tendência contextualmente localizada como uma espécie de padrão fixo identificável na complexidade que envolve uma vida tão intelectualmente rica como a de Ricœur. Nossa pretensão aqui é propor uma leitura ao revés, especialmente apontando algumas nuances dessas suas considerações sobre a história que talvez não sejam mais do que alguns *insights* retomados em contextos muito diferentes ao longo dos seus escritos nas décadas seguintes. E talvez seja relevante ressaltar que o próprio Ricœur, ao passar a limpo sua relação com a história em uma longa entrevista em série realizada entre 1994 e 1995 (já citada aqui na versão publicada), sugere que entre seus livros há um tipo peculiar de continuidade “que procede por repetição, com um passo atrás”. Aqui ele segue afirmando que o aspecto narrativo já havia sido por ele encontrado muito antes de *Temps et Récit*, pois já aparecia em *Histoire et Vérité* e *La Symbolique du mal*. “O que tinha sido um fragmento torna-se o envoltório novo, a

existencialismo, essa ambiguidade é a última palavra ; para o cristianismo, ela é verdadeira, é vivida, mas é a penúltima palavra. Eis por que o cristão se sente encorajado por sua fé, até mesmo em nome dessa confiança num sentido oculto, a ensaiar esquemas compreensivos, a adorar, ao menos a título de hipóteses, parcelas de filosofia da história.].

totalidade”, afirmara.³²⁵ Nesse contexto, nos parece viável apontar essa concepção de história também como parte importante das suas ressalvas a outro movimento igualmente abrangente desse período, o chamado *estruturalismo*.

A influência do estruturalismo transformou-se em uma marca própria da vida intelectual francesa a partir dos anos 1950/60 e levou consigo diversos contextos e grupos intelectuais. O próprio ambiente da *Esprit* acabaria sendo tocado diretamente por ele e dali vários defensores das “filosofias do sujeito” lançaram-se inclusive em um debate com a impactante obra de Claude Levi-Strauss, *La pensée sauvage*.³²⁶ Dentre estes, estava Ricœur, não necessariamente como um alçoz das teses de Levi-Strauss, mas problematizando a questão do alcance quase lógico que elas se propunham alcançar em uma espécie de “transcendentalismo sem sujeito”³²⁷. A “cordial polêmica” serviu, nas próprias palavras de Ricœur, como uma das formas de manifestar sua posição diante do variado movimento que convencionou-se denominar estruturalismo: ele pontuava a necessidade de se separar cuidadosamente as análises estruturais aplicadas a situações específicas, que poderiam ser frutíferas, do processo que procurava utilizar o modelo estrutural como sendo universalmente válido e insuperável.

Nesse sentido, Ricœur procurou sistematizar sua concepção de sujeito evitando torná-la hermética em relação às análises estruturais e mesmo servindo-se delas para aprimorar a sua ideia de um *Cogito ferido*.³²⁸ Ele participou dessa contenda propondo a viabilidade da sua posição hermenêutica, para a qual parecia ser decisiva uma consideração acerca do papel da história. Afinal uma das maiores incursões críticas de Levi-Strauss, ao combater o estilo humanista do existencialismo sartreano, foi justamente contra a predominância da história. Parafraseando a metáfora de Dosse podemos dizer que era preciso sepultar o existencialismo para que, de suas cinzas,

325. RICŒUR (1997 – CC), op. cit., p. 117.

326. Sobre a ascensão do estruturalismo nos meios intelectuais franceses do período, ver: DOSSE, François. **História do Estruturalismo**. Vol. I. O Campo do Signo – 1945-1966. Trad. Álvaro Cabral. Bauru: Edusc, 2007, p. 313; LEVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962. Edição de referência: LEVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Trad.: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

327. RICŒUR (1997 – MM), op. cit., p. 74.

328. Ricœur aborda essa questão em: RICŒUR (1997 – MM), op. cit., p. 73-76.

pudesse ser cantada a vitória do estruturalismo. Nesse caso, o grande nome a ser “sacrificado” era o de Sartre e, com ele, essa crença inabalável numa perspectiva unificadora da história da humanidade.³²⁹ Apesar da distância entre as filosofias de Sartre e Ricoeur, a apreciação estruturalista não parecia querer apenas delinear as diferenças entre as concepções a respeito da condição humana, mas principalmente substituir tais concepções por um modelo de análise social legitimado sob um caráter de veracidade e cientificidade outrora impensável nas humanidades. Nesse caso a derrota do existencialismo significaria a atestação da validade do sedutor paradigma estruturalista.

Na leitura declaradamente cristã da história que Ricoeur defendia nesse contexto, a consideração do homem apenas na dinâmica da sua individualidade era contestável na medida em que tornava a própria compreensão da criação divina como atomística, concebendo a imagem de Deus como manifestação no nível pessoal e solitário do sujeito. Essa é uma visão até certo ponto caótica se pensada do ponto de vista de uma unidade histórica. A concepção de Ricoeur, manifestamente influenciada pela sua leitura dos Santos Padres (especialmente Irineu de Lyon e Tertuliano),³³⁰ percebia o homem como “indivisamente individual e coletivo”, paradoxo que só poderia ser compreendido mediante a assunção da “dimensão histórica e cósmica da imagem de Deus”.³³¹ A moderna dicotomia entre o privado e o público teria sido responsável pela fragmentação dessa espécie de unidade antropológica, o que dificultou ainda mais uma consciência de historicidade. Ricoeur de imediato utiliza um exemplo dessa falsa dicotomia: a *linguagem*, fator que denuncia a própria condição humana, é ao mesmo tempo realidade pessoal e coletiva; não poderia haver, portanto, nada além de uma falsa oposição entre o que chama de *socius* (o âmbito institucional) e o *próximo* (o âmbito das relações mais “curtas” entre os indivíduos). O mito de Babel como exemplo fundamental da linguagem sugere que o mal passa pelo individual e pelo coletivo, pois é ele próprio o mito da destruição da linguagem como comunicação, a

329. DOSSE (2007), op. cit., p. 31.

330. Ver aqui os artigos *Le socius et le prochain* [O Socius e o Próximo] e *L'image de Dieu et l'épopée humaine* [A imagem de Deus e a epopeia humana], ambos em *Histoire e Vérité*, publicados anteriormente em 1954 e 1960, respectivamente. Ver especialmente: RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 106-109; 112-116; 131.

331. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 114-115.

desapropriação da linguagem pela mentira e pela sedução e ao mesmo tempo a dispersão das línguas pelo não entendimento. A partir dessa analogia, o mal não perpassa o homem apenas do ponto de vista de sua personalidade, mas o alcança na “parte não personalizada de sua humanidade, nos diversos coletivos que são como que o tecido essencial de sua humanidade”.³³²

Sobre esse período há um interessante recorte que pode ser elucidativo sobre a recepção de algumas ideias de Ricœur. Por ocasião da publicação do texto *Objectivité et subjectivité en histoire* pela *Revue de l'enseignement philosophique*, em 1953, Ricœur recebe uma carta de Louis Althusser.³³³ Na correspondência (publicada dois anos depois no mesmo periódico) Althusser iniciava com um elogio à postura crítica de Ricœur, considerando que “a crítica dos temas subjetivistas de Raymond Aron era uma das razões do seu texto”.³³⁴ Althusser parecia incomodado com o obra *Introduction a la Philosophie de l'Histoire*, e curiosamente usou o artigo de Ricœur para fazer uma desconstrução do trabalho de Aron, à revelia do próprio Ricœur – reconhecidamente um admirador de Aron.

Na carta, Althusser dá uma ênfase desproporcional a uma afirmação pontual de Ricœur, em que sublinha a potencialidade da ciência histórica em relação às ciências experimentais. Retirada do conjunto do texto, a frase permitiu ao interlocutor uma explanação que desviava o foco do ensaio. Althusser vê no artigo de Ricœur uma espécie de apologia à ideia de objetividade “interna” do historiador, como uma ruptura incompleta em relação ao paradigma “pluralista” e “subjetivista” de Aron. Ao final, ele afirma que Ricœur não conseguiu perceber a importância necessária de uma “teoria geral do objeto”, relegando a objetividade do historiador apenas ao procedimentos práticos da disciplina.³³⁵ A preocupação de Althusser com a falta de uma visão estrutural do objeto historiográfico torna-se o mote de sua resenha e talvez sua leitura tenha sido tão equivocada que Ricœur, ao menos na época, não deu

332. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 117.

333. A carta foi publicada como artigo na mesma revista, em edição de 1955: ALTHUSSER, Louis. Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur (1955). In: **Revue de l'enseignement philosophique**. N. 5-6. Abril/Maio de 1955, p.p. 3-15. Temos como edição de referência a versão publicada em: ALTHUSSER, Louis. **La soledad de Maquiavelo**. Madrid: Akal, 2008, p.p. 17-33.

334. ALTHUSSER (2008), op. cit., p. 115.

335. Ibidem, p. 120.

sequência à polêmica.³³⁶ Por ocasião de uma publicação datada de 1972, Ricœur retomaria o tema da relação entre ideologia e ciências sociais, tecendo ali justamente uma crítica a Althusser (e ao estruturalismo de maneira geral) e à visão que eliminava do campo de análise as motivações subjetivas e as substituía por conjuntos estruturais.³³⁷

Ricœur procurou incluir em suas obras análises estruturantes, mas fugindo do viés que absolutizava a estrutura como modo de compreensão da sociedade. Sob esse ponto de vista ele analisou a perversão das três relações que considerava “mais naturais e mais duráveis da realidade e da história humanas”: *ter*, *poder* e *valer*. O primeiro como a transformação do humano em inumano através do processo de alienação; o segundo como a instituição estrutural da tradicional relação dominante-dominado que caracteriza em essência a relação de poder como articulação fundamental do político; e o terceiro como a relação do homem com o homem, isto é, o encontro mútuo dos homens através das imagens de humanidade trazidas pelas obras de cultura. A partir dessa tríade é possível pensar a transgressão para além de um sentido puramente moralizante, mas através de figuras estruturais que são necessariamente coletivas. A figura do tirano pro exemplo, pode ser vista como um desvio moral subjetivo na violência do líder, mas por detrás dele há uma certa patologia do poder que ultrapassa o poder do chefe e a submissão dos súditos. Uma “figura viciosa” gerada pelos indivíduos e ao mesmo tempo modeladora de suas relações.³³⁸ Temos aqui um enxerto de análise estrutural que lhe permitiu ultrapassar a consideração do pecado como um fenômeno puramente individual para pensar em uma espécie de culpabilidade no nível coletivo, como já relacionamos alhures. No entanto, é necessário ressaltar que essa projeção estrutural do próprio mal não seria um mecanismo para anular a história, senão a própria força desta, quando se legitima através da ideia de uma redenção coletiva, ou melhor dizendo, da redenção

336. Dosse contextualiza a polêmica e endossa a ideia da leitura equivocada e distorcida de Althusser. Nas palavras de Dosse, a análise de Althusser ao texto de Ricœur é “quase surrealista” e “projeta suas próprias categorias” na resenha. DOSSE (2013), op. cit., p. 248.

337. RICŒUR (2008 – HI), op. cit., p. 89-90. A partir de meados dos anos 1960, Ricœur participou mais ativamente desse debate envolvendo os expoentes do estruturalismo. Ver : DOSSE (2013), op. cit., p. 343, 350.

338. RICŒUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 119-120.

promovida por uma dupla e paradoxal pedagogia que tem de um lado o poder violento do estado e da autoridade como tal, e, de outro, a força de um amor fraternal entre os homens. Isso significaria talvez não uma nova teoria moralizante, mas uma proposta ética na qual a história é o espaço onde fervilha a consciência política de um tempo em face das instituições e de seus desdobramentos práticos na sociedade e permite, desde que acompanhada de uma pedagogia fraternal, que uma “redenção arquetônica” se realize de fato e deixe de ser apenas uma abstração.³³⁹

Acaso não estaria aqui já parte dos fundamentos de uma reflexão que apareceria mais tarde na “pequena ética” de Ricœur, balizada pela conhecida máxima “*intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas*”?³⁴⁰ Ou quem sabe um pequeno fragmento que seria reencontrado na pedagogia do perdão que encerraria *La mémoire, l'histoire, l'oubli*? De todo modo, temos também mais um exemplo desse uso da história como fator de articulação de uma atenção vigilante da política e da ambiguidade efetiva na ação dos homens no mundo. No capítulo seguinte, procuraremos a sequência dessas reflexões nas obras que se seguiram a esse contexto, buscando revisitar alguns desses *insights* à luz da trajetória posterior de temas e obras de Ricœur.

339. RICCEUR, (1964 – HV). Op. Cit., p. 123.

340. RICCEUR, (1995 – L1). Op. Cit., p. 162.

O longo desvio ao *Cogito* e a ética: Símbolo, Metáfora e Narrativa

“O filósofo intelectualista que quer manter as palavras na precisão de seu sentido, que toma as palavras como as mil ferramentazinhas de um pensamento lúcido, não pode deixar de espantar-se diante das temeridades do poeta. Entretanto, um sincretismo da sensibilidade impede que as palavras se cristalizem em sólidos perfeitos. Uma ambiência nova permite à palavra entrar não só nos pensamentos, mas também nos devaneios. A linguagem sonha.

(Gaston Bachelard) ³⁴¹

Nesse capítulo propomos uma passagem pelos momentos que consideramos mais significativos do período localizado entre as décadas de 1960 e 1980 na trajetória intelectual de Ricoeur, especificamente no que diz respeito ao processo de construção de sua proposta hermenêutica e de como suas obras abordaram o problema ético. Esse recorte, reconhecidamente extenso, nos mostrará algumas referências importantes do papel da consciência histórica e da historicidade diante do enigma da compreensão de si. Ricoeur explorou o universo dos símbolos, concebendo profundas reflexões sobre a linguagem que se desdobrariam na sua escolha da metáfora e posteriormente da narrativa como temas filosóficos. Em que medida esse processo de problematização da filosofia reflexiva e da assunção do “cogito ferido”, propulsor da viragem hermenêutica em Ricoeur, guarda nuances de um impulso em direção à ética? A história, como campo do saber e como categoria da consciência de si, tem de fato algum papel nesse longo desvio que vai do símbolo à metáfora e da metáfora à refiguração do tempo pela narrativa? Tais questões guiarão essa seção.

341. BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad.: Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 293. Coleção Os Pensadores.

3.1. A simbólica do mal e a hermenêutica: grandeza e limite de uma visão ética do mundo

A tese de doutorado de Ricœur guardou em suas páginas as reflexões de um pensador assumidamente engajado na fenomenologia. Sua defesa, em 1950, coroou a primeira etapa de uma grande ambição intelectual, herdeira de uma forma de composição filosófica que ainda procurava assegurar sua posição em relação aos grandes projetos de pensamento do século anterior. Esse Ricœur, decisivamente marcado por Husserl, pelo Heidegger de *Sein und Zeit*, por Karl Jaspers, Gabriel Marcel e pela ascendência do existencialismo, apresentava ao mundo acadêmico seu projeto de uma filosofia da vontade humana.

Com o intuito de elaborar uma descrição eidética das estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário, Ricœur deliberadamente colocaria “entre parênteses” duas dimensões humanas para ele fundamentais: a *culpa* e a *transcendência*. Embora diretamente tributário da obra de Husserl, seu exercício fenomenológico acabaria avançando para além da “*atmosfera de inteligibilidade sem mistério*” dos estudos husserlianos.³⁴² As articulações nem sempre tão herméticas entre o voluntário e o involuntário conduziram a sua reflexão para a necessidade de se abandonar a ideia de um *Cogito* integral e autorreferente, para então compreendê-lo como uma instância quebrada, projetada para fora de si em direção ao corpo e ao outro representado pelo mundo como extensão da própria existência corpórea. Esse desvio – que talvez ainda não parecesse tão longo como de fato viria a ser nas décadas seguintes – poderia ser feito retomando o âmbito do *mistério*, esse lugar outrora visto como uma instância impertinente dentro da filosofia descritiva e que agora o autorizava a passar de uma ideia de objetividade em relação às coisas para uma noção de objetividade atrelada à existência.³⁴³

342. RICCEUR (2009 – PV-1), op. cit., p. 31. [*atmosphère d'intelligibilité sans mystère.*]

343. SCHAAFSMA, Esther Petruschka. **Reconsidering Evil: Confronting Reflections with Confessions.** Lovaina: Peeters, 2006, p. 23-25.

Essa é uma formulação metodológica inovadora quando tratamos da fenomenologia, ao menos pensando-a nos limites da obra de Edmund Husserl.³⁴⁴ Talvez não apenas metodológica, mas potencialmente uma formulação acerca da sua convicção em relação à tarefa do filosofar naquele momento de sua trajetória:

L'attitude transcendantale et l'attitude naturelle ont en commun la même évacuation de la présence em quelque sorte auto-affirmante de mon existence corporelle. Si je prête plus d'attention à cette présence première, ingénérable et incaractérisable de mon corps, du même coup l'existence du monde qui prolonge celle de mon corps comme son horizon ne peut plus être suspendue sans une grave lésion du Cogito lui-même qui, em perdant l'existence du monde, perd celle de son corps et finalement son indice de première personne.

Pour cette double série de raisons la philosophie de l'homme nous apparaît comme une tension vivante entre une objectivité élaborée par une phénoménologie à la mesure du Cogito (et elle-même récupérée sur le naturalisme) et le sens de mon existence incarnée.³⁴⁵

A fenomenologia, irreduzível ao naturalismo, encontraria possibilidades mais animadoras ao perceber o sentido da existência como um fator operante do *Cogito*. Na prática isso significaria problematizar a dualidade entre o empírico e o transcendental. A reformulação desse dualismo tornou-se ainda mais clara quando o recurso aos signos da história da cultura foi trazido ao trabalho de interpretação do eu.³⁴⁶ A segunda parte de sua filosofia da vontade, dividida em dois trabalhos publicados em 1960 (*Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible* e *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*³⁴⁷) adentrou no mistério representado pela noção de *mal*. Essa foi uma etapa decisiva na concepção do seu projeto, na medida em que levaria seu

344. PEREIRA, Miguel Baptista. A Hermenêutica da Condição Humana de Ricœur. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 24, 2003, p.p. 235-277, p. 236-237.

345. RICŒUR (2009 – PV-1), op. cit., p. 35-36. [*A atitude transcendental e a atitude natural tem em comum a mesma evacuação da presença de alguma forma autoafirmante da minha existência corporal. Se eu prestar mais atenção a essa presença primeira, não-derivável e incaracterizável do meu corpo, ao mesmo tempo à existência do mundo que prolonga a existência do meu corpo como seu horizonte não pode ser suspensa sem uma grave lesão do Cogito em si-mesmo que, perdendo a existência do mundo, perde a do seu corpo e, finalmente, seu índice de primeira pessoa. / Por essa dupla série de razões a filosofia do homem nos aparece como uma tensão viva entre uma objetividade elaborada por uma fenomenologia na medida do Cogito (e ela mesmo recuperada do naturalismo) e o sentido da minha existência encarnada.*]

346. Cf: ANDERSON, Luis Vergara. **La producción textual del pasado I**: Paul Ricœur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido. Ciudad de Mexico: Universidade Iberoamericana, 2004, p. 40-41.

347. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit.

filosofar para fora do campo abstrato da descrição pura dos motivos, das potências e das condições e limitações gerais da vontade, inaugurando uma “mítica concreta” através da qual – e somente através dela, de acordo com Ricœur – seria possível investigar o elemento da culpabilidade, inacessível a qualquer tentativa de descrição eidética.³⁴⁸ *La symbolique du mal* é um livro especialmente dedicado a operar esse enxerto da interpretação dos mitos na filosofia eidética da vontade. Ao falarem de forma cifrada e indireta do pecado, da falibilidade e da culpa, os mitos exigem do filósofo uma exegese dentro de seus próprios arcaouços simbólicos, empurrando-o para o exercício hermenêutico.

Nesse processo, os problemas da linguagem passaram a ter uma importância sobrelevada em seus estudos, já que, ao mesmo passo em que eram fundamentais para essa análise da simbólica do mal, também sugeriam que o peso da hermenêutica na filosofia do sujeito poderia ser muito maior do que simplesmente um aporte metodológico:

[...] en effect la spécificité du langage de l'aveu est apparue progressivement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi ; comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique.³⁴⁹

A grande dificuldade apontada nessa transição seria a própria dessemelhança dessa hermenêutica dos símbolos em relação ao pensamento racional que havia engendrado sua definição central de *falibilidade*, também entendida por ele como a possibilidade concreta do mal. Em tese, não haveria homogeneidade entre o exercício racional da fenomenologia e o exercício interpretativo da simbólica, mas na proposta de Ricœur isso não significava uma irreducibilidade completa. Ao concluir que “o

348. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 25-26.

349. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 27. [*Efetivamente, a especificidade da linguagem da confissão foi emergindo progressivamente como um dos enigmas mais notáveis da consciência de si: como se o homem não pudesse acessar às suas próprias profundidades senão pelo caminho real da analogia, e como se a consciência de si não pudesse se expressar, finalmente, senão por enigmas e precisasse de uma hermenêutica como algo essencial e não puramente acidental.*]

símbolo dá o que pensar”³⁵⁰ ele compôs esse amálgama propondo a hermenêutica como uma interpretação criadora de sentido fiel igualmente ao impulso e à “doação de sentido do símbolo” e ao juramento de compreender assumido pela filosofia.³⁵¹ Em outras palavras, ele atribuía à hermenêutica a tarefa de prolongar e ampliar as “interpretações espontâneas que os símbolos estimularam em todos os tempos”, mantendo sua proporção filosófica e seu rigor crítico.³⁵² Esse teria sido o grande trunfo da hermenêutica moderna na visão de Ricoeur, em um contexto que ele chamou de “momento de esquecimento e restauração” da filosofia do símbolo, referindo-se ao universo do sagrado. A sua referência ao esquecimento dos signos sagrados correspondia, nesse argumento, ao que ele chamava de processo de aprofundamento técnico da linguagem, tornada cada vez mais exata e cada vez mais própria para formalizações integrais da lógica simbólica; a “restauração”, por sua vez, seria tarefa da capacidade amplificadora da hermenêutica, tomada como parte integrante de um movimento de classificação e desmitologização dos signos. Tal movimento, reconhecidamente operado pela historiografia, guardava uma espécie de potencial para reanimação dos símbolos na consciência, isto é, para reavivar um sentido de autocompreensão laborioso que articulava a *interpretação* e a *crença* em um círculo vivo:

[...] l'herméneutique, acquisition de la « modernité », est un des modes par lesquels cette « modernité » se surmonte en tant qu'oubli du sacré. Je crois que l'être peut encore me parler, no plus sans doute sous la forme pré-critique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique.³⁵³

Nesse ponto chamaremos atenção para uma ligação que mais tarde seria fundamental nas obras de Ricoeur, a saber, a relação entre a compreensão de si e a história. Ainda não formulada em termos exclusivamente ligados ao âmbito da

350. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 571.

351. Ibidem, p. 567.

352. Ibidem, p. 569.

353. Ibidem, p. 571. [*a hermenêutica, aquisição da modernidade, é um dos modos pelos quais essa mesma modernidade supera seu próprio esquecimento do sagrado. Eu creio que o ser pode todavia me falar, certamente já não sob uma forma pré-crítica da crença imediata, mas sim com o termo imediato de segundo grau abordado pela hermenêutica.*]

produção historiográfica (embora, como mostramos anteriormente, ele já estivesse imerso em várias discussões e competências desse campo desde seus escritos dos anos 1940/50), essa relação abria-se na medida em que os mitos e signos do mal e da culpa passavam a ser entendidos como parte do universo empírico da cultura, requisitando assim um trabalho de contextualização histórica. Se a consideração da historicidade de um mito e sobretudo de seu contexto simbólico não podiam prescindir dessa visada à história, o estudo do mal acabaria por transpor a fronteira da filosofia transcendental, ainda predominante na primeira parte de sua filosofia da vontade. Entretanto, o âmbito do histórico, considerado como parte do mundo empírico, não era tão facilmente aceito no domínio da filosofia reflexiva. Assim pontuava o filósofo, fazendo um diagnóstico daquele período:

Car, d'un côté l'historique n'était pas recueilli dans le champ réflexif sous les traits de la contingence et de l'anecdotique, ni même du transitoire, comme dans une histoire des idées, mais sous les traits du significatif et du durable : par contrecoup le transcendental revêait les traits du transhistorique et non plus de l'ahistorique.³⁵⁴

Sendo assim, tratava-se de expandir os domínios da própria linguagem filosófica, abrindo-a à historicidade enquanto tal e aos modelos de explicação-compreensão que a investigação historiográfica poderia oferecer:

Il n'empêche que compréhension de soi et d'histoire étaient une bonne fois liées l'une à l'autre : d'un côté une compréhension de soi, qui était la reprise réflexive de sa propre histoire ; de l'autre une histoire, qui s'offrait à la réflexion pour la méditation longue, par contrainte avec le court-circuit du Cogito cartésien se pensant lui-même.³⁵⁵

354. RICCEUR, Paul. Auto-compréhension et histoire. In: MARTINEZ Tomás; CRESPO, Remedios. (eds). **Paul Ricœur: los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 14. [*Pois, por um lado, o histórico não era acolhido no domínio reflexivo sob os traços da contingência e do anedótico, nem mesmo do transitório como acontece numa história das ideias, mas através dos traços do significativo e do durável: por efeito de ricochete, o transcendental já não se revestia dos traços do não histórico, mas antes dos traços daquilo que está para além do histórico.*] Versão em português: RICCEUR, Paul. **Compreensão de si e história**. Edição digital disponível em <<http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/>>. Acesso em 20 Jan 2015.

355. Ibidem, p. 14-15. [*Ainda assim a compreensão de si e a história apareciam ligadas uma à outra: uma compreensão de si que era a retomada reflexiva da sua própria história e uma história que oferecia à reflexão pura a mediação longa que fazia falta ao curto-circuito do Cogito cartesiano, que a si mesmo se*

É importante frisar que esta é uma avaliação posterior feita por Ricœur por ocasião de um simpósio na Universidade de Granada, em 1987. Esse texto foi um dos seus exercícios de autobiografia intelectual escrito no período em que estava sendo produzido o terceiro tomo de *Temps et Récit*. Sendo um texto curto e pontual, é sugestivo que essa relação apareça como relevante em sua consideração retrospectiva a respeito da segunda parte de *Finitude et Culpabilité. La Symbolique du mal* deu um passo significativo para fora do âmbito puramente fenomenológico da descrição pura, encarando os símbolos e a função simbólica dos mitos em seu *superavit* de significação. Ricœur não os abordaria apenas dando a eles um tratamento sociológico ou historiográfico, mas usando essas linhas de investigação como parte de uma análise que se propunha ainda mais enérgica, interrogando um tipo de linguagem própria ao mito que precisava ser destrinchada. O símbolo, nessa proposta, não é visto como guardião de um ensinamento dissimulado a ser desmascarado pelo exegeta; sua hermenêutica advogava uma “interpretação criadora de sentido” capaz de ascender à atmosfera da linguagem simbólica. Tal linguagem, embora organizada em sua contingência histórica, ainda permanecia em marcha ao longo de contextos distintos, tornando-se parte de uma memória cultural capaz de alimentar nossa concepção do *eu*. Ricœur assumia, então, que era preciso reivindicar

[...] une interpretation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par eux, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome.

Telle est l'aporie : comment la pensée peut-elle être à la fois liée et libre ? Comment tiennent ensemble l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée ?³⁵⁶

Seria essa uma aflição eterna se o símbolo não fosse ele mesmo suscetível ao raciocínio especulativo. A lógica é aparentemente simples: se ele pertence ao domínio da linguagem, ele clama pelo ato da interpretação. Para Ricœur, a incoerência originária do símbolo rapidamente se organiza através das múltiplas interpretações ao

pensa.]

356. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 569. [uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por eles, mas que a partir daí promova o sentido, forme o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo.].

longo dos contextos que tal signo sucessivamente habita. A hermenêutica “moderna”, da maneira como ele a vê, apenas soma a esse movimento seu caráter filosófico e seu rigor crítico, também na medida em que permite essa conexão da simbólica com os símbolos fundamentais da consciência, sendo a sua tarefa

[...] déployer les multiples et inépuisables intentions de chaque symbole, retrouver les analogies intentionnelles entre mythes et rites, parcourir les niveaux d'expérience et de représentation que le symbole unifie.³⁵⁷

A primeira definição da hermenêutica ricœuriana avança sobre a transcendentalidade e toma o caminho da linguagem. Ao final de *La Symbolique du mal* a mensagem em direção à linguagem evidencia essa posição, quando assume que o símbolo se encontra desde sempre na linguagem e que o sujeito não somente se manifesta por ela, mas se constitui através dela.³⁵⁸ Ricœur sugere que o filósofo dos símbolos tem então a tarefa de romper o monopólio da reflexão descritiva e irromper ao espaço cerrado da consciência de si. O *Cogito* está no interior do ser, e não ao contrário, afirma.³⁵⁹ Dessa maneira, os símbolos da culpabilidade e seus mitos correspondentes “falam do ser do homem no ser do mundo”³⁶⁰, conclamando ao filósofo que elabore, a partir deles, conceitos e estruturas existenciais e não apenas de reflexão pura ou descrição. A hermenêutica que desmitologiza à luz da crítica histórica não precisa encerrar nessa tarefa o seu trabalho; do ato crítico que desmitologiza surge a possibilidade de recolocar a filosofia diante do repertório abundante de significação dos símbolos e partilhar deles a experiência vital que permitirá uma melhor compreensão dos seus conteúdos e das suas dinâmicas de

357. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 572. [*Pôr em manifesto as múltiplas e inesgotáveis intenções de cada símbolo, descobrir as analogias intencionais entre mitos e ritos, percorrer os níveis de experiência e de representação que o símbolo unifica.*]

358. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 569-570. RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica e subjetividade : uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricœur. In : OLIVEIRA, Nythamar ; SOUZA, Draiton. (orgs.). **Hermenêutica e filosofia primeira**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p.p. 12-30, p. 13-14. Nesse artigo o autor discute a crítica ao *Cogito* cartesiano operada pela filosofia da linguagem de Ricœur, traçando um paralelo com a filosofia do alemão Friedrich Schleiermacher. Já no início do século XIX, este rejeitava o primado do sujeito e, em certo sentido, já defendia a linguagem como base de legitimação do pensamento e da relação de conhecimento de si. Sem dúvida o filósofo alemão, considerado um dos pais da hermenêutica, teve um importante papel no desenvolvimento da filosofia de Ricœur.

359. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 575-576.

360. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 576.

sentido e apropriação ao longo da história. A isso Ricoeur chamaria inicialmente de “círculo da hermenêutica”, um movimento entre crer e compreender feito pelo intérprete que adere de forma provisória ao símbolo para entendê-lo melhor. Essa é uma das definições usadas por ele para referir-se ao seu contexto e ao seu objetivo enquanto filósofo hermeneuta:

Or cela aussi est un cadeau de notre « modernité » ; car nous sommes, nous modernes, les héritiers de la philologie, de l'exégèse, de la phénoménologie de la religion, de la psychanalyse du langage ; c'est la même époque qui tient en réserve la possibilité de vider le langage, en le formalisant radicalement, et celle de le remplir à nouveau, en se remémorant les significations les plus pleines, les plus lourdes, les plus liées par la présence du sacré à l'homme.

Ce n'est donc pas le regret des Atlantides effondrées qui nous anime, mais l'espoir d'une recréation du langage ; pardelà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés.³⁶¹

Para nossa análise é particularmente importante essa presença da relação entre a abordagem crítica da história (termo usado por Ricoeur nessa obra para referir-se à produção historiográfica na esfera dos historiadores) e a proposta do filósofo da hermenêutica. No *Capítulo 2* mostramos que essa relação já fazia parte de uma série de estudos e reflexões realizados no começo da década de 1950 e aqui, no início dos anos 1960, os argumentos retornam com grande relevância. A proposta que fundamenta *La Symbolique du mal* aponta novamente para a necessária visada à consciência histórica do filósofo, sobretudo daquele que considera a história da filosofia. E não se trata apenas de olhar para a história como se essa fosse um plasma que o filósofo deveria injetar em seu trabalho; mas sim de um exercício de historiar que o próprio Ricoeur acabou realizando ao longo de sua análise dos símbolos. Nessa concepção apresentada, a contingência histórica faz seu chamado à hermenêutica ao pulsar diante dos olhos do filósofo, quebrando os encadeamentos tradicionalmente constituídos entre os diversos contextos filosóficos, desorganizando as unidades e

361. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 568. [*Ora, isso é um presente de nossa “modernidade”; com efeito, nós modernos somos herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise da linguagem; e esta é justamente a mesma época que tem em reserva a possibilidade de esvaziar a linguagem, ao formalizá-la radicalmente, e a possibilidade de enchê-la novamente, rememorando as significações mais plenas e densas, as mais vinculadas ao homem pela presença do sagrado.*].

sequências elaboradas sob o espectro de uma suposta objetividade. Ricœur questionava-se então se esse caráter contingente da memória cultural ocidental, limitada em certo sentido pela tradição clássica grega e pela visão de mundo judaica, haveria de ser realmente um fato tão perturbador ao filósofo quanto alguns o faziam crer.

Nous étonnerons-nous, nous scandaliserons-nous de cette constitution contingente de notre mémoire? Mais la contingence n'est pas seulement l'inéluctable infirmité du dialogue entre la philosophie et son « autre »; elle habite l'histoire de la philosophie elle-même; elle lacère l'enchaînement que cette histoire forme avec elle-même; le jaillissement est imprévisible des penseurs et de leurs oeuvres; c'est de toute façon à travers la contingence qu'il faut discerner des séquences raisonnables. Qui voudrait échapper à cette contingence des rencontres historiques et se tenir hors du jeu au nom d'une « objectivité » non située, à la limite connaîtrait tout, mais ne comprendrait rien; à vrai dire, il ne chercherait rien, n'étant porté par le souci d'aucune question.³⁶²

Nesse contexto, Ricœur constrói uma sofisticada descrição da finitude humana como uma estrutura que não abriga o mal como uma situação-limite. Na condição de sua finitude, o ser não encontra o mal como consequência de tal condição representada pela dialética do agir e do sofrer. A vontade finita enseja apenas um “princípio de falibilidade”, uma fragilidade que nos torna vulneráveis ao mal moral, mas não o próprio mal ou mais precisamente a explicação para o *ser* do mal.³⁶³ Este, por sua vez, só poderia ser compreendido se colocado perante a sua condição de estrutura historicamente contingente, condição esta representada pelo conjunto de símbolos e correspondentes mitos do mal operantes na cultura ocidental. A vontade e a sua desproporção entre os polos do finito e do infinito seria, portanto, neutra em relação ao mal, porquanto seja apenas uma estrutura prévia do ser. A vontade má é,

362. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 227. [*Ficaremos surpresos ou escandalizados a respeito dessa constituição contingente de nossa memória? Mas a contingência não é apenas a fraqueza inevitável do diálogo entre a filosofia e seu “outro”; ela habita a própria história da filosofia; ela lacera o encadeamento que essa história forma sobre si mesma; o afloramento dos pensadores e de suas obras é imprevisível; de todo modo é através da contingência que devemos discernir sequências razoáveis. Ao escapar dessa contingência dos encontros históricos e se colocar fora do jogo em nome de uma “objetividade” não situada, ao limite conheceríamos tudo, mas não compreenderíamos nada; na verdade, nada buscaríamos e não seríamos levados pela preocupação sobre qualquer questão.*].

363. RICŒUR (1995 – MM), op. cit., p. 68.

ao contrário, histórica. O salto da finitude para a culpa é um deslocamento que implica um passo em direção àquilo que está historicamente localizado porque todo e qualquer sentido que possa ser atribuído ao conceito de mal não poderia ser simplesmente associado a estruturas inerentes ao *Cogito*, mas sim a toda uma memória cultural de signos transmitidos e sucessivamente reinterpretados no seio de inúmeros contextos históricos e situações culturais. Nesse caso há uma injeção de historicidade em um dos conceitos mais plenos da filosofia reflexiva, o *Cogito*, e daí por diante não há mais um ponto de retorno. Para esse Ricœur, o mito desenvolve com sua narrativa o poder simbólico que localiza a origem do mal na “passagem da bondade original do ser criado para a maldade que tem ocorrido e [tem] sido adquirida pela humanidade histórica”.³⁶⁴

As conclusões éticas que se desdobram a partir das teses de *L'Homme Faillible* e *La Symbolique du mal* certamente não estão direcionadas pelo uso da historiografia ou dos fundamentos epistêmicos da história. Todavia, elas já apontam para um panorama que abre diante da noção de “condição histórica” o leque das possibilidades associadas à interpretação do conceito de *mal*. Se o mal (e no mesmo sentido o que poderia ser considerado o correlato “bem”³⁶⁵) não faz parte do homem em seus fundamentos mais elementares, ele só existe na medida em que o homem é um ser histórico e histórica é a tarefa da construção de sua própria consciência. Se na década anterior havia – como procuramos mostrar no *Capítulo 2* – uma série de indicações sobre a ideia de uma “reconquista do sujeito através dos signos mediadores dos saberes históricos”³⁶⁶, em *Finitude et Culpabilité* essa ideia torna-se uma das forças motrizes para a compreensão do mal.

Em um sentido mais amplo, o cerne da problemática do mal repousa sobre uma visão ética de mundo que é tratada paradoxalmente em sua grandeza e em sua

364. RICŒUR (1995 – MM), op. cit., p. 72.

365. SCHAAFSMA (2006), op. cit., p. 92-93. A autora aborda com clareza o sentido da ambiguidade do mal tal como é observado por Ricœur: o mal guarda essa antinomia de ser visto como contingente na história humana, mas ao mesmo tempo como um algo sempre presente; é como se sempre estivesse lá, mas também como se começasse sempre do zero. Contudo, prevalece nessa abordagem a ideia de que o mal não é uma categoria ontológica, e sim uma situação concreta que revela a falibilidade humana inscrita na historicidade.

366. DESROCHES, Daniel. A vida longa da compreensão em Ricœur. In: CEZAR, Constança Marcondes. (org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricœur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.p. 10-42, p. 14.

limitação de natureza histórica. “*Grandeza e limite de uma visão ética do mundo*” poderia bem servir como um subtítulo desse trabalho, nas palavras do próprio Ricœur.³⁶⁷ A grandeza dessa visão está na medida de sua proximidade com Hegel, assume o filósofo, ao vislumbrar o homem através de um anseio de totalidade; o limite, por sua vez, torna-se mais visível a cada passo que ele dá em direção a uma compreensão mais aprimorada do mal e do homem, pois torna-se cada vez mais difícil abarcar o mal em uma totalidade ética se este escapa a uma categorização antropológica e se mostra difuso e disperso em sua historicidade:

D’un côté en effet c’est bien à une vision éthique du monde, au sens hégélien du mot, que paraît tendre cette reprise de la symbolique du mal par la réflexion philosophique ; mais d’un autre côté, plus clairement on distingue les exigences et les implications de cette vision éthique du monde et plus inéluctable apparaît l’impossibilité de couvrir toute la problématique de l’homme et du mal lui-même par une vision éthique du monde.³⁶⁸

E logo em seguida o texto procura demonstrar o que seria essa consideração da visão ética de mundo:

Qu’est-ce que l’on entend ici par une vision éthique du monde ? Si l’on prend le problème du mal pour pierre de touche de la définition, on peut entendre par vision éthique du monde l’effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l’un par l’autre. La grandeur de la vision éthique du monde est d’aller aussi loin qu’il est possible dans cette direction.³⁶⁹

367. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 30. Ricœur afirma no prólogo: « Cette allusion au thème du serf-arbitre fait entrevoir combien les problèmes de méthode qu’on vient de parcourir sont liés à des problèmes de doctrine, à une hypothèse de travail et à un enjeu philosophique; pour désigner cet enjeu on aurait pu choisir pour sous-titre à ce livre: *Grandeur et limite d’une vision éthique du monde*. » [grifos do autor]. [Essa alusão ao tema do servoarbitrio deixa entrever a estreita conexão entre os problemas de método e os problemas de doutrina, com uma hipótese de trabalho e um problema filosófico; para designar essa questão poderíamos ter escolhido o subtítulo deste livro: *Grandeza e limite de uma visão ética do mundo*.]

368. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 30. [Efetivamente, por um lado, parece que essa revisão da simbólica do mal pela reflexão filosófica trata-se de uma visão ética do mundo, no sentido hegeliano da palavra; mas por outro lado, quanto mais claramente distinguimos as exigências e as implicações dessa visão ética do mundo, parece mais inelutável a impossibilidade de abarcar toda problemática do homem e do próprio mal numa visão ética do mundo.]

369. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 31. [O que entendemos aqui por uma “uma visão ética de mundo”? Se tomamos o problema do mal como pedra de toque da definição, podemos entender por visão ética de mundo o esforço por compreender cada vez mais intimamente a liberdade e o mal, em sua reciprocidade. A grandeza da visão ética de mundo consiste em chegar o mais longe possível nessa direção.]

É difícil para Ricœur responder categoricamente se o mal está ou não radicado na origem do próprio homem, embora ele naturalmente tenda a considerar que não. De certa forma essa é uma hipótese preparada por seu trabalho anterior. Mas mesmo que assumisse essa proposição, a sua única possibilidade de compreender o mal seria observar a maneira como ele se manifesta na existência humana em sua historicidade, através de uma interpretação cuidadosa dos símbolos e da dupla camada de significado que eles guardam.³⁷⁰ Decerto que a crítica histórica não constitui o ápice dessa interpretação; mas é um ponto de suporte que lhe permite ascender a um nível mais profundo de doação de sentido desses símbolos, que jamais revelam a si próprios numa totalidade linguística linear e apreensível. Ir o mais longe possível nesse trabalho de reconhecimento e autorreconhecimento é um dos caminhos possíveis para a superação da crise da existência humana, supõe Ricœur. A relação circular entre crença e compreensão desses símbolos procura revisitar a relação do homem com o sagrado, em meio a um contexto em que “o espaço e o tempo dos mitos não são mais recuperáveis”, mas em que ainda se pode reconhecer “o poder de desvelamento do ser que esses mitos possuem.”³⁷¹

Nessa etapa de seus escritos a questão metodológica tem sido normalmente considerada como parte de uma virada em seu pensamento, a partir de uma subversão da fenomenologia tal como definida por Husserl e do direcionamento para uma concepção hermenêutica que também se separava da versão concebida por Heidegger.³⁷² Ricœur passava a tratar justamente daquilo que a fenomenologia deixava entre parênteses, os textos. A partir daí a sua trajetória tem a reconhecida inflexão na direção das análises do fenômeno da inovação semântica que irão passar do símbolo para a metáfora e desta para a narrativa. O *Lebenswelt* [mundo-da-vida], conceito importante da última fase de Husserl, sempre suposto e nunca determinado, toma um lugar fundamental nessa ontologia militante de Ricœur, que questiona a intuição de si das filosofias reflexivas de inspiração cartesiana para dar lugar a uma

370. RICCEUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 31-32.

371. CEZAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricœur. In: ____ (org.). **A hermenêutica francesa**: Paul Ricœur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 44.

372. MACEIRAS, Manuel. Paul Ricœur: uma ontologia militante. In: MARTÍNEZ, Tomás; CRESPO, Remedios. (orgs.). **Los caminos de la interpretación**. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 50.

concepção de identidade dependente da interpretação dos símbolos, da linguagem, dos objetos e documentos da cultura nos quais esse eu se objetiva.³⁷³ Dessa forma, ele vai além de uma mudança metodológica, pois o “desenho ontológico do ser” torna-se dependente do trabalho interpretativo. *Ser* era o mesmo que “*ser interpretado*” – eis um deslocamento que posicionava o ser no fim de um processo reflexivo e não mais como o ponto de partida.³⁷⁴

O tratamento da questão da consciência e a inovação metodológica de sua hermenêutica tensionada entre a interpretação simbólica e a filosofia reflexiva foram dois aspectos presentes em sua análise da obra de Freud (*De l'interprétation – essai sur freud*³⁷⁵), publicada pela primeira vez em 1966, mas resultante da compilação de trabalhos anteriores apresentados em dois ciclos de conferências, o primeiro na Universidade de Yale, em 1961, e o segundo na Universidade de Lovaina, em 1962. Esse trabalho apresenta, portanto, a sequência das reflexões de Ricoeur após a publicação de *Finitude y Culpabilité* e, em certo sentido, dá continuidade ao problema que encerra esta última obra: “as relações entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta”.³⁷⁶

Aquilo que já havia sido afirmado em *Finitude y Culpabilité* retorna de forma ainda mais explícita em seu diálogo com a psicanálise freudiana: o terreno comum de todas as indagações filosóficas é a linguagem, e a psicanálise compartilha esse fundamento tanto quanto a antropologia, a filosofia reflexiva, a lógica, a exegese, a fenomenologia, a história e mesmo todos os demais campos da ciência empírica. A linguagem era considerada o fator de unificação e como tal deveria ser pensada em

373. Manuel Maceiras usa a expressão “ontologia militante” para designar uma espécie de unidade conceitual da trajetória de Ricoeur inclinada à ideia de que a interpretação é um universo múltiplo e por isso mesmo a ontologia é sempre uma tarefa contingente, revogável, situada e, dessa forma, militante. Consideramos importante a contextualização exaustiva feita pelo autor no sentido de situar Ricoeur ao longo das grandes tradições filosóficas que o precederam e também das que lhe foram contemporâneas, especialmente na relação com Husserl e Heidegger. Ver: MACEIRAS (1991), op. cit., p. 45, 50, 52, 66.

374. MACEIRAS (1991), op. cit., p. 52-53.

375. RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**: essai sur Freud. Paris: Seuil, 1966. Versão de referência: RICOEUR, Paul. **Freud**: una interpretación de la cultura. Trad. Armando Suárez. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 1990.

376. RICOEUR, (1990-FIC), op. cit., p. 2.

sua amplitude, malgrado fosse impossível abarcá-la numa espécie de “filosofia integral da linguagem”.³⁷⁷

O sentido do próprio termo “símbolo” retorna às discussões e nos deixa antever uma influência manifesta em seu argumento: ele questiona a visão ampla de símbolo defendida pelo filósofo alemão Ernst Cassirer, que englobava numa unidade de significação as diversas formas de linguagem e suas diferentes funções em um único arcabouço. Cassirer havia reunificado a linguagem a partir de uma concepção do simbólico como denominador comum da objetivação e significação da realidade, amplificando o método transcendental de Kant e criando uma espécie de crítica da cultura.³⁷⁸ Para Ricœur essa proposta era arriscada demais pois retirava da hermenêutica o que ele considerava ser o fundamento de sua definição semântica, a ideia de *duplo significado*. A marca da filosofia anglo-saxônica endossa uma influência que já podia ser constatada em alguns textos do mesmo período, uma vez que Ricœur havia ministrado diversos cursos e seminários em universidades norte-americanas e já esboçava várias conexões importantes nesse campo:

Unificando todas las funciones de mediación bajo el título de lo simbólico, Cassirer da a este concepto una amplitud igual a la de los conceptos de realidad, por una parte, y de cultura, por otra; así se borra una distinción fundamental, que constituye a mis ojos una verdadera línea de demarcación: entre las expresiones unívocas y las expresiones multívocas. Es esta distinción la que crea el problema hermenéutico. También la filosofía lingüística anglosajona se encargará de recordarnos esta división del campo semántico. Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato.³⁷⁹

377. RICOEUR (1990-FIC), op. Cit., p. 3.

378. CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas**. 3 vol. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Sobre a relação aqui apontada ver: TRIGUERO, Isidro. A propósito de la concepción del símbolo em Paul Ricœur y E. Cassirer. (Simbolismo, simbolicidad y simbolización). In: MARTINEZ; CRESPO (1991), op. cit., p. 407-412.

379. RICOEUR (1990-FIC), op. Cit., p. 14. Essa questão também é retomada em: RICCEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969. Edição de referência: RICCEUR, Paul. **El conflicto de las Interpretaciones**. Trad.: Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 2003, p. 12.

O tema da culpa o havia levado a Freud e nessa leitura ele demarcaria uma diferença explícita entre sua “interpretação amplificadora” dos excessos de sentido dos símbolos e o que ele chama de “interpretação redutora” da culpa na psicanálise.³⁸⁰ É nesse livro que surge a temática do “conflito das interpretações”, isto é, o “reconhecimento da igualdade de direitos de interpretações antagônicas” em face de uma flagrante oposição que colocaria de um lado a interpretação freudiana na esteira dos grandes “mestres da suspeita” (Feuerbach, Marx, Nietzsche) e, do outro, a tradição da filosofia reflexiva (Jean Nabert, Merleau-Ponty e Gadamer).³⁸¹ Suas diferenças de posição em relação à Freud sugeriam que era necessário abordar de forma mais sistemática a própria questão da interpretação enquanto tal e penetrar de forma incisiva numa ontologia da interpretação:

Justificar el recurso al símbolo en filosofía es finalmente justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la guerra de las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión. El problema será resuelto si se llega a demostrar que la reflexión en su principio mismo exige algo así como la interpretación; es a partir de esta exigencia como puede justificarse, en su principio igualmente, el rodeo por la contingencia de las culturas, por un lenguaje incurablemente equívoco y por el conflicto de las interpretaciones.³⁸²

Diante dessa proposta, no entanto, erguiam-se as fortalezas do estruturalismo, que, para Ricœur, questionavam a noção de sujeito a partir de uma “abstração objetivante” fechada em uma analítica das diferenças entre os signos e em suas articulações internas.³⁸³ Seria possível ancorar uma posição diante de um movimento cada vez mais abarcante de filosofias usando o princípio da validade múltipla das interpretações fundamentadas?

Diretamente atrelado ao movimento conhecido como *Linguistic Turn*, Ricœur buscou uma aproximação com essa volumosa corrente de produções acerca do universo da linguagem, mantendo uma postura de suspeita em relação ao estruturalismo enquanto movimento, mas endossando a validade das análises

380. RICCEUR (1995 – MM), op. cit., p. 77.

381. Ibidem, p. 80.

382. RICOEUR (1990-FIC), op. cit., p. 40.

383. RICCEUR (1995 – MM), op. cit., p. 81-82.

estruturais em seu trabalho.³⁸⁴ Nessa frente de debates a consideração das apropriações do *Cogito* surgem como pedra de toque de uma concepção que se abria rumo a uma mediação ponderada entre a hermenêutica como uma ontologia da compreensão e a via longa da hermenêutica como epistemologia da interpretação. A questão era colocada nesses termos:

¿qué le sucede a una epistemología de la interpretación, surgida de una reflexión sobre la exégesis, sobre el método de la historia, sobre el psicoanálisis y la fenomenología de la religión, etcétera cuando es alcanzada, animada y, si se me permite decir, aspirada por una ontología de la comprensión? ³⁸⁵

A resposta remonta ao par Husserl/Heidegger e passa pela problemática da história e da historicidade. Husserl, em sua última fase, havia aberto o caminho para a substituição de uma visão da ciência histórica enquanto episteme por uma compreensão da historicidade enquanto estrutura anterior e inerente ao ser. A compreensão não é uma resposta metodológica em relação às ciências da natureza, senão uma maneira de ser com os demais seres, de ser diante e com os outros e, portanto, a história torna-se o índice dessa existência conjunta. A explicitação do caráter histórico tornava-se anterior a toda metodologia e a própria ciência histórica parecia diluir-se em uma ontologia que trazia a historicidade como uma estrutura prévia, difusa e irrefletida do ponto de vista de sua constituição enquanto saber. Esse é um dos aspectos que incomoda Ricœur em *Le conflit des interprétations*. Em detrimento de uma ontologia radical da compreensão fundada sobre uma crítica ao método e à epistemologia, Heidegger dissipara questões que eram elementares para Ricœur: como mediar o conflito das interpretações? Como fundamentar as ciências históricas em face das ciências da natureza sem retornar às querelas positivistas ou historicistas? Como fundamentar a análise dos textos?³⁸⁶ Heidegger mostrou o conhecimento histórico como subordinado e derivado de uma compreensão ontológica originária, mas não se deteve no processo pelo qual supostamente aconteceria essa

384. MONGIN (1994), op. cit., p. 51.

385. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 12.

386. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 15.

derivação. Percorrer essa e outras formas derivadas dessa compreensão originária seria a tarefa assumida por Ricoeur nesse momento de sua produção. Nesse sentido, era necessário incidir diretamente sobre o problema da linguagem pois era nele que estavam radicadas as possibilidades dessa compreensão originária. “Toda compreensão ôntica ou ontológica se manifesta, antes de tudo e desde sempre, na linguagem”, diria ele.³⁸⁷ O caminho passaria pela semântica sem, no entanto, restringir-se a ela, ou seja, as estruturas de significação seriam a via longa na direção de retorno à filosofia reflexiva, da compreensão de si e da própria ontologia:

El análisis precedente, consagrado a la estructura semántica de las expresiones de sentido doble o múltiple, es la puerta estrecha que la hermenéutica filosófica debe atravesar si quiere evitar aislarse de las disciplinas que recurren al método de la interpretación: exégesis, historia, psicoanálisis. Sin embargo, una semántica de las expresiones de sentido múltiple no alcanza para calificar a una hermenéutica como filosófica. Un análisis lingüístico que tratara las significaciones como un conjunto cerrado en si mismo, erigiría ineluctablemente al lenguaje en absoluto. Ahora bien, esta hipóstasis del lenguaje niega la intención fundamental del signo, a saber, la de valer por..., es decir, la de superarse a sí mismo y suprimirse en aquello a lo que apunta. El lenguaje mismo, en tanto medio significante, pide ser referido a la existencia.³⁸⁸

Para retornar do plano linguístico – e evitar o enclausuramento nele, defendido por vários estruturalistas – voltava-se ao desejo de uma ontologia, mas agora uma ontologia que acolhia a semântica sob a bandeira de uma relação reflexiva entre a interpretação do simbólico e a compreensão de si. Na verdade tratava-se de ver tal relação já como aquela do ser que se compreende ao interpretar os signos de sua cultura, percorrendo o itinerário em direção ao próprio si na esteira de todo um manancial de significações linguísticas. O ato de interpretar associado à compreensão de si é um caminho para reduzir a distância que existe entre cada texto e signo (e seus respectivos contextos originários) e o próprio presente do ser que interpreta.³⁸⁹

Desse entendimento uma questão se interpõe ao nosso argumento: que termos diferenciam o teor ético dessa ontologia militante de Ricoeur do projeto ontológico

387. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 16.

388. Ibidem, p. 20.

389. Ibidem, p. 21.

heideggeriano, notadamente inconclusivo no aspecto ético?³⁹⁰ Se nos referíssemos aqui à produção de Ricœur após *Temps et Récit*, essa pergunta poderia ser respondida com o conceito de *identidade narrativa*, que sintetiza a proposta ética implicada na mediação entre ontologia e epistemologia. A análise dessa relação é notadamente mais profunda na última fase de produção de Ricœur. Porém, se considerarmos esse contexto da década de 1960, tal articulação ainda estava em fase exploratória em seus escritos. Nossa leitura de *Le conflit des interprétations* endossa a tese de que o envolvimento direto de Ricœur com questões éticas está atrelado à fundamentação de sua hermenêutica e não pode ser resignado apenas ao contexto de publicação dos ensaios de *Le Juste, Soi-même comme un autre* e mesmo das fases posteriores.³⁹¹ Uma parte expressiva do conjunto de ensaios de 1969 contém reflexões sobre a ética, e nelas Heidegger é uma presença constante, bem como Freud e Nietzsche, além de toda a tradição simbólica analisada por ele no trabalho anterior. Levantaremos alguns dos pontos que parecem mais conclusivos para nosso argumento.

Quando Ricœur pensa a relação entre o voluntário e o involuntário, ou em outros termos, entre a liberdade e a natureza, ele o faz de uma perspectiva que é inicialmente descritiva, fenomenológica no seu sentido mais formal, ângulo que não se cruza com uma proposta prescritiva ou moralizante. A segunda etapa do trabalho encara a questão da má vontade e a interpretação dos símbolos do mal e lhe permite avançar além das fronteiras da filosofia reflexiva em direção aos signos formadores da ideia de mal na cultura ocidental. Entra aí a incisiva pergunta que Ricœur não deixaria de fazer a si mesmo: “*Em que sentido o problema do mal é um problema ético?*”³⁹² Uma reflexão desse teor poderia escapar dessa inquirição? Se pudesse, tentaria escapar dela? Em *Le conflit des interprétations* ele reitera que a resposta passa pela relação entre dois polos, a *liberdade* e a *obrigação*.

390. RODGE (1995), op. cit., p. 300-308. Ver a nota número 94 do *Capítulo 1*.

391. Mongin defende que, a respeito desse aspecto, há um influência marcante em Ricœur da filosofia de Jean Nabert, considerado o “sucessor francês” de Fichte. Essa relação se dá especialmente pela opção de Ricœur em delimitar, já naquele período, sua concepção de ética, demarcando sua distância da leitura puramente kantiana da razão prática “sujeita à jurisdição de uma saber”. Mongin distinguia em Ricœur a também presente influência de Spinoza, na concepção de uma ética atrelada à reflexão e à dinâmica do ser com seu conhecimento de si e seu esforço de existência. Ver: MONGIN (1994), op. cit., p. 56-58.

392. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 388.

O mal é caracterizado por Ricœur como um ato performativo, não como uma coisa dada ou como uma substância observável. Na medida em que ele é uma obra e pode ser imputado como ação, é resultante da liberdade. O mal não é um ser, mas sim uma ação autoral que se reconhece no seu desdobramento também enquanto um ato de linguagem: é o poder de imputar-me o ato e suas consequências, suas sanções e sobretudo a consciência perturbadora de que ele poderia não ter sido realizado ou que poderia ter sido realizado de uma forma não transgressora.³⁹³ Eis o reconhecimento da própria liberdade, mas não como uma simples constatação do sujeito; é também um ato performativo daquele que declara *a posteriori* ser quem poderia ter agido de outra maneira. Eis um movimento que interliga o “adiante” das consequências ao “anterior” da escolha, ou, em outros termos, a “*identidade do sujeito moral através do passado, pensado futuro*”.³⁹⁴ A constituição recíproca entre liberdade e o mal se dá portanto nesse ato de reconhecimento que conecta o passado da ação e o futuro das consequências, um ato da consciência assumindo que teria sido possível agir de outro modo. Se assumo que poderia ter sido diferente, é porque de algum modo já estou vinculado à ideia de que *deveria* ter agido diferente. É aqui que Ricœur conduz seu leitor à ideia de *obrigação*. Ele procurou pensar no ato de reconhecimento de um sentimento ou da certeza de uma *obrigação*, isto é, da situação de estar submetido a uma prescrição legal, seja pelo desejo ou pelo temor. No entanto, também é nesse mesmo ato que o sujeito descobre que pode agir ao revés dessa lei que reconhece (seja lá de que forma ele a reconheça), tornando a imputação do ato uma relação entre poder e dever.³⁹⁵ O mal torna-se, portanto, “uma relação invertida tendo em conta uma ordem de preferência e de subordinação indicada pela obrigação.”³⁹⁶

Mas Ricœur não para apenas na caracterização moral do mal. A sua concepção traz ainda uma visada à forma como o mal é considerado do ponto de vista religioso, especificamente a partir da tradição judaico-cristã. A transgressão de uma lei, caracterizada do ponto de vista moral como a relação invertida que constitui o mal enquanto ato, pode facilmente ser transposta para esse âmbito religioso como a

393. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 389.

394. Ibidem, p. 389.

395. Ibidem, p. 390.

396. Ibidem, p. 388.

transgressão do mandamento ou o ato de quem peca. Mas essa transposição está diretamente associada ao movimento da cristandade moralizante, na verdade uma ilusão que teria dissimulado historicamente uma caracterização mais profunda do mal perante Deus. Na interpretação bíblica de Ricœur, a assunção do pecado perante Deus já se estabelece como um ato de recriação do sentido de esperança direcionado ao futuro. Mais do que apenas a transgressão da lei, o pecado é então entendido como um ato de quem quer ser dono da própria vida, viver conforme a sua lei e tomá-la como absoluta e superior à promessa divina. Nesse caso, a justiça torna-se injustiça na medida em que seu eixo é a lei e não a esperança do mais justo. Ricœur afirma que esse é um reconhecimento típico da consciência religiosa que a consciência ética não consegue conquistar, pelo menos não enquanto estiver presa à simples noção moral da *transgressão* versus *realização* da lei.

A consciência religiosa, orientada pela simbólica concreta dos mitos do pecado, dilata essa análise do mal pois o coloca no cerne de um desejo de acabamento e intenção de totalidade característicos do ato de contrição do pecado: aquele que reconhece o mal feito perante Deus abre-se à possibilidade de uma renovação futura, dilacera o cordão tênue entre o remorso – voltado ao passado – e o arrependimento – projetado ao futuro.³⁹⁷ Assim, a vontade passa a ser vista não apenas como uma relação paradoxal entre a liberdade e a não-liberdade (esta constituída pela ideia de um mal desde sempre radicado no coração da condição livre), mas passa a ser a *intenção* de totalização temporal. Intenção que é aqui considerada por Ricœur a alma da vontade sob o prisma da esperança, mas apenas enquanto desejo irrealizado; uma vez efetivada em um projeto concreto de totalização política ou eclesiástica, torna-se a face patológica da esperança e a porta de entrada da violência na história. Esse argumento havia sido analisado no *Capítulo 2*, pois já podia ser visto nos escritos dos anos 1950 de Ricœur, embora ainda sem a roupagem sofisticada de sua hermenêutica simbólica. A simbologia-resíduo resultante da análise e contextualização do símbolo da promessa cristã de ressurreição nutre uma concepção de ética que vê a lei como o limite mas não como o fim, estando este contido na fé subjacente à esperança. Uma fé resgatada de um simbolismo passado à limpo e que, portanto,

397. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 395.

[...] da menos la razón al puritano que al hombre de la *Aufklärung*, para quien, en la gran novela de la cultura, el mal forma parte de la educación del género humano; pues el puritano nunca llega a cruzar el umbral de la condena hacia la misericordia; encerrado en la dimensión ética, nunca accede al punto de vista del Reino que viene.³⁹⁸

Não vamos nos ater nesse recurso ao simbolismo cristão, senão para afirmarmos que ele permite ao argumento de Ricœur o alcance de uma crítica dos totalitarismos através da filtragem de uma concepção de fé. O que mais nos interessa, contudo, é o sentido imputado à ideia do mal considerado não apenas como transgressão à lei, mas sobretudo como a perversão da própria lei e de quem a carrega. A simplificação da ética na dimensão da transgressão e da acusação acaba sendo a negação da esperança, diz Ricœur. O mal, como parte da formação educacional do homem, deve ser entendido tanto na dimensão moral quanto nessa dimensão da simbologia resgatada, caminho duplo que amplia o alcance da ética na direção de uma esperança de futuro ou mesmo de uma história livre do totalitarismo e da violência na ação e na palavra. Temos aqui um dos fundamentos da filosofia de Ricœur que será importante nas etapas posteriores e decisivo em sua proposta de uma ética hermenêutica.³⁹⁹

Em *Le conflit des interprétations* essa proposta se completa em uma reflexão que reavalia o ateísmo dos “mestres da suspeita” Nietzsche e Freud, e defende que a destruição da religião operada por eles poderia ser um passo na direção de uma libertação da fé, até então presa sob o peso da *acusação* e da *proteção*, dois temas fundamentais da religião desde as suas formas mais arcaicas.⁴⁰⁰ Na visão ricœuriana, Nietzsche e Freud foram inovadores ao desenvolver uma hermenêutica que se diferenciava substancialmente do positivismo francês e do empirismo inglês no tratamento da ética e da religião. Criaram, cada qual em seu campo, uma “crítica das representações culturais consideradas como sintomas disfarçados do desejo e do

398. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 395.

399. Partilhamos da análise de Constança Marcondes Cesar, quando afirma que a questão ética no Ricœur desse contexto está diretamente ligada à “investigação do significado fundamental do destino humano, pensando a partir dos símbolos e fazendo a crítica das ilusões”. A autora também coloca esse aspecto como sendo fundamental para os trabalhos posteriores de Ricœur, sobretudo *Temps et Récit*. CESAR, Constança M. O Problema do Tempo. In: _____. (org.). **Paul Ricœur: Ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 41.

400. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 398.

temor”, sublinhando uma espécie de dimensão oculta subjacente às estruturas formadoras da ética e do sentimento religioso.⁴⁰¹ Nesse sentido, desenvolveram um ateísmo que ao mesmo tempo foi um desnudamento da metafísica e do seu correlato religioso, a ontoteologia, entendida aqui como fundamentação de uma metafísica do ser necessário, da causa primeira e da origem dos valores e do bem absoluto. Ricœur conduz seu argumento na esteira de três questões originadas dessa hermenêutica da suspeita: *qual é o Deus que está morto? Quem o matou? Qual é a autoridade da palavra que proclama esse óbito?*

Na interpretação do filósofo francês, o Deus morto é justamente o Deus da acusação e da proteção, o Deus moralizante que remonta não apenas à tradição religiosa judaico-cristã, mas também à metafísica empreendida inclusive na filosofia moral de Kant. O princípio da obrigação, sobre o qual se insere o deus ético de Kant, é submetido a uma análise que o despoja de seu caráter apriorístico, ou seja, faz uma espécie de genealogia desse *a priori*, remontando tal princípio à sua origem na condição da acusação ou de uma estrutura instintiva em que se arraigam o desejo e o temor o que, portanto, anularia a ideia de uma vontade autônoma.⁴⁰² O algoz desse Deus não é o ateu e muito menos o próprio filósofo; não é senão o próprio processo cultural definido por Nietzsche como *niilismo*, ou o trabalho de luto aplicado à imagem do pai, como fora anunciado por Freud. Podemos dizer, seguindo a trilha de Ricœur: a autodestruição da metafísica deu-se no processo histórico em que sua própria essência se desnudou, mostrando um lugar transcendental fundado sobre um desprezo à vida e uma aversão ao instinto.

Na terceira pergunta, porém, há um problema: não há garantias sobre quem assina esse atestado de óbito. Afinal, qual o lugar de onde fala esse super-homem de Nietzsche? Como uma nova forma de vida, ele ainda é apenas uma virtualidade, anuncia mas não se efetiva. Para Ricœur essa é uma questão ainda obtusa, pois “tudo segue aberto depois de Nietzsche”. O movimento que fecha o caminho que tornava possível uma ética baseada na metafísica e na ideia de um Deus moral proibitivo e temerário, abria agora apenas rotas paralelas, não um trajeto consolidado. Uma delas,

401. Ibidem, p. 398-399.

402. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 402.

nesse argumento de Ricœur, seria a mediação entre religião e fé, levada a cabo pelo ateísmo.

Esse é um caminho cheio de obstáculos e ao mesmo tempo impossível de ser percorrido de forma segura, garantia Ricœur. O filósofo não pode ser o profeta capaz de instituir um retorno à fé judaico-cristã; no máximo ele será um “*poeta do religioso*”, expressão tomada por empréstimo de Kierkegaard para representar o papel do pensador como aquele que imagina o profeta da anunciação sem, no entanto, sê-lo.⁴⁰³ Para o Ricœur de *Le conflit des interprétations*, o processo histórico do niilismo ainda estava em seu pleno curso, pois o trabalho de luto sobre os deuses mortos ainda não havia terminado. O papel do pensador responsável, ou ao menos daquele que ainda tentava pensar a possibilidade de uma ética, era não se conformar apenas com a hermenêutica redutora que “destrona os ídolos dos deuses mortos”, nem tampouco ser ingênuo ao ponto de reivindicar uma repetição do *kerigma* bíblico dos profetas e do cristianismo primitivo. O filósofo deveria continuar escavando nas profundezas dessa inquietante antinomia ética:

La responsabilidad del filósofo es pensar, es decir, excavar bajo la superficie de la antinomia presente, hasta encontrar el nivel de cuestionamiento que hace posible una mediación entre la religion y la fe a través del ateísmo. Esta mediación debe ser un largo desvío; puede presentarse incluso como una senda perdida; Heidegger llama *Holzweg* a algunos de sus ensayos, es decir, caminos del bosque que no conducen a ninguna parte, sólo al bosque mismo y al trabajo de los leñadores. Propongo que demos dos pasos en este desvío, en este camino que, por consiguiente, quizás sea un *Holzweg* en el sentido heideggeriano. En primer lugar, quiero considerar mi relación con la palabra, la del poeta o la del pensador, o, incluso, con cualquier palabra que diga algo, que revele algo relativo a los seres y al ser.⁴⁰⁴

O acesso a esse bosque perdido, para Ricœur, se inicia com o olhar para a palavra, mas no sentido anterior a qualquer proposição ética. Com o eco de Heidegger, ele fala aqui da palavra que diz algo sobre o ser e sobre os seres, mas que inicialmente deve ser abordada como desprovida de qualquer ressonância ética. Afinal, em relação à teoria dos valores, essa etapa pós-metafísica da ética havia gerado

403. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 403.

404. Ibidem, p. 404.

um grande impasse filosófico: tornava-se impossível intuir simplesmente um valor, mas tampouco era admissível criá-lo. Na prática esse paradoxo reflete-se numa dicotomia entre a *submissão* e a *rebelião*, impasse que “*infecta a pedagogia, a política e a ética cotidianas*”. Ricœur posicionava a sua filosofia diante de um contexto agora marcado pelos significados contidos nos movimentos sociais de 1968, que tiveram implicações diretas em sua trajetória profissional.⁴⁰⁵ Se era impossível avançar nessa antinomia no terreno da ética, então era preciso sair desse terreno para retomar o problema da autonomia da vontade e da obediência:

El único modo de pensar eticamente consiste en pensar primero no eticamente. Para lograr ese objetivo, debemos alcanzar un lugar donde la autonomía de nuestra voluntad esté arraigada en una dependencia y una obediencia que ya no estén infectadas por la acusación, la prohibición y la condena. Ese lugar preético es el de la “escucha”; se revela así un modo de ser que todavía no es un modo de hacer y que, por esa razón, escapa a la alternativa de la sujeción y de la revuelta.⁴⁰⁶

Ricœur alude principalmente a Heidegger nesse momento, reportando-se à *escuta* como o *ouvir que compreende* e dando a ela um caráter elementar na relação entre o desejo de ser e o poder da palavra. Reiterando seu afastamento em relação à ética da proibição, Ricœur procura acercar-se de uma ideia inspirada na *Ethica* de Espinosa: a ética do *desejo de ser ou do esforço de existir*.⁴⁰⁷ Nessa concepção, a proposição da existência, da potência de existir, associada ao desejo – equivalente do *Eros* platônico – é na verdade a tarefa de reconquista do eu, do ser alienado que assume, a despeito de tal alienação (representada, dentre outras coisas pelo mal), a

405. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 404. Ricœur participou diretamente de todo processo que envolveu os movimentos estudantis de 1968 na França, especialmente em Nanterre, onde foi diretor do Departamento de Filosofia. Sua posição mediadora e particularmente favorável ao movimento não logrou, entretanto, um êxito imediato, já que era severamente criticado pelo lado favorável à repressão do movimento e taxado como um reformista pelo lado dos contestadores mais radicais do sistema universitário. Ele afirma que sua “falha” foi justamente a “incapacidade de resolver o conflito insanável entre a [sua] disponibilidade para escutar os outros e a [sua] forma quase hegeliana de encarar a instituição.” RICCEUR, (1995 – MM), op. cit., p. 88. Dosse sublinha esse teor de frustração da experiência de 1968, já que Ricœur demonstrava, sobretudo a partir dos artigos que publicou no *Le Monde* nesse contexto, que teria vivido a impossibilidade de unir a instituição universitária com suas esperanças de liberdade e de justiça. Ver: DOSSE (2013), op. cit., p. 430-431, 438-440.

406. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 404-405.

407. *Ibidem*, p. 407.

necessidade de ser. Essa é a tarefa da ética, definida aqui por Ricoeur como a “apropriação progressiva do nosso esforço por existir”.⁴⁰⁸ Tratava-se, para ele, de uma ideia de ética que fora dissimulada historicamente pela consideração da obrigação como princípio da razão prática, isto é, pelo formalismo ético que escondeu a dialética da existência humana negando a esfera do desejo – o elemento empírico da ação – para enquadrá-la na ideia de dever originário. Ora, se a obrigação e o valor tem um lugar na relação ética, esse lugar não é no começo ou numa origem não derivável, mas sim no processo pelo qual o sujeito realiza as reflexões éticas desenvolvendo mediações entre suas possibilidades de ação e as instituições que o rodeiam, a vida econômica, política e cultural, enfim, a sua situação histórica como um todo.⁴⁰⁹ Nesse sentido, Ricoeur afirmava que

El valor surge en el punto de intersección de nuestro indefinido deseo de ser y las condiciones finitas de su actualización. Esta función del valor no nos autoriza a hipostasiar el Valor, menos aún a adorar el ídolo del valor. Alcanza con vincular los procesos de la evaluación y del valor a la dialéctica de la acción y las condiciones históricas de la experiencia ética del hombre.⁴¹⁰

Esse processo se realiza pela *escuta*. A dialética das condições da experiência é educada e desenvolvida pela mediação da palavra, nesse caso entendida aqui não como imperativo ou mandamento, mas sim como possibilidade viva que nos modifica porque nos “*alcança no nível das estruturas simbólicas da nossa existência, nos esquemas dinâmicos que expressam nossa maneira de compreender nossa situação e de projetar nosso poder nessa situação*”. A estrutura que Kant definia como o *a priori* da vontade, Ricoeur reabilita como a existência mesma do ser, aberta para ser modificada pela palavra.⁴¹¹ Quando o ser entra no domínio da palavra, ele não é mais o centro de gravidade sobre o qual orbitam o temor do castigo e o desejo de proteção, esses fatores diretamente associados à tradição da moral teológica destruída pela hermenêutica de Nietzsche e Freud. O todo do ser se coloca em manifesto no

408. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 407-408.

409. Ibidem, p. 408.

410. Ibidem, p. 408.

411. Ibidem, p. 410.

momento em que se coloca entre parêntese o narcisismo do desejo e se considera a plenitude da palavra e das relações que a orbitam.⁴¹² Essa concepção parte de Heidegger, mas vai além ao colocar a palavra na relação que fazemos entre o uso da linguagem e a linguagem como uma estrutura, sob o estandarte da poética enquanto poder de criação:

Heidegger comenta el poema de Hölderlin que contiene este verso: *dichterisch wohnt der Mensch*, “el hombre habita poéticamente sobre esta tierra”; en la medida en que el acto poético no es puro extravío, sino comienzo del fin del errar mediante el acto de construir, la poesía permite al hombre habitar sobre la tierra. Esto adviene cuando mi relación con el lenguaje es invertida, cuando el lenguaje habla. Entonces el hombre responde al lenguaje escuchando lo que le dice. Al mismo tiempo, para nosotros, mortales, habitar se vuelve “poético”. [...] Según su extensión total y su comprensión radical, la poesía es aquello que enraíza el acto de habitar entre el cielo y la tierra, bajo el cielo, pero sobre la tierra, en el poder del habla.

La poesía es más que el arte de hacer poemas, es *poiesis*, creación, en el sentido más vasto del término. En ese sentido, la poesía equivale al habitar primordial; el hombre habita sólo cuando los poetas son.⁴¹³

Nessa reflexão, tal modo de habitar regido pelo pensamento e pela poesia é um substituto em potencial para a sensação de conforto ou de consolo gerada pela religião em sua extensão moral do Deus que pune e protege. Para além de uma ética baseada na forma de unificação metafísica entre o mundo e a vontade, o “amor à criação” (no seu sentido poético) funcionaria como um componente pós-metafísico capaz de ressignificar a fé, libertando-a do domínio do Deus-ídolo-pai e abrindo-a ao amplo mundo da criação de sentido da poética. Nesse mundo, conclui Ricoeur, “é necessário que morra um ídolo para que comece a falar um símbolo do ser”.⁴¹⁴ O jogo da interpretação simbólica aparece então como um caminho para a autocompreensão, no qual é possível vislumbrar saídas para uma relação ética elementar que se dá na intersecção entre o *discurso* e a *violência*.

Em um texto de 1967, intitulado *Violência e Linguagem*⁴¹⁵, Ricoeur recoloca essa sua posição ética em cena, refletindo sobre a relação entre o discurso e a violência.

412. RICCEUR (2003-CI), op. cit., p. 414.

413. Ibidem, p. 419.

414. Ibidem, p. 420.

415. RICCEUR, Paul. *Violência e Linguagem*. In: _____ (1995-ETP), op. cit., p. 59-68.

Esse artigo é particularmente importante para nosso argumento pois nele Ricœur retoma em termos mais práticos um eixo que vinha sendo construído em seus textos anteriores: *a disposição ao debate já seria um passo no sentido da superação da violência, o que torna o discurso e a violência termos inicialmente antagônicos*. Se assumo minha posição através da palavra, eu estou, em certo sentido, depondo minhas armas, e caminhando na direção contrária ao ato violento de aniquilação. Mas é claro que há elementos que tornam essa asserção um pouco mais complexa. Há uma dialética entre esses dois conceitos que simplesmente impede que tal dicotomia cubra toda a extensão do problema ético.

Na medida em que a linguagem é aqui tratada como discurso e este, por sua vez, tratado em sua forma de fala, Ricœur nos conduz à relação entre sentido e expressão. Sentido porque aquele que fala se propõe um índice de racionalidade argumentativa; expressão porque há uma intenção de dizer algo coerente e esse algo já é uma forma violenta de tentar fazer prevalecer como verdade aquilo que é uma particularidade do pensar. Dessa forma, a expressão da violência e a intenção de sentido estão juntas, mas se interpelam continuamente. Ricœur propõe um olhar para três esferas do falar no qual essa relação se dispõe, a saber, o falar *político*, o falar *poético* e o falar *filosófico*.

No *falar político*, toda a ação trabalha com a conjunção entre violência e sentido. Pode-se usar os exemplos extremos da tirania e da revolução, em que a linguagem dá uma forma semântica à violência e opera a persuasão nas quais elas se fundam. Mas também se pode falar na política habitual e mesmo em seu próprio fundamento social que é a superação da violência privada dos indivíduos na aceitação de uma regra geral. A lei é então essa forma de entendimento que representa uma não-violência. No entanto, a lei que conjuga uma comunidade também é a mesma que, de certa forma, cria um grande querer que invade a vida privada e eventualmente a dilacera, conduzindo-a por vezes à própria aniquilação. Esse paradoxo também está presente no campo do *falar poético*. Se a linguagem poética é uma forma de não-violência no sentido heideggeriano da “abertura que deixa transparecer algum aspecto do ser”, ela é violência quando a sua palavra diz o ser, capturando em um sentido aquilo que

deveria ser, por definição, abertura. O poeta sequestra a coisa ao dela falar, produz um fechamento daquilo que é aberto por definição. Por fim, o *falar filosófico* segue uma trilha semelhante ao tentar trazer para a coerência uma particularidade de pensamento que é sempre limitada demais: o filosofar tem seu ponto de partida e o limite da obra e da vida do próprio filósofo; o livro é obra finita do espírito e termina sempre cedo demais, tal como a vida do pensador que o engendra. Ainda assim as filosofias, guardadas em seu limite particular, contêm os traços de todas as filosofias anteriores.

Seria então possível, diante dessa perturbadora dialética do sentido e da violência, encontrar uma via de acordo? É preciso lembrar que esse dilema filosófico expande-se como um problema ético, já que é justamente nessa intersecção que se encontram as difíceis resoluções de conflitos encarnadas nos totalitarismos políticos ou nas filosofias imperialistas; ou, ainda, na palavra que quer dispor do ser com a sua finitude. Ricœur propõe algumas respostas no modo imperativo, como “modestas regras” do bom uso da linguagem, que não deixam de ser tópicos éticos: 1) Atestar sem cessar o princípio de que o discurso e a violência são os contrários mais fundamentais da existência humana. 2) Atestar a não-violência como verdade formal e, sobretudo como um imperativo, para conservar sempre a possibilidade de diálogo entre opostos. É a demarcação do lugar do testemunho não-violento na história. 3) Endossar a prática não-violenta do próprio discurso, respeitando a pluralidade das linguagens e a multiplicidade de seus modos.

Ricœur estava particularmente preocupado com o rápido avanço do estruturalismo, mais precisamente pela supervalorização evidente da inteligência calculista que se apoderava das análises da linguagem. O problema da linguagem era tratado por ele essencialmente como um problema de sentido, não como uma esquadria estrutural que podia ser esgotada por uma inteligência instrumental. Esse tipo de inteligência parecia produzir um efeito de anulação dos sentidos, encarnando uma tarefa irrefletida de aprimoramento técnico para a qual qualquer sentido histórico, coletivo ou individual seria desnecessário. Ora, sem esse sentido histórico o extensivo trabalho de autocompreensão simbólico-cultural, referido até então nesses

trabalhos de Ricoeur, seria impossível, inviabilizando também a própria capacidade de pensar eticamente. Nas palavras do filósofo:

Toda inteligência apenas instrumental, por não compreender seu próprio portador, é cúmplice da violência, da afirmação sem sentido da particularidade. Inteligência instrumental e existência sem sentido são filhos gêmeos e órfãos da morte de sentido. Eis por que só um trabalho de pensamento, no qual o portador se compreende a si mesmo numa história portadora de sentido, pode compreender ao mesmo tempo o discurso e seu contrário, a violência.⁴¹⁶

Esse trabalho de pensamento é, em certo sentido, uma tarefa de autocompreensão. Porém, diferentemente de uma intuição reflexiva de si, ela é uma interpretação histórica na medida em que se entende o si como coextensivo ao mundo e à coletividade das decisões humanas. Se o mal é um índice simbólico atrelado diretamente a um percurso histórico-cultural da humanidade em suas múltiplas fases e contextos, a sua superação só pode acontecer mediante um denso trabalho de reinterpretação dessas nuances de significado e de construção de novos sentidos históricos. Ricoeur acena com um alargamento do horizonte de constituição da identidade quando resgata nela a historicidade, outrora desalojada nas filosofias do *Cogito*. Esse é um caminho que redireciona a filosofia ao mundo prático e à necessidade de estender essas vias interpretativas ao universo do político e da ética.

Em um texto de 1965 Ricoeur havia proposto esse trabalho como a tarefa genuína de um “educador político”⁴¹⁷. Sendo um dos raros trabalhos em que Ricoeur alude a tópicos de fundamentação pedagógica, é bastante significativo que seja também um texto fortemente marcado por propostas éticas, reflexões políticas e uso constante da história como fator de justificação.

Nesse ensaio, Ricoeur tenta construir algumas propostas que considera importantes para a tarefa de educador político, denominação que ele mesmo assume como sendo parte determinante de sua própria vida intelectual. No cerne dessas intervenções está a ideia de “*tornar visível a significação ética de toda escolha de*

416. RICOEUR (1995-ETP), op. Cit., p. 66-67.

417. Ibidem, p. 145-160.

aparência puramente econômica” e, com isso, “*lutar pela construção de uma democracia econômica*”.⁴¹⁸ O autor retoma aqui a caracterização da sociedade tecnológica como um fenômeno de universalização da civilização que progressivamente planifica as idiossincrasias do universo político-ético das comunidades tomadas em particular. Temos um verdadeiro paradoxo ao vislumbrar o plano técnico conduzindo uma civilização cada vez mais universal, mas com o poder de decisão outorgado apenas à iniciativa individual, e o plano político, em que se manifesta a pluralidade histórica, mas na qual a decisão tende a ser tensionada por centros cada vez mais extensivos de poder. Para Ricœur, o educador político, em primeiro lugar, precisa educar o cidadão para o exercício de escolha coletiva, sendo este um caminho para a criação de instrumentos para uma responsabilidade conjunta e uma democracia econômica. No plano do político, essa tarefa deveria se realizar com a orientação para uma arbitragem intermitente entre o universalismo técnico e as particularidades ético-políticas dos povos. Trata-se aqui de uma dupla necessidade, que corresponde a uma antinomia temporal: o mundo tecnológico é uma espécie de tempo-sempre-futuro, pois a inovação que é seu impulso primário tende a aniquilar sempre o precedente; o plano da personalidade individual e cultural, no entanto, só se faz com a assunção e a reinterpretção dos valores e símbolos do passado, índices por excelência da pluralidade cultural humana.

Essas três tarefas fundamentais descritas por Ricœur para a educação ético-política-instrumental tem uma relação com a construção da consciência histórica, subentendida aqui como um processo pedagógico: “*lutar pela democracia econômica*” (I), educando-se para as decisões coletivas; “*oferecer um projeto para o conjunto dos homens e para a pessoa singular*” (II), através da mediação temporal, realizada, por fim, pela “*reiteração do passado tradicional*” (III). Considerando aqui a relação que Ricœur tinha com a historiografia e considerando também suas análises da relação entre a epistemologia da história e a ontologia da historicidade, a relação pedagógica parece ter um lugar especial nesse projeto ético. Talvez não possamos considerá-lo um projeto extensivo a todas suas fases de produção intelectual, mas certamente é um

418. RICOEUR (1995-ETP), op. Cit., p. 155.

pressuposto atuante em sua própria forma de compreender a filosofia e o trabalho intelectual.

De maneira mais geral, penso que as formas de espiritualidade que não podem dar conta da dimensão histórica do homem sucumbirão sob a pressão da civilização técnica. Mas penso também que só uma retomada do passado e uma reinterpretação viva das tradições permitirão às sociedades modernas resistir ao nivelamento ao qual as submete a sociedade de consumo. Alcançamos aqui o trabalho da cultura, mais precisamente o trabalho da linguagem, pelo qual nossa crítica da ideia de civilização confina com o problema hermenêutico.

Mas não gostaria que no espírito de quem quer que seja se dissociassem as três tarefas que atribuímos ao educador político e que correspondem aos três níveis de intervenção do educador político: a luta pela democracia econômica; a oferta de um projeto para o conjunto dos homens e para a pessoa singular; a reinterpretação do passado tradicional, diante da ascensão da sociedade de consumo.⁴¹⁹

A crítica da ideia de civilização, uma tarefa ética, confina com o problema da própria interpretação, aqui tomada na dimensão do passado. Ambas, ao tanto que indissociáveis no trabalho da linguagem, são também irreduzíveis entre si, sob o risco da totalização política. Ao entrar de vez no universo da linguagem, encaminhamos essa reflexão para as possibilidades que Ricœur passou explorar no campo da inovação semântica. Buscaremos algum sentido que conecte, ao menos parcialmente, a sua análise da linguagem propriamente dita e a sua hermenêutica pensada através da dimensão ético-política.

3.2. O percurso da inovação semântica I: Ética e Metáfora

Uma das questões que podemos colocar no centro dessa etapa de nossa leitura é o postulado do *duplo sentido* como elemento primordial do ato de interpretação na concepção ricoeuriana. A partir de *La Métaphore vive*, esse problema torna-se alvo de uma reflexão mais sistemática nos escritos de Ricœur. Nessa seção buscaremos seguir

419. RICOEUR (1995-ETP), op. Cit., p. 160.

os argumentos dessa obra e de outros textos associados a ela do período, partindo do seguinte questionamento: o problema linguístico do duplo sentido e o fenômeno da inovação semântica levam a algum desdobramento ético ou possuem em sua formulação algum sentido de preparação ou suporte para uma ética?

Como julgamos ter mostrado até aqui, Ricoeur compreendia a tarefa da hermenêutica sob o primado da constituição de sentido. O problema do duplo sentido – que ele depois aprimoraria na noção de “*referência duplicada*” – era então considerado o centro de tensão da sua concepção de hermenêutica. Mas essa tarefa hermenêutica, até então exemplificada por um trabalho de interpretação dos símbolos do mal e da culpa e que agora lograria outros patamares ao encontrar a metáfora e a narrativa, poderia continuar seu prolongamento no campo da ética ou ter implicações para uma concepção de filosofia moral?

Faremos uma dupla incursão, colocando face a face dois espaços temporalmente distintos no trabalho de Ricoeur, mas conectados em suas temáticas: o penúltimo ensaio de *La Métaphore vive* e o capítulo IV de *L'Homme faillible*, em *Finitude et Culbabilité*.

Em *La Métaphore vive* um dos textos mais provocativos de Ricoeur é o ensaio que discute a relação entre metáfora e referência: *Métaphore et référence*. Nele o filósofo traz uma argumentação ostensiva demarcando várias obras e autores cujas teses demonstram empecilhos para a ideia de relacionar a metáfora – e mais especificamente seu uso na linguagem poética – com a ambição referencial.⁴²⁰ Do ponto de vista linguístico, Ricoeur indica que as críticas literárias europeia e norte-americana haviam sido responsáveis por caracterizar a função poética essencialmente como a linguagem que se fecha sobre si mesma, isto é, que não tem pretensão referencial. A poesia era tomada então como um contrário da função descritiva da linguagem ao voltar-se para dentro e não para o “mundo externo”; a metáfora, portanto, serviria muito bem a essa função na medida em que tornava caótica a significação referencial direta, com sua emulação de sentidos e criação de ambiguidades incompatíveis com a função dita denotativa da linguagem. Ricoeur

420. RICOEUR (1975-MV), op. cit., 273.

referia-se, dentre outros, a Roman Jakobson – em sua opinião interpretado de forma muito redutora na caracterização que este faz da função poética na linguística – e Northrop Frye – este em relação ao seu tratado de crítica literária, que teria promovido a ideia de que o símbolo, na função poética, nada representa de externo, sendo apenas uma forma de se religar as partes ao todo no seio do próprio discurso.⁴²¹

Ao argumento linguístico de Jakobson e ao literário de Frye, Ricœur soma o argumento epistemológico oriundo principalmente das correntes de pensamento formadas a partir do positivismo lógico: toda linguagem que não é descritiva (ou seja, que fala de fatos), é emocional, no sentido exclusivo de falar do ponto de vista “interno” do sujeito. Na leitura de Ricœur esse foi um mecanismo de importação de um pressuposto da filosofia para literatura, uma vez que tal postulado era muito mais sobre os termos “verdade” e “realidade” do que mais propriamente sobre a poesia e suas características. Para Ricœur, essa importação da dualidade “cognitivo *versus* emocional” para o âmbito da crítica literária tinha uma relação decisiva com dualismo “denotativo *versus* conotativo” que se estabeleceu como uma base intocável nas teorias linguísticas e nas críticas literárias. Esse fragmento que trazemos indica essa avaliação de Ricœur, trazendo uma comparação inusitada ao argumento:

Et ce postulat décide du sens de la vérité et du sens de la réalité. Il dit qu'il n'y a pas de vérité hors de la vérification possible (ou de la falsification) et que toute vérification, en dernière analyse, est empirique, selon les procédures scientifiques. Ce postulat fonctionne en critique littéraire comme un préjugé. Il impose, outre l'alternative entre « cognitif » et « émotionnel », l'alternative entre « dénotatif » et « connotatif ». Que le préjugé ne soit pas propre à la poétique, les théories « émotionnalistes » en éthique le montrent assez. Il est si puissant que les auteurs les plus hostiles au positivisme logique le consolident bien souvent en le combattant.⁴²²

421. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 284. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 345.

422. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 285-286. Versão em português: [Tal postulado [emocional *versus* cognitivo] decide o sentido da verdade e o da realidade. Ele diz que não há verdade fora da verificação possível (ou da falsificação) e que toda verificação, em última análise, é empírica, segundo os procedimentos científicos. Esse postulado funciona em crítica literária como um preconceito. Ele impõe, além da alternativa entre “cognitivo” e “emocional”, a alternativa entre “denotativo” e “conotativo”. Que este preconceito não é apropriado para a poética, mostram-no bem as teorias “emocionalistas” na ética. Ele é tão potente que os autores mais hostis ao positivismo lógico o consolidam, muitas vezes ao combatê-lo.]. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 346-347.

La Métaphore vive é uma obra que reflete sobre vários aspectos da linguística, da crítica literária e da filosofia da linguagem. O problema ético não é, definitivamente, um tópico explícito dessa obra, mas é sugestivo que justamente essa comparação seja usada por Ricoeur para reiterar sua crítica em relação ao dualismo cognitivista amplificado na teoria literária. A linguagem que não fala sobre nada que não a si mesma como articulação de um sentir solipsista é comparada aqui com versões da filosofia ética que absolutizavam o regionalismo moral e o nihilismo ético em uma contraposição à ética universal ou à ideia de “juízo moral” racional. Essa era mais uma contenda travada usualmente no terreno maniqueísta, desde a conhecida discordância entre Hume e Kant acerca do tema.⁴²³ No argumento de Ricoeur essa polarização acabava sendo responsável por soterrar as reflexões mais densas tanto na ética quanto na poética. Defender um dos lados seria então uma maneira de permanecer nesse terreno da dicotomia, afirmando-o, ressaltava o filósofo. Ele então procurou apresentar uma tese diversa nesse contexto, especificamente direcionada à função poética, mas igualmente potente quando levada aos limites do âmbito da ética.

Em parte sustentada pelas suas análises precedentes, a sua teoria defendia que a suspensão da referência dita primária, descritiva, era a condição negativa para a liberação “de um modo mais fundamental de referência”, uma referência de segunda ordem, “que é tarefa da interpretação explicitar”. Essa suspensão da referência real abriria caminho para um novo ambiente em que podia ser pensada uma referência virtual da vida. “Mas o que é uma vida virtual?” questiona Ricoeur, tão logo ensejando uma possível resposta:

Peut-il y avoir une vie virtuelle sans un monde virtuel dans quoi il serait possible d'habiter ? N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre

423. Embora não faça aqui referência direta aos expoentes da teoria emocionalista da ética no século XX, como Jonathan Haidt e Jesse J. Prinz, Ricoeur parece querer relacionar esta que é uma das grandes contendas no campo da ética com a sua concepção da poética. Em seus extremos, essa contenda colocava em debate posições que defendiam, de um lado, os juízos morais como diretamente atrelados à racionalidade, com uma inspiração nas teses kantianas, e, de outro, que tais juízos só seriam possíveis no campo das emoções. Para uma visão detalhada desse tópico, ver: CUBILLOS, Julián. **La tesis emocionalista sobre los juicios de valor**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Ciudad universitaria, 2001, p. 28-33.

monde, — un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres ? ⁴²⁴

Há uma barreira aparente entre a concepção de realidade referencial e a referência duplicada. Na concepção trazida de Frye, a unidade de um poema é considerada como a unidade de um “estado da alma”, chamada de *mood* na economia conceitual de *Anatomy of Criticism*⁴²⁵. Essa concepção é assumida por Ricœur, porém como uma via de retorno à sua ontologia da desproporção. Na sua leitura de Frye, essa concepção de poema como externalização de um estado da alma não é uma simples asserção da subjetividade pura transcodificada no signo poético. O filósofo francês acredita que há um recurso extralinguístico no conceito de *mood*, desde que esse “estado da alma” seja também pensado como um “índice de uma maneira de ser” ou “uma maneira de estar no meio da realidade”, para situá-lo nos termos heideggerianos. É importante lembrar que a concepção de sujeito em Ricœur está sempre atrelada à imersão no mundo para o qual o ser se projeta e no qual tem, partindo da própria corporeidade, sua extensão. Dessa forma, um acesso ao âmbito do sentimento é um recurso genuinamente referencial, para o qual ele oferece a sua visão de hermenêutica:

Ce sera la tâche de l'interprétation de déployer la visée d'un monde libéré, par suspension, de la référence descriptive. La création d'un objet dur — le poème lui-même — soustrait le langage à la fonction didactique du signe, mais pour ouvrir l'accès à la réalité sur le mode de la fiction et du sentiment.⁴²⁶

A essa percepção soma-se a ideia aristotélica da metáfora não apenas como uma das figuras do discurso, mas como um princípio de transferência que está em todas

424. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 288. [*Pode existir uma vida virtual sem um mundo virtual do qual seria possível habitar? Não é função da poesia fazer nascer outro mundo – um mundo outro que corresponda a outras possibilidades de existir, a possibilidades que sejam os nossos mais próprios possíveis?*]. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 350.

425. FRYE, Northrop. **Anatomy of Criticism**. Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 27.

426. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 289. [*Será tarefa da interpretação desvelar a intenção de um mundo liberado, por suspensão, da referência. A criação de um objeto duro – o próprio poema – subtrai a linguagem à função didática do signo, mas para franquear o acesso à realidade sob o modo da ficção e do sentimento.*]. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 350.

elas. Nesse ponto, a metáfora não é mais considerada apenas como a palavra que desloca o sentido; ela alcança um patamar muito mais amplo, quando a obra passa a ser vista como uma metáfora em extensão. Entra aqui a teoria dos modelos tomada de Max Black, que vai possibilitar a analogia da *metáfora-modelo*, ou, em outras palavras, da metáfora estruturada já como uma ficção heurística⁴²⁷. Nesse patamar há uma relação direta com a teoria aristotélica que liga *mímesis* e *mythos* no conceito de *poíesis* trágica. A poesia, como imitação das ações humanas, passa pela criação de um enredo cujos traços de composição o afastam da ordem da vida cotidiana. *Mímesis* e *mythos* estão uma em função da outra nessa articulação, já que a imitação deixa de ser entendida como cópia e passa a ser uma *redescrição* na composição da intriga. A *mímesis* torna-se uma espécie de função “denotativa” do *mythos*, pois a sua motivação intrínseca é a própria ação humana, recriada num mundo hipotético através do processo de enredar. Aqui Ricoeur interconecta o estado da alma/sentimento revelado pelo poema e o enredo trágico como indicadores heurísticos para a referência duplicada.

Ambos os modos de referência, a linguagem descritiva e a poética/narrativa, só se tornam possíveis pela representação. Eis um problema para a aceitação dessa forma diferenciada de entender a referência, pois toda visada ao conhecimento, mesmo o dito mais “científico” em sua relação sujeito-objeto, também se mostra através da representação. A referência duplicada, no entanto, ao representar o sentimento, não o faz pela distância pura da objetivação; o sentimento ontológico é justamente o que “faz participar na coisa”.⁴²⁸ A oposição entre interior e exterior não tem mais sentido quando se trata do sentimento e da constituição do si-mesmo em representações simbólicas, como Ricoeur havia tentado demonstrar em sua filosofia da vontade, na década anterior. Essa caracterização nos permite revisitar *L'Homme faillible* à luz dos desdobramentos dessa ideia em *La Métaphore vive*:

427. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 302-310.

428. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 309.

Il est remarquable que cette analyse débouche tout de suite sur une « aporie ». Le sentiment – l'amour, la haine – est sans aucun doute intentionnel : il est un sentir « quelque chose » : l'aimable, le haïssable. Mais c'est une intentionnalité bien étrange, qui d'une part désigne des qualités senties sur les choses, sur les personnes, sur le monde, d'autre part manifeste, révèle la manière dont le moi est intimement affecté. Ce paradoxe est bien embarrassant : dans le même vécu coïncident une intention et une affection, une visée transcendante et la révélation d'une intimité. Bien plus, c'est en visant des qualités senties sur le monde que le sentiment manifeste un moi affecté. L'aspect affectif du sentiment s'évanouit dès que s'efface son aspect intentionnel ; ou du moins il s'enfonce dans une indicible obscurité ; c'est seulement grâce à sa visée, à son dépassement dans un senti, dans un « corrélat » affectif, que le sentiment peut être exprimé, dit, communiqué, élaboré dans une langue de culture. Nos « affections » se lisent sur le monde qu'elles développent et qui en réfléchit les espèces et les nuances.⁴²⁹

O paradoxo sobre o qual Ricœur se debruçava era pensado em termos de uma contrapartida à relação sujeito-objeto, naturalmente associada à busca do conhecimento e à epistemologia moderna. Diferentemente dessa relação que se estabelece na visada epistemológica, o sentimento estaria difuso em um campo de conexão entre sujeito e objeto. Aquele que sente, projeta a intencionalidade do sentir para alguma coisa ou algum ser, como característica identificável no plano externo; contudo, esse sentir revela uma afecção projetada do eu, tal como uma mirada transcendente que paradoxalmente faz a revelação de uma intimidade. Nessa proporção, o sentimento faz o movimento de ligação do eu com o mundo, mas somente podemos perceber esse movimento ao interrompê-lo no ato de um “descolamento” do mundo, tal como é a relação assumida pelo sujeito do conhecimento e da investigação: o *sentir* se define portanto em seu contrário em potencial, o *saber*, ainda que essa oposição seja muito mais aparente do que essencial

429. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 127. [O notável é que esta análise desemboque em seguida numa “aporía”. O sentimento – o amor, o ódio – é, sem dúvida alguma, intencional: consiste em sentir “alguma coisa”: o amável, o odiável. Porém, essa intencionalidade é deveras estranha pois, por uma parte, designa certas qualidades sentidas sobre as coisas, pessoas e o mundo; e, por outra, manifesta e revela a maneira como o eu é intimamente afetado. Esse paradoxo em muito embaraçante: na mesma vivência coincide uma intenção e uma afecção, uma visada transcendente e a revelação de uma intimidade. Mais ainda, é em vista das qualidades sentidas no mundo que o sentimento manifesta um eu afetado. O aspecto afetivo do sentimento se desvanece enquanto se esfuma seu aspecto intencional; ou pelo menos ele mergulha numa obscuridade indizível. É somente em virtude de seu alcance, de seu desdobramento em algo sentido, em um “correlato” afetivo, que o sentimento pode ser expresso, dito, comunicado, elaborado numa língua cultural. Nossas “afecções” só podem ler-se sobre o mundo que elas mesmas desenvolvem e que reflete suas espécies e nuances.].

para Ricœur. ⁴³⁰ Como a linguagem filosófica moderna teve sua formação a partir da proposição dessa relação entre sujeito e objeto e tem na objetivação o polo constitutivo do saber, torna-se uma tarefa árdua assegurar ao sentimento seu índice de intencionalidade, tendo a tradição relegado a ele a insígnia de “subjetividade”.

Ricœur procurava aqui demonstrar o valor da sua hipótese da desproporção originária do homem, entre o desejo vital e o amor intelectual, ambos lados de uma medida imprecisa da afetividade humana. Mas, ao mesmo tempo, mostrava que o sentimento era o fator que personificava a razão, aquilo que nos permitia entendê-la ainda como algo nosso e não como uma coisa completamente apartada de nossa existência. ⁴³¹ Eis o que podemos chamar de um sentimento ontológico por excelência, um sentimento de pertencimento original sem o qual não poderíamos supor o ato de distanciamento necessário ao processo de construção do conhecimento. Essa tese estava presente já em *Finitude et Culpabilité*, portanto quinze anos antes de *La Métaphore vive*, mas continuava sendo explorada. Não apenas como um *insight* fenomenológico, mas em uma análise mais concreta, agora posta à prova na análise do mundo da linguagem.

De uma fenomenologia do sentir Ricœur passava a uma ontologia da relação entre saber e sentir. Essa ontologia estaria nas bases da sua compreensão da expressão poética, cuja concepção de metáfora é o coração:

Le sentiment poétique, dans ses expressions métaphoriques, dit l'indistinction de l'intérieur et de l'extérieur.

[...] Comme le suggère la jonction entre fiction et redescription, le sentiment poétique lui aussi développe une expérience de réalité dans laquelle inventer et découvrir cessent de s'opposer et où créer et révéler coïncident. Mais que signifie alors réalité ? ⁴³²

430. RICŒUR (2009 – PV-2), op. cit., p. 131.

431. Ibidem, p. 137; 151-153.

432. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 309-310. [*O sentimento poético, em suas expressões metafóricas, manifesta a indistinção do interior e do exterior. [...] Como sugere a junção entre ficção e redescrição, o sentimento poético, também ele, desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual criar e revelar coincidem.*]. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 375-376.

Esse é o tópico que encaminha seu conceito de “*verdade metafórica*”. Para sua formulação, Ricœur compreendia que a metáfora poderia ser considerada o prisma da tensão que encarna a polissemia do verbo ser. O *ser-como*, que absorve ao mesmo tempo o “é” e o “não-é” revela uma relação contraditória entre identidade e diferença, entre natureza e tempo, literalidade e poeticidade. Essa tensão, em princípio tomada da profusão lógica do verbo ser, é estendida para sua referência existencial, gerando uma noção de verdade que parece perturbadora, já que não pode ser aniquilada na simples asserção do “isto é assim”. A metáfora “*opera uma troca entre o poeta e o mundo, graças à qual a vida individual e a vida universal crescem juntamente.*”⁴³³

Dessa articulação, apresentamos uma síntese parcial que seria determinante para a conexão que pode ser percebida entre a poética e a ética nesse momento de sua trajetória:

La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au niveau du concept. C'est cette lutte pour le « penser plus », sous la conduite du « principe vivifiant » qui est « âme » de l'interprétation.⁴³⁴

Eis uma nova correlação: um paralelo entre a inovação semântica como fenômeno realizado pela metáfora e pela imaginação. Temos aqui uma frente extremamente fecunda para pensarmos a relação entre o texto e a ação e, posteriormente, entre a ação e a ética nessas obras de Ricœur.

Michel Philibert chamou atenção para um artigo publicado por Ricœur em 1976, um ano após a publicação de *La Métaphore vive*, intitulado “*L'imagination dans le discours et dans l'action*”, no qual ele procura estabelecer uma espécie de teoria geral da imaginação.⁴³⁵ Além desse ensaio, depois reimpresso em *Du texte à l'action*, há

433. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 379-380. [*Ainsi la métaphore opère un échange entre le poète et le monde, à la faveur duquel vie individuelle et vie universelle croissent ensemble.*]. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 313.

434. RICOEUR (1975-MV), op. cit., p. 384. [*A metáfora não é viva apenas por vivificar uma linguagem constituída. Ela o é por inscrever o impulso da imaginação em um “pensar a mais” no nível do conceito. Essa luta para “pensar a mais”, sob a condução do “princípio vivificante”, é a “alma” da interpretação.*]. RICOEUR (2005-MV), op. cit., p. 465.

435. PHILIBERT, Michel. Imagem Filosófica: Paul Ricœur como cantor de ruínas. In: HANH, Lewis Edwin. (dir.). **A Filosofia de Paul Ricœur**. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur aos seus

também um texto sobre o mesmo tema datado de 1978, escrito originalmente em inglês: *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*. Ambos traziam uma argumentação testando se a sua concepção de imaginação articulada com a teoria do processo metafórico poderia ser alargada do domínio do discurso para o domínio da prática. Em ambos os textos a imaginação era tratada a partir da proposta de inovação semântica e funcionava como um elo vital entre a articulação linguística e a ação, já que era a partir dela que se poderiam estabelecer o planejamento, a motivação e a instigação da ação individual, além de ser uma espécie de “*condição transcendental da experiência humana da História*”.⁴³⁶ Essas duas referências argumentativas nos são particularmente importantes agora.

A imaginação, tomada nos parâmetros da inovação semântica, funciona a partir da habilidade verbal de construção metafórica como uma capacidade de fazer emergir sentidos novos das ruínas da predicação literal. Tal argumento, central em *La Métaphore vive*, ressurge nesses textos com um sentido bem mais pragmático: essa habilidade se constitui com o jogo narrativo que amarra o relato da experiência, com seus procedimentos e suas formas de estruturação próprias, à formulação de um projeto, voltado ao futuro, mas nesse caso articulado graças ao poder estruturante da narrativa, compartilhado pela força imaginativa. O projeto toma da narrativa seu poder estruturante; e a narrativa toma do projeto a capacidade que este tem de engendrar esquemas de antecipação. Essa dinâmica, que ocorre no seio da função imaginativa, alimenta a motivação para a ação, quando o ato de projetar reconhece na articulação temporal com a narrativa a sua iminente possibilidade de realização como ato na história efetiva. Ricoeur estava novamente retomando suas incursões na fenomenologia da ação individual, reiterando a ideia de que não pode haver ação singular sem imaginação, e propondo que a imaginação e a inovação semântica eram correlatos diretos:

críticos. Trad.: António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 67-82. Os textos referidos são, na ordem citada: RICOEUR, Paul. L'imagination dans le discours et dans l'action. In: **Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison**. Bruxelas: Facultés Universitaires St. Louis, 1976, pp. 207-208; RICOEUR, Paul. The Metaphorical Process as cognition, Imagination and Feeling. In: **Critical Inquiry**, vol. V, n. 1, 1978, pp. 143-159.

436. PHILIBERT (1978), op. cit., p. 69.

¿Qué nuevo acceso ofrece la teoría de la metáfora al fenómeno de la imaginación? Lo que ofrece es en primer lugar un planteo diferente del problema. En lugar de abordarlo mediante la percepción y preguntarse si, y cómo, se pasa de la percepción a la imagen, la teoría de la metáfora ofrece la posibilidad de vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje, más precisamente, a ver allí un aspecto de la innovación semántica, característica del uso metafórico del lenguaje. [...] Decir que nuestras imágenes son habladas antes que vistas es renunciar a una primera falsa evidencia, aquella según la cual la imagen sería, en primer lugar y por esencia, una escena desplegada en algún teatro mental frente a la mirada de un espectador interior; pero es renunciar al mismo tiempo a una segunda falsa evidencia, aquella según la cual esta entidad mental sería el material en el cual tallamos ideas abstractas, nuestros conceptos, el ingrediente básico de cierta alquimia mental. Pero si no derivamos la imagen de la percepción, ¿cómo la derivaremos del lenguaje? El examen de la imagen poética, tomada como caso paradigmático, proporcionará el inicio de la respuesta. En efecto, la imagen poética es algo que el poema, como obra discursiva, desarrolla en ciertas circunstancias y con ciertos procedimientos. Este procedimiento es el de la resonancia, según una expresión que Gaston Bachelard toma de Eugne Minkovski. Pero comprender este procedimiento significa en primer lugar admitir que la resonancia no procede de cosas vistas, sino de cosas dichas. La cuestión a la cual es necesario remontarse es pues la que concierne a las circunstancias mismas del discurso cuyo empleo engendra lo imaginario.⁴³⁷

La imaginación proporciona el medio, la claridad luminosa, donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales. La imaginación ofrece el espacio común de comparación y de mediación para términos tan heterogéneos como la fuerza que empuja como por detrás, la atracción que seduce como por delante, las razones que legitiman y fundamentan como por debajo.⁴³⁸

Romper a ligação da imaginação com a “percepção pura” através de sua teoria da metáfora foi um passo ambicioso em sua hermenêutica. Mais ambicioso ainda foi o desdobramento dessa proposta. O ensaio chega ao seu clímax ao ultrapassar o sujeito mediado pela construção poético-narrativa e buscar o campo do imaginário social. Ricoeur parecia manter-se fiel ao que havia defendido nas décadas anteriores, evitando que sua análise estivesse demasiadamente presa à intuição reflexiva. As constantes referências às variações imaginativas voltadas à ética podem ser um indicativo de que, para ele, seria preciso sempre alargar as reflexões para o âmbito histórico. De fato foi

437. RICOEUR, Paul. **Del texto a la Acción**. Ensayos de Hermenéutica II. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 200-201.

438. RICOEUR (2002-TA), op. cit., p. 208.

isso que ele procurou fazer em sua simbólica do mal. A sutura final dessa composição entre ação e texto deveria ser feita sob o olhar atento da condição histórica.

A imaginação, tal como Ricoeur a propõe nesses ensaios, não estava limitada apenas ao campo das variações imaginativas no nível do sujeito e das mediações que este acessa ou constrói nos múltiplos níveis linguísticos. Há um nível que supera tanto os “exemplos literários da ficção aplicados à ação” quanto a própria ideia de uma “fenomenologia da vontade como princípio da ação individual”⁴³⁹. Trata-se da ideia de *imaginário social e das condições de possibilidade da experiência histórica em geral*, para as quais a imaginação seria um fator central:

La tarea de esta imaginación productora es, en particular, mantener vivas las mediaciones de todo tipo que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el vínculo social y transforman incansablemente el nosotros en ellos, para tomar la expresión de Alfred Schutz. Este anonimato de las relaciones mutuas en la sociedad burocrática puede llegar hasta simular la conexión causal del orden de las cosas. Esta distorsión sistemática de la comunicación, esta reificación radical del proceso social tiende así a abolir la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. La tarea de la imaginación productora consiste, entonces, en luchar contra esta terrible entropía en las relaciones humanas. Para decirlo en el idioma de la competencia y de la performance la imaginación tiene como competencia preservar e identificar, en todas las relaciones con nuestros contemporáneos, nuestros predecesores y nuestros sucesores, la *analogía del ego*. En consecuencia, su competencia es la de preservar e identificar la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. En conclusión, la posibilidad de una experiencia histórica en general reside en nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia, para retomar la categoría de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer. Pero quedamos afectados por los efectos de la historia sólo en la medida en que somos capaces de ampliar nuestra capacidad de ser así afectados. La imaginación es el secreto de esta competencia. [grifos do autor]

[...]

Ciertamente, la capacidad, mencionada como conclusión, de ofrecernos en la imaginación a los efectos de la historia es la condición fundamental de la experiencia histórica en general. Pero esta condición está tan oculta y tan olvidada que sólo constituye un ideal para la comunicación, una Idea en el sentido kantiano. La verdad de nuestra condición es que el vínculo analógico que convierte a todo hombre en mí semejante no nos es accesible sino a través de un cierto número de prácticas imaginativas, tales como la Ideología y la utopía.⁴⁴⁰

439. RICOEUR (2002-TA), op. cit., p. 208.

440. RICOEUR (2002-TA), op. cit., p. 211.

Ted Klein chama atenção justamente para essa etapa do pensamento de Ricoeur, discutindo a condição hermenêutica da ética, identificada por essa relação de transferência metafórica dos textos às ações significativas.⁴⁴¹ Apesar de não abordar especificamente o problema da imaginação, Klein aponta a relação texto-ação como sendo fundamental na concepção ética de Ricoeur, sobretudo quando introduzida na reflexão acerca da liberdade. A liberdade seria a própria atestação da ética ao instaurar o princípio do “eu posso”, não como uma verdade intuitiva plena, mas como um fenômeno que só se realiza nas obras humanas. A liberdade, portanto, não poderia ser firmada somente ao postular a si mesma; ela só se confirma *nas obras* em que se postula a si mesma. Ela se efetiva no processo de mediação que é característico da hermenêutica, e o percurso de reconhecimento da plena capacidade de ser é uma trajetória mediada por obras, ações, instituições, vida política, e tantas outras instâncias que exigem um esforço intenso de interpretação e de interação linguística.

Como vimos, essa relação coroa sua fenomenologia da vontade e se abre para uma espécie de poética inacabada da vontade, na qual a metáfora teria um papel definidor e partir da qual a narrativa acabaria sendo um desdobramento necessário. Ora, essa relação entre o texto e a ação significativa não ignora as possíveis implicações dessa tese à teoria da história, embora nesse momento Ricoeur ainda não tivesse feito uma reflexão mais incisiva sobre tal problema. Suas análises sobre a teoria da história se limitaram, em *Du texte à l'action*, a estabelecer a historiografia como um exemplo de aplicação da tese sobre a explicação-compreensão, isto é, da conjunção entre dois conceitos anteriormente colocados como polos de uma batalha travada entre as ciências da natureza e as ciências humanas. Ao falar das possíveis variações imaginativas do ego que são a própria mediação entre o sujeito e o postular de sua liberdade – e, por conseguinte, de sua formação ética – Ricoeur ainda mantinha-se mais focado na linguagem ficcional:

Contrariamente à tradição do *cogito* e à pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata, devemos dizer que só nos compreendemos pelo grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura. O que saberíamos do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em

441. KLEIN, Ted. A Ideia de uma ética hermenêutica. In: HAHN (1995), op. cit., p. 191-214.

geral, de tudo que chamamos de o *si*, caso isso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura?

[...]

Assim como o mundo do texto só é real na medida em que é fictício, da mesma forma devemos dizer que a subjetividade do leitor só advém a ela mesma na medida em que é colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, da mesma forma que o mundo manifesto pelo texto. Em outras palavras, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não possui menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do *ego*.⁴⁴²

O aspecto ético está imerso nessa tentativa de estabelecer uma espécie de pedagogia do *ego* exercida pela Literatura. Embora essa passagem seja bem específica em relação às construções ficcionais, Ricœur possivelmente já estava conduzindo a sua atenção para outras formas de expressão textual, que incluiriam a narrativa historiográfica e a figura impertinente da memória, com todas as dificuldades de consideração dos limites textuais deste conceito. A interpretação dos textos poderia se estender ao ato de interpretação das ações significativas e às variadas formas de inscrição e representação dessas ações. Isso é o que Ricœur nos leva a crer nesses textos que sucedem e complementam *La Métaphore Vive*. Tais interpretações tornam-se também, por sua vez, uma parte fundamental desse processo de educação lúdica do *ego* e, se admitimos que a ética, em Ricœur, está diretamente atrelada ao problema da mediação de *si* e da liberdade, a sua poética está nas cercanias da ética. No intervalo entre a publicação de *La Métaphore Vive e Temps et Récit I*, entre 1975 e 1983, Ricœur começou a ensaiar uma ampliação desse argumento, incluindo a narrativa histórica em sua visada de maneira mais contundente e organizada, analisando a evolução das tendências que até então marcavam a historiografia, sobretudo a francesa.

Na próxima subseção focaremos nosso olhar para as noções de *refiguração do tempo pela narrativa e identidade narrativa*, procurando esses desdobramentos em sua teoria da narratividade.

442. RICOEUR (2008-HI), op. cit., p. 68-69.

3.3. O percurso da inovação semântica II: Ética e Narrativa

3.3.1. A refiguração do tempo pela narrativa e o espaço da história

Logo ao abrir *Temps et Récit*, Ricoeur anuncia a relação direta dessa obra com sua predecessora, *La Métaphore vive*, sendo ambas “obras gêmeas”⁴⁴³. Concebidas a partir do tema geral da inovação semântica e da imaginação criativa, elas convergem em seus núcleos argumentativos para a ideia de “síntese do heterogêneo”, isto é, o processo pelo qual algo de inédito é construído no plano da linguagem por ação da imaginação produtiva, completando seu percurso no plano ontológico. É justamente essa reivindicação ontológica que nos parece decisiva quando procuramos observar nessas obras o problema ético, sobretudo quando nele queremos ver o papel desempenhado pela história. Se em *La Métaphore vive* esse aporte à historiografia é contido e apenas obliquamente derivável da noção de *redescrição metafórica*, em *Temps et récit* ele é determinante na noção correlata de *refiguração do tempo pela narrativa*.

Ao estender sua análise da metáfora para a figuração narrativa, Ricoeur encarou o problema da temporalidade e o tratou sob o prisma de sua hermenêutica fenomenológica, argumentando a favor de uma implicação mútua entre a relação paradoxal do par tempo fenomenológico/tempo cosmológico e as formas possíveis de configuração narrativa. A temporalidade ocuparia o espaço desse mundo-da-vida no enredar narrativo e atestaria a preocupação crescente de Ricoeur em aperfeiçoar sua visada ontológica da linguagem. É por isso mesmo que o problema da referência continua sendo importante em *Temps et récit*, ainda que a obra tenha sido posteriormente classificada pelo autor como um parte do amplo movimento então chamado de *Linguistic Turn*. O poder da metáfora de redescrever o mundo e revelar as projeções do ser-no-mundo diante do texto alcançava agora, com a narrativa, um novo patamar referencial ao deixar de ser um ato apenas de nível autoral e tornar-se um processo de comunicação em um duplo distanciamento: do autor, que ao lançar

443. RICOEUR (1983-TR-I), op. cit., p. 1.

seu texto ao mundo, deixa de ter controle absoluto sobre sua construção semântica; e do leitor, esse novo personagem agora presente na reflexão de Ricœur, que reforça exponencialmente a ideia de *ambição referencial* do texto ao apropriar-se dele no ato da leitura. O sujeito que recebe o texto e dele se apodera, encara o distanciamento da experiência textual buscando encurtá-lo ao mesmo tempo em que se distancia do seu eu para poder alcançar um si mediato, então transformado pelo ato de habitar virtualmente o mundo-do-texto.

Temps et récit compõe-se de um universo de preocupações tomadas já no âmbito de uma filosofia prática, cada vez mais presente nas reflexões de Ricœur inseridas no intervalo entre esta obra e *La Métaphore vive*. A sua preocupação crescente em aproximar a hermenêutica do texto a uma fenomenologia renovada e menos inclinada ao idealismo se refletiu em leituras que, cada vez mais, suscitavam a passagem do texto para a ação, seja por uma teoria da leitura e da recepção que instaurava uma nova relação intersubjetiva em suas teorias, seja por sua visada referencial da linguagem que incluía o “primado do agir e do sofrer [...] no interior do primado da relação do ser-para-dizer com o ser.”⁴⁴⁴ Apesar do extenso intervalo cronológico que separa sua trilogia dos seus escritos e coletâneas do início dos anos 1950, Ricœur reconhece que os três volumes de *Temps et récit* foram um grande esforço para aperfeiçoar e aprofundar temas que haviam sido trabalhados nesses ensaios considerados por ele como “experimentais”.⁴⁴⁵ Dentre estes temas, no contexto anterior, o tempo era ainda uma questão tangencial. No entanto, Ricœur já ensaiava algumas nuances sobre essa temática na questão do “sentido da história” e da sua conexão tanto com a prática historiográfica, quanto com os preceitos da história da filosofia. Em *Temps et récit*, as reflexões sistemáticas de Ricœur sobre o tempo sugerem uma intersecção entre o conceito temporal de *distentio animi*, de Santo Agostinho, e a teoria do *muthos* trágico, tomada da *Poética* de Aristóteles. Ele constrói uma correspondência entre a ideia de um tempo da alma distendida por sobre a memória, a expectativa e o presente imediato com o “pôr em enredo” da inteligibilidade narrativa. Propunha a conjugação aparentemente paradoxal entre a

444. RICCEUR (1995 – MM), op. cit., p. 110.

445. Ibidem, p. 111-113.

concordância discordante da experiência temporal (Agostinho) e a discordância concordante da construção narrativa (Aristóteles).⁴⁴⁶

É possível afirmar, seguindo as palavras do próprio filósofo, que sua obra de maior preponderância e alcance foi um trabalho que manteve-se “na linha de uma filosofia da imaginação”, assim como haviam sido suas investigações anteriores, desde o início dos anos 1970.⁴⁴⁷

Neste sentido, *Temps et récit* pode ser situado na linha de uma filosofia da imaginação que teve o seu ponto de partida em *La symbolique du mal*. Este paralelismo entre *Temps et récit* e *La Métaphore vive*, considerado na perspectiva da inovação semântica, é prosseguido numa esfera complementar: em ambas as instâncias, a tarefa da hermenêutica é trazer à luz um tipo de inteligibilidade compatível precisamente este trabalho de esquematização no plano da imaginação e estabelecer sua primazia em relação a simulações resultantes de uma lógica de transformações.⁴⁴⁸

Outra discussão reabilitada e renovada em *Temps et récit*, igualmente oriunda das reflexões originadas após a publicação de *La symbolique du mal*, foi a da relação entre explicação e compreensão. A narrativa, agora tratada de forma muito mais detida, tornava-se o centro significativo e o ponto de intersecção entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história. Diferenciando-se de algumas teorias que vinham sendo desenvolvidas no mesmo período do final dos anos 1970, Ricoeur manteve uma firme convicção em relação ao poder de explicação e de alcance referencial vinculado à configuração narrativa, tanto na de ficção quanto na historiográfica. Ao serem colocadas frente a frente, a narrativa histórica e a narrativa ficcional mostraram suas implicações mútuas, gerando diversos tópicos de sobreposição em suas arquiteturas no processo de configuração. Porém, seria no processo de refiguração que essa relação se tornaria ainda mais proveitosa, quando o entrecruzamento entre ambas possibilitaria a Ricoeur revigorar o fenômeno da referência metafórica, ou do par “ver-como/ser-como”, trazendo-o ao encontro da

446. RICOEUR (1983-TR-I), op. cit., p. 75

447. RICOEUR (1995 – MM), op. cit., p. 120.

448. RICOEUR (1995 – MM), op. cit., p. 120-121.

ideia do “figurar que...”, correlato no âmbito da narrativa da promessa referencial explorada na metáfora.⁴⁴⁹

A *veemência ontológica* instaurada no regime conceitual de *La Métaphore vive* era então trazida para um outro patamar, mais concretizável e já não estava mais presa ao domínio exclusivo da formulação. A figura do leitor provocaria um novo curto-circuito em sua teoria da redescrição metafórica quando aplicada à narratividade, uma vez que era nele que se dava a mediação possível entre a meta de verdade da descrição metafórica e a realização e celebração dessa verdade do lado de fora do texto. Contudo, sendo a leitura uma releitura do mundo e de si, a noção unilateral de referência já não era mais defensável. Tornava-se necessário avançar por entre os caminhos difíceis demarcados pela temporalização, índice fundamental desse processo de refiguração, e pelas sucessivas complexidades postas à descoberto entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional. Uma noção de referência muito mais próxima ao âmbito da comunicação teria que ser colocada no lugar de uma ideia de referência como promessa ou esperança.

Esse duplo problema é extremamente importante para a percepção que estamos tentando construir. A noção de refiguração, essa herdeira rebelde da “verdade metafórica”, institui o reino do leitor diante das ficções e das histórias escritas, e nelas supõe o árduo trabalho de mediação do *Cogito*, ao qual ambas oferecem suas “poéticas” como experiências formadoras, sendo elas reconfortantes ou devastadoras.

À tese proposta nos escritos anteriores, que falava da ficção como reveladora de uma verdade subterrânea, inacessível à linguagem descritiva mas vivamente disponível à metaforização, Ricœur agora propunha a dupla passagem da história à ficção e da ficção à história. Na terceira parte de *Temps et récit*, ele aprofunda uma análise que já havia sido articulada nas etapas anteriores. Referimo-nos à argumentação de *La Métaphore vive* sobre a considerada falsa dicotomia entre linguagem ficcional como fechada em si mesma e proibida ao uso referencial e linguagem descritiva da realidade. Essa ideia é retomada também como um potente argumento comparativo trazido à concepção da prática historiográfica. Sobre o

449. RICŒUR (1991–TR-III), op. cit., p. 265. RICŒUR (2010–TN-III), op. cit., p. 312.

suposto caráter de descrição do real, Ricœur é enfático e conduz uma trabalhosa argumentação que substitui essa versão simplificadora pelo conceito dialético de *representância*, ou *locotenência*. O fato de um acontecimento narrado pelo historiador ter sido testemunhado ou ter deixado uma marca não resolve de forma tão simples a sua “realidade” no plano escrito. A preteridade do acontecimento passado não é observável, apenas memorável, diria Ricœur.⁴⁵⁰ As construções historiográficas respondem apenas à exigência de um *vis-à-vis*, ou seja, de poderem ser colocadas frente a frente com um testemunho e dar conta de um significado em uma operação que tem um caráter ético de dívida para com o mundo dos mortos. A visada ao real, por parte desse historiador, é sempre problemática na medida em que seu real é no máximo um *ter-sido*, um algo ausente que, no entanto, em algum momento, foi. O conceito de *representância* não resolveu totalmente esse problema, mas ajudou a desmembrar o realismo tácito e irrefletido que provocara tantas polêmicas no campo dos historiadores⁴⁵¹, propondo ser um lugar dinâmico em que deveriam se debater “as relações entre as construções da história e seu *contraponto*, ou seja, um passado simultaneamente abolido e preservado em seus vestígios.”⁴⁵² Do irreal ao real, ou da simplificação que esse dualismo acabava gerando, tanto no lado da ficção quanto do da história, era na teoria dos efeitos que Ricœur buscava novas saídas. E essa incursão o levaria diretamente para um conceito cujo fundamento assentaria as bases de uma reflexão ética, a *identidade narrativa*. Afinal, “não haveria uma afinidade oculta entre o segredo *de onde* a história emerge e o segredo para o qual a história retorna?”⁴⁵³

Ricœur admite que é no entrecruzamento entre o que chama de ficcionalização da narrativa histórica e historicização da ficção que nasce o tempo humano, que nada mais é do que o tempo narrado.⁴⁵⁴ À natureza dessa totalização ele ajunta dois novos

450. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 228. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 267.

451. Sobre esse tópico ver: CLARK, Elizabeth. **History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn**. Cambridge: Harvard, 2004, p. 17,68-70; MALERBA, Jurandir. A História e os discursos: uma contribuição ao debate sobre o realismo histórico. In: **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006, p. 41-78; NOIRIEL, G., **Sobre la crisis de la Historia**. Madrid: Cátedra/Frónesis (Universitat de València), 1997, pp. 126-149; GINZBURG, Carlo. **Relações de Força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2002, p. 47-63.

452. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 148-149. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 171.

453. RICCEUR (1983–TR-I), op. cit., p. 130. RICCEUR (2010–TN-I), op. cit., p. 130.

454. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 150. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 173.

termos, que são importantes para o nosso argumento: *consciência histórica* e *condição histórica*:

Un nouveau sens du mot « histoire » se fera jour à ce stade, sens qui excède la distinction entre historiographie et fiction, et qui admet pour meilleurs synonymes les termes de *conscience historique* et de *condition historique*. La fonction narrative, prise dans toute son ampleur, couvrant les développements de l'épopée au roman moderne aussi bien que de la légende à l'historiographie, se définit à titre ultime par son ambition de refigurer la *condition* historique et de l'élever ainsi au rang de *conscience* historique.
[grifos do autor] ⁴⁵⁵

Ora, é justamente dessa operação de articulação narrativa da consciência histórica que poderia ser depreendida a polissemia irresolúvel da história como construção narrativa dos acontecimentos e como o próprio curso efetivo dos eventos. Assim como o tempo, a história “*designa um singular coletivo, que engloba ambos os processos de totalização em curso, tanto no nível da história narrativa como no da história efetiva*”. ⁴⁵⁶ A consciência histórica é unitária mas a condição histórica que a precede é indivisível do ponto de vista da inscrição do tempo fenomenológico no tempo cosmológico. Nesse caso, para evitar a tentativa hegeliana de uma mediação absoluta da temporalidade, Ricœur clamará pela voz da mediação hermenêutica da consciência histórica, nas relações entre historiografia e ficção como índices de pertencimento à história efetiva. Se essa ambiguidade conceitual da história não pode mais ensejar uma simples totalização hegeliana do processo histórico, ela ao menos nos indica que a condição ética que perpassa o âmbito da prática historiadora não pode ser tão facilmente apartada de uma implicação ética da refiguração. A prática historiográfica contém em si uma medida ética que envolve a lealdade às marcas do passado, ao testemunho e aos mortos cujas vidas serão representadas na narrativa

455. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 150-151. Versão em português: [*Um novo sentido da palavra história será explicitado nesse estágio, sentido que excede a distinção entre historiografia e ficção e que admite como sinônimos melhores os termos consciência histórica e condição histórica. A função narrativa, tomada em toda sua amplitude, abarcando os desenvolvimentos da epopeia ao romance moderno, bem como da lenda à historiografia, define-se em última instância por sua ambição de refigurar a condição histórica e elevá-la assim à categoria de consciência histórica.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 173-174.

456. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 151. [*le terme « histoire » désigne lui aussi un singulier collectif, qui englobe les deux processus de totalisation en cours, tant au niveau de l'histoire récit qu'à celui de l'histoire effective.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 174.

historiadora. Podemos falar, nesse caso, de uma ética que não é apenas profissional – embora o seja em seu sentido primário – mas é também derivada das próprias experiências de refiguração vivenciadas pelo historiador enquanto sujeito da própria história, que ao questionar o passado é questionado por ele, e ao ler tantas histórias, lê a si mesmo diante delas.

A circularidade da tríplice *mímesis* está diretamente relacionada com esse processo de reapropriações e mediação de si realizadas pela experiência narrativa. As estruturas pré-narrativas da experiência não podem ser dissociadas por completo da operação de configuração; a refiguração como experiência comunicativa inscreve no sujeito marcas que, no desenrolar de novos ciclos de significado, acabarão se tornando parte de novas estruturas pré-narrativas. Há uma dialética sem a qual tornar-se-ia impossível pensar o ato de escrita da história, um círculo produtivo que, longe de ser uma tautologia inerte, sublinha o caráter vivo da experiência narrativa na visão ricœuriana.⁴⁵⁷ Na medida em que reconhecemos a condição existencial do homem como um “ser enredado em histórias”, a configuração narrativa, mesmo aquela realizada no espaço controlado epistemologicamente pelo historiador, não escapa desse movimento cíclico e faz parte daquilo que Ricœur chamava, já em seus escritos dos anos 1950, *subjetividade necessária do historiador*. Se o historiador não pode ser considerado como um ser capaz de anular drasticamente seu próprio percurso de mediações e a sua inerente condição de ser histórico, então a ética que atravessa seu ato profissional é também participante da ética enquanto uma estrutura ativa dos processos existenciais que começam muito antes do ato de configuração narrativa da história. Vejamos mais algumas variações dessa questão diretamente relacionada ao processo de refiguração.

Como afirmamos, o aspecto da leitura tornou-se fundamental nessa fase das reflexões de Ricœur. Sem a consideração da leitura, o mundo-do-texto, libertado das amarras da estruturação semântica enclausurada através da noção de redescrição metafórica de *La Métaphore vive*, permaneceria, no entanto, apenas uma transcendência limitada, imanente, com seu estatuto ontológico pressuposto na

457. RICCEUR (1983–TR-I), op. cit., p. 124-128.

relação ver-como/ser-como. Sem a figura do leitor, essa potencialidade ontológica não podia ser mais do que uma espécie de promessa otimista, já que “é somente na leitura que o dinamismo da configuração termina seu percurso”. E é no *além* da leitura, ou seja, na ação instruída por ela, que o texto encontra um novo mundo. Assim sendo, a noção de *redescrção* não poderia ser incluída no mesmo vocabulário da *referência*, mas sim ser considerada, perante à narratividade, no vocabulário da *representância*.⁴⁵⁸ Esse movimento da leitura cria um espaço para as trocas entre história e ficção, mostrando sua implicação mútua e lembrando que o leitor de ficção pode também ser o leitor da história:

Nous avons feint de croire que la lecture n'intéresse que la réception des textes littéraires. Or, nous ne sommes pas moins lecteurs d'histoire que de roman. Toute graphie, dont l'historiographie, relève d'une théorie élargie de la lecture. Il en résulte que l'opération d'enveloppement mutuel évoquée à l'instant a son siège dans la lecture.⁴⁵⁹

A passagem da leitura à problematização ética não é, contudo, uma via curta. Ela requer uma compreensão que retoma Hegel para renunciar à sua forma de mediação absoluta do tempo histórico. Ricœur o revisita para demonstrar, seguindo Gadamer, que as críticas demolidoras disparadas contra o hegelianismo possivelmente não tenham superado uma espécie de filiação inconsciente aos próprios tópicos hegelianos e que, portanto, seria preciso abandoná-lo simplesmente e partir para a ideia de um *projeto de história*, ou da “*história por fazer*”.⁴⁶⁰ A proposta de uma apreensão da consciência histórica, sobretudo quando ela toca os limites da prescrição ética, torna-se perigosa. Nesse sentido é que Ricœur passa a pensá-la em termos de uma “unidade plural” que vai da recepção do passado até a noção de *ser-afetado-pelo-passado*. E essa noção, tomada como parte indissociável do próprio fazer/agir,

458. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 231. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 271.

459. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 265. [*Fingimos crer que a leitura só diz respeito à recepção dos textos literários. Ora, somos leitores de história tanto quanto de romances. Toda grafia, portanto a historiografia, remete a uma teoria ampliada da leitura. Disso resulta que a operação de envoltura mútua evocada um instante atrás situa-se na leitura.*] RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 311.

460. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 300. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 352.

configura-se como uma tomada de posição a favor da proposta pós-hegeliana de *mediação imperfeita*.⁴⁶¹

Para seguir o caminho dessa mediação Ricœur recorre ao pensamento de Reinhart Koselleck, assumindo as categorias de *espaço de experiências* e *horizonte de expectativas*.⁴⁶² Consideradas categorias meta-históricas, portanto expressões válidas ao nível de uma antropologia filosófica, elas são úteis como um instrumental para a interpretação da temporalidade da história em suas diversas conjugações, em vários cenários e contextos particulares. Concebidas como um par indissociável e com uma dinâmica variável, servem de indicadores das mudanças que afetam a temporalização histórica. Cabe aqui uma breve retomada do pensamento de Koselleck, através de uma caracterização abrangente que ele faz dessas duas categorias:

Já “experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. [...] Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas de pessoas que atuam ou sofrem. [...]

Manifestamente, as categorias “experiência” e “expectativa” pretendem um grau de generalidade mais elevado, dificilmente superável, mas seu uso é absolutamente necessário. Como categorias históricas, elas se equivalem às de tempo e espaço.

[...]

Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político.⁴⁶³

O recurso a essas categorias sublinha a inquietação de Ricœur na direção das possibilidades de aplicação da sua própria teoria da refiguração. Afinal, para ele a “ambição universal das categorias meta-históricas só se salva por suas implicações

461. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 301. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 353.

462. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 301-313. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 353-368.

463. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 306-308.

éticas e políticas permanentes.”⁴⁶⁴ Ele complementa e ao mesmo tempo justifica a sua afirmação: “A unidade de ambas problemáticas [das categorias transcendentais do pensamento histórico e da relação ética-política] define a razão prática como tal. [...] Sua descrição é sempre inseparável de uma prescrição.”⁴⁶⁵ Não é fortuito que a sequência de sua argumentação busque uma renovada leitura da hermenêutica das tradições de Gadamer, sob a égide da relação entre *circunstâncias históricas recebidas* e da *consciência exposta à eficiência da história*, uma noção sutilmente refigurada por Ricœur e aliviada do peso da consciência soberana, transparente e dona do sentido.⁴⁶⁶

Aqui ele conduz seu leitor para uma mediação positiva entre o descentramento invocado pela *L'archéologie du savoir*⁴⁶⁷ de Michel Foucault e uma ideia de consciência histórica singular imersa em um fluxo de horizontes aptos a fundir-se sem, no entanto, subjugarem-se mutuamente. A tensão entre horizonte do passado e do presente advoga a multiplicidade de horizontes e uma proposta dialética de tradicionalidade que não implica apenas em considerar o passado como um peso morto a oprimir os vivos – para lembrar a linguagem marxiana – mas do passado como um incessante esforço em busca de sentido:

L'idée d'un horizon temporel à la fois projeté et écarté, distingué et inclus, achève de dialectiser l'idée de traditionalité. Ce qui reste d'unilatéral dans l'idée d'un être-affecté-par-le-passé est par là même dépassé: c'est en projetant un horizon historique que nous éprouvons, dans la tension avec l'horizon du présent, l'efficace du passé, dont notre être-affecté est le corrélat. L'histoire de l'efficace, pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous. La fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons. Ici, travail de l'histoire et travail de l'historien se portent mutuellement secours. [grifo do autor].⁴⁶⁸

464. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 310-311. [*l'ambition universelle des catégories méta-historiques ne se sauve que par ses implications éthiques et politiques permanentes.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 365.

465. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 311. [*L'unité des deux problématiques définit la raison pratique comme telle.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 365-366.

466. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 317-319. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 372-374.

467. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

468. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 320. Versão em português: [*A ideia de um horizonte temporal simultaneamente projetado e afastado, distinguido e incluído, termina de dialetizar a ideia de tradicionalidade. O que resta de unilateral na ideia de um ser-afetado-pelo-passado é desse modo superado: é projetando um horizonte histórico que experimentamos, na tensão com o horizonte do presente, a eficácia do passado, da qual nosso ser-afetado é o correlato. Poder-se-ia dizer que a história da eficiência é o que se faz sem nós. A fusão dos horizontes é aquilo pelo que nos esforçamos. Aqui, trabalho da história e trabalho do historiador se ajudam mutuamente.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 376-377.

Trata-se, em termos mais concisos, de demonstrar uma dialética de recepção do passado que se dá através de uma relação sucessiva e intercambiável entre as interpretações realizadas sobre a experiência do passado e a própria ação interpretante do presente que contém o germe da *iniciativa*, conceito definidor do “tempo presente” para Ricoeur. Como já se pode perceber, essa argumentação retoma alguns *insights* de *La symbolique du mal*, principalmente ao associar a função simbólica na transmissão geracional de sentidos a um trabalho de linguagem, agora também tratado como trabalho de recepção criadora no nível linguístico textual:

Dans cette lutte pour la *reconnaissance du sens*, le texte et le lecteur sont chacun tour à tour familiarisés et défamiliarisés. Cette seconde dialectique relève ainsi de la logique de la question et de la réponse, invoquée successivement par Collingwood et par Gadamer⁴⁶⁹. Le passé nous interroge dans la mesure où nous l'interrogeons. Il nous répond dans la mesure où nous lui répondons. Cette dialectique trouve un appui concret dans la théorie de la lecture que nous avons élaborée plus haut. [grifos do autor]⁴⁶⁹

É preciso lembrar que há um indício, embora ainda não tão evidente, de que o trabalho do historiador é considerado aqui na implicação dupla dessa articulação da pergunta e da resposta do passado. Se a dialética da interpretação da experiência e da formulação da expectativa está diretamente associada ao trabalho do historiador e se essa relação dinâmica pode ser concebida também como uma visada ética e política para a temporalização histórica – tal como Ricoeur supõe ser verdadeiro ao retomar Koselleck – o espaço disponível para a iniciativa que constitui o tempo presente está diretamente conectado com a refiguração das experiências históricas representadas na escrita historiadora. A ética do historiador não mais se distingue completamente de uma ética da responsabilidade da *iniciativa*. A teoria de Ricoeur supõe o momento em que o mundo-do-texto torna-se efetivamente um gatilho que dispara a iniciativa do

469. RICŒUR (1991–TR-III), op. cit., p. 322. [Nessa luta pelo reconhecimento do sentido, o texto e o leitor são alternadamente familiarizados e defamiliarizados. Essa segunda dialética pertence, pois, à lógica da pergunta e da resposta, invocada sucessivamente por Collingwood e por Gadamer. O passado nos interroga na medida em que o interrogamos. Responde-nos na medida em que lhe respondemos. Essa dialética encontra um apoio concreto na teoria da leitura que elaboramos acima.]. RICŒUR (2010–TN-III), op. cit., p. 379.

sujeito que se descobre capaz de agir. Por definição, não podemos dizer que essa ação é uma ação ética pois há uma enorme cortina de complexidades que envolvem a avaliação moral de uma ação. Mas a função narrativa não teria aqui alguma responsabilidade sobre os limites até onde a ação pode ir e, principalmente, se ela será uma ação destrutiva, cruel, ou uma ação justa? Ivanhoé Leal chamou atenção para essa relação e para a mesma conexão que abordamos aqui em relação à Hegel e a Koselleck, reiterando que “pensar a história”, para Ricœur, significava considerar tanto a elaboração do conhecimento histórico quanto os seus possíveis efeitos práticos na ação ético-política.⁴⁷⁰

Ao que se deveria esperar, tendo em vista sua teoria da refiguração, o ser é considerado afetado não apenas pelas circunstâncias em todas suas matizes de conteúdo e significados simbólicos mas também pelas interpretações construídas sobre elas, com acento especial para aquelas realizadas pelo trabalho do historiador. Não podemos esquecer que essa é uma derivação que inclui sempre, em Ricœur, a relação com a ficção, mas os limites desse relacionamento são difíceis de explorar do ponto de vista de uma teoria da história. Na medida em que a ação e o dizer da ação são correlatos, a linguagem historiográfica também se reveste de um sentido prático que, se não pode ser prescritivo, é potencialmente matéria para o presente no qual se situa a *iniciativa*, ainda que este possa ser revestido por uma espécie de iconoclastismo histórico de reserva, uma condição para a busca das potencialidades não cumpridas do passado.⁴⁷¹ Mas como essa concepção do *presente como iniciativa* é inserida na dinâmica entre o horizonte de expectativas e o *ser-afetado-pelo-passado*?

Ricœur defende o conceito de *iniciativa* para a caracterização do tempo presente como o tempo do reconhecimento da capacidade de agir e de imputar-se a própria ação. Afirma que

Lier le sort du présent à celui de l'iniciative, c'est soustraire d'un seul coup le présent au prestige de la présence, au sens quasi optique du terme. [...]. Le présent n'est plus alors une catégorie du voir, mais de l'agir et du souffrir. Un

470. LEAL, Ivanhoé Albuquerque. **História e Ação na Teoria da Narratividade de Paul Ricœur**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 85-86.

471. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 337, 345. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 397; 407-408.

verbe l'exprime mieux que tous les substantifs, y compris celui de présence : le verbe « commencer »; commencer, c'est donner aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer : une œuvre doit suivre. ⁴⁷²

O sentido do “eu posso” é trabalhado em sua dupla acepção, enquanto o poder da ação e a continuidade implicada no ato de fala que inaugura uma nova continuação da minha ação:

Telles sont les phases traversées par l'analyse générale de l'initiative : par le « je peux », l'initiative marque ma puissance ; par le « je fais », elle devient mon acte ; par l'intervention, elle inscrit mon acte dans le cours des choses, faisant ainsi coïncider le présent vif avec l'instant quelconque ; par la promesse tenue, elle donne au présent la force de persévérer, bref, de durer. Par ce dernier trait, l'initiative revêt une signification éthique qui annonce la caractérisation plus spécifiquement politique et cosmopolitique du présent historique. ⁴⁷³

Essa concepção da iniciativa está diretamente atrelada a uma percepção oriunda da leitura de Koselleck a respeito do presente em crise, caracterizado pelo afastamento do horizonte de expectativas e pelo encolhimento do espaço de experiências. Há portanto a assunção de uma ruptura na distensão do tempo histórico, um processo de fragmentação do presente que parece deixá-lo isolado diante de um futuro distante refugiado em uma utopia impossível e de um passado soterrado e inerte. A *iniciativa* se torna o eixo do argumento de Ricœur para tentar reconciliar esses dois polos do pensamento histórico, como uma forma de impedir a total

472. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 332-333. [*Ligar a sorte do presente à da iniciativa é subtrair de um só golpe o presente do prestígio da presença, no sentido quase óptico do termo. [...] O presente deixa de ser, então, uma categoria do ver, para ser uma categoria do agir e do sofrer. Um verbo exprime melhor que todos os substantivos, inclusive o de presença: o verbo “começar”; começar é dar às coisas um novo curso, a partir de uma iniciativa que anuncia uma sequência e abre assim uma duração. Começar é começar a continuar: um obra tem de prosseguir.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 391-392. Essa citação de Ricœur refere-se em parte à obra de Edward Saïd, *Beginnings, Intention and Method*. SAÏD, Edward. **Beginnings, Intention and Method**. Baltimore, Londres: The John Hopkins University Press, 1975.

473. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 336. [*São essas as fases que a análise geral da iniciativa percorre: por meio do “eu posso”, a iniciativa marca meu poder; por meio do “eu faço”, ela se torna meu ato; por meio da intervenção, inscreve meu ato no curso das coisas, fazendo coincidir assim o presente vivo com o instante qualquer; por meio da promessa mantida, dá ao presente a força de perseverar, em suma, de durar. Por meio deste último aspecto, a iniciativa se reveste de uma significação ética que anuncia a caracterização mais especificamente política e cosmopolítica do presente histórico.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 396.

disjunção entre eles: do lado da expectativa, ela busca a aproximação com a utopia, por meio de ações que possam iniciar o caminho rumo a uma sociedade racional e mais equilibrada; e, do lado da experiência, ela deve procurar libertar as “potencialidades não empregadas do passado”. Em outras palavras, a *iniciativa* representa a intenção de dar o pontapé inicial prático de um desejo perdido na utopia do porvir, e, ao mesmo tempo, sair de uma relação viciada e estática com o passado, encarando o presente dialeticamente como um tempo de suspensão da história. Isso para que a visão do futuro reative as potencialidades não cumpridas do passado e para que a eficácia da história atue por sobre gerações ainda vivas.⁴⁷⁴ Ricoeur alude às *Considerações intempestivas* de Nietzsche⁴⁷⁵, para modular essa concepção, pois muito mais do que simplesmente apoiar seus pés sobre a história e exigir dela um impulso para a ação inovadora e reparadora do tempo presente, nosso filósofo parece querer mostrar a história como um caminho dentro da poética da temporalidade que não pode ser realizado completamente, já que não pode dar conta do infinito de possibilidades que envolvem a ação humana e dinâmica das sociedades. Da mesma forma, como índice da constituição de nossa consciência histórica, a história escrita nos disponibiliza suas matérias e nos interpela nos confins de uma identidade que se redescobre constantemente em seus fios narrativos. É por sobre esse caminho que procuraremos andar na última subseção desse capítulo.

3.3.2. A Identidade Narrativa

Seria impossível abordar o tema da ética em Ricoeur sem levarmos em consideração o tema da *identidade narrativa*, conceito este lançado nas conclusões de *Temps et récit* e retomado com uma forte conotação ética em *Soi-même comme un autre*. Especialmente no caso da nossa tese, a importância está relacionada com a

474. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 345. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 407-408.

475. NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: _____. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.

caracterização da “identidade” como uma categoria da filosofia prática e, como tal, ligada ao campo da ética na linha de pensamento defendida por Ricœur⁴⁷⁶. Em linhas gerais, ele associa a sua concepção de identidade a uma dupla noção de pertencimento pensada a partir da imputação do ato e da assunção mediata de sentidos construídos pelo si. No entanto, é preciso considerar que tal conceito de identidade fora abordado de maneira mais rápida por Ricœur em *Temps et récit* e só se tornaria um tema central de reflexão em *Soi-même comme un autre*. Nessa seção tentaremos fazer jus à noção apontando suas definições em ambas as obras, mas partindo do repertório argumentativo de *Temps et récit*.

A *identidade narrativa* é, para Ricœur, uma atribuição a um indivíduo ou comunidade de uma identidade que não tem sentido fora de sua articulação narrativa, constituída na intersecção entre elementos da historiografia e da ficção. A narrativa é o instrumento que permite vislumbrar a extensão do nome ao qual se imputa um evento, o *quem* da ação. Sem o desenrolar narrativo, essa atribuição da identidade só teria algum respaldo na ideia de uma substância imutável e idêntica a si mesma ou então, ao contrário, como um conjunto de características totalmente desconexas e inarticuláveis na consideração de um sujeito ou grupo. A identidade tomada como idêntica a si mesma e que tem na “ilusão da substância” seu corolário negativo, Ricœur chama de identidade *idem*. A identidade entendida a partir das estruturas temporais articuladas nas configurações narrativas – e que aceita, portanto, a mutabilidade na própria coesão – Ricœur chama de identidade *ipse*.⁴⁷⁷ Enquanto a primeira é completamente abstrata, a segunda é viva, no sentido de um si que resulta de uma “vida examinada”, uma “vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas como fictícias veiculadas por nossa cultura”.⁴⁷⁸ Aqui ele desenha a síntese da ideia de um “ser instruído pelas obras da cultura” na esteira do círculo conceitual estruturado por sua tríplice *mimesis*:

476. Mara Rainwater argumenta nessa direção, percebendo a identidade narrativa como um conceito que nunca perde de vista a mirada ética, nos termos colocados por Ricœur como uma “*vida boa, para e com os outros, em instituições justas*.”. Ver: RAINWATER, Mara. Refiguring Ricœur: narrative force and communicative ethics. In: KEARNEY (1996), op. cit., p.105. RICCEUR, (1990-SMO), op. Cit., p. 201.

477. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 355. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 418-419.

478. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 356. [*Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée, par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture.*]. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 419.

La relation circulaire entre, d'une part, ce qu'on peut bien appeler un caractère - et qui peut être aussi bien celui d'un individu que celui d'un peuple - et, d'autre part, les récits qui, tout à la fois, expriment et façonnent ce caractère illustre à merveille le cercle évoqué au début de notre exposé de la triple mimésis. [...]. En un mot, l'identité narrative est la résolution poétique du cercle herméneutique.⁴⁷⁹

Fica claro o peso dado à narratividade na relação direta entre poética e vida prática, mas ela não resolve a aporia da ocultação entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico; quando muito ela se oferece como uma das alternativas à aporia, principalmente quando é pensada nos limites de uma categoria da ipseidade, embora nunca como a única ou a derradeira. Contra a tese de que a narrativa é apenas um exercício imaginativo isolado ou que sua própria característica de ser parte desse impulso imaginativo não poderia gerar ou conduzir a vontade humana em nenhum nível, Ricœur insiste em sua teoria da leitura como um instrumento de garantia da capacidade transformadora da função narrativa:

Le plaidoyer que la théorie du récit pourrait toutefois opposer à l'ambition de l'éthique à régir seule la constitution de la subjectivité serait de rappeler que la narrativité n'est pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive. La théorie de la lecture nous en a averti. la stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique em vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur *d'action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture. C'est en ce point que la notion d'identité narrative rencontre sa limite et doit se joindre aux composantes non narratives de la formation du sujet agissant. [grifos do autor].⁴⁸⁰

479. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 357-358. Versão em português: *[A relação circular entre, por um lado, o que pode ser chamado de caráter – e que pode ser tanto de um indivíduo como de um povo – e, por outro lado, as narrativas que simultaneamente exprimem e moldam esse caráter ilustra maravilhosamente bem o círculo evocado no começo de nossa exposição da tripla mimesis. [...] Em suma, a identidade narrativa é a resolução poética do círculo hermenêutico.]*. RICCEUR (2010–TN-III), op. cit., p. 421.

480. RICCEUR (1991–TR-III), op. cit., p. 359. Versão em português: *[No entanto, a alegação que a teoria da narrativa poderia opor à ambição da ética de reger sozinha a constituição da subjetividade consistiria em lembrar que a narratividade não está destituída de toda dimensão normativa, avaliativa, prescritiva. A teoria da leitura nos advertiu quanto a isso: a estratégia de persuasão fomentada pelo narrador visa impor ao leitor uma visão de mundo que nunca é eticamente neutra, mas que induz implícita ou explicitamente*

Há vários elementos nessa passagem que nos chamam atenção. Em primeiro lugar o fato de que a construção da ipseidade (estando esta naturalmente associada a uma tarefa da ética) não é tomada como o império hegemônico da narrativa. Embora Ricœur ainda não tivesse aprofundado aqui esse tópico, ele nos permite entrever a percepção de que sua teoria da narratividade, ao aportar no campo da ética, assenta sua relevância em uma reflexão sobre a mediação que ela é capaz de operar no nível do sujeito, mesmo que seu alcance seja limitado por um conjunto de outras mediações não narrativas que evidentemente são também formadoras da subjetividade e da responsabilidade ética.⁴⁸¹ Em segundo lugar, podemos demarcar o fato de que, se a narrativa é um fator constituinte da formação ética e ao mesmo tempo um potencial indutor da vontade, a relação ética é uma via dupla, pois é uma exigência que vai do polo do autor até o do leitor e permanece nas múltiplas possibilidades advindas do processo de refiguração.

O texto, ao sair dos limites da configuração, ganha uma certa autonomia ao ser lançado ao mundo, o que torna complexa a alquimia de seus resultados nas infinitas situações de refiguração que irá possibilitar. Há um percentual de responsabilidade ética contido no ato da configuração, ao qual conhecemos bem sobretudo no nível do historiador ao narrar suas histórias. No entanto, há uma potência irreduzível que não será submetida a um controle fácil e poderá se tornar uma força centrífuga capaz de alçar o mundo do texto à níveis de ação efetiva que nem mesmo o mais previdente autor seria capaz de dominar. É improvável que essas infinitas possibilidades possam ser abarcadas em uma teoria. Ou acaso teria sido possível a um Marx prever no ato de sua escrita o alcance histórico e ético que seus textos iriam alcançar? Poderia prever tamanha confluência de destinos em marcha sob o peso das suas metáforas? Essa forma opressiva de consciência do alcance narrativo seria de fato um remédio ou um veneno para a escrita e todo seu extenso manancial de construções explicativas e

uma nova avaliação do mundo e do próprio leitor: nesse sentido, a narrativa já pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à justeza ética. Cabe ao leitor, que volta a ser agente, iniciador de ação, escolher entre as múltiplas proposições de justeza ética veiculadas pela leitura. É nesse ponto que a noção de identidade narrativa encontra seu limite e deve se juntar aos componentes não narrativos da formação do sujeito atuante. J. RICŒUR (2010–TN-III), op. cit., p. 423.

481. Esse é um aspecto trabalhado por: PÉLAUER, David. Ações narradas como fundamento da identidade narrativa. In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. (org. e trad.). **Paul Ricœur: Ética, Identidade e Reconhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2013, p. 57-79.

imaginativas? Esse é um questionamento que se tornaria um tema para trabalhos posteriores de Ricoeur, especialmente *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, que abordaremos no *Capítulo 4*.

Em *Soi-même comme un autre* o tema da identidade narrativa é retomado e é a partir dele que Ricoeur se permite dizer que o narrar é parte integrante de uma tríade maior que regula a relação entre construção da ação e a constituição de si: *descrever-narrar-prescrever*.⁴⁸² A narrativa ressurgue como um elo entre o vasto campo da constituição semântica da ação e o campo prescritivo que não é senão a própria ética na concepção de Ricoeur. Lembraremos aqui da sua consideração acerca das variações imaginativas do ego promovidas pela Literatura, ou do ser-afetado-pelo-passado que não apenas é o sujeito passivamente situado em circunstâncias históricas já estruturadas, mas também receptor ativo dessas circunstâncias já narradas de alguma forma – relatos da tradição, as histórias dos historiadores, as obras de Literatura, a memória social ou mesmo as narrativas oriundas das instituições consolidadas. Ricoeur considera a Literatura um verdadeiro laboratório no qual a narrativa é a “propedêutica da ética”.⁴⁸³ Na historiografia, a *representância* ativada pelo saber produzido de maneira controlada, através do qual as condições históricas de uma época podem ser interpretadas, nos permite o exercício de compreensão das dimensões éticas implicadas nas ações do passado, especialmente aquelas associadas a situações traumáticas ou trágicas.⁴⁸⁴ Historiografia e ficção são momentos dessa dimensão narrativa e ambas, cada qual à sua maneira e também cada qual tomando da outra aspectos para um intercâmbio de gêneros, confluem em seus mananciais de significação para a esfera prescritiva ou, ao menos, da variação imaginativa de situações avaliáveis do ponto de vista moral.

482. RICCEUR, (1990-SMO), op. Cit., p. 139.

483. RICCEUR, (1990-SMO), op. Cit., p. 139-140. Sobre esse aspecto, seguimos a análise de David Rasmussen em: RASMUSSEN, D. Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self. In: COHEN, Richard; MARSH, James. (orgs.). **Ricoeur as another: the ethics of subjectivity**. New York: State University of New York Press, 2002, pp. 57-69, p. 63-64. O artigo também está disponível em: KEARNEY, Richard. **Paul Ricoeur: the hermeneutics of action**. London: Sage publications, 1996, p. 159-172.

484. RICCEUR, (1990-SMO), op. Cit., p. 193-194.

Nesse sentido que Ricœur fala de uma relação estreita entre a imaginação narrativa e a imaginação ética. A inovação semântica, assim como mostramos ser pertinente ao âmbito da metáfora, participa do campo ético também na sua forma narrativa através da função de mediação do si. Seguimos aqui um argumento de Richard Kearney, que observou detidamente esse aspecto da obra de Ricœur. Para Kearney, Ricœur trabalha na fronteira entre a ética e a poética, mas com várias precauções no sentido de evitar uma interpretação imprudente que propusesse a assimilação total entre ambas. Ele procura sublinhar os momentos de transição e interconexão entre esses dois campos, de modo a buscar na narratividade algumas possíveis soluções para a chamada ética pós-metafísica.⁴⁸⁵ A ideia de uma identidade estruturada como uma tarefa perpétua de reinterpretação de si, à luz das histórias contadas sobre si mesmo e sobre os outros, torna o sujeito um escritor e leitor da própria vida: a refiguração “torna sua vida um pano tecido da estórias contadas”.⁴⁸⁶

Kearney também chama atenção para o fato de que essa reivindicação de Ricœur não ficou isolada e teve importante eco em vários autores contemporâneos como o canadense Charles Taylor, o britânico Alasdair MacIntyre e a turco-americana Seyla Benhabib, todos estes intelectuais reconhecidos no campo da filosofia prática e da Ética.⁴⁸⁷ Kearney endossa a ideia de que a hermenêutica de Ricœur acompanhou e suscitou aplicações para desafios da ética contemporânea, sobretudo aqueles ligados ao trauma e ao problema da memória.⁴⁸⁸ Sua interpretação, com a qual concordamos, visualiza essa vertente na obra do filósofo francês sem localizá-la como uma fase específica de sua reflexão, mas reconhecendo que foi uma característica transversal na obra ricœuriana e de fato uma das maiores contribuições dele à tradição hermenêutica de pensamento.

Um dos fatores que nos parece promissor para nossa proposta é o exercício reflexivo que Ricœur passa a empreender a partir dessa etapa acerca da conexão entre

485. Cf. KEARNEY, Richard. Narrative imagination: between ethics and poetics. In: KEARNEY (1996), op. cit., p.174-175.

486. KEARNEY (1996), op. cit., p.181.

487. KEARNEY (1996), op. cit., p.181-182.

488. KEARNEY, Richard. Hermenêutica diacrítica – a partir de Ricœur. In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. (orgs.). **Paul Ricœur: Ética, Identidade e Reconhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, p.p. 149-167, p. 149.

a medição da narrativa e a vivência prática. Não que esse não seja também o próprio mote de *Temps et récit*, mas é justamente em ensaios posteriores e paralelos à sua trilogia que esse tema ganha um espaço mais significativo até chegar em *Soi-même comme un autre*. Um conceito recorrente nesses textos será o de *história de uma vida*.⁴⁸⁹ Se é do lado da ficção que a narrativa ostenta a função de testar as preferências e avaliações das quais a ética se encarrega⁴⁹⁰, é do lado da representação historiadora que se pode ouvir um clamor em relação às transgressões mais fatídicas da ética experimentadas pelas diversas sociedades humanas. Além disso, é da representação historiadora que se importam esquemas, modelos ou pelo menos os sentidos referenciais sobre os quais alguém pronuncia a *sua própria história*. Para Ricœur, a *história de uma vida* é um conceito que contém em sua própria origem uma dificuldade, já que é muito arriscado falar *diretamente* de uma história de vida; dela apenas podemos falar *indiretamente*, graças à poética do relato.⁴⁹¹ A história de uma vida é essencialmente uma história contada e, como tal, dependente de encadeamentos narrativos e de uma articulação que, por sua própria natureza, foge do caráter desconexo de uma vida. Quando uma vida é representada através da construção narrativa a difícil equação entre permanência e ruptura torna-se um dos maiores dilemas:

El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de esse modo, em una historia contada.

[...]

El obstáculo se encuentra em el modo em que se encadenan das historias, em lo que Wilhelm Dilthey llamaba *Zusammenhang des Lebens*, el encadenamiento o la conexión de una vida. La aporía consiste em que la reflexión trata de alcanzar una noción de “identidad” que mescla los dos

489. Nesse caso, ver os ensaios: RICCEUR, Paul. La Identidad Narrativa. In: RICOEUR, Paul. **Historia y narratividad**. Barcelona: Paidós, 1999, p. 216-222; RICOEUR, Paul. Life in Quest of Narrative. In: WOOD, David (ed.). **On Paul Ricœur**. London, New York: Routledge, 2005, p. 25-29. RICCEUR, Paul. Implicação ética da teoria da ação. In: RICCEUR, Paul. **Escritos e Conferências 2**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 55-58.

490. RICCEUR, Paul. Uma retomada da Poética de Aristóteles. In: _____. **A Região dos Filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 343.

491. RICCEUR (1999 – HN), op. cit., p. 216-217.

sentidos del término: la identidad del sí mismo y la identidad de lo semejante. Ahora bien, ¿cómo podría el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera em él un núcleo inmutable que eludiese el cambio temporal? Sin embargo, la experiencia humana contradice por completo esta inmutabilidad del núcleo personal. En la experiencia interior, nada elude el cambio. [...] ⁴⁹²

Para Ricoeur, a narrativa é que pode levar a cabo uma mediação entre a ruptura e a permanência, afirmando que é o relato que “configura o caráter duradouro de um personagem” através da configuração da própria história. A identidade da história forja a identidade do personagem e esse amálgama constitui o teor do que ele chama identidade narrativa:

Si toda historia, em efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama. [...] Resulta que la identidad narrativa del personaje sólo puede ser correlativa de la concordancia discordante de la propia historia. ⁴⁹³

Essa figura do personagem atrelado à identidade de sua própria história contada ajuda Ricoeur a estabelecer uma relação significativa entre o sentido da trama e seu desdobramento no agente dentro da narrativa, ao passo que lhe permite também deduzir uma forma mais promissora de apropriação moral através da conexão entre personagem e *refiguração do eu*. ⁴⁹⁴ Seja na identificação com o corpo do personagem, que sofre e atua sendo ele também um suporte de predicados físicos e psíquicos, seja na leitura de seu comportamento e dos seus traços que atravessam a mutabilidade do enredo, o processo de refiguração é mais facilmente apresentável no sentido de se *figurar que se é tal ou qual um personagem* ⁴⁹⁵. O eu completa um processo de tornar-se momentaneamente um outro. Que o drama, a epopeia ou as novelas modernas permitam essas variações imaginativas do ego e essa identificação temporária do si-mesmo com um outro, eis uma tese que Ricoeur defendera em muitas ocasiões e que

492. RICCEUR (1999 – HN), op. cit., p. 216-217.

493. Ibidem, p. 221.

494. Ibidem, p. 223-226.

495. Ibidem, p. 227.

não deixou de ser um dos motivos constituintes de toda uma jornada de produção voltada ao fenômeno da inovação semântica.⁴⁹⁶ No entanto, ao inserirmos a perspectiva da história e dos estatutos de sua escrita, tais variações passam a atender uma demanda de fidelidade que escapa parcialmente dos domínios da invenção. A variação mental é menos lúdica, mas ganha um peso político, já que a história de uma vida é a história de uma vida que foi, de fato, vivida. Seu contexto, suas experiências, seu agir e seu sofrer no mundo compartilhado serão a matéria para a experiência de transfiguração do eu em um outro e o clamor ontológico suscitará um exercício diferente de interpretação do eu.

Embora o conceito de identidade narrativa esteja, desde *Temps et Récit*, associado a uma relação mútua entre historiografia e ficção, é possível perceber a ênfase ainda dada nesse momento ao mundo da Literatura como o grande potencial das variações imaginativas, sobretudo quando pensadas num campo ético. Esperamos que nossa investigação, até esse momento, tenha permitido perceber que a historiografia participou desse processo como segundo peso de uma relação equilibrada acerca do fenômeno narrativo. O papel decisivo que a historiografia tem na primeira fase dos escritos de Ricœur dá lugar a um processo denso de investigação da linguagem que o levou a uma longa incursão do mundo da Literatura, mas sem deixar de lado a relação com a história escrita e com o sentido da *condição histórica*.

Uma das questões que nos parece, nesse ponto, ainda possível de ser explorada diz respeito às diferenças no processo de refiguração suscitadas pelo texto de história em relação àquela do texto de ficção, exaustivamente exemplificada por Ricœur. Com exceção talvez da sua argumentação a favor do conceito de *representância* e da participação da historiografia na *identidade narrativa*, não havia uma argumentação sistemática sobre como a história escrita promovia essa releitura de si no texto ou sobre como ela permitiria ao eu tornar-se um estrangeiro no seu próprio tempo para compreender as circunstâncias e os valores morais que o antecederam e deram origem a problemas éticos contemporâneos. As variações imaginativas lúdicas do ego tem um contraponto na historiografia ou esta é apenas seu complemento ontológico?

496. RICCEUR (2005-OPR), op. cit., p. 32-33.

Essas são questões que estarão em nosso capítulo final, focado na última fase de produção de Paul Ricœur.

Sobre saber e ser histórico: A memória e a história sob o prisma da ética

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato.[...]

Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor.

(Hannah Arendt)⁴⁹⁷

Até aqui esperamos ter logrado algum êxito ao tentarmos demonstrar a consideração da história em alguns tópicos éticos inseridos nas diferentes fases da trajetória de pensamento de Paul Ricœur. No entanto, dentro da proposta longitudinal que assumimos, resta-nos abordar ainda um momento de sua produção. No final dos anos 1990, na esteira dos desdobramentos e discussões originadas de *Soi-même comme un autre*, Ricœur buscou explorar outras lacunas deixadas por suas últimas obras e deparou-se com o problema da *memória*. Sendo um problema igualmente atrelado a questões oriundas da prática historiadora, a estrutura organizacional da representação historiográfica e a dimensão ontológica da história não poderiam ser ignoradas no tratamento desse intrigante fenômeno da existência humana. Desse emaranhado denso de questões e temas surgiu *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, posteriormente complementado com uma coletânea de ensaios intitulada *Le juste II* e pela obra *Parcours de la reconnaissance*.

497. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad.: Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 196-197.

Nessa seção colocaremos em debate os problemas levantados nesse que foi o último período de produção de Ricœur e procuraremos focar nossa análise em três aspectos, que podem ser abordados a partir de três questionamentos: 1) O problema da memória ajunta em suas reflexões éticas um novo paradoxo? 2) Como Ricœur pensa a ética como componente do debate historiográfico e como considera os resultados da operação historiográfica para a Ética? 3) É possível dar uma resposta à polêmica levantada por Hayden White a respeito de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*? Tentaremos levar às últimas instâncias a discussão sobre se há realmente na obra ricoeuriana uma inclinação a tomar a história como o coração de uma metafísica da narratividade.

4.1. Um novo problema ético: a questão da memória

“A ideia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos”⁴⁹⁸. Assim Ricœur define *La mémoire, l'histoire, l'oubli* na perspectiva de uma obra que não seria apenas a sequência do rastro de pensamentos deixado pelas obras anteriores, mas também um trabalho que se propunha como resposta à sua preocupação com o problema da memória no nível da vida pública. Embora seu tratamento da memória seja estruturado inicialmente por um olhar fenomenológico, a sua preocupação de fundo parece ser o conjunto de implicações ético-políticas do fenômeno mnemônico, na sua relação com a historiografia e com o frenesi contemporâneo das celebrações memorialísticas que usam e abusam da instrumentalização da lembrança e do esquecimento.

Propomos uma reflexão sobre esse pano de fundo ético da consideração da memória em dois percursos de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: a memória tratada como manifestação da potência de agir (sentido apreendido a partir da fenomenologia) e com um foco no seu aspecto individual; e o problema dos usos e abusos da memória

498. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. I. [*L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués.*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 17.

associado à defesa da noção de “dever de memória”, a partir da qual pode ser pensada uma relação entre a história, o esquecimento e o perdão. Para fins de organização da nossa exposição, vamos tratá-los nas duas subseções a seguir.

4.1.1. Memória como potência do agir

Nesse primeiro tópico sublinharemos a consideração do ato de lembrar como uma das manifestações da potência fundamental de agir. Nesse caso, a capacidade de lembrar pode ser entendida como um complemento às teses que haviam sido desenvolvidas por Ricœur em *Soi-même comme un autre*. O próprio autor definiu seu investimento no tema da memória como sendo “um capítulo suplementar numa antropologia filosófica do homem que age e sofre, do homem capaz”.⁴⁹⁹

O conceito de *homem capaz* é central no pensamento ético de Ricœur, na medida em que se relaciona diretamente com a potência da ação correlativa ao que ele chama de *iniciativa*. Como já vimos, em vários momentos o filósofo associa a noção de iniciativa à percepção temporal do presente como tempo fundamental da ação e do estabelecimento de uma justiça concreta e realizável. Sem cair no risco de transformar sua teoria da ação num ode ao presentismo, Ricœur, ao contrário, reitera a retomada crítica das potencialidades não realizadas do passado e a tarefa de aproximação do horizonte utópico em ações disponíveis ao presente, reivindicações éticas já presentes em *Temps et Récit*. É possível ler essas conclusões como uma forma de resposta a esse presente alargado⁵⁰⁰. O tripé ético construído a partir de sua “antropologia do homem capaz” tenta uma espécie de reconciliação entre uma ética de cunho deontológico e a ética da vida plena na máxima “viver bem, para e com os outros em instituições

499. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 68 (nota 1). RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 71-72. (nota 1).

500. Das leituras sobre o alargamento do presente, talvez a de Reinhart Koselleck seja ainda uma das mais referidas. A metáfora do aumento da distância entre espaço de experiência e horizonte de expectativas foi várias vezes usadas por Ricœur, que expressou a partir dela sua crítica do presentismo. Outra teorização obrigatória sobre esse tema do presentismo é a de François Hartog, que pode ser encontrada em diversas de suas obras e ensaios. Ver: KOSELLECK (2008), op. cit., p. 191-328; HARTOG, (2014), op. cit.

justas”⁵⁰¹. Ricœur havia concluído em *Soi-même comme un autre* que o *homem capaz* era um conceito que abarcava o sujeito capaz de falar, agir, narrar e imputar suas ações a si mesmo como o verdadeiro autor. A esse conjunto Ricœur adicionaria o homem como um ser *capaz de lembrar*. Tal conexão, longe de ser apenas um deslocamento de sua reflexão, permitiria a consideração de uma esfera da vida prática permeada de um sentido moral, já que a própria noção considerada de justiça deveria passar diretamente pelos índices da memória individual e social e por reivindicações não somente identitárias mas, em muitos casos, reparatórias. Dessa maneira, para sustentar o conceito de identidade narrativa, era preciso explorar esse nível intermediário representado pelo fenômeno mnemônico, que abria novos tons de coloração na relação entre ficção e história até então pensada por Ricœur.

Para adentrar nesse universo da memória tomada como uma potencialidade humana, Ricœur dispõe novamente da fenomenologia, perguntando-se: de *que* há lembrança? De *quem* é a memória?⁵⁰² A partir desse duplo questionamento ele esboça uma fenomenologia da lembrança, considerada o momento objetual da memória, e, portanto, tratando primeiro da intencionalidade (o *que é lembrado*) para depois abordar a questão egológica (o *quem lembra*). A pergunta “o que?” ainda se desdobra em duas outras partes, a *cognitiva* (lembrando o termo *mnémé*, que se refere à lembrança que aparece, e portanto, relaciona-se com “o que aparece”) e a *pragmática* (a partir do termo *anamnésis*, que designa a recordação ou o ato de buscar a lembrança, portanto relacionando-se com o “como”). Podemos então dizer que trata-se de um percurso que vai do “o que” ao “quem”, passando pelo “como” – da lembrança à memória refletida, passando pela reminiscência.⁵⁰³

No aspecto cognitivo, Ricœur trabalha o problema da associação entre memória e imaginação na tradição filosófica que remonta a Montaigne, Pascal e mais propriamente Spinoza, no qual a memória aparece operando na esteira da imaginação, reduzida à rememoração da imagem. Ricœur propõe uma dissociação das duas instâncias, na contracorrente dessa tradição de desvalorização da memória e nas

501. RICCEUR (1990), op. cit., p. 210.

502. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 3. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 23.

503. Ibidem, p. 3.

margens de uma crítica da imaginação. Essa diferenciação se dá sob a égide da diferença eidética entre ambas, como sendo duas intencionalidades distintas: uma para a ficção e outra para a realidade do anterior que é lembrado. Todavia, aparecem dificuldades que residem numa aporia herdada dos antigos. São duas as versões dessa aporia trabalhada por Ricœur: a versão *platônica* do *eikón* (a representação presente de uma coisa ausente) e a *aristotélica* (a representação de algo anteriormente percebido). A teoria platônica do *eikón* atesta o fenômeno da memória enquanto presença de uma coisa ausente, uma imagem no presente que impede a consideração da função própria e diferenciada de temporalização pertencente à memória.⁵⁰⁴ A partir da leitura de Aristóteles Ricœur já consegue vislumbrar um processo de temporalização da memória, tomando-a como algo do passado, como reminiscência, e abrindo para uma espécie de tipologia dos fenômenos mnemônicos para descrever essa experiência de distanciamento temporal e profundidade do tempo passado.⁵⁰⁵ Contudo, o problema persiste quando se percebe que o processo de transformação da lembrança em imagem ainda é o único pelo qual a lembrança pode vir à tona. Esse é possivelmente o principal obstáculo para aquilo que Ricœur denomina de *ambição de fidelidade* da função veritativa da memória. Mesmo que atravessada por essa aporia, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sustenta a asserção da memória como a principal garantia ontológica de que algo ocorreu antes do *tornar-se-imagem* da lembrança. Na leitura ricoeuriana nem a historiografia, com seu cuidado metodológico, pode remover a convicção de que o referente último da memória continua sendo o passado. A despeito dessas matizes mais complexas da relação entre imaginação e rememoração, seu postulado fundamental será a reivindicação da verdade-fidelidade da lembrança perante a condição paradoxal da passadidade do lembrado.

504. PLATÃO. La République. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002. Ver especialmente: III 401b, VI 506b, VII 515a e IX 588b. A relação distinta entre a imagem como *eikón* e a imagem *eídolon*, além de outras análises etimológicas e teoréticas podem ser encontradas em: COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. In: **Discurso**. n. 41, São Paulo, USP, 2011, p. 185-222. Ricœur faz referências mais específicas a *Teeteto* e *O Sofista*, mas a compreensão geral dos conceitos mantém certa familiaridade entre as obras. Ver: PLATÃO. *Teeteto*. In: **Diálogos de Platão**. Trad. do grego por Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 8-18; RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 27-34.

505. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 19-21; RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 34-37.

A argumentação de Ricœur vai ao encontro da noção de “memória feliz”, isto é, a memória que o ser reconhece e que coroa seu esforço ativo de reminiscência preenchendo-o de uma presença estranha, mas familiar. Tal é a opção: sublinhar o aspecto positivo do fenômeno mnemônico apontando na direção do conceito de *reconhecimento*, conceito declaradamente influenciado pela obra do norte-americano Edward Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*⁵⁰⁶. O *Recognizing*, esse modo mnemônico que funciona como uma espécie de autenticação final da recordação, nos impele ao enigma do presente-ausente da lembrança que mesmo sendo um *outro* (porque é *anterior* e porque é *ausente*) é reconectada ao presente e reconhecida como sendo o *mesmo*. Esse é o “pequeno milagre do reconhecimento” capaz de “envolver em presença a alteridade do ocorrido”.⁵⁰⁷

Esse nos parece ser um ponto essencial na caracterização do fundo ético do aspecto mais individual da memória. O “milagre do reconhecimento” ativado pelo fenômeno mnemônico tornou-se inclusive uma temática independente e ganhou uma obra intitulada *Parcours de la reconnaissance*.⁵⁰⁸ Nela, Ricœur define três níveis de compreensão para a noção de reconhecimento, que considera ser ampla, embora pouco trabalhada como um tema independente na Filosofia: o primeiro refere-se a um nível epistemológico que se relaciona com a ideia de identificação; o segundo relaciona-se ao reconhecimento de si; e o terceiro refere-se ao reconhecimento mútuo entre os que convivem e mantém uma relação de reciprocidade. No segundo estudo (que é o que mais nos interessa ao trabalhar o âmbito individual da memória) Ricœur desdobra a sua concepção de memória, que então seria tomada como o verdadeiro par da noção de *promessa*. Enquanto a memória voltava-se ao passado, a promessa visaria o futuro, e ambas passavam a ser “pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si”.⁵⁰⁹ Assim como a memória, a promessa é tratada como mais um potencial de ação do *homem capaz*: capaz de prometer e seguir a sua promessa

506. CASEY, Edward. **Remembering**. A Phenomenological Study. Bloomington: Indiana University Press, 1987; RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 44-46; RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 54-56.

507. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 47. [*Mais le petit miracle de la reconnaissance est d'enrober de présence l'altérité du révolu.*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 56.

508. RICCEUR, Paul. **Parcours de la reconnaissance – Trois études**. Paris: Éditions Stock, 2004. Edição de referência: RICCEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Trad.: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

509. RICCEUR (2006 – PR), op. cit. p. 123.

sem traí-la, reconhecendo-se nela. E assim com a memória enfrentava seu modo negativo representado pelo esquecimento, a promessa também encarava seu lado avesso, a traição. Do ponto de vista da constituição de si, tal como pensada por Ricœur nessa sua última fase de produção, ambas as noções são complementares na luta do sujeito pela identidade. A promessa é um aspecto que se torna essencial para que o filósofo possa estabelecer uma concepção ainda mais sofisticada do processo de temporalização da experiência, sobretudo no aspecto da “identidade prospectiva”⁵¹⁰:

Falemos novamente sobre as razões que nos conduziram a formar um par com a memória e a promessa na ponta da problemática do reconhecimento de si.

Em primeiro lugar, está claro que uma delas, voltada para o passado, é retrospectiva; a outra, voltada para o futuro, é prospectiva. Juntas, e graças às interferências que apresentamos, sua oposição e sua complementariedade dão uma amplitude temporal ao reconhecimento de si, fundado ao mesmo tempo em uma história de vida e em compromissos de futuro de longa duração.⁵¹¹

O aspecto da distensão temporal, problematizado a partir do pensamento de Agostinho, surge como o índice de uma relação que se divide entre o presente do passado, encarnado na memória, o presente do futuro, assumido na promessa, e o presente do presente, entendido sob o prisma da iniciativa e do agir. A ideia de *presença* usada por Agostinho para considerar o tempo presente parece ter uma conotação excessivamente passiva para a condição do sujeito na leitura feita por Ricœur; ele então a subverte com uma virada ética ao torná-la o instante em que o sujeito, instruído pelas obras de cultura e consciente de sua condição temporal, dá o passo decisivo para um agir que se confunde com sua própria identidade. Afinal não

510. George Taylor assente que a predominância do tema da “identidade prospectiva” em Ricœur foi atenuada a partir de mudanças metodológicas e teóricas que representam a virada do seu interesse da questão da referência produtiva ao tema da refiguração. Essa mudança é demarcada a partir de quando o filósofo francês passou a se dedicar à temática da narrativa, especialmente. Ainda assim, é impossível afirmar que Ricœur tenha substituído a ideia de identidade prospectiva (que tem um teor mais comunitário ou pelo menos relacional) por uma visada puramente individual da identidade – o que pode até ser concluído a partir de uma leitura mais isolada de *Soi-même comme un autre*, mas que não procede de uma análise mais longitudinal da obra ricoeuriana, sobretudo se pensarmos sua última fase de produção intelectual. Ver: TAYLOR, George. Identidade Prospectiva. In: NASCIMENTO; SALLES (2013), op. cit., p. 127-147.

511. RICŒUR (2006 – PR), op. cit. p. 138-139.

era a história narrada que se confundia e se tornava a própria identidade do seus personagens? Ricœur não hesita em afirmar que a fenomenologia da promessa, assim como a da memória, termina justamente no aspecto moral, uma vez que antes de qualquer promessa pontual, há no plano de fundo uma espécie de promessa fundamental e primária que é a de “manter a palavra em todas as circunstâncias”. É ela que fornece às promessas singulares a sua força de engajamento, tornando-as um elemento essencial da ipseidade, como uma “vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração.”⁵¹² No milagre do reconhecimento que a memória proporciona, a promessa surge como o passo seguinte, como sendo o compromisso da palavra que não nos autoriza a estagnação inerte diante daquilo que o passado rememorado nos incita a pensar e repensar.

No entanto, Ricœur considera que o percurso da boa prática reflexiva não poderia deixar de fora o lado sombrio desse par até aqui promissor. Assim como a memória se defronta com o poder aniquilador do esquecimento que ela própria alimenta e resguarda, a promessa revela sua face negativa: a traição da palavra. Ricœur desconfia desse poder da promessa a partir do olhar crítico de Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*.⁵¹³ A capacidade de prometer não seria justamente a maior fraqueza do homem, sendo igualmente o que o torna demasiadamente humano? Nesse caso, Nietzsche funciona como um alerta, uma precaução contra a tendência natural de se estabelecer na promessa a glória da ipseidade, a pretensa unidade de sentido do si-mesmo que torna-se quase epistemológica na atestação do sujeito que empenha a palavra. Se a promessa for considerada a quintessência do homem, questioná-la em seu fundamento não seria questionar o homem em sua própria definição moral primária? E indo além, se há uma relação intrínseca da promessa com o testemunho – tal como Ricœur afirma na duas obras⁵¹⁴ – duvidar da promessa não

512. RICŒUR (2006 – PR), op. cit. p. 141.

513. Em uma famosa passagem referida por Ricœur sobre esse tema, Nietzsche questiona ironicamente: “Criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47.

514. Em ambas as obras Ricœur relaciona a capacidade de prometer com a condição de promessa de fidelidade atrelada ao ato de dar seu testemunho. Em MHO essa tendência está na parte sobre a

seria duvidar da fidelidade da memória, o que significaria afinal duvidar também do manancial em que bebe a história?

Ricœur vai propor alguns “remédios” a essas “patologias” a que a promessa pode desembocar:

1. Não prometer demais, “nada em excesso”.

2. Colocar a maior distância possível entre “manutenção de si” e a constância da vontade obstinada.

3. Inverter a prioridade entre o prometer e seu beneficiário, depositando o foco principal no outro que conta com a fidelidade da minha palavra.

4. Ressituar as minhas promessas no âmbito daquelas das quais sou beneficiário, incluindo aqui aquelas nas quais culturas e épocas projetaram suas ambições e que não foram cumpridas em sua totalidade. Na prática isso pode significar ser o continuador dessas promessas.⁵¹⁵

Prometer com parcimônia e de forma paciente, garantindo a palavra com foco no outro e na própria condição histórica: eis uma réplica do próprio Ricœur ao que ele assumira como potencial da identidade narrativa em *Temps et Récit*. A conjugação entre a “memória feliz” e a “promessa fiel” faz ressonância com tese que evocava a necessidade de se trabalhar as potencialidades não cumpridas do passado e a aproximação do horizonte utópico na ação disponível à iniciativa presente. Qual é o verdadeiro acréscimo? Talvez a produtiva reflexão sobre o lado sombrio dessa dupla requisição: de um lado a luta eterna contra o esquecimento e, do outro, contra a traição da palavra prometida. Para os dois lados, volta-se o olhar crítico da história, pois é nela que residem as possibilidades mais concretas do trabalho de retomada das

epistemologia da história. Em PR, ela o permite ligar a dimensão linguística ao âmbito moral da promessa por meio do testemunho. Ele afirma: “Embora diferente em sua estrutura, o testemunho eventualmente recorre à promessa caso se peça à testemunha que renove seu depoimento. Desse modo, a testemunha é alguém que promete testemunhar novamente”. RICCEUR (2006 – PR), op. cit. p. 142. Em MHO: “Se greffe alors une dimension supplémentaire d'ordre moral destinée à renforcer la crédibilité et la fiabilité du témoignage, à savoir la disponibilité du témoin à réitérer son témoignage.” RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 206. [Insere-se então uma dimensão suplementar de ordem moral destinada a reforçar a credibilidade e a confiabilidade do testemunho, a saber, a disponibilidade da testemunha de reiterar seu testemunho.]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 174.

515. RICCEUR (2006 – PR), op. cit. p. 145.

promessas não cumpridas e da memória que muitas vezes as vozes mais poderosas tentam soterrar ou manipular. Não é fortuito que justamente ao ultrapassar o plano individual tanto da memória quanto da promessa (em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* e *Parcours de la reconnaissance*) Ricœur busque o recurso da prática historiográfica. Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* o olhar voltado ao problema da ideologia e da comemoração, que se desdobra posteriormente na relação entre a memória individual e a coletiva, leva Ricœur ao dinamismo das escalas e da relação estrutura-conjuntura-acontecimento na história. Em *Parcours de la reconnaissance*, é na relação entre o conceito de prática social e o de representações coletivas que Ricœur buscará o fio condutor para o reconhecimento no nível coletivo. Na próxima etapa tentaremos explorar algumas dessas nuances ao entrar no problema ético dos usos e abusos da memória.

4.1.2. Usos e abusos da memória e o dever de memória

O segundo nível em que a ética perpassa a memória em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* começa a ser explicitado através de uma transposição cuidadosa de algumas categorias oriundas da psicanálise freudiana para o âmbito do coletivo e da história. Partindo da análise de dois ensaios de Freud (*Rememoração, repetição e perlaboração; Luto e Melancolia*⁵¹⁶), Ricœur traça uma linha entre algumas enfermidades relacionadas ao recalque e aos traumas de perda geradores de obsessões e o trabalho de luto aplicado às chamadas patologias da memória coletiva, relacionadas aos usos e abusos da história e da memória. Essa conexão é baseada numa leitura dupla da identidade, relacionada ao aspecto individual mas indissociável do aspecto comunitário. Ele a justifica afirmando que:

516. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 84-86; RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 83-85. Os textos de Freud citados e analisados podem ser consultados em: FREUD, Sigmund. Recordar, Repetir e Elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II). In: _____. **Obras Completas**. Vol. XII. (1911-1913). Rio de Janeiro: Imago, 2006; FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. Trad.: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

C'est la constitution bipolaire de l'identité personnelle et de l'identité communautaire qui justifie, à titre ultime, l'extension de l'analyse freudienne du deuil au traumatisme de l'identité collective. On peut parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective. La notion d'objet perdu trouve une application directe dans les « pertes » qui affectent aussi bien le pouvoir, le territoire, les populations qui constituent la substance d'un État. Les conduites de deuil, se déployant depuis l'expression de l'affliction jusqu'à la complète réconciliation avec l'objet perdu, sont d'emblée illustrées par les grandes célébrations funéraires autour desquelles un peuple entier est rassemblé. À cet égard, on peut dire que les conduites de deuil constituent un exemple privilégié de relations croisées entre l'expression privée et l'expression publique. C'est ainsi que notre concept de mémoire historique malade trouve une justification *a posteriori* dans cette structure bipolaire des conduites de deuil.⁵¹⁷

Ricœur atesta a validade de conceitos habitualmente associados à prática terapêutica em situações de âmbito coletivo. As grandes cerimônias funerárias surgem como o exemplo mais emblemático em que o luto se expressa no âmbito coletivo evocando uma espécie de perlaboração pela perda situada no terreno histórico. Contudo, essa recondução de conceitos psicanalíticos o leva mais adiante, para além dessas situações excepcionais, até a relação fundamental entre a história e a violência, que ele já havia trabalhado no decurso de seus textos dos anos 1950. Eis uma relação que não deve ser considerada episódica, mas sim tomada como estrutural na existência coletiva, afirma Ricœur, trazendo à cena a famosa tese de Hobbes sobre o temor primário da violência no homem. Para o autor de *Leviathan*, as sociedades humanas se organizaram historicamente a partir de estados de guerra e violência.⁵¹⁸ É

517. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 95. [*É a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária que, em última instância, justifica estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva. Pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta. A noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado. As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da expressão da aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido, são logo ilustradas pelas grandes celebrações funerais em torno das quais um povo inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto constituem um exemplo privilegiado de relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública. É assim que nosso conceito de memória histórica enferma encontra uma justificativa a posteriori nessa estrutura bipolar dos comportamentos de luto.*] RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 92.

518. HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill**. London: Printed for W. Crooke at the Green-Dragon, 1651, p. 77, 80-81. Nessas passagens encontramos as célebres definições das três razões primordiais a partir das quais a

nesse sentido que Ricoeur adverte sobre o caráter dos atos fundadores que as diversas sociedades celebram e que são, em grande parte das vezes, celebrações de atos violentos posteriormente legitimados por estados em processo inicial de formação. O que para uns é a celebração de suas raízes identitárias, para outros é a execração da derrota e a vitória do trauma histórico. Ricoeur não hesita em afirmar que é assim que “se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura”⁵¹⁹. O excesso de memória remeteria à compulsão de repetição que Freud definia como a substituição da lembrança por um ato que a repete obsessiva e inconscientemente. Do lado oposto, a insuficiência de memória padece de uma patologia análoga, daquele que recalca a lembrança para evitar a repetição traumática do seu conteúdo na consciência. Ambas situações, diria Ricoeur com Freud, sofrem de um *déficit de crítica*, e, portanto, não alcançam o trabalho de perlaboração necessário para que o sujeito (ou uma sociedade) possa se reconciliar com o passado e seguir adiante.⁵²⁰ Ele afirma que:

S'agissant des blessures de l'amour propre national, on peut parler à juste titre d'objet d'amour perdu. C'est toujours avec des pertes que la mémoire blessée est contrainte à se confronter. Ce qu'elle ne sait pas faire, c'est le travail que l'épreuve de réalité lui impose : l'abandon des investissements par lesquels la *libido* ne cesse d'être reliée à l'objet perdu, tant que *la perte n'a pas été définitivement intériorisée*.⁵²¹ [grifos do autor].

Partindo dessa associação entre o que Freud descreve na experiência psíquica individual e o que acontece na perspectiva de uma sociedade organizada, Ricoeur

violência se estabelece, a saber, a invasão para obter ganhos e conquistar, a invasão que se faz para assegurar o domínio e garantir o controle e a invasão para glória e reputação. Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* a referência a Hobbes é breve e serve para endossar o argumento que Ricoeur propõe sobre os atos de violência fundadores. Em *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur retoma o *Leviathan* com uma análise bem mais detalhada. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 95-96 ; RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 92-93 ; RICCEUR (2006 – PR), op. cit. p. 177-185.

519. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 96. [*C'est ainsi que sont emmagasinés dans les archives de la mémoire collective des blessures symboliques appelant guérison.*] RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 92.

520. RICCEUR (2000 – MHE), op. cit., p. 97. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 93.

521. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 96. [*O fato de se tratar de feridas do amor-próprio nacional justifica que se fale em objeto de amor perdido. É sempre com perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar. O que ela não sabe realizar é o trabalho que o teste de realidade lhe impõe: abandonar os investimentos pelos quais a libido continua vinculada ao objeto perdido, até que a perda seja definitivamente interiorizada.*] RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 93.

sugere que o trabalho de luto e o trabalho de rememoração possuem significados que podem ser intercambiados. Os desvios que ensejam os abusos da memória podem ser considerados, em certo sentido, desvios desse trabalho de luto/rememoração. Há no entanto outros níveis nessa estrutura, como o nível da ideologia, por exemplo. Sobre esse aspecto, ele se detém mais especificamente na possibilidade e na eficiência da manipulação da memória e do esquecimento por aqueles que detém o poder.

Ricœur menciona a noção weberiana de *racionalidade instrumental* e o conceito de *razão estratégica* de Habermas para tentar compreender os processos que envolvem o processo de deturpação ou modulação da memória com fins estratégicos.⁵²² No vocabulário da manipulação da memória e do esquecimento, o termo chave continua sendo a identidade e sua frágil constituição. Frágil na medida em que lida com a temporalidade e nela se vê afrontada pela árdua demanda de manutenção das características a despeito do tempo. Diante do enigma que Ricœur já havia explorado intensamente em *Soi-même comme un autre*, da relação complexa entre mesmidade e ipseidade no jogo da “manutenção de si”, a identidade no nível social e, principalmente, no nível institucional e/ou estatal nem sempre é tomada a partir do equilíbrio entre esses dois polos constitutivos. A tendência mais comum nesse caso é sufocar a flexibilidade da identidade *ipse* para fazer aflorar uma identidade *idem* absoluta, defendida como um *caráter*, cuja medida da força é dada por sua suposta permanência na temporalidade. Essa é apenas a primeira causa, que se desdobra em uma segunda: o medo do outro, tomado como um perigo, como uma alteridade não tolerada que ameaça a permanência dessa identidade pretensamente unificada e soberana. Além dessas duas, Ricœur fala ainda em uma terceira causa, que é a “herança da violência fundadora”.⁵²³ Essa atesta a ideia de que atos violentos estão geralmente na base daquilo que é usualmente celebrado como o conjunto de atos fundadores de uma sociedade.

522. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 97-98 ; WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara 5a. 1982; _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 5. ed. São Paulo: Pioneira, 1987; HABERMAS (1989), op. cit.

523. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 99. [*l'héritage de la violence fondatrice*]. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 95.

Em face dessas razões da fragilidade da identidade coletiva, Ricœur afirma que as manipulações da memória se dão a partir do fenômeno da ideologia, capaz de entremear essas reivindicações identitárias e as expressões públicas da memória para fazê-las trabalhar como uma máquina poderosa de convencimento.⁵²⁴ A ideologia pode ser concebida aqui como um fator de integração capaz de resguardar a identidade oferecendo uma “réplica simbólica às causas de fragilidade dessa identidade.”⁵²⁵ Ela é um recurso que busca legitimar um poder ou uma determinada forma de autoridade ou ordem constituída. Nesse sentido, os diversos níveis de ação da ideologia operam com situações de manipulação da memória, como mediações simbólicas da ação realizadas a partir da função narrativa: narrativas sobre a fundação, sobre humilhação e revanche, glória e pioneirismo dos antepassados, todas estas habilmente articuladas para insuflar temor e orgulho. Trata-se de uma memória distorcida que opera pedagogicamente, consolidando-se como uma história ensinada, aprendida e frequentemente celebrada: “Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração”.⁵²⁶

Chegando até aqui, Ricœur chama à sua análise a obra *Les abus de la mémoire*⁵²⁷, de Tzvetan Todorov, para concluir com ele que as restrições ou manipulações da memória não são uma exclusividade dos regimes totalitários. Todos aqueles que se tornam devotos da glória e se arrogam o privilégio da manipulação do passado e do seu uso público são portadores da mesma bandeira e o fazem de acordo com as peculiaridades das suas estruturas políticas. Todorov é enfático ao afirmar que essa é uma característica que pode muito bem ser percebida nas democracias liberais modernas da Europa e da América, se não por um processo de controle ou retenção total, talvez pelo frenesi de superabundância de informação, criador de uma indistinção que desemboca também na deterioração da memória e no que ele chama

524. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 99-100. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 95.

525. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 100. Trecho completo: [*C'est bien à ce titre de facteur d'intégration que l'idéologie peut être obtenue comme gardienne de l'identité, dans la mesure où elle offre une réplique symbolique aux causes de fragilité de cette identité.*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 95-96.

526. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 104. [Un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration.]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 98.

527. TODOROV, Tzvetan. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa, 1995. Versão de referência: TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Trad.: Miguel Salazar. Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 2000.

de “reino do esquecimento”⁵²⁸. Todorov encampa um caráter de justificação ética para o dever de memória, relacionando-o diretamente ao conhecimento dos traumas do passado:

Aquellos que, por una u outra razón, conocen el horror del pasado tienen el deber de alzar su voz contra outro horror, muy presente, que se desarrolla a unos cientos de kilómetros, incluso a unas pocas decenas de metros de sus hogares. Lejos de seguir siendo prisioneros del pasado, lo habremos puesto al servicio del presente, como la memoria – y el olvido – se han de poner al servicio de la justicia.⁵²⁹

Essa relação entre memória e justiça faz reverência à um outro par, esse certamente mais antigo, que opõe (ou dispõe) o bem em face da verdade. A tarefa da busca pela possibilidade de interpretação viva do passado é um ofício que almeja o bem ou a verdade? Tal relação há de ser necessariamente um dualismo excludente? Todorov diz: o trabalho do historiador se orienta primordialmente pelo bem em relação à verdade.⁵³⁰ Ricoeur está atento a esse caráter de justificação ética na tarefa árdua da memória, mas coloca a relação justiça-verdade entre parênteses para pensar que possivelmente haja matizes muito mais complexas nas entrelinhas dessa afirmação. Afinal, a busca da memória com a insígnia da pura justiça e, portanto, da memória que se projeta ao futuro como compensação e como precaução exemplar não seria na verdade um risco à ética da maneira como ela se desenvolveu nos debates contemporâneos sobre a memória? O próprio Ricoeur, aquele dos escritos dos anos 1940/1950, já não nos advertia dos riscos que um processo de empoderamento absoluto e abusivo do passado poderia gerar ao tentar efetivar-se como um projeto ético acabado? Arrogar-se a tarefa de fazer da história (de uma história em particular)

528. TODOROV (2000), op. cit., p. 14-15. O autor afirma, ao referir-se ao tratamento da memória no mundo liberal contemporâneo, que ela estaria ameaçada não pela supressão da informação, mas pela superabundância: “por tanto, con menor brutalidad pero más eficacia – en vez de fortalecerse nuestra resistencia, seríamos meros agentes que contribuyen a acrecentar el olvido –, los Estados democráticos conducirían a la población al mismo destino que los regímenes totalitarios, es decir, al reino de la barbarie.”

529. TODOROV (2000), op. cit., p. 59.

530. TODOROV (2000), op. cit., p. 49. Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricoeur cita essa passagem na página 103, referindo-a como sendo da página 150 de *Les abus de la mémoire*. Fazemos uma correção, pois a página correta dessa citação na edição do livro de Todorov usado por Ricoeur é, na verdade, a página 50. Essa passagem corresponde à página 49 da edição que usamos como referência.

o estandarte inabalável para um projeto de justiça não compartilha do mesmo prelúdio inspirador do totalitarismo? Aqueles que se colocam na posição de realizadores definitivos de um projeto social baseado numa concepção de verdade histórica não chegam sempre cedo demais?

Ricœur continuava atento a esse que foi um dos seus primeiros problemas abordados em meados dos anos 1950, como procuramos mostrar no *Capítulo 1*. Mas é evidente que agora ele estava disposto a somar à reflexão um processo longo e trabalhoso de leitura dos vários ícones da historiografia do século XX e mesmo se prontificava a entrar nos debates acerca do negacionismo do Holocausto, suscitados sobretudo a partir de meados dos anos 1980.⁵³¹ Essa década ficaria marcada pelas contendas envolvendo esse tema, que teve intensos desdobramentos na opinião pública e ocupou não apenas as arenas de debate historiográfico e meios comunicação, mas também os tribunais. Das polêmicas afirmações negacionistas do francês Paul Rassinier até a disputa jurídica envolvendo o historiador inglês David Irving – condenado em um tribunal de Viena por ter negado a existência do Holocausto e relativizado as autorias do extermínio massivo de judeus durante a Segunda Guerra – há muitos outros autores e sobreviventes implicados em um processo que obviamente não poderia ser tomado apenas a partir de seus limites epistemológicos ou mesmo heurísticos. A amplitude do problema revelou uma situação que não poderia ser enclausurada sob fronteiras disciplinares rígidas. A própria *Historikerstreit*, no final dos anos 1980, envolveu vários pensadores como o filósofo Jürgen Habermas e os debates subsequentes trouxeram as vozes de autores como Hayden White, Carlo Ginzburg, Pierre Vidal-Naquet, Dominick La Capra, Saul Friedländer, dentre vários outros.⁵³² Filósofos, historiadores, sociólogos e representantes dos sobreviventes das atrocidades nazistas cruzaram suas opiniões sobre a relação entre a visada ao passado e a justiça do presente. O próprio Ricœur fez

531. KRAUSE-VILMAR, Dietfrid. A negação dos assassinatos em massa do nacional-socialismo: desafios para a ciência e para a educação política. In: MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo. **Neonazismo, negacionismo e extremismo político**. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), Corag, 2000, p.97-114;

532. A coletânea *Probing the Limits of Representation* é emblemática desse debate e é comentada em vários momentos por Ricœur. FRIEDLÄNDER, Saul. **Probing the Limits of Representation: Nazism and the "final Solution"**. Harvard University Press, 1992.

coro a essa série de debates a partir de um dupla condição de pensador engajado e sobrevivente direto do terror nazista. Em certo sentido, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* tem seus temas ligados diretamente aos desdobramentos desse contexto de debates e é uma forma de resposta a essas discussões.

O conceito de “dever de memória” tornou-se um ponto crucial da consideração de nível ético do fenômeno mnemônico. Quando o ato de lembrar no âmbito social é colocado em face do trabalho de luto estimulado no encontro entre o analista e seu paciente, temos uma correlação: o dever de memória desempenha o papel semelhante dessa relação psicanalítica, somando a ela o postulado da justiça, que se impõe como parte da obrigação de lembrança que transforma a memória em um projeto. Do par representado pelo trabalho de memória e o trabalho de luto, chega-se ao par formado pela dimensão veritativa e pela dimensão pragmática da memória. A memória com sua reivindicação de fidelidade e ao mesmo tempo como um instrumento importante de se fazer a justiça a um outrem. O dever de memória, portanto, não é uma forma de escapar às requisições veritativas da memória em privilégio de uma concepção de justiça absoluta baseada no passado. Ele é antes um conceito que conecta a perspectiva veritativa e a perspectiva pragmática da memória como um ponto de equilíbrio entre o clamor da verdade e a reivindicação de justiça imposto à memória.⁵³³ A ideia de justiça é justamente o sustentáculo da condição imperativa do “dever” da memória, mas ela não dissolve a reivindicação veritativa. A justiça é o elemento que interpõe um sentido de obrigação que, diferentemente da busca pelo trabalho de memória da esfera terapêutica, tem seu componente primário e fundamental na proposição em direção ao outro, na *alteridade*. Quem faz justiça, faz a outrem. E o faz a partir de uma condição que evoca a ideia de *dívida* para com o passado enquanto um outro e para com os “outros” do passado.

L'idée de dette est inséparable de celle d'héritage. Le devoir de mémoire ne se borne pas à garder la trace matérielle, scripturaire ou autre, des faits révolus, mais entretient le sentiment d'être obligés à l'égard de ces autres

533. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 108. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 101.

dont nous dirons plus loin qu'ils ne sont plus mais qu'ils ont été. Payer la dette, dirons-nous, mais aussi soumettre l'héritage à inventaire.⁵³⁴

O dever de memória como dever de justiça é o compromisso da dívida para com os outros, mas sobretudo para o outro que foi vítima da história. No entanto, os limites entre o uso e o abuso são muito tênues e tornam essa uma tarefa complexa, afirma Ricoeur. Isso significa que o dever de memória pode facilmente pender para novos frenesis de comemoração ou então tornar a pretensão da distância crítica uma nova via para as obsessões em relação ao passado. Um adendo a esse problema pode ser encontrado em alguns ensaios de *Le Juste II*.

Le Juste II, em termo gerais, é uma coletânea que faz uma espécie de revisão de alguns aspectos trabalhados por Ricoeur em sua “pequena ética” de *Soi-même comme un autre*, revisitando temas deixados em aberto e explorando alguns debates em torno das teses de Rawls, Habermas, Charles Taylor e outros. Nesse conjunto de textos oriundos de seminários, conferências e publicações esparsas, a discussão da relação entre justiça e verdade ganha um amplo espaço que nos parece decisivo em sua visão ética. Ricoeur tenta mostrar que ambos os termos, tomados como campos dentro da filosofia são na verdade “filosofias segundas” em relação à função “meta” da filosofia, isto é, de uma visão amplificada de metafísica – malgrado o peso que este último termo carrega ao longo da história da filosofia, desde os gregos.⁵³⁵ Nessa condição, elas podem ser formuladas separadamente, cada qual a seus critérios – verdade e justiça, filosofia teórica e filosofia prática – mas se entrecruzam e se pressupõem mutuamente. Esse cruzamento se dá partindo da justiça concebida como o termo mais alto da filosofia prática: a conhecida tríade que sintetiza a intenção ética em *Soi-même comme un autre* – viver bem, para e com os outros, em instituições justas – conduz a ideia de vida boa a um percurso que vai da perspectiva individual ao âmbito da justiça como equidade relacional nas instituições constituídas. Nesse caso, a constituição do si está diretamente mediada pela figura da alteridade do outro, mas não apenas por

534. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 108. [A ideia de dívida é inseparável da de herança. O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dois quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário.]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 101.

535. RICCEUR (2008 – J-II), op. cit., p. 63-64.

aquela representada na relação interpessoal – o amigo, o próximo – mas sobretudo do outro que é sabidamente um estranho e que está numa posição comparativamente mais distante. É dessa perspectiva do outro distante que se pode dar o passo da amizade à justiça completando uma verdadeira progressão ética.⁵³⁶ A defesa de uma “cultura da justa distância” se sobressai e alimenta a ligação da justiça e das instituições. Ricœur faz uma síntese dessa premissa relacionando a justiça ao bom nos seguintes termos: “o bom designa o enraizamento da justiça no querer viver bem, mas é o justo que, desdobrando a dupla dialética, horizontal e vertical, do querer viver bem, põe o selo da prudência na bondade”.⁵³⁷

Notadamente, ao tratar a verdade, essas injunções começam a soar de forma problemática, pois, para o filósofo, não há nada que as garanta como “verdades morais”. Ricœur procura fugir dessa noção. Ao buscar a conexão entre a concepção de justiça e a de verdade ele não quer simplesmente ajuntar às suas máximas a insígnia de “verdadeiras porque eu assim as assentei como tal”. Não se trata da verdade como exigência de verificação ou prova de refutabilidade. Trata-se de uma dimensão veritativa no nível antropológico, que aliás é um dos seus terrenos preferidos. Assim, o campo da verdade está associado aqui à busca pelas pressuposições que permitem ao homem conceber a própria ideia de algo justo. Novamente estamos no limite da tese do “homem capaz”. A justiça recorre, portanto a esse nível de verdade para dela extrair sua força: “meu querer viver bem em instituições justas é correlativo da asseveração de que sou capaz desse querer viver bem que me distingue ontologicamente dos outros seres naturais.”⁵³⁸. Ora é da capacidade que provém a potência atrelada ao próprio dever, não apenas da capacidade de agir, mas da capacidade de nos deportarmos provisoriamente aos pontos de vista do outro, ou seja, de abstrair o que somos para empunhar um ponto de vista “impessoal”. É desse ponto de vista “impessoal” que, em última análise, uma noção tal como a de *Imperativo Categórico* de Kant retira suas garantias ontológicas. A obrigação e a capacidade estão

536. RICCEUR (2008 – J-II), op. cit., p. 66.

537. Ibidem, p. 69.

538. Ibidem, p. 72.

atreladas e, dessa maneira, justiça e verdade deveriam ser compreendidas em comunhão.⁵³⁹

Se a justiça completa seu próprio sentido através dessa noção de verdade ao nível antropológico, seria possível pensar o caminho contrário, isto é, a verdade encerrando “o percurso constitutivo do seu sentido com o socorro da justiça”? É nesse ponto que a memória pode ser uma possível resposta, sobretudo quando essa é pensada em sua relação direta com a história.

A memória na concepção ricoeuriana goza de um estatuto veritativo que não se deixa subsumir na orientação ética do dever de lembrar em uma sociedade marcada pelos signos de um *tremendum horrendum*.⁵⁴⁰ A força desse clamor por justiça se origina justamente da atestação da capacidade do homem *de lembrar* e de *reconhecer* sua lembrança como a presença imagética de um algo ausente enquanto passado. É porque podemos atestar essa potência do lembrar que podemos assinalar à memória seu peso ontológico e sua validade para uma reivindicação de justiça.⁵⁴¹ No entanto, essa atestação da capacidade veritativa não seria ela também dependente ou pelo menos solícita em relação a uma visada ética? Sobretudo quando pensamos na memória questionada e trabalhada do ponto de vista da historiografia, os índices dessa operação são apenas cognitivos e heurísticos ou há alguma voz que possa ser ouvida da sociedade, esperando que essa história seja a instância crítica da busca pelo justo? Quando já delineava os contornos de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur afirmara:

O nível da vida, como vida humana, é também o do desejo e, portanto, é o primeiro nível da ética. Em *Si-mesmo como um Outro*, defendo a ideia de que, antes da moral das normas, existe a ética do desejo de viver bem. Portanto, encontro a palavra *vida* no nível mais elementar da ética; ora, é também o nível em que a memória se constitui, sob os discursos, antes do estágio do predicativo. Com a narrativa, já entramos no discurso do predicativo. Entre o tempo e a narrativa, faltava o entalhe principal que é a memória. [grifos do autor].⁵⁴²

539. Ibidem, p. 75.

540. Sobre o conceito, ver o uso e referência feita por Ricœur a ele em: RICŒUR (1995 – CC), op. cit., p. 154-155.

541. RICŒUR (2008 – J-II), op. cit., p. 74-75.

Que Ricoeur tenha conduzido a proposta de uma filosofia da vida diretamente atrelada à ética não é nenhuma novidade. O filósofo já transitava nesse argumento em suas produções dos anos 1960/1970, ligando a ética ao desejo de viver plenamente, como um nível mais elementar do que a justiça estabelecida nas normas e instituições. O que é novo aqui é a atestação memória como um elemento desse nível primário da existência, constituindo-se como aspecto intrínseco da “ética do viver bem”. A história, como estruturação narrativa, pertence ao estágio predicativo; a memória está antes dele e nela o tempo pode ser dito ou mesmo, antes de ser falado, ser explorado na própria digressão da reminiscência. Ambas, em patamares diferentes, fazem parte do que Ricoeur chamava, evocando um conceito presente em Dilthey e Husserl, de *Zusammenhang des Lebens*, que de uma forma mais sintética pode ser entendido como o encadeamento e conexão de uma vida com seu entorno⁵⁴³. O esforço final de *Temps et Récit* já havia nos mostrado essa relação, complementada pelo tratamento da memória em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Contudo, a memória feliz ainda não poderia ser decretada a vitoriosa final desse percurso sem antes debater-se contra o esquecimento. O dever de memória, cuja imagem espelhada nos revela uma face renovada da noção de justiça, alimentou o debate ético em um ambiente que viu a crítica da moral crescer exponencialmente desde as experiências traumáticas da guerra e dos extermínios em massa nos totalitarismos.⁵⁴⁴ Todavia, ao constituir-se em uma reivindicação, tal dever encontra o esquecimento como correlato negativo, mas a suposição de uma memória absoluta, que jamais esquece, torna-se uma espécie de limite imaginário contraproducente no qual a ética também esbarra. Ricoeur é enfático ao propor ironicamente a questão: “uma memória sem esquecimento seria o último fantasma, a última representação dessa reflexão total que combatemos

542. RICCEUR (1995 – CC), op. cit., p. 132. Aqui Ricoeur faz uma breve síntese de sua obra em produção, no caso, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, após ser questionado por seu entrevistador sobre o problema da memória.

543. O conceito é, na verdade, originário da obra de Wilhelm Dilthey, citado em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* a partir de: DILTHEY, Wilhelm. **L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit**. Trad.: Sylvie Mesure. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988. O conceito atravessa vários pensadores da fenomenologia e da hermenêutica, passando por Husserl e Heidegger. Ricoeur a associa claramente à noção de “coerência narrativa” [*cohérence narrative*] em sua teoria da narratividade, a partir de *Temps et Récit*. Ver: RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 484, nota 41.

544. GAGNEBIN, Jeanne Marie; GIACOIA Jr., Oswaldo. Crítica da ética e ética crítica. In: TORRES, João Carlos Brum. (org.). **Manual de Ética**. Questões de ética teórica e aplicada. Caxias do Sul: Educs, 2014, p.p. 365-386, p. 377.

obstinadamente em todos os registros da hermenêutica da condição histórica?”⁵⁴⁵
Logo adiante, uma constatação que abre em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* uma seção dedicada ao problema do esquecimento:

D'un côté, l'oubli nous fait peur. Ne sommes-nous pas condamnés à tout oublier ? De l'autre, nous saluons comme un petit bonheur la venue d'une bribe de passé arraché, comme on dit, à l'oubli. Les deux lectures se poursuivent tout au long de notre vie - avec la permission du cerveau.⁵⁴⁶

Eis o grande impedimento e ao mesmo tempo o limite intrínseco do próprio fenômeno mnemônico. A ele a história aparece na dúbia condição de remédio e veneno. Na próxima seção procuraremos segui-la nos espaços de transição entre a epistemologia e a condição histórica.

4.2. A História entre a epistemologia e a ontologia: nuances de uma consideração ética

A memória não apenas somou-se à obra de Ricœur como um tema que tem suas implicações éticas próprias. Ela é uma variante que vai integrar o seio da própria concepção ética de Ricœur. Como potência do agir é um índice da construção identitária individual e coletiva, está ligada à sua inclinação em ver a ética do ponto de vista originário da existência, antes que o desejo de uma vida boa se transmute em normas definidas. Como um dever, torna-se um imperativo do “fazer justiça a outrem”, mas compreendendo que sua condição enquanto *justa memória* não é senão parte da condição histórica que nos atravessa de ponta a ponta. Para compreender

545. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 537. [*Une mémoire sans oubli seraitelle l'ultime fantasme, l'ultime figure de cette réflexion totale que nous pourchassons dans tous les registres de l'herméneutique de la condition historique?*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 424.

546. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 542. [*De um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento do passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida – com a permissão do cérebro.*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 427.

essa condição, é necessário que tomemos o seu olhar atento ao problema da constituição da historiografia e de como ela se relaciona a esses problemas éticos. Duas são nossas preocupações nessa etapa: na primeira ajustamos o foco na concepção que Ricoeur tem dos historiadores nesse período e, sobretudo, como se desdobram as implicações éticas no ofício de escrever a história; na segunda, discutimos se de fato, para Ricoeur, a história dos historiadores tem (ou deve ter) algum desdobramento nas sociedades e se, por isso, carrega um fardo de justificação ética.

4.2.1. História e Ética I

A ética no trabalho do historiador e o trabalho do historiador perante a ética: é forçoso dizer que essa divisão aqui estabelecida tem um intuito meramente didático no interior de nossa argumentação. Ainda que o próprio Ricoeur tenha proposto uma forma de limitação didática semelhante para compreender o trabalho do historiador fase por fase, estabelecendo características para cada um dos momentos de estruturação da narrativa historiográfica, ele também evidencia que não apenas elas estão imbricadas nesse ofício como também o próprio historiador não pode ser magicamente cindido entre a retidão do cientista e o engajamento de um cidadão. Buscaremos, portanto, trilhar esse primeiro percurso com um olhar atento às fronteiras difusas, mas testando a hipótese da dimensão ética do ofício historiador até os limites em que o resultado do seu trabalho – isto é, a própria história configurada na narrativa – ascende ao mundo da vida prática em busca das refigurações.

Em primeiro lugar dizemos: se Ricoeur percebe alguma medida ética no trabalho historiográfico, não é em uma relação linear entre a história e a noção de verdade. Embora nitidamente inseparáveis em sua concepção, a relação entre a ética e a epistemologia no tocante ao saber histórico não é unilateral. Seria natural pensar em uma formulação mais simples do tipo: atestação do compromisso de fidelidade factual

ao passado, portanto, ética como garantia ou como requisição de uma postura fiduciária do pesquisador. Não é um argumento inválido, embora haja inúmeras variáveis a serem consideradas em sua estrutura. Em *Histoire et Verité* já podemos encontrar algumas discussões nesse sentido, dentre as quais a mais evidente possivelmente seja a mediação da responsabilidade epistemológica no nível da relação entre objetividade e subjetividade (e na caracterização de ambas no trabalho do historiador). Evidentemente, a complexa dinâmica que insere a atividade historiadora no mundo da refiguração ainda não era um problema tão evidente para o Ricœur dos anos 1950. Ainda assim ele já nos advertia que a dinâmica entre história e verdade não era apenas dada no nível do “dizer o verdadeiro” em uma relação de pertinência ou adequação: a história transbordava o ofício para encontrar sua dimensão ontológica/ética. Eis uma tese que Ricœur não parece ter abandonado, mas que teve seu corolário ampliado radicalmente até a concepção de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. O que pretendemos nessa seção é demarcar alguns dos aspectos que nos chamaram mais atenção nesse processo de aprofundamento da relação entre historiografia, epistemologia e ontologia.

A medida ética que se impõe ao trabalho do historiador como condução de uma narrativa, na direção de uma promessa de fidelidade ao tempo pretérito, agora enfrentava um obstáculo não considerado anteriormente por Ricœur: a história se faz em relação e muitas vezes de encontro à memória. Ela faz uma transição da memória viva a uma posição extrínseca representada pelo discurso historiográfico, que nem sempre a toma como matriz última de atestação da condição pretérita. A história, na reflexão que Ricœur passou a conduzir em sua última fase de produção, aparece como um campo do saber regulado que tende a tomar a memória mais como seu objeto do que como a garantia do vínculo testemunhal para com o passado.⁵⁴⁷ Há, portanto, a assunção de uma certa fragilidade da história que contrasta flagrantemente com o repertório vasto e denso de modos de explicação/compreensão que ela é capaz de utilizar, técnicas de manejo documental, teorias de fundamentação ou de análise, multiplicidade de objetos que se entrecruzam e um olhar que se torna acurado no jogo de escalas. Um contraste sim, mas não um paradoxo completo. Isso porque essa

547. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 647. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 505.

fragilidade se faz visível justamente quando o saber histórico dá o passo que o desloca do nível epistemológico ao nível ontológico, ao subir o degrau da representação escrita do passado. Ricœur, nesse sentido, afirma que:

L'histoire n'est pas seulement plus vaste que la mémoire, mais son temps est autrement feuilleté. Le comble de l'éloignement de l'histoire par rapport à la mémoire a été atteint avec le traitement des faits de mémoire comme des « objets nouveaux », de même rang que le sexe, la mode, la mort. La représentation mnémonique, véhicule du lien au passé, devient ainsi elle-même objet d'histoire. La question a pu légitimement se poser de savoir si la mémoire, de matrice d'histoire, n'est pas devenue simple objet d'histoire. Arrivés à ce point extrême de réduction historiographique de la mémoire, nous avons fait entendre la protestation dans laquelle se réfugie la puissance d'attestation de la mémoire concernant le passé. L'histoire peut élargir, compléter, corriger, voire réfuter le témoignage de la mémoire sur le passé, elle ne saurait l'abolir. Pourquoi ? Parce que, nous a-t-il semblé, la mémoire reste le gardien de l'ultime dialectique constitutive de la passéité du passé, à savoir le rapport entre le « ne plus » qui en marque le caractère révolu, aboli, dépassé, et « ayant-été » qui en désigne le caractère originaire et en ce sens indestructible.⁵⁴⁸

Sua aposta, mesmo após dar voz aos historiadores e à árdua tarefa que realizam por meio dos arquivos, ainda é no caráter de matriz ontológica da memória, pois é ela que oferece à nossa condição histórica a crença antepredicativa e pré-narrativa do “algo ocorrido” e nela está o clamor para que esse algo seja narrado e compreendido. O saber histórico constituído em seu estatuto de ciência crítica não pode ignorar esse enraizamento primário, porque a decisão entre uma ou outra (se é que realmente deva ser feita uma escolha) não acontece no plano do conhecimento e seus postulados, mas no âmbito ontológico. Como a dimensão viva do ser para Ricœur é balizada pela dimensão histórica e sua ontologia, portanto, não se separa da visada

548. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 647-648. *[A história não é apenas mais vasta que a memória, mas seu tempo é folheado de outro modo. O cúmulo do afastamento da história com relação à memória foi alcançado com o tratamento dos fatos de memória como "objetos novos", da mesma ordem que o sexo, a moda, a morte. Assim, a representação mnemônica, veículo do vínculo com o passado, toma-se ela mesma objeto de história. A questão de saber se a memória, de matriz de história, não se tornou simples objeto de história, pôde legitimamente se colocar. Chegados a esse ponto extremo de redução historiográfica da memória, demos voz ao protesto no qual se refugia o poder de atestação da memória a respeito do passado. A história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque, segundo nos pareceu, a memória continua a ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o "não mais" que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o "tendo-sido" que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível.]* RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 505.

ética, ele é incisivo ao apontar que a resolução dessa tensão deve ser levada a outro palco, o do leitor de história: “*cabe ao destinatário do texto histórico fazer, nele mesmo e no plano da discussão pública, o balanço entre a história e a memória*”.⁵⁴⁹ A história resguarda sua ambição veritativa, Ricœur não duvida disso. No entanto, o aspecto ético que a envolve não está mais apenas no nível do historiador comprometido com uma fidelidade aos acontecimentos pretéritos, mas partilha da condição dupla resguardada no ser do historiador, que lhe diz: o historiador cidadão, o historiador como aquele que escreve a história mas também a faz, na leitura, na escrita e na ação cívica e pedagógica. E também naquele que, na condição de cidadão, encontra a narrativa historiográfica. É aqui que a dualidade entre justiça e verdade torna-se uma complementariedade. Mas por enquanto deixaremos o encontro com a refiguração entre parênteses.

A metáfora da *história como sepultura*⁵⁵⁰ nos mostra que como instância crítica, a história tem a responsabilidade de encarar a ideia de dívida com os mortos, mas lembrando que a dívida não é apenas dívida de fidelidade gnosiológica, mas dívida na maioria das vezes moral. A memória dos sobreviventes reivindica a cura e a reparação. Quem inicia esse trabalho de luto que desliga a dívida da falta, que evita o esquecimento do fato mas promove uma reconciliação com o teor traumático da memória senão o próprio trabalho crítico da história? É claro que no nível individual essa tarefa está mais para o trabalho terapêutico do analista, embora essa divisão entre a memória individual e a memória coletiva não seja tão radical a ponto de impedir a intersecção dos dois campos, historiográfico e psicanalítico. Essa é uma constatação válida para o argumento de Ricœur, como mostramos anteriormente. Mas em última análise, seguindo suas palavras, encontramos a ideia de que “é no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido de justiça.”⁵⁵¹

Seria possível objetar aqui que essa “crítica histórica” não é uma categoria antropológica capaz de servir de ponto de equilíbrio a uma noção tal como a de “rito

549. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 648. [*Il revient au destinataire du texte historique de faire, en lui-même et au plan de la discussion publique, la balance entre l'histoire et la mémoire.*]. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 506.

550. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 653. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 509.

551. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 650. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 507.

de sepultamento”⁵⁵². Sendo esse um conceito evocado a partir de Michel de Certeau, de quem Ricœur também importa toda uma estrutura de análise da operação historiográfica, parece justo retomar essa abordagem.

Michel de Certeau é uma figura importante em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Em primeiro lugar porque é dele que Ricœur toma de empréstimo a divisão tríplice para caracterizar o trabalho do historiador. Assumindo a produção da história como uma “operação historiográfica”, ele endossa a divisão desse ofício em três fases não hierárquicas e não necessariamente sucessivas esquematicamente: a *fase documental* (das testemunhas oculares e dos arquivos, ou seja, da prova documental), a *fase da explicação/compreensão* (da qual se depreende o “porquê” na articulação argumentativa da história) e a fase da *representação historiadora* (na qual a história é escrita).⁵⁵³ A partir de Certeau, Ricœur conclui: a *historiografia* é uma operação encadeada a partir da escrita do início ao fim.

Essa é uma importação útil à estruturação da história no terreno epistemológico. Nesse sentido, pode ser tomada como uma caracterização categorial dos procedimentos que envolvem a operação historiográfica de uma maneira geral. Contudo, como se sabe, Certeau, sobretudo em seu paradigmático ensaio *A operação historiográfica*, não parece ter tido como objetivo exclusivo o estabelecimento dessa articulação procedimental. Para além desse sentido operativo inerente, ele tratou de articular os procedimentos da disciplina à ideia da história escrita como fruto de um *lugar social de produção*.⁵⁵⁴ Sendo esse o texto fundamental ao qual Ricœur se reporta, é imperativo chamá-lo ao debate:

Há quarenta anos, uma primeira prática do “cientificismo” desvendou na história “objetiva” a sua relação com um lugar, o do sujeito. Analisando uma “dissolução do objeto” (R. Aron), tirou da história o privilégio do qual se vangloriava, quando pretendia reconstituir a “verdade” daquilo que havia acontecido. A história “objetiva”, aliás, perpetuava com essa ideia de uma “verdade” um modelo tirado da filosofia de ontem ou da teologia de ante-

552. CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Trad.: Maria Menzes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 107.

553. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 169-172. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 146-148.

554. CERTEAU (2007), op. cit. p. 65-119.

ontem; contentava-se com traduzi-la em termos de “fatos” históricos... Os bons tempos desse positivismo estão definitivamente acabados. [...].

Os “fatos históricos” já são constituídos pela introdução de um sentido na “objetividade”. Eles enunciam, na linguagem da análise. [...] A “relatividade histórica” compõe, assim, um quadro onde, sobre o fundo de uma totalidade da história, se destaca uma multiplicidade de filosofias individuais, as dos pensadores que se vestem de historiadores.⁵⁵⁵

Essa é uma percepção valorosa ao pensamento de Ricoeur, leitor de Certeau e também tributário das análises de Raymond Aron⁵⁵⁶. A metáfora do recalque tem um lugar de destaque na argumentação de Certeau quando este nos convida a pensar sobre como a história pode prontamente esconder ou mascarar sua relação com a sociedade, com o lugar social em que se constitui como prática institucionalizada, como discurso disciplinado pela lógica dominante entre os “pares”. Há uma espécie de império do “não-dito”, ou seja, de um nível de justificação excedente que não pertence ao plano epistemológico e que pode ser facilmente recalcado sob o imperativo tradicional da autonomia científica. Certeau tem como foco a historiografia mas essa é uma formulação que poderia facilmente ser estendida para a maioria das áreas de produção científica acadêmica, senão todas:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhe serão propostas, se organizam.⁵⁵⁷

Essa percepção aguda de Certeau interpõe um problema bastante óbvio à perspectiva de considerar um estatuto ético no campo historiográfico, pelo menos se pensarmos essa implicação ética do ponto de vista da produção do saber e da busca

555. CERTEAU (2007), op. cit. p. 67.

556. Tanto Ricoeur como Certeau reconhecem a influência de Aron em vários dos temas lançados por eles a respeito da relação entre a História e a Filosofia. Ver especialmente: ARON, Raymond. **Introduction à la philosophie de l'histoire**: essai sur les limites de l'objectivité historique: complétée par des textes récents. Paris: Gallimard, 1981; ARON, Raymond. **Essai sur La theorie de l'histoire dans l'Alemagne contemporaine** – La philosophie critique de l'histoire. Paris: Vrin, 1938.

557. CERTEAU (2007), op. cit. p. 66-67.

pela consecução da ambição veritativa: como conciliar essa tese da imposição do lugar, reificada pela questão da ideologia institucional que força abusos ou exerce formas de controle sobre a produção e o uso da história, com uma visão que relaciona ética à epistemologia no saber histórico? A tese do lugar social não dispara uma flecha de discórdia no coração da própria ambição veritativa, fazendo-a penar no purgatório das “imposições dos pares”? Sendo a ambição veritativa um dos índices da condição ética da historiografia, embora não único, esse tiro não atinge a própria visão da ética que Ricœur tenta assentar sobre as bases da narratividade? Seria fácil e até mesmo lógico chegar a essa conclusão, pois parece aceitável considerar, a partir da leitura de Certeau, que o saber constituído não é acolhido necessariamente pelo seu vigor epistêmico ou metodológico, ou mesmo talvez por sua erudição, mas por uma adequação sistemática aos parâmetros aceitos de dentro de um lugar institucional. Mesmo que Certeau nos tenha advertido que essa não é uma relação mecânica de causa-efeito, mas sim um movimento bastante complexo com hierarquias nem sempre tão bem definidas⁵⁵⁸, era impossível voltar a pensar na ambição veritativa como um estatuto originário e intocado da vontade instruída do historiador.

O que chama mais atenção é o fato de Ricœur ter abstraído parte dessas considerações, a saber, as que determinam esse condicionamento não-linear do lugar ao próprio ato cognitivo.⁵⁵⁹ A sua leitura está mais atenta ao argumento que evidenciava atribuições do lugar tais como a constituição dos acervos documentais, a organização do ato de arquivamento, as formas de discurso “em que se enquadram as operações propriamente cognitivas”. É sugestivo que essa retomada de Certeau sobre o lugar esteja justamente na seção destinada à consideração dos arquivos em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.⁵⁶⁰ Ao que possivelmente o próprio Certeau concordaria, Ricœur assenta que “não basta, contudo, recolocar os historiadores na sociedade para dar conta do processo que constitui um objeto distinto para a epistemologia [...]”. Mas

558. CERTEAU (2007), op. cit. p. 70.

559. François Dosse traça um breve histórico dessa relação, mencionando uma mesa-redonda em que Certeau e outros debateram, com Ricœur, a recém lançada primeira parte de *Temps et Récit*. É sugestivo que o primeiro tópico trazido ao debate por Certeau tenha sido justamente sobre a questão do discurso historiográfico como produção de um lugar institucionalizado. Ver: DOSSE (2001), op. cit., p. 73; RICCEUR P., GREISCH J. et al. Débat autour du livre de Paul Ricœur 'Temps et récit' [vol. I, Paris, 1983]. In: **Cahier Recherches – Débats** (Confrontations. Société, culture, foi). 1984, p. 11-16, 26-30.

560. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 211. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 178.

o curioso é que se esse ato não é suficiente, em Certeau ele parece decisivo, e em Ricœur ele parece ter sido atenuado ou pelo menos considerado incapaz de uma insurreição contra a ambição veritativa. O filósofo nos convida a pensar sobre uma concepção de lugar que não apenas sociologiza a produção, mas a questiona em relação a outras formas de produção análogas realizadas em outros campos. Ricœur assume que essa ampliação concerne aos modos de explicação/compreensão e de representação da história, que se alargam estabelecendo relações com aspectos e conceitos que podem ser pertinentes mesmo vindo de outras áreas, como no caso específico de Certeau a psicanálise de Freud e a própria forma como Freud, em certo sentido, também *escreveu história*.

Essa consideração está menos ligada à busca da caracterização das implicações do lugar social do que à reflexão sobre o lugar cognitivo, epistemológico ou mesmo discursivo do saber histórico, na medida em que se possa realmente conceber os limites de uma divisão desse teor. Tratar-se-ia, portanto, mais do *lugar da história* do que do *lugar do historiador*. Mas é igualmente importante reiterar que a resolução desse impasse não está na epistemologia e que é na condição histórica que se pode encontrar uma possível resposta a essa leitura que Ricœur faz de Certeau, que torna mais flexível e ampla a consideração do *lugar*. Sob esse prisma, Ricœur recorre a uma mirada em direção ao trabalho de Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*⁵⁶¹, para reencontrar o seu debate sobre a relação entre subjetividade e objetividade na história. Ricœur toma de Marrou um signo que considerava essencial para a historiografia já nos seus ensaios dos anos 1950: a compreensão da alteridade é a “estrela-guia do historiador”.⁵⁶² Ele segue sua leitura afirmando que

La note propre de Marrou, par rapport à Dilthey et à Aron, reste l'accent mis sur l'amitié qui nous rend « connaturels à autrui ». Pas de vérité sans amitié. On reconnaît la marque augustinienne imprimée sur le talent d'un grand

561. MARROU, Henri-Irénée. **De la connaissance historique**. Paris: éditions du Seuil, 1954.

562. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 440. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 350. É importante lembrar que *Temps et Récit* tem uma dedicatória de abertura em homenagem a Marrou. O historiador francês é citado e reverenciado na maioria dos trabalhos em que Ricœur aborda temáticas relacionadas à historiografia.

historien. La philosophie critique de l'histoire ouvre ainsi sur une éthique de la connaissance historique.⁵⁶³

Dessa ética pode-se depreender que tem um caráter epistemológico, porquanto seja uma “ética do conhecimento”, mas no sentido de um ego que pode ser instruído a cultivar uma “boa subjetividade”, isto é, tornar-se um “ego de busca” e não um “ego patético”. No entanto, ela é uma ética que precisa avançar ao âmbito ontológico, pois essa verdade conjugada à amizade é a assunção da indivisibilidade humana daquele que conduz o ato de historiar. O historiador encontra ao outro, mas nessa busca, acaba vislumbrando a si mesmo. Há uma medida de empatia trazida ao encontro do ser reconhecendo o si-mesmo como um outro e o outro como espelho de si. O tempo é o índice que permite esse encontro e a aporia entre a fenomenologia do tempo vivido e a cosmologia do tempo físico torna-se menos contraprodutiva graças à poética da narrativa, que engloba a própria historiografia a realizar o ato fúnebre em relação aos mortos do passado. É esse potencial resguardado no ofício do historiador, endossado por toda uma meticulosa explanação de seus modos de explicação/compreensão, das suas visadas metodológicas e das suas escolhas de representação escriturária que Ricœur pretende usar como um argumento poderoso para confrontar a concepção heideggeriana da temporalidade e para recolocar nela a insígnia moral.

Em *Sein und Zeit*, Heidegger sugere que a definição do passado como “decorrido” é uma forma inautêntica de consideração da temporalidade, derivada de uma concepção vulgar de tempo.⁵⁶⁴ Da ideia de algo pretérito que “não é mais” não resta nenhum vigor ontológico, o que, em certo sentido, inviabilizaria já de saída a forma como Ricœur percebe a historiografia com seu postulado retrospectivo, como prática que não pode prescindir de olhar o “não mais” do passado. O tendo-sido é a opção de Heidegger em sua analítica do *Dasein* para a caracterização autêntica dessa forma de temporalidade, pois o *Dasein* que já não existe não é o passado acabado, mas

563. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 440. [A nota pessoal de Marrou, em relação a Dilthey e a Aron, permanece a ênfase dada à amizade que nos torna “conaturais a outrem”. Não há verdade sem amizade. Reconhece-se a marca agostiniana impressa no talento de um grande historiador. A filosofia crítica da história descortina, assim, uma ética do conhecimento histórico.]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 350.

564. HEIDEGGER (1967), op. cit., p. 326.

um “tendo-sido”⁵⁶⁵. Ricœur assume que a partir dessa concepção torna-se muito difícil um diálogo entre o filósofo e o historiador, pois o trabalho desse último acabaria sendo descaracterizado de sentido existencial e praticamente relegado à sua dimensão antiquária. Ricœur, ao contrário, reafirma a necessidade de trabalhar a dialética entre o tendo-sido e o não-mais do passado, essa relação dinâmica que se instala no enigma da representação historiadora e que também afeta o fenômeno mnemônico em sua essência.⁵⁶⁶ Como já demonstramos, no argumento de Ricœur a memória é a última guardiã dessa dialética. A história não pode anulá-la. E a filosofia não pode dela prescindir.

Para resgatar a possibilidade dessa leitura de Heidegger sob o prisma da capacidade historiadora, Ricœur remete-se ao conceito de *ser-em-dívida*, que é tratado sob pelo menos duas vertentes: a primeira, próxima à conotação atribuída por Heidegger, é moralmente neutra e está mais para o lado da herança transmitida e assumida; e uma segunda, trabalhada sob o signo do perdão, que devolve à dívida seu teor moral, sobretudo ao se pensar nos termos da culpabilidade histórica evocada sobre os crimes tais como o Holocausto. No primeiro caso, essa noção é a própria “possibilidade existencial da representância”, noção que é o contraponto na história ao milagre do reconhecimento da memória. No segundo, Ricœur assume a importância de sustentar o caráter de culpabilidade da dívida, sobretudo nos casos que envolvem a culpabilidade histórica:

Heidegger aurait-il démoralisé à l'excès le concept de dette? Je pense que l'idée de faute doit reprendre sa place à un stade bien précis du jugement historique, lorsque la compréhension historienne est confrontée à des torts avérés; la notion de tort fait à autrui préserve alors la dimension proprement éthique de la dette, sa dimension coupable.⁵⁶⁷

565. HEIDEGGER (1967), op. cit., p. 380.

566. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 474. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 375.

567. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p. 473. [*Heidegger teria desmoralizado excessivamente o conceito de dívida? Penso que a ideia de falta deve retomar seu lugar num estágio bem preciso do julgamento histórico, quando a compreensão historiadora se confronta com erros comprovados; a noção de dano cometido contra outrem preserva, então, a dimensão propriamente ética da dívida, sua dimensão culpável.*] RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 374.

O historiador oferece essa réplica ao olhar do filósofo, com uma visão retrospectiva que se inscreve como uma narrativa performática, um ato de sepultamento que ultrapassa a própria narratividade na direção do leitor, cujo lugar se desenha como um “dever-fazer”.⁵⁶⁸ Afinal ela dá um lugar aos mortos para garantir que haja o lugar dos vivos. Para Ricœur, Heidegger foi rápido demais ao relacionar a condição de acabamento, de ausência do passado, à uma coisa manipulável que, por definição, está já indisponível. Há um corte entre os modos de ser do existente e a ideia de um rastro manipulável, corte que Ricœur procuraria reatar a partir da dupla consideração da representância, pela história, e da representação icônica, pela memória. Como uma forma de suplementar uma visão que subordina todo aspecto histórico ao aspecto primordial da historicidade do *Dasein*, Ricœur acrescenta a dimensão veritativa da história e da memória, fazendo eco ao ato de sepultamento realizado pelo historiador. Na sua posição era preciso dar lugar aos vivos mediante esse investimento duplo cujo saldo seria contabilizado em uma reflexão ética sobre o esquecimento e o perdão.

Mas não se pode esquecer que essa relação de “coabitação” entre a memória e a história, se garante essa vitalidade ontológica a ambas, não se faz sem um processo que também é uma forma dialética de enfrentamento “indecidível”. De um lado, essa tentativa constante da história em tornar a memória seu objeto. Do outro, a memória que exerce sua função de matriz testemunhal do passado sobre a história, resistindo à tendência de destruição da sua capacidade de atestação – sem a qual ela poderia ser relegada ao estatuto de uma ficção.⁵⁶⁹ Sobre essa dialética, ele afirma:

Ce n'est donc pas sur une aporie paralysante que doit déboucher le débat sans cesse relancé entre les prétentions rivales de l'histoire et de la mémoire à couvrir la totalité du champ ouvert en arrière du présent par la représentation du passé. Certes, dans les conditions de rétrospection communes à la mémoire et à l'histoire, le conflit reste indécidable. Mais nous savons pourquoi il est tel, dès lors que le rapport au passé du présent de l'historien est replacé sur l'arrière-plan de la grande dialectique qui brasse l'anticipation résolue, la répétition du passé et la préoccupation présente. Ainsi encadrées, *histoire de la mémoire* et *historisation de la mémoire* peuvent s'affronter dans une dialectique ouverte qui les préserve de ce passage à la

568. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 478-480. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 378-380.

569. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 510. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 402.

limite, de cette *hubris* que seraient, d'une part, la prétention de l'histoire à réduire la mémoire au rang d'un de ses objets, d'autre part, la prétention de la mémoire collective à vassaliser l'histoire par le biais de ces abus de mémoire que peuvent devenir les commémorations imposées par le pouvoir politique ou par des groupes de pression.⁵⁷⁰ [grifos do autor].

Já mostramos que em Ricœur o conceito de reconhecimento se reveste de uma dimensão ética intrínseca ao fenômeno mnemônico e coextensivo ao ato da promessa. Mas o milagre do reconhecimento na memória não tem um equivalente completo na história. A metáfora da história como ato de sepultamento pode ser talvez uma réplica parcial que evoca também o enigma da representância e todo o papel que o historiador tem nessa dinâmica. Seu distanciamento permite o corte epistemológico; mas sua proximidade ontológica é, desde o início, atestada pelo seu modo de ser histórico. Nessa dialética que Ricœur apresenta, a ideia de um lugar social de produção se matiza, pulveriza até em certas confrontações que a história profissional é conclamada a fazer diante dos grandes crimes históricos e sobretudo quando precisa estar devidamente armada contra a falsificação dos negacionistas. O lugar do historiador, assim, se reveste de um caráter de cidadania e o peso maior sobre suas escolhas parece menos circunstancial (como o repúdio dos “pares”, as proibições do lugar institucional, etc.) e mais próximo de um ato de responsabilidade social. Seu trabalho, no entanto, é como o *Angelus Novus*, do quadro de Klee trazido da leitura de Walter Benjamin⁵⁷¹: Com o rosto voltado ao passado, o anjo parece querer acordar novamente os mortos, reunir sua força ao presente, mas uma tempestade o empurra

570. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 511. [*Portanto, não é numa aporia paralisante que deve desembocar o debate incessantemente retomado entre as pretensões rivais da história e da memória de cobrir a totalidade do campo aberto, por trás do presente, pela representação do passado. Certamente, nas condições de retrospectiva comuns à memória e à história, o conflito permanece indecível. Mas sabemos por que ele é assim, já que a relação do presente do historiador com o passado é recolocada sobre o pano de fundo da grande dialética que mistura a antecipação resolvida, a repetição do passado e a preocupação presente. Assim emolduradas, história da memória e historização da memória podem se confrontar numa dialética aberta, que as preserva dessa passagem no limite, dessa hubris que seriam, de um lado, a pretensão da história de reduzir a memória à categoria de um de seus objetos, de outro, a pretensão da memória coletiva de avassalar a história pelo viés desses abusos de memória, nos quais podem se transformar as comemorações impostas pelo poder político ou pelos grupos de pressão.*]. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 403.

571. Sobre a referência que Benjamin faz ao quadro de Klee, ver a 9ª tese de: BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: _____. **Obras escolhidas**. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232; RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p.649-650. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 507.

abruptamente ao futuro. Essa tempestade, outrora tomada como a metáfora visual do progresso, poderia ser na atualidade um símbolo para a própria “*história que os homens fazem e que se abate sobre a história que os historiadores escrevem?*”⁵⁷². Ricœur se questiona, deixando-nos um rastro de dúvida que ao mesmo tempo parece sancionar sua visão da história dos historiadores: uma *inquietante estranheza* entre a ambição veritativa e o voto de fidelidade identitária da memória.⁵⁷³ Certamente é um lugar mais nobre e eticamente implicado do que aquele do historiador acadêmico submetido às “leis do meio” e à “polícia do trabalho”⁵⁷⁴ acadêmico e talvez resida aí a relutância de Ricœur em considerar o “lugar social” com um peso tão decisivo sobre a tarefa de historiar. Os aspectos que envolvem a inserção dessa produção historiográfica no mundo dos leitores e sobre como essa inserção subjaz essa caracterização de fundo ético, sobretudo ao pensar na refiguração, são temas da próxima subseção.

4.2.2. História e Ética II

Ao falar da história escrita como matéria para a mediação de si estamos considerando o prolongamento da teoria da narratividade ricoueriana ao âmbito da historiografia. Em *Temps et Récit* o autor nos interpelava avisando que ao tratarmos do mundo do leitor, tratamos do leitor de história tanto quanto do de ficção. Mas ao considerar o jogo complexo que inclui a memória na intersecção das narrativas, qual é a nova imagem que temos desse leitor? Qual a diferença entre a refiguração que se

572. RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., p.650. RICŒUR (2007 – MHE), op. cit., p. 507.

573. Comentando a passagem citada por Ricœur – da imagem do *Angelus Novus* comentada por Walter Benjamin – Hartog procura pensar essa “inquietante estranheza” também nos termos de uma “estranha familiaridade”. O historiador francês sugere que enquanto a figura do progresso não era em si problemática, os historiadores podiam falar sobre a história feita pelos homens tornando-a explícita e isso não era de fato um problema. Quando esse regime de historicidade se esvai, resta à história – que ainda está entre nós e certamente ainda nos é familiar, mesmo em seu conceito moderno – lutar contra essa perda de efetividade e da sua sensação de “obviedade” para reconhecer e identificar os novos rumos do mundo. Nesse sentido, ela é uma estranha que nos é, paradoxalmente, familiar. HARTOG, François. L’inquiétante étrangeté de l’histoire In: **Esprit**. Paris, n. 2, p. 65-76, Fev. de 2011, p. 76.

574. CERTEAU (2006), op. cit., p. 72.

opera sobre o nível da ficção e aquele operado sobre a historiografia, sobretudo considerando agora a instância mediadora da memória? Se a ficção nos oferece as variações imaginativas do ego, que em última instância nos impelem à reflexão e à ação moral, o que nos oferece a história na condição de matéria para a mediação de si?

Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, essa não é mais uma questão isolada. É na relação com a memória que Ricoeur pensa essa figura do leitor, não apenas aquele leitor médio, não especializado e interessado em assuntos históricos, mas também faz algumas referências ao processo pelo qual a história funde-se na memória desde os quadros escolares até a envoltura celebrativa que denota a inflação memorialística contemporânea. É em Maurice Halbwachs que Ricoeur vai tentar buscar algumas respostas para a relação entre a memória coletiva e o conceito controverso de “memória histórica”.

Em *La mémoire collective*⁵⁷⁵, Halbwachs fala sobre o processo pelo qual a história se instaura perante o legado de uma memória geracional, desde quando a história nos é apresentada nos quadros escolares. A leitura da história em nível pedagógico aos poucos se coloca no lugar da escuta aos mais velhos, enquanto o fenômeno da *memória transgeracional ainda* “assegura a transição entre a história aprendida e a memória viva”.⁵⁷⁶ As lacunas da memória se preenchem e podemos descobrir na história, nos monumentos do passado e na fisionomia das cidades os rastros que complementam e se integram à memória viva. É preciso, contudo, notar também a tensão entre essa forma que pode ser considerada uma memória viva e a história dos historiadores. Se a primeira estimula um reforço de identidade e das instituições sociais estabelecidas a partir da retomada das tradições, a segunda não prescinde da descontinuidade e atenta para o caráter abolido do passado.⁵⁷⁷ Há uma curva nesse processo de apropriação que não nos permite mais falar na refiguração da narrativa historiográfica como o único ou o principal processo através do qual a história torna-

575. HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. 2. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967. Ver especialmente o Capítulo 2.

576. HALBWACHS apud RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 514.

577. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 516. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 407.

se matéria para essa espécie de pedagogia do ego presente na teoria da narratividade de Ricœur

Isso posto, devemos considerar, portanto, que além da intimidade pressuposta no ato da leitura, o foco deve ser direcionado também para a extensão desse ato. É ao destinatário do texto histórico, cidadão avisado e sujeito da própria história em curso, que cabe o balanço entre a história e a memória, diz Ricœur.⁵⁷⁸ Sobre o leitor e sobre o historiador, na medida em que possamos vê-los em separado, paira a inquietante estranheza da história e ao mesmo tempo essa sombra do espírito do perdão. A história dos historiadores se coloca diante de um quadro extremamente complexo que envolve a figura da anistia, essa “caricatura do perdão” nas palavras de Ricœur, a consideração dos crimes dos totalitarismos e suas vítimas e sobreviventes, da violência na história, da consideração da morte como insígnia da própria temporalidade. O leitor é o cidadão, sujeito imerso na condição de sua historicidade, educado na herança da tradição, exposto aos enigmas da memória. A arena do debate público poderia de fato ser o espaço onde a ambição veritativa do historiador encontra sua efetiva realização como matéria para uma mediação não apenas do ego, mas como uma forma da própria sociedade realizar a mediação necessária da sua identidade? Estaria aqui novamente o signo da poética da liberdade aberta ao compromisso e à ação?⁵⁷⁹

Michel Renaud acredita que há uma mudança na caracterização do projeto ético de Ricœur entre as proposições de *Soi-même comme un autre* e as formulações do começo dos anos 2000, especialmente em um texto de *Le Juste II*⁵⁸⁰. Nessa coletânea há um ensaio em que Ricœur propõe uma reavaliação da sua “pequena ética”, intitulado *Da moral à ética e às éticas*.⁵⁸¹ Na primeira nota o filósofo adverte que a leitura do presente texto (publicado em 2001) já era suficiente aos que ainda não conheciam os três capítulos finais *Soi-même comme un autre*, salientando que o ensaio tratava-se de “um pouco mais que esclarecimento e um pouco menos do que

578. RICCEUR (2000 – MHO), op. cit., p. 649. RICCEUR (2007 – MHE), op. cit., p. 506.

579. DOSSE (2013), op. cit., p. 396-397. KEARNEY (1996), op. cit., p. 186. Compartilhamos com Dosse e com Kearney a leitura da poética de Ricœur como sendo indissociável de uma implicação ética.

580. RENAUD, Michel. Depois da “pequena ética de Paul Ricœur (1990), o sentido da sua revisão (2001). In: NASCIMENTO; SALLES (2013), op. cit., p. 81-102.

581. RICCEUR (2008 – J-II), op. cit., p. 49-62.

retractatio”⁵⁸². Para Renaud essa nota de abertura é uma “preciosa orientação de leitura”, mas que “não nos dispensa de analisar de mais perto as diferenças de ritmo para discernir o que, de fato, se modificou entre 1990 e 2001.”⁵⁸³ E ele percebe algumas nuances consideráveis nesse jogo comparativo.

A primeira, e talvez mais significativa, é a ordem metodológica que conduz a investigação. No texto de 1990 era a ideia de ética que iniciava e direcionava o percurso. Ricœur dava uma importância sobrelevada ao caráter primário da fundamentação ética em relação à construção moral (considerando a diferenciação que o autor fazia nos termos da divisão entre ética e moral como teleologia e deontologia, respectivamente, na tradicional divisão que remete à Aristóteles e Kant). No texto de 2001 é a moral que inicia o trajeto. Para Renaud não se tratava apenas de uma questão de ordenação, mas de realocação das prioridades.⁵⁸⁴ Enquanto em *Soi-même comme un autre* o problema da norma estava vinculado diretamente à ética da “vida boa”, no ensaio de 2001 Ricœur parece assumir a ordem moral como autorreferencial e, portanto, como base para a reflexão ética. O objetivo primordial continua sendo a mediação positiva entre ética e moral, isto é, estabelecer uma relação construtiva e não excludente entre teleologia e deontologia, mas invertendo-se a ordem dessa costura. Na leitura de Renaud, essa conexão subverte a noção de uma norma como mera prescrição universal e permite visualizar o âmbito normativo como uma relação entre o conteúdo dessa prescrição e ordem simbólica na qual ela está inserida e que influencia diretamente o sujeito da obrigação moral. Em outras palavras, tornava-se fundamental pensar na “vertente subjetiva da obrigação moral” orientada por um “sentimento de ser obrigado”.⁵⁸⁵ Essa parecia ser a nova tônica da argumentação.

Dessa noção inserida de *sentimento*, Ricœur dá um passo no caminho da questão da motivação para a ação moral. Em Kant, o *respeito* é o sentimento racional *a priori*, o único móbil possível para falar na linguagem da motivação.⁵⁸⁶ Ricœur, todavia,

582. RICCEUR (2008 – J-II), op. cit., p. 49, nota 1.

583. RENAUD (2013), op. cit., p. 84.

584. RENAUD (2013), op. cit., p. 85.

585. RICCEUR apud RENAUD (2013), op. cit., p. 90.

586. Em Kant a origem do sentimento de respeito está no nível racional e não no nível da experiência. Assim sendo, ele tem como objeto a lei moral e não está situado na esfera de ação. Os princípios que

alargou esse panorama, incluindo a afetividade e outros vários sentimentos decisivos e irreduzíveis à simples consideração do prazer e da dor, na esteira do pensamento de Max Scheler.⁵⁸⁷ Ricœur sugere que é possível citar “a vergonha, o pudor, a admiração, a coragem, o devotamento, o entusiasmo, a veneração”, por exemplo. Mas também a indignação, esse sentimento extremamente potente “que mira em negativo a dignidade alheia tanto quanto a própria dignidade”⁵⁸⁸. Ele complementa o raciocínio enfatizando uma questão que pode ajudar a compreender, pelo menos parcialmente, essa sua modulação de perspectiva:

Por que não gostar de fazer o bem a outrem? Por que não ter prazer em saudar a dignidade dos humilhados da história?

Entre que coisas os sentimentos morais estabelecem uma sutura? Entre o reino das normas e da obrigação moral, por um lado, e o reino do desejo, por outro.⁵⁸⁹

Renaud percebe que essa afirmação permite a Ricœur ultrapassar o sentido originário da autonomia em relação às normas e chegar aos sentimentos de motivação moral. Outras vozes, no entanto, podem ser ouvidas nesse percurso, sobretudo na questão das teorias da vontade e das éticas aplicadas e regionais do mundo contemporâneo, na área médica ou da bioética, por exemplo. Todas essas variações, no panorama que Renaud constrói da ética ricoeuriana, teriam dado “à sabedoria prática a consciência de uma tarefa quase inesgotável.” Ele complementa:

Mas essa tarefa tem todo o interesse em deixar-se instruir pela dialética entre justiça e amor, dialética que, por um lado, tem raízes éticas, mas, por outro, se enriquece graças à sua passagem pelo campo das relações com a Transcendência.⁵⁹⁰

não dependem de nenhuma condição exterior à vontade constituem o objeto desse sentimento. Ele é o móbil da moralidade enquanto a consciência da lei é seu correlato cognitivo. Ele pode ser também considerado nesse caso a própria consciência da lei moral subjetiva. Ver: KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 2. ed. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 114-115, 122-124.

587. RENAUD (2013), op. cit., p. 90. RICŒUR (2008 – J-I), op. cit., p. 53.

588. RICŒUR (2008 – J-II), op. cit., p. 52-53.

589. Ibidem, p. 53.

590. RENAUD (2013), op. cit., p. 102.

O passo seguinte que visualizamos poderia ser dado a partir da questão de se e como a história poderia ser considerada componente essencial na condução desse sentimento de indignação, que parece ter uma relevância peculiar na descrição de Ricœur. Nesse caso, achamos válida a análise de Kearney, que inclui a história escrita dentro do quadro de relação entre a ética e a poética na imaginação narrativa tal como pensada por Ricœur.

A partir dos argumentos de *Temps et Récit*, Kearney sintetiza os modos pelos quais a história dos historiadores se utiliza largamente da imaginação, tanto nos seus modos narrativos quanto nos esquemas de interpretação de rastros e de explicação/compreensão.⁵⁹¹ Aspectos como a interpretação e leitura do calendário, a sucessão de gerações e a busca dos traços do passado são índices do uso da imaginação na prática historiadora como forma de “reinscrever o tempo da narrativa no tempo do universo”⁵⁹². Kearney afirma, em nível de uma breve síntese de sua leitura, que:

Ricœur argues that time is made human through the interweaving of history and fiction – or more precisely through the 'refiguration' of time in historical and fictional narrative. Imagination has a pivotal role here: 1) as a 'standing-in-for-the-past'; and, 2) as a return ticket from the world of the text to the world of the reader. Narrative imagination embraces both processes of refiguration – historical and fictional.

The interaction between historical and fictional narrative leads Ricœur into an extended analysis of the function of imagination in reading. While history and fiction are clearly not the same ('historians argue, poets invent'), there is a convergence of imaginative intentionalities of history and fiction at the level of the reader.⁵⁹³

Essa atuação da imaginação, tanto na configuração (o caráter imaginário dos atos que fazem a mediação do rastro interpretado) quanto na leitura (o “figurar que” capaz de nos prover a representação do “não mais”) se reveste de um caráter ético ao ser o instrumento que nos responde ao clamor pela “realidade do passado” e, por

591. KEARNEY (1996), op. cit., p.175-176.

592. Ibidem, p.175. [*The specific character of historical reference to the past is that it seeks to reinscribe the time of narrative within the time of the universe.*].

593. Ibidem, p.174-175.

consequente, de toda sua carga traumática.⁵⁹⁴ O débito que temos para com os mortos do passado e com os sobreviventes da violência só pode ser devidamente conhecido e constantemente lembrado porque temos a história, não apenas o testemunho (já que esse também se perde na massa documental quando seus autores não estão mais vivos para retificá-lo). Apesar da negação de muitos autores que trabalham na linha da crítica da imaginação (tais como Lyotard), essa consideração hermenêutica positiva da função imaginativa e da sua capacidade de ativar a “transferência por analogia” do si ao outro é o ponto forte desse amálgama ricœuriano entre a ética e a poética. O poder de refiguração resguarda esse potencial e impede que as abstrações teóricas e formulações de modelos na historiografia, sob a batuta da retidão epistemológica, possam neutralizar a injustiça que emana do passado. Na visão de Kearney:

Admitting that the imaginative component of narrative generally inhabits worlds and minds foreign to ourselves, Ricœur proposes this be curtailed by countervailing component of 'will' that impels us to ethical commitment. 'Narrative exercises imagination more than the will', continues Ricœur, particularly in the moment of stasis when we submit to the 'as-if' illusion of the text; but reading also includes a moment of impetus which summons the will to act – to embark on the return journey from text to action.⁵⁹⁵

Considerando essa visão do leitor como sujeito cuja imaginação é capaz de impulsioná-lo à aceitação da alteridade (do outro, do passado) e reportá-lo aos lugares do terrível na história, é possível falar da indignação como um sentimento de motivação ativado nesse processo. A ideia de locotenência/representância, embora não seja um equivalente completo do reconhecimento da memória, é um fenômeno que carrega essa espécie de potencialidade ética em sua base, pelo menos considerando esse trajeto de reflexões de Ricœur que vem de *Temps et Récit* até suas últimas produções. Em uma outra camada de compreensão, o reconhecimento das diferenças dos valores do passado em relação aos nossos próprios é também uma forma de abertura ao possível, não apenas ao particular da contingência, para usar a

594. KEARNEY (1996), op. cit., p.177.

595. Ibidem, p.183.

linguagem do jargão aristotélico.⁵⁹⁶ John Thompson endossa essa conclusão ao analisar a função narrativa nos termos ricoeurianos. A história das potencialidades do presente, um conceito de Croce cuja amplitude foi alargada pelo pensamento de Ricœur, versa justamente sobre as variações imaginativas disponíveis ao tempo da iniciativa, uma relação de intercâmbio não-excludente entre ficção e história, que abre um caminho diferente daquele determinado por Aristóteles, quando classificava ambas em lados diferentes do fenômeno da intenção mimética. O rastro de Aristóteles, que ainda nos situa no terreno da diferença entre ficção, história e filosofia, não deve ser ignorado, mas a teoria de Ricœur nos permite torná-lo mais flexível para esses campos que, afinal, já tem longas trajetórias desde a longínqua Grécia Clássica. Thompson orientou suas conclusões sobre Ricœur afirmando, sobre Aristóteles, que:

He meant that history, insofar as it remains tied to the contingent, to the anecdotal – which is perhaps less true of history today – misses what is essential, whereas poetry, not being subsumed to the real event, proceeds directly to the universal, that is, to what a certain type of man would probably or necessarily do in certain type of situation.

Could we not say, in conclusion, that by opening us to what is different, history opens us to the possible, whereas fiction, by opening us to the unreal, leads us to what is essential in reality?⁵⁹⁷

Abrir ao diferente pode ser a abertura ao possível no nível da refiguração. Eis um ato que carrega a insígnia de uma poderosa mediação de si que nos faz pensar na ética para além de uma separação definitiva entre as regras e seu cumprimento e coerção e a vontade de viver bem. Ela nos conduz à questão da ética como uma construção da identidade em nível individual e social, e obviamente é um aspecto dentre muitos outros que já foram elencados na história da filosofia moral. Essa forma de pedagogia crítica e interpretativa do ego crava um estandarte no meio da profissão historiadora que nos alerta para o papel que a história pode ter em relação a essa “ética da solicitude”.

596. THOMPSON, John. **Hermeneutics & the Human Sciences**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 294-295.

597. *Ibidem*, p. 296.

Alain Thomasset, explorando justamente esse aspecto do impacto ético da narrativa histórica, aponta que em Ricoeur essa consideração é feita também a partir da variação imaginativa que a história é capaz de estimular, ainda que (ou também porque) seu conteúdo se reporte a um contexto real de valores éticos e prescrições morais.⁵⁹⁸ Ademais, a história também nos permite olhar para o passado e absorver dos seus acontecimentos certos sentidos que não são necessariamente definidos pelos historiadores, como, por exemplo, uma vitória de um povo que se liberta de uma tirania. Por mais descritiva que seja a abordagem desse fato, ainda assim ele pode ensejar no seu leitor um sentimento de encontro com valorações morais, a respeito da tirania, da liberdade, da luta, da união, etc. A neutralização ética, almejada pelos historiadores em sua teoria, é, considerando esses aspectos, impossível e insustentável.⁵⁹⁹ Esse talvez seja um dos motes mais polêmicos quando falamos hoje da relação entre história e responsabilidade ética. Na última subseção desse capítulo é dessa responsabilidade e das divergências em torno dela que procuraremos transitar, dando atenção especial aos argumentos interpostos por Hayden White à obra de Ricoeur.

4.3. Um epílogo para as mediações: uma metafísica da narratividade?

Antes mesmo da conclusão de *Temps et Récit*, Hayden White já havia se tornado um dos interlocutores ativos da obra de Paul Ricoeur. Em 1987, o autor estadunidense publicava *The Content of the Form*, com um ensaio analisando a então incompleta trilogia de Ricoeur.⁶⁰⁰ Nesse texto, o autor propôs uma síntese das duas primeiras

598. THOMASSET, Alain. **Paul Ricoeur**: Une poétique de la morale – Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne. Leuven: Peeters, 1996, p. 178-179.

599. Ibidem, p. 180.

600. WHITE, Hayden. **The Content of the Form**: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore/Londres: John Hopkins University Press, 1987. O referido ensaio se chama: *The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History*. O ensaio foi reimpresso na coletânea editada por David Wood, intitulada *On Paul Ricoeur*. Nessa coletânea há um texto conjunto oriundo de um debate em que Ricoeur responde a algumas interlocuções, incluindo o próprio texto de White. Ver: WOOD, David (ed.). **On Paul Ricoeur**. New York: Routledge, 2005, p. 140-159, 160-187.

partes da trilogia e esboçou uma crítica sutil àquilo que então denominava de “metafísica da narratividade”. White parecia um tanto quanto desconfortável com uma espécie de tentativa de retorno à metafísica que parecia ser, para ele, a tônica do ambicioso projeto de Ricœur.

Para White, a intenção primordial de Ricœur era “salvar a dimensão moral da consciência histórica da falácia de um falso literalismo e dos perigos de uma falsa objetividade.”⁶⁰¹ Logo na sequência, ele explica que:

In Ricœur's view, every historical discourse worthy of the name is not only a literal account of the past and a figuration of temporality but, beyond that, a literal representation of the content of a timeless drama, that of humanity at grips with the "experience of temporality." This content, in turn, is nothing other than the moral meaning of humanity's aspiration to redemption from history itself.⁶⁰²

Haveria, portanto, um pano de fundo em toda a empreitada de Ricœur, caracterizado por White como a vontade de salvar a história de todo o descrédito acumulado, sobretudo a partir da primeira metade do século XX. Essa luz, pairando por sobre a história no singular, surge como um drama atemporal da humanidade em busca de uma redenção da própria história. O eixo da compreensão do papel da história está, portanto, montado a partir dessa temporalidade profunda compartilhada no enigma da morte e da eternidade. White sugere que esse nível profundo sobre o qual a história também nos fala e orienta configura em Ricœur um retorno crítico à metafísica como uma alternativa à ironia, esse *tropo* voraz que parece devorar de dentro a própria ideia de uma consciência histórica. A narratividade tornava-se o índice desse nível profundo de experiência temporal, que está para além de uma formulação alegórica e pertence a um nível secundário que escapa da consideração

601. Ibidem, p. 183.

602. Ibidem, p. 183. [*Na visão de Ricœur, cada discurso histórico digno desse nome não é apenas uma apresentação literal do passado e uma figuração da temporalidade mas, além disso, uma representação literal do conteúdo de um drama atemporal, o da humanidade enfrentada à “experiência da temporalidade”. Esse conteúdo, por sua vez, não é outro senão o significado moral da aspiração da humanidade de redenção da sua própria história.*].

pura da contingência. Para White era um risco evidente: resgatar a história ao preço de um retorno à “tentação da gnosis”.⁶⁰³

A ironia é um dos quatro *tropos* trabalhados por White em *Metahistory*, juntamente com a metáfora, a metonímia e a sinédoque⁶⁰⁴. Essa tétrade baseia-se numa divisão dos retóricos do século XVI, em contraposição à divisão bipartite (metáfora-metonímia) dos retóricos modernos. De acordo com White, Giambattista Vico admitia uma continuidade entre consciência poética (mítica) e consciência prosaica (científica), indicando que o uso criativo da linguagem admitia e mesmo exigia um afastamento daquilo que o pensamento poderia antever no âmbito convencional, e isso seria válido tanto para a poesia quanto para um discurso realista. Se até mesmo no pensamento da física esse tipo de figuração era operante (muito embora nesse campo se exigisse a posterior esquematização em fórmulas diretas de caráter newtoniano), na história, onde não há nem mesmo consenso em relação à natureza dos objetos a serem descritos e analisados, a linguagem figurativa era absolutamente presente e intrínseca, o que tornava imperioso determinar o modo poético em que todo discurso está articulado. “Ao identificar o modo (ou os modos) dominante(s) do discurso, penetra-se naquele nível de consciência em que um mundo da experiência é constituído antes de ser analisado.”⁶⁰⁵ Em suma, os tropos são tidos como modos de organizar os dados dispersos e transformá-los numa totalidade linguística compreensível, manifestando a consciência humana dentro da estrutura do discurso.⁶⁰⁶ Fazem parte de uma prefiguração que pode ser mais ou menos consciente e que determina o sentido mais amplo de uma empreitada historiográfica e/ou filosófica.

Dentre os quatro *tropos* trabalhados por White, a *ironia* é o mais diferenciado. Ela tem um modo negacional de funcionamento e usa o absurdo (catacrese) para

603. WHITE (1987), op. cit., p. 184.

604. WHITE, Hayden. **Metahistory**: The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore/Londres: John Hopkins University Press, 1973. Edição de referência: WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1995, p. 45-46.

605. WHITE (1995) op. cit., p. 47.

606. MELLO, Ricardo Marques. Hayden White (1928-). In: PARADA, Maurício. **Os Historiadores Clássicos da História**. De Ricœur a Chartier. Vol. 3. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2014, p.p. 178-201, p. 186, 189.

inspirar reconsiderações ou a inadequação da caracterização da coisa caracterizada. A aporia é sua forma estilística predileta. Afirma a negação do que no nível literal é afirmado positivamente, ou o inverso, pressupondo um lugar “realista” de onde poderia anular/contestar as representações figurativas do mundo e apresentar uma não figurativa do mundo da experiência.⁶⁰⁷ É um modelo do protocolo linguístico ao qual o ceticismo no pensamento e o relativismo na ética podem ser relacionados. Na tipologia de White os caminhos tanto da historiografia quanto da filosofia da história acabaram ambos desembocando na modalidade irônica e as trajetórias de pensadores de ambos os campos podem ser superpostas e inter-relacionadas a partir desse modelo. Aqui o autor lembra especialmente do retorno à ironia no último terço do XIX, sentida já em Burckardt e representada por filósofos como Nietzsche e mais detidamente pelos trabalhos de Croce, sobre a estrutura profunda da consciência histórica.⁶⁰⁸ A ironia, portanto, é um modo em que o discurso coloca-se numa espécie de patamar externo do qual seria capaz de apontar os enxertos ideológicos e as implicações excedentes de uma determinada formulação descritiva.

Sobre escolher qual dos *tropos* é o mais efetivo para a representação historiográfica, eis uma dificuldade manifesta. White fez questão de assumir que tal escolha não deveria estar no âmbito epistemológico e, portanto, não poderiam ser definidos critérios científicos para ela, apenas critérios estéticos e éticos.⁶⁰⁹ Do ponto de vista estético, não é difícil compreender os trâmites de uma opção dessa natureza. Mas o que significa esse ponto de vista ético da escolha tropológica se a ironia é, de fato, a própria impossibilidade de escolha entre diferentes formas de se pensar e fazer a história?⁶¹⁰

A. Dirk Moses faz uma análise acurada da ironia em White, demonstrando que, apesar das inúmeras leituras controversas geradas por *Metahistory*, o historiador norte-americano jamais ignorou o caráter extremamente problemático da ironia, sobretudo em seus desdobramentos políticos e sociais.⁶¹¹ Além do claro teor

607. WHITE (1995) op. cit., p. 50.

608. Ibidem., p. 55.

609. MELLO (2014), op. cit., p. 191.

610. MOSES, A. Dirk. Hayden White: Traumatic Nationalism and the public role of History. In: **History and Theory**. N. 44, October 2005, Wesleyan University, p. 311-332.

611. MOSES (2005), op. cit., p. 312.

antiutópico da ironia, que parece deslegitimar as possibilidades concretas da ação política positiva, há o elemento do *absurdismo*, isto é, da caracterização da história como impotente, ou mesmo desnecessária à vida humana. Em virtude desse “fardo” que a história passa a carregar, a perspectiva de White sugere um vazio de sentido confiável em termos metafísicos, capaz de garantir segurança ou consolo às sociedades contemporâneas, sobretudo em termos históricos. O fardo do historiador contemporâneo seria justamente a pesada tarefa de

... restabelecer a dignidade dos estudos históricos numa base que os coloque em harmonia com os objetivos e propósitos da comunidade intelectual como um todo, ou seja, transforme os estudos históricos de modo a permitir que o historiador participe positivamente da tarefa de libertar o presente do *fardo da história*.⁶¹²

Na sequência dessa reflexão, White advoga uma visão engajada em relação a essa tarefa que considera ser a mais pertinente e sensata por parte dos historiadores profissionais de sua época:

O historiador contemporâneo precisa estabelecer o valor do estudo do passado, não como um fim em si, mas como um meio de fornecer perspectivas sobre o presente que contribuam para a solução dos problemas peculiares ao nosso tempo. [...] Em resumo o que o historiador pode reivindicar é ser uma voz no diálogo cultural contemporâneo na medida em que considera seriamente o tipo de pergunta que a arte e a ciência *da sua própria época* o obrigam a fazer quanto à matéria que ele decidiu estudar. [...].

O historiador não presta nenhum bom serviço quando elabora uma continuidade especiosa entre o mundo atual e o mundo que nos antecedeu. Ao contrário, precisamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade de um modo como nunca se fez antes; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são o nosso destino. [...] Só uma consciência histórica pura pode de fato desafiar o mundo a cada segundo, pois somente a história serve de mediadora entre o que é e o que os homens acham que deveria ser, exercendo um efeito verdadeiramente humanizador. Mas a história só pode servir para humanizar a experiência se permanecer sensível ao mundo mais geral do pensamento e da ação do qual procede e ao qual retorna.⁶¹³ [grifos do autor].

612. WHITE, Hayden. O fardo da História. In: _____. **Trópicos do Discurso**. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001, p. 53.

613. WHITE (2001), op. cit., p. 53-54, 63.

O historiador como porta-voz da descontinuidade, portanto como instigador de uma consciência histórica em perpétua mutação (dessa forma sendo “pura”, se a considerarmos desobrigada de estabelecer vínculos de continuidade do passado), é o modelo perseguido por White. O “efeito humanizador” da história está necessariamente associado a essa capacidade de fazer frente a um mundo que tem na ruptura e no caos suas insígnias mestras. A história vem desse mundo e deve não apenas retornar a ele mas fazer-lhe jus, a cada *frame* de uma forma diferente, seguindo o princípio da mutabilidade inerente à própria história. Se pudermos pensar, portanto, numa relação entre a história e a ética do ponto de vista de White, ela possivelmente será concebida a partir de uma ética contextualizada e distante de um modelo de justificação universalizadora da experiência temporal humana. Talvez essa seja uma das diferenças centrais que White tentou estabelecer em relação ao trabalho de Ricœur, embora este não seja exclusivamente um defensor da justificação ética universal. Quando observamos a resenha de White a *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, encontramos argumentos que fazem eco ao ensaio de *The Content of the Form*, sobretudo quando nos deparamos novamente com o argumento que pretende desvelar nas profundezas da obra de Ricœur a sua inclinação metafísica.

Como já mostramos no *Capítulo 1*, White concebeu a obra de Ricœur como uma tentativa de dar à história um caráter de justificação ética plena, como um elemento substitutivo à religião no contexto da ética pós-metafísica. Essa tese, que transformamos em uma hipótese de trabalho a ser testada, chega agora ao seu limite mais extremo, uma vez percorridos os itinerários reflexivos da vasta obra de Ricœur. Que diferença essencial ela pode ter em relação ao argumento que há pouco evocamos de White sobre a tarefa do historiador contemporâneo? Precisamos chamar ao debate mais algumas análises a fim de tentar dar uma resposta ao menos provisória à questão.

Jeffrey Barash, comparando *Soi-même comme un autre* com os textos de Ricœur sobre o problema da relação entre memória e história, nos permite ver uma possibilidade de mediação. Ao tratar da memória, Ricœur havia deixado em suspenso

um grande impasse que envolvia a relação entre o fenômeno mnemônico ao nível individual e a memória concebida em sua dimensão coletiva.⁶¹⁴ Essa diferença parece ainda mais significativa quando a relacionamos com a ruptura de Ricœur com o problema da *eticidade* (*Sittlichkeit*) tal como desenvolvida na visão moderna de Hegel. Ricœur reorientou a concepção de sabedoria prática oriunda de Aristóteles de forma que a busca pela “vida boa em comum” não mais pudesse cair na tentação hegeliana de dar uma justificação plena à ideia de um Estado regulador, que encarnasse o *Volkgeist* particular com um modelo de ética apto a legitimar a ação do Estado sobre os indivíduos. Esse foi o desvio que Hegel realizou dando um sentido moderno a uma concepção que havia percorrido muitos séculos desde Aristóteles, opondo-se à visão abstrata de Kant. Na ética kantiana a necessidade da razão pura prática está acima da contingência. Há então um projeto de universalidade da norma moral que questiona a “singularidade do contexto” da versão aristotélica da ética, e Hegel foi o grande detrator desse projeto kantiano.⁶¹⁵ Ricœur soube contornar Hegel sem aderir cegamente à fórmula kantiana da justificação moral universal. Ao final de *Soi-même comme un autre*, ele propôs uma alternativa mediadora, usando a sabedoria prática como um eixo de equilíbrio entre diferentes projetos de “vida boa” que muitas vezes são conflitantes em uma mesma formação social. Ricœur assume esse ideal pluralista ao revés de Hegel e Aristóteles, e o aponta como a própria “*indeterminação fundamental da democracia moderna no que concerne à possibilidade de visar uma finalidade última.*”⁶¹⁶

Contudo, a consideração dessa pluralidade de visões de “vida boa” que competem numa mesma sociedade o colocava no limite do relativismo. Ciente dessa armadilha, Ricœur conduziu sua reflexão ética novamente ao encontro da universalidade prática da norma, especialmente nos casos de conflito, mas agora não no mesmo sentido em que Kant concebera seus imperativos categóricos. Renunciando-se a um projeto de finalidade única de uma sociedade ou de um “Estado orgânico”, o

614. BARASH, Jeffrey. Por uma política da memória, a partir de uma interpretação da sabedoria prática em Paul Ricœur. In: CESAR, Constança Marcondes. (org.). **A hermenêutica francesa:** Paul Ricœur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.p. 91-104.

615. BARASH (2002), op. cit., p. 95.

616. Ibidem, p. 96.

que nos resta para endossar algum princípio de unidade social para além de um atomismo inerte? Eis o dilema de legitimação da democracia contemporânea. Uma das possíveis respostas para sair dele, na concepção de Ricœur, está no problema da história e da memória.

O espaço público, essa arena por vezes indistinta que tenta ser o equivalente coletivo da figura do analista em relação à patologia da memória individual, é o lugar no qual esse problema de legitimação da democracia deve ser sempre suscitado. Se a lei é sempre universal, ela sempre há de ter brechas exatamente nos casos que o legislador não contemplou ao formulá-la. É justamente nesse ponto que Ricœur entra com o conceito também aristotélico de *equidade* (*epieikés*). Acima da própria ideia de justiça, a equidade é o que permite a resolução de um impasse para o qual a lei pura provavelmente erraria por simplificação.⁶¹⁷ Evocando essa noção aristotélica, ele sugere que

Quand nous relisons aujourd'hui ces lignes d'Aristote, nous sommes enclins à penser que le débat public et la prise de décision qui en résulte constituent la seule instance habilitée à «corriger l'omission» que nous appelons aujourd'hui « crise de légitimation ». L'équité, concluons-nous, c'est un autre nom du sens de la justice quand celui-ci a traversé les épreuves et conflits suscités par l'application de la règle de justice.⁶¹⁸

Em sua concepção, não há mais nada a se oferecer para a crise de legitimação do que “a reminiscência e o entrecruzamento, no espaço público, do aparecimento de tradições que dão lugar à tolerância e ao pluralismo, não por concessão a pressões externas, mas por convicção interna, mesmo que tardia.”⁶¹⁹ Ele afirma que

C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le « bon conseil » peut relever le défi de la crise de légitimation. Si, et dans la mesure où ce « bon conseil » prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne – qui elle aussi s'enracine dans les *Sitten*, dans les «

617. RICCEUR (1990 – SMA), op. cit., p. 304.

618. Ibidem, p. 305.

619. Ibidem, p. 304.

mœurs » - s'avère être l'équivalent de la *phronèsis* d'Aristote : une *phronèsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même.⁶²⁰

O que ele defendia como sendo uma “*phronèsis* para muitos” é como o próprio debate. A memória e a história que remetem ao surgimento das tradições democráticas e aos seus inúmeros recomeços e transformações são instrumentos extremamente valiosos para essa mediação pública capaz de fazer o debate avançar dentro de uma democracia. A saída fácil que o totalitarismo oferece – dar ao homem o sentido absoluto de seu si-mesmo, em detrimento da mutabilidade e da contradição gerada na pluralidade democrática – só será devidamente combatida a partir de uma visão que seja capaz de integrar ao espaço do debate político público a própria historicidade da democracia e o ato de lembrança imperativa que impede o esquecimento de se tornar o combustível para novas formas de tirania e de violência de estado. Eis uma resposta que pode estar de acordo com o atual momento da ética, em uma mediação que pode ser tratada como uma espécie de “kantismo pós-hegeliano”.⁶²¹ Até aqui a pergunta já poderia parecer menos nebulosa: é aceitável tabular essa mediação como uma nova forma de justificação metafísica da ética?

Acreditamos que Ricoeur percorreu a obra de Hegel de forma suficientemente crítica e sensata para evitar essa tentação. É bastante provável que White tenha também percebido essa relação, mas seu receio não deixa de ser justificável na condição de historiador que debate a história com um filósofo. Garantir que seu ofício não seja devorado pelos imperativos da ética comunicativa, por um radicalismo militante ou pelas demandas intensas oriundas da memória é um motivo certamente razoável para essa preocupação. O iconoclastismo moral que White deixou transparecer em relação ao ofício do historiador (na resenha de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*) é um tanto quanto contrastante ao que ele parecia defender ao tratar do “fardo da história”. Se o historiador deveria ser, como ele afirmou outrora, uma voz no seio desse debate público, qual seria sua contribuição isentando-se dos problemas morais

620. Ibidem, p. 304.

621. VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Perspectiva ética e busca de sentido em Paul Ricoeur. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, 2007, p.p. 5-22, p. 8. A autora também corrobora essa análise da mediação Kant-Hegel a partir de conceitos aristotélicos em Ricoeur. Ver também o uso dessa expressão em MONGIN (1994), op. cit., p. 58-60.

ao nível da busca pelo passado? Evadir-se do (ou ao) passado para permanecer nesse regime de historicidade do eterno presente? “Usar” o passado que a historiografia representa em função dos problemas considerados “presentes”? Não estaria simplificando a consideração da hermenêutica das tradições e noção de “eficácia do passado”, desconsiderando a circularidade ontológica que movimenta continuamente a produção e a refiguração dos saberes e questões? Sem dúvida White endossou importantes lições contra os projetos totalizadores da ética balizados por um engessamento institucional da memória histórica, mas essa não é também uma das lições que o próprio Ricœur nos inventariou?

O debate acerca da ética na historiografia é um debate que atravessou séculos e não cabe no espaço desse trabalho. No entanto, alguns desdobramentos contemporâneos desse tema, que voltou à tona nos debates teóricos da última década, podem nos ajudar a pensar essa relação.

Em uma edição da revista *History and Theory* dedicada ao tema, Richard Vann traçou um cuidadoso histórico da relação entre as avaliações morais e o trabalho do historiador. A despeito de algumas visões contrárias, Vann endossa a tese de que “há um irreduzível elemento de avaliação moral na historiografia”⁶²² que pode ser identificável como a aceitação tácita de certas formas de valoração dos agentes históricos ou então conduzida de forma mais explícita a partir de temas que são normalmente mais complexos do ponto de vista ético. Vann traz de Jörn Rüsen a assertiva de que mesmo na assunção do compromisso de pesquisa existe um acordo moral estabelecido entre pesquisador e leitor, entre autor, comunidade acadêmica e sociedade. Essa consideração não consiste em dar à história o martelo do juiz, pois há muitas diferenças entre os contextos morais e intelectuais que são constantemente estudados pelos historiadores. Há muitas situações em que a avaliação moral da ação de agentes do passado, pela via retrospectiva do olhar historiográfico, pode incorrer em um anacronismo e talvez beirar um proselitismo incongruente com a ambição veritativa da história. No entanto, é preciso evitar que essa precaução torne a história um campo inerte porquanto inapta a julgamentos. Ela precisa permitir que se faça a

622. VANN, Richard T. *Historians and Moral Evaluations*. In: **History and Theory**, v. 43, Dezembro de 2004, p.p. 3-30, p. 24.

necessária avaliação das “atrocidades óbvias”, dos massacres, por exemplo. ⁶²³ Tais reivindicações estão dentro de um quadro que ele considera de “reivindicações fracas” desse aporte da avaliação moral na história.

Do ponto de vista do que ele considera as “avaliações fortes”, ele avalia a importância de se trazer ao terreno da produção da história a noção de sentimento moral, ou mais precisamente das atitudes de reação que temos diante de certas atrocidades ou situações extremas que encontramos ao longo da história de diferentes eras e sociedades. O espanto diante de um massacre, seja ele de crianças deficientes em uma ilha grega do século V, ou de crianças judias em um campo de concentração engendram em nossa percepção reações que podem ser comuns, compartilhadas no índice das crueldades humanas. Vann conclui que nós não precisamos de qualquer sustentação metafísica ou religiosa para fazermos avaliações morais. Essas reações humanas básicas são suficientes. Longe de tratar essas avaliações como julgamentos e a história como um tribunal – termos que encarnam uma certeza e um senso utilitário que fogem à natureza da historiografia – o autor sugere que os historiadores poderiam se sentir mais livres para “abraçarem o papel de comentaristas morais”, de serem participantes nessas questões, com opiniões e não com éditos ou veredictos. ⁶²⁴

Em uma direção diversa, Keith Jenkins traz uma leitura provocativa de alguns autores como Lyotard, Alain Badiou, Edward Said, Jacques Derrida e Richard Rorty, mostrando as respostas dadas por eles a questões éticas relacionadas ao papel dos intelectuais. ⁶²⁵ Sua leitura acurada serve ao propósito de questionar a validade de “um certo tipo de história” que pode ser feita a partir da premissa de que o intelectual deve ter algum tipo de comprometimento ético de base em seu trabalho. Ele está pensando aqui especialmente no trabalho do historiador, embora esse não seja o tema dos autores por ele analisados. Cético em relação à ideia de um terreno universal que possa de fato justificar um clamor ético unificado ao trabalho do historiador, sua resposta sugere que essa não tem sido uma preocupação central na formação e na pesquisa dos historiadores profissionais. Ele questiona se de fato pode haver alguma

623. Ibidem, p. 24-25.

624. Ibidem, p. 28-29.

625. JENKINS, Keith. Ethical Responsibility and the Historian: On the Possible End of a History “of a Certain Kind”. In: **History and Theory**, v. 43, Dezembro de 2004, p.p. 43-60.

determinação de “a quem ou ao quê” o historiador deve ser eticamente responsável. Um tal compromisso para com qualquer tipo de busca de emancipação ou redenção humana poderia definir previamente o tipo de história que um pesquisador poderia construir.⁶²⁶ É difícil dizer se Jenkins realmente está fazendo uma negação completa dessa premissa, mas considerando sua relação com as teses de White que debatemos aqui, não é estranho o seu ceticismo a respeito da relação entre ética e história.⁶²⁷

Essas posições guardam uma razoável distância entre si e provavelmente sejam elucidativas a respeito dessa contenda. É difícil demarcar com clareza o lugar dessas avaliações morais para o historiador, embora seja difícil rejeitar que elas sejam intrínsecas ao trabalho de buscar e criar sentidos sobre o passado. Mais do que uma questão pragmática, é também uma questão que tem inferências decisivas no trato epistemológico da história, pois, como Ricœur mesmo afirmava, esse contato de distintos horizontes que se entrecruzam no ato da pesquisa, assim o fazem sob a condição compartilhada de ser humano que não pode ser dissipada por uma objetivação ilusória. A questão ética não é simplesmente uma questão de escolha de terreno; ela é um aspecto inerente ao trabalho do historiador.

Em um artigo de 1998, Ricœur mostrou uma conclusão reveladora sobre a sua percepção do papel da história e dos historiadores, nessa intersecção entre epistemologia e ontologia que foi um dos motes de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Falando sobre como a história pode ser também “instruída” pela memória ele nos convida a pensar sobre como a abordagem dos projetos de futuro do passado podem ser uma vigorosa disposição da história para a iniciativa do tempo presente, como uma precaução narrativa e como uma implicação moral:

Esta instrução da história pela memória está na contracorrente de uma disposição espontânea da marcha da história, que é, por vocação, pura retrospectiva. Apesar de seu projeto de abordagem dos homens “no tempo”, ela se ocupa, na verdade, dos homens no passado. Como já foi dito, o historiador é, enquanto sujeito do conhecimento histórico, um homem de seu tempo, a respeito do qual compartilha certas expectativas relativas ao futuro

626. Ibidem, p. 60.

627. Nesse caso ver os debates de: JENKINS, Keith. **At the limits of history: essays on theory and practice**. New York: Routledge, 2009. O prefácio escrito por Hayden White é especialmente indicativo dessa confluência de ideias entre ambos.

de seu país ou da humanidade. Neste sentido, a temporalidade do historiador não escapa à constituição tripartite de toda consciência histórica. Essas antecipações, contudo, não fazem parte do objeto histórico. Elas são, o mais que possível, mantidas à distância do campo de investigação, e esta exclusão – nunca completa – faz parte da ética profissional do historiador: *sine ira nec studio*. Dito isto, a lição da memória, tardiamente remodelada pelo projeto, não é inacessível ao historiador. Ele a aplica simplesmente em sua abordagem do passado. O historiador pode se reportar, em imaginação, a um momento qualquer do passado como tendo sido presente (ter sido), e, portanto, como tendo sido vivido pelas pessoas de outrora, como representação presente de seu passado e presente de seu futuro (...). Assim como nós, os homens do passado foram sujeitos de iniciativa, de retrospectão e de prospecção. As consequências epistemológicas desta consideração são consideráveis. Constatar que os homens do passado formularam expectativas, previsões, desejos, temores e projetos é fraturar o determinismo histórico, reintroduzindo, retrospectivamente, contingência na história.⁶²⁸

Há em sua visão algo que pode ser associado ainda à ideia de uma ética como compromisso veritativo, mas ela é uma premissa, não uma conclusão. A consciência do historiador não escapa ao tempo, não exclui sua condição histórica, não suspende sua trajetória de conhecimento do mundo e de si. Se é uma exclusão desejada, não pode ser completa. Sua representação historiadora faz eco à própria característica humana de fazer representações, a qual ele constantemente se reporta. É preciso reconhecer essa condição, não para denegrir a ambição veritativa, mas, ao contrário, para garantir que ela possa realmente alargar nossa compreensão da temporalidade e permitir que exploremos as promessas ainda não cumpridas do pretérito.

Reconhecer a contingência na história, diria Ricœur, é recusar a ilusão retrospectiva de fatalidade na historiografia. Tal recusa assumida, amparada em considerações de Raymond Aron mas também sustentada por uma leitura de Koselleck, tem consequências extremamente importantes para a epistemologia, para a filosofia da história e também para os seus “recursos terapêuticos” em relação a contextos históricos traumáticos, para as “patologias da consciência histórica”:

Não somente os homens do passado, imaginados em seu presente vivido, projetaram um determinado porvir, mas também sua ação teve consequências indesejadas que frustraram seus projetos e decepcionaram suas esperanças mais caras. O intervalo que separa o historiador destes

628. RICCEUR, Paul. A marca do passado. In: **História da historiografia**. Ouro Preto, n. 10, dezembro de 2012, p.p. 329-349, p. 347.

homens do passado aparece, portanto, como um cemitério de promessas não cumpridas. Não é mais tarefa do historiador de gabinete, mas certamente daqueles que poderíamos chamar de educadores públicos, aos quais deveriam pertencer os homens políticos, despertar e reanimar essas promessas não cumpridas.⁶²⁹

[...]

A tradição, tratada como depósito morto, deriva da mesma compulsão de repetição que a memória traumática. Ao se libertar, por meio da história, das promessas não cumpridas, mesmo impedidas e reprimidas pelo curso ulterior da história, um povo, uma nação, uma entidade cultural pode aspirar a uma concepção aberta e vívida de suas tradições. A que se faz acrescentar que o inacabado do passado pode, por sua vez, alimentar de ricos conteúdos expectativas capazes de relançar a consciência histórica em direção ao futuro. Outro déficit da consciência histórica encontra-se, aliás, corrigido, a saber, a pobreza da capacidade de projeção em direção ao futuro que acompanha, ordinariamente, a obstinação pelo passado e a ruminação das glórias perdidas e das humilhações sofridas.⁶³⁰

Podemos aqui reafirmar a influência do pensamento de Gadamer nessa consideração da consciência histórica por parte de Ricœur⁶³¹. Afinal é em Gadamer que encontramos a premissa de que o homem não pode converter toda a alteridade em uma pretensa objetividade, mas assumir que “ser histórico significa, não poder nunca esgotar-se no saber de si mesmo”⁶³² e que a própria intenção do conhecimento que baliza a ação do historiador é ela própria mergulhada irremediavelmente em uma tradição linguística e cultural. A invenção da autonomia plena do Iluminismo tornou essa relação opaca ou indesejável com o argumento que desclassificava a interdependência e totalizava apressadamente seus sentidos.⁶³³ A “fusão de horizontes” é o conceito gadameriano aprimorado por Ricœur justamente no sentido desse reencontro com a alteridade e da negação da razão totalitária. A alteridade histórica e temporal é o que prepara o reconhecimento da alteridade no nível pessoal.⁶³⁴ Essa premissa é um componente essencial para uma ética da solicitude, tal

629. RICCEUR (2012), op. cit., p. 347-348.

630. Idem, p. 348.

631. Kátia Mendonça sublinha esse aporte de Ricœur a Gadamer, ao tratar da relação entre a hermenêutica e a sociologia da ética. MENDONÇA, Kátia. Do legado de Paul Ricœur para a Sociologia: uma discussão sobre hermenêutica e ética. In: *Peri*, v. 06, n. 02, 2014, p.p. 138 -151.

632. GADAMER apud SILVA, Luisa Portocarrero. Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: A hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricœur. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, n. 1, 1992, p.p. 127-153, p. 134.

633. SILVA (1992), op. cit., p. 135.

634. *Ibidem*, p. 139.

como desenvolvida por Ricœur. Afinal, a fusão de horizontes é uma das saídas possíveis para que se possa dar algum sentido hermenêutico à ideia de história universal sem os prejuízos evidentes de um retorno ao modelo hegeliano de saber absoluto.

Liberto dessa compulsão de repetição dos traumas passado na forma de novas exigências aniquiladoras e consciente da inoperância de uma historiografia isolada, o historiador pode nutrir uma esperança de contribuir ao esclarecimento e ao empenho de solicitude em direção às alteridades. Longe de serem como aqueles psicólogos historiadores da moral que Nietzsche execrava justamente por serem essencialmente anti-históricos⁶³⁵, ou dos sacerdotes de tendência “ascética” cujo remédio eram “mil vezes mais perigoso, em seus efeitos ulteriores, do que a doença de que deveria curar”⁶³⁶, os historiadores podem encontrar na sua própria condição histórica o caminho hermenêutico da ação de maneira a fazer com que a história e a ética não sejam dois campos completamente apartados pelo fervilhante presentismo contemporâneo e pela distinção irresoluta do academicismo profissional. Com Gadamer, voltamos a considerar uma tarefa ao historiador que é sem dúvida modesta, mas que não deveria ser tão facilmente esquecida: conceber o par “saber e ser histórico” na sua relação direta com outro par análogo, o do “saber e ser ético”.⁶³⁷

Como mediadores da temporalidade, os historiadores resguardam ainda um papel para a história que não é o da redenção suprema, da regulação autônoma dos conteúdos políticos ou mesmo assumindo-se como profetas abandonados às suas próprias marcas pretéritas. Correndo o risco já declarado de estar proclamando nossa *mimesis* peculiar da obra de Ricœur, queremos crer que essa era sua aposta como um filósofo a olhar pela janela dos historiadores. Contra os “grandes odiadores” na história universal⁶³⁸, o historiador faz da crítica histórica a sua crítica ética, fazendo com que a historicidade de sua própria história, de um empecilho, torne-se o verdadeiro estímulo da pesquisa histórica e do debate público. E dizemos aqui com Ricœur “pesquisa histórica” para fazer jus à inelutável tarefa epistêmica do saber

635. NIETZSCHE (1998), op. cit., p. 17-18.

636. Ibidem, p. 24.

637. GADAMER (2003), op. cit. p. 57-58.

638. NIETZSCHE (1998), op. cit., p. 25.

historiográfico, que de fato é o caminho para uma interpretação ampliada e regulada pelo desejo de verdade contido na tarefa historiadora. É a esse preço, afinal, que a história pode querer oferecer um contraponto ao “milagre do reconhecimento” da memória, avisa Ricoeur, sem deixar de esclarecer que entre o voto de fidelidade da memória e o pacto de verdade na história, o único habilitado a decidir é o leitor e neste leitor, o cidadão.⁶³⁹ A tarefa do historiador pode ser “compreender sem culpar e nem desculpar”⁶⁴⁰, mas não tomemos essa frase como a definição final de Ricoeur para a história e o historiador. É preciso lembrar que o papel de leitor e o de cidadão precedem e coabitam o sujeito que se torna historiador. A sua longa trajetória de reflexões na filosofia hermenêutica nos desautorizam a esquecer desses horizontes entrecruzados na vida prática.

Que a relação entre ser e saber não é estanque, tal como nos advertia Gadamer, Ricoeur certamente reconhecia. Embora em alguns ensaios ele possa ter sido pouco elucidativo no que se refere a essa relação dentro da história, para nós parece coerente, tendo em vista sobretudo suas incursões no campo da análise do *Cogito ferido*, que caracterizar o historiador como uma identidade abusiva e autoafirmada em seu anseio veritativo é um erro. Compreender sua tarefa e considerar sua existência sob o signo duplo da ontologia e da epistemologia é um princípio que nos parece substancial na árdua empreitada de Ricoeur.

639. RICOEUR, Paul. Histoire et mémoire: l'écriture de l'histoire et la représentation du passé". In: **Annales**. Histoire, Sciences Sociales. n. 55-4. Paris: julho/agosto de 2000, pp. 731-747, p. 747.

640. Idem, p. 744.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da relação ética a outrem, entrevejo uma temporalidade em que as dimensões do passado e do futuro têm uma significação própria. Na minha responsabilidade por outrem, o passado de outrem, que nunca foi meu presente, "me diz respeito", não é para mim uma representação. O passado de outrem e, de algum modo, a história da humanidade, da qual jamais participei, à qual jamais estive presente, é meu passado.

(Emmanuel Lévinas) ⁶⁴¹

Entre o tempo da obra e o tempo da vida há uma linha que a morte logra cortar, tão logo se acerca daquele que até então experimenta a existência. Após o corte, extingue-se o tempo da vida, permanece o tempo da obra: esse tempo “trans-histórico da recepção da obra por outros vivos que têm seu tempo próprio”⁶⁴². Assim Ricœur definia seus últimos esforços para manter-se em ação, através do exercício da palavra. Esboçou uma série de fragmentos textuais para registrar suas últimas reflexões em vida e reconhecia neles a necessária recapitulação da sua obra ao entrar no “*tempo do desaparecer*”.⁶⁴³

Até suas últimas palavras, Ricœur foi um “ser contra a morte”⁶⁴⁴. Mesmo em seus dispersos manuscritos finais fez questão de sublinhar que renunciava ao *ipse* como

641. LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 159.

642. RICŒUR, Paul. **Vivo até a morte**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 56. Esse livro reúne pequenos textos e fragmentos manuscritos escritos nos últimos anos de vida de Ricœur. É uma publicação póstuma, organizada por Catherine Goldenstein, publicada originalmente em 2007. Edição original: RICŒUR, Paul. **Vivant Jusqu'à la mort suivi de Fragments**. Paris: Seuil, 2007.

643. Ibidem, p. 56.

644. A expressão, presente em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, remete-se ao pensamento de Emmanuel Lévinas e é referida nos textos e fragmentos de *Vivant Jusqu'à la mort*. Ver: RICŒUR (2000 – MHO), op. cit., 470; RICŒUR (2012 – VM), op. cit., p. 96

uma forma de desapego, em preparação para o fim derradeiro. Para a vida, continuava afirmando em seu habitual tom entusiástico: “defensiva filosófica do *ipse* para uma ética da responsabilidade e da justiça”.⁶⁴⁵ Morrer por algo significava passar aos outros, ainda em vida, esse compromisso de servir a uma causa maior, pela ação e pela palavra.

Olhando a sua trajetória com essa longa mirada dos que sobrevivem, vemos com mais clareza que a reflexão ética não era acessória no pensamento de Ricoeur. Mesmo nas etapas mais técnicas ou lógicas de sua escrita, a ética sempre foi a luz de fundo, visível mas não ofuscante, de sua filosofia. Não há nada de inédito nessa afirmação; com ela apenas reiteramos a leitura de muitos que já se detiveram sobre a sua imensa e prolífica obra.

Buscamos aproximar nosso leitor de alguns momentos que consideramos marcantes nessa longa aventura filosófica de um pensador irreduzível a amarras disciplinares. A abertura à alteridade conduziu seu filosofar abarcante e mediador, que foi capaz de enxergar dentro de outros campos do saber as interfaces mais estimulantes para seus projetos. A história foi uma dessas áreas em que Ricoeur transitou livremente, em busca das respostas que alguns de seus predecessores não puderam encontrar apenas na tradição filosófica. Se para compreender a filosofia era preciso recorrer à história, para entender a história era preciso servir-se dela sem receios de ouvir o clamor dos historiadores. Em seus mais de 60 anos de produção filosófica o contato com a história foi uma constante positiva e agregadora que ajudou a manter seu pensamento em contato com aspectos da política, da cultura, das transformações sociais e das frentes de debates sobre a ética.

Sobre esse aspecto é sugestivo notar que sua obra filosófica começa e termina com grandes projetos relacionados à visada histórica – não apenas a consideração da historicidade, mas, como mostramos, dos meandros da produção e das “estratégias longas e complicadas da história”.⁶⁴⁶ Entre *Histoire et Vérité* e *La mémoire, l’histoire,*

645. Ibidem, p. 46.

646. RICCEUR, Paul. **Memória, história, esquecimento.** Versão digital disponível em <<http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes>>. Acesso em 25 jul 2015. O texto original é de uma conferência proferida em inglês por Paul Ricoeur em 8 de Março de 2003, em Budapeste, sob o título “*Memory, history, oblivion*”.

l'oubli, muitas ideias se modificaram ou se amplificaram radicalmente, mas a preferência em abordar a questão ética em cruzamento com os signos da historicidade foi uma das permanências dessa trajetória de pensamento.

Em *Histoire et Vérité* vimos a consideração da história e da prática historiadora como índices que pareciam ser fundamentais ao trabalho do filósofo, sobretudo para a intenção de evitar o imperialismo teórico e o reducionismo intelectual. A lição do historiador para o filósofo era a modéstia da abertura à lei do outro na leitura dos vestígios do passado; a mensagem do filósofo para o historiador era sua visada antropológica e estruturante que permitia ao historiador ver a história com os olhos do intérprete imerso na própria condição humana que interpreta. Ambas ofereciam suas potencialidades como corolários que se desdobravam eticamente na produção do conhecimento.

Ao considerar os símbolos e o conceito de Mal, Ricœur recorreu ao *modus operandi* da historiografia, que desmitologizava as narrativas simbólicas, encontrando seus contextos e as situações em que tais textos se pluralizavam ao longo de múltiplos extratos temporais. Essa tarefa ele garantia ser o passo inicial necessário, para que, desse processo de historicização, pudesse então reanimar o teor simbólico dos mitos para que eles pudessem servir à construção de uma nova forma de filosofia. A hermenêutica de Ricœur estava articulada a uma visão que não era apenas a asserção da óbvia condição histórica das narrativas, mas empenhava-se na tarefa de desemaranhar essa historicidade através do olhar crítico de historiador da filosofia.

Ao encontrar na linguagem o rastro fundamental para a sequência de seu filosofar, Ricœur deparou-se com o poder da metáfora e as potencialidades da narrativa. No caminho trilhado desde o conceito de *verdade metafórica* até a construção da noção de *representância* ele contemplou inúmeros campos, várias formas de filosofia em tempos antigos e modernos. Serviu-se da história não apenas para considerar que sua linguagem partilhava também dos modos pelos quais a poesia alcançava o “universal” e o “possível”, mas para encontrar nela o substrato que podia garantir a própria ideia de uma identidade mediata. Flexibilizou, assim, a tradicional leitura aristotélica, garantindo à historiografia o seu potencial explicativo tanto

quanto a sua capacidade de representação das experiências temporais humanas. Nas últimas páginas de *Temps et Récit*, dava forma a uma virtuosa noção de *identidade narrativa*, conceito carregado de implicações éticas que acabou balizando a última fase de sua produção intelectual e ensejou profundas reflexões políticas e morais em *Soi-même comme un autre*.

Uma vez imerso no contexto de ascensão dos debates sobre a memória, Ricœur voltou-se para esse fenômeno até então suspenso em suas análises. Esse nível intermediário da identidade narrativa apareceria como uma das chaves para entender como a história agia mesmo à revelia das formulações controladas epistemologicamente. Ao encarar a memória, no entanto, novas questões éticas surgiam, sobretudo ao pensar a relação entre o “dever de memória” e o “trabalho de memória”. Agindo como matriz e ao mesmo tempo como objeto do saber histórico, ela alcança o limiar da representação historiadora. O papel da história diante da questão antes proposta da identidade agora se matizava. O escrutínio da crítica de Nietzsche sobre o excesso de história era o fiel da balança a conter o exagerado otimismo que poderia ser auferido à crítica histórica.

Da história como matéria de um saber ao plano da recepção do saber historiográfico havia ainda lacunas. O que até *Temps et récit* era pensado como uma relação de figuração entre o autor, a obra estruturada em sua narrativa e o leitor das ficções e histórias, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* passou a ser uma relação mais intrincada, mediada também pela memória, no nível individual e coletivo. Ricœur falaria então com mais propriedade sobre o espaço dessa profusão de saberes resultantes das operações de *mimesis* no âmbito do debate público, em que ele próprio veio a participar em diversas situações, como analista e como testemunha das atrocidades políticas do longo século XX.

Decididamente influenciado pela hermenêutica das tradições de Gadamer e disposto a agir diante do panorama de alargamento do presente, do afastamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas diagnosticado por Koselleck, Ricœur reconhecia a necessidade de trazer as premissas da hermenêutica para o âmbito da vida prática. Se o passado havia se tornado cada vez mais distante e inerte

e o horizonte utópico de realização plena das sociedades estava cada vez mais distante, o tempo presente deveria ser o tempo da iniciativa e não apenas o tempo da atenção. E não poderia haver iniciativa de ação sem um longo caminho de construção do si-mesmo através dos signos culturais, da história, da memória e da filosofia. Era preciso assumir a condição de um pensador longe das clausuras, que fosse artífice da palavra, filósofo do tempo, poeta da representação, estudante do passado e um educador político. Questionado sobre sua imensa obra, sobre a variedade dos seus temas e sobre sua inserção nos meios de debates públicos, Ricoeur fazia questão de responder humildemente que essa era a sua “*responsabilidade de professor, [...] a [sua] obrigação de ensino...*”.⁶⁴⁷

É no final de *Soi-même comme un autre* que estão algumas das palavras que talvez ajudem a sintetizar em parte a trajetória extremamente prolífica da obra de Ricoeur:

Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant. Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.⁶⁴⁸

Recusava-se a dar o veredicto final sobre a origem da consciência, essa “expressão última da alteridade”. Viria ela de um outro? Dos antepassados? De um deus tão ausente quanto o passado da história escrita? Ou mesmo do vazio?⁶⁴⁹ Seus temas passaram sempre próximos a essa questão aporética e talvez sua busca por respostas em outros campos do conhecimento e temas da vida prática tenham sido orientados por ela. A inquirição da memória, a leitura dos modos de fazer da história e a reflexão ontológica sobre o esquecimento podem ser logicamente relacionadas a esse problema constante de seu filosofar. A jornada através dessa aporia se alimentou de muitos problemas diferentes, mas sua opção em não apartar o conhecimento de si

647. UCTV. **Paul Ricoeur parle de son travail philosophique**. Arquivo de vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-JdkUe5qklc>>. Acesso em 21 Set 2012.

648. RICCEUR (1990 – SMA), op. cit., p. 409.

649. RICCEUR (1995 – MM), op. cit., p. 135.

da própria ideia de ética permaneceu como a advertência a favor da polissemia da alteridade.

Sob essas considerações finais nos resta reiterar o quanto da história podemos enxergar nessa sua consideração da alteridade. Da história como mediação de si, da história como construção em comunidade, da história no debate público. E sobretudo da história como um campo de reflexão que nos permite ver o mundo com “mil olhos”, usar esse “sexto sentido” para ganhar novos mundos sem eximir-se do risco notório de perder-se em seu próprio e em si-mesmo. Dessa dialética a história também é feita. Contra a opressão subterrânea da consciência do fim derradeiro, esse sintoma de muitas das filosofias contemporâneas da existência, Ricoeur carregou até o fim a crença de que até mesmo na própria hora do declínio, a força maior que nos movimenta não é a angústia da morte, mas a energia de lutar contra ela.

Querida Marie

*É na hora do declínio que a
palavra ressurreição se eleva. Para lá dos
episódios milagrosos. Do fundo da vida,
surge uma força, que diz que o ser é
ser contra a morte.*

Creia-o comigo.

Seu amigo.

Paul R.⁶⁵⁰

650. Esse fragmento é na verdade um bilhete escrito por Ricoeur para uma amiga e ex-aluna, Marie Geoffroy, algumas semanas antes de seu falecimento em maio de 2005. Foi reproduzido no posfácio escrito por Catherine Goldenstein para a coletânea póstuma *Vivant Jusqu'à la mort suivi de Fragments*, citada anteriormente. RICCEUR (2012 – VM), op. cit., p. 96.

Obras de Ricœur

RICCEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção**. Lisboa: Edições 70, 1997. [CC]

RICCEUR, Paul. A marca do passado. In: **História da historiografia**. Ouro Preto, n. 10, dezembro de 2012, p.p. 329-349.

RICCEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Trad.: Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007. [MHE]

RICCEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. [MV]

RICCEUR, Paul. Auto-compréhension et histoire. In: MARTINEZ Tomás; CRESPO, Remedios. (eds). **Paul Ricœur: los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthropos, 1991.

RICCEUR, Paul. **Autrement**: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

RICCEUR, Paul. **Da Metafísica a Moral**. Trad : Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. [MM]

RICCEUR, Paul. **Del texto a la Acción**. Ensayos de Hermenéutica II. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002. [TA]

RICCEUR, Paul. **Do texto à acção**. Ensaio de hermenêutica II. Trad: Maria José Sarabando e Alcino Cartaxo. Lisboa: Rés Editora, s/d b.

RICCEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

- RICCEUR, Paul. **El conflicto de las Interpretaciones**. Trad.: Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003. [CI]
- RICCEUR, Paul. **Escritos e conferencias 2**. Hermenêutica. Trad.: Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011. [EC-2]
- RICOEUR, Paul. **Freud**: una interpretación de la cultura. Trad. Armando Suárez. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 1990. [FIC]
- RICCEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008. [HI]
- RICOEUR, Paul. Histoire et mémoire: l'écriture de l'histoire et la représentation du passé". In: **Annales**. Histoire, Sciences Sociales. n. 55-4. Paris: julho/agosto de 2000, pp. 731-747.
- RICCEUR, Paul. **Histoire et Vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1955. [HV]
- RICCEUR, Paul. **Historia y Narratividad**. Trad: Gabriel Sahuquillo. Barcelona: Paidós, 1999.
- RICCEUR, Paul. **L'unique et le singulier**. Paris: Alice Éditions, 1999.
- RICCEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000. [MHO]
- Ricœur, Paul. **La Métaphore vive**. Paris: Le Seuil, 1975. [MV]
- RICCEUR, Paul. **La Sémantique de l'Action** (Phénoménologie et Hermeneutique). Paris : Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1977.
- RICCEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.
- RICCEUR, Paul. **Leituras 1 – Em torno ao político**. Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995. [ETP]
- RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad.: Marcelo Perine e Nicolás Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1992. [ARF]

RICCEUR, Paul. **Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau**. Mémoire de D.E.S. Document d'archives: Archives du Fonds Ricœur, 1933-1934, 6.

RICCEUR, Paul. Narratividad, fenomenología y hermenéutica. In: **Anàlisi**. Revista del Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, n. 25, 2000.

RICCEUR, Paul. **O Justo 1**. Trad.: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [J-1]

RICCEUR, Paul. **O Justo 2**. Trad.: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [J-2]

RICCEUR, Paul. **O único e o singular**. Trad : Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

RICCEUR, Paul. Phenomenology and Hermeneutics. In: **Noûs**. Indiana University, n. 9, 1975.

RICCEUR, Paul. **Parcours de la reconnaissance – Trois études**. Paris: Éditions Stock, 2004.

RICCEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad.: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICCEUR, Paul. **Philosophie de La Volonté: 1**. Le volontaire et l'involontaire. Paris : Éditions Points, 2009. [PV-1]

RICCEUR, Paul. **Philosophie de La Volonté: 2**. Finitude et culpabilité. Paris : Éditions Points, 2009. [PV-2]

RICCEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990. [SMA]

RICCEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Vol. I, II, III. Trad.: Claudia Berliner et. al. São Paulo: Martins Fontes, 2010. [TN]

RICCEUR, Paul. **Temps et Récit**. Vol. I, II, III. Paris: Seuil, 1983, 1984, 1985. [TR]

RICOEUR, Paul. The Metaphorical Process as cognition, Imagination and Feeling. In: **Critical Inquiry**, vol. V, n. 1, 1978, pp. 143-159.

RICCEUR, Paul. **Vivo até a morte**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Referências Gerais

ALTHUSSER, Louis. **La soledad de Maquiavelo**. Madrid: Akal, 2008.

ANDERSON, Luis Vergara. **La producción textual del pasado I: Paul Ricœur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido**. Ciudad de Mexico: Universidade Iberoamericana, 2004.

ANDERSON, Luiz Vergara. **Paul Ricœur para historiadores: un manual de operaciones**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2013.

ANDERSON, Perry. **A Crise da Crise do Marxismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad.: Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; v. 2).

ARON, Raymond. **Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique: complétée par des textes récents**. Paris: Gallimard, 1981.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad.: Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa: Edições 70, 1990.

BENHABIB, S. **The Claims of Culture**. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton, USA – Woodstock, UK: Princeton University Press, 2002.

BENVENISTE, Émile. **Problèmes de linguistique générale**. V. 1. Paris: Gallimard, 1966.

- BLOCH, Ernest. **Le Principe Esperance**, tome I. Paris: Gallimard, 1976.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BONA, Aldo Nelson. **Paul Ricœur e uma epistemologia da história centrada no sujeito**. Tese – Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- BRAUDEL, Fernand. **La Méditerranée et Le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**. Paris : LGF, 1993.
- BRUNSCHVICG, Léon. **Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Paris : Alcan, 1927.
- CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos?** São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- CASSIRER, Ernst. **Filosofia de las formas simbólicas**. 3 vol. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CENCI, Angelo Vitório. **A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2006.
- CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Trad.: Maria Menzes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CESAR, Constança Marcondes. (org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricœur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CESAR, Constança Marcondes. **Paul Ricœur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CLARK, Elizabeth. **History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn**. Cambridge: Harvard, 2004.
- COHEN, Richard; MARSH, James. (edit.) **Ricœur as another: Ethics and subjectivity**. New York: State University of New York Press, 2002.
- COLLETE, Jacques. **Existencialismo**. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2013.

- CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy**. Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article. Disponível em <<http://www.jstor.org>>. Acesso em 21 jul 2006.
- DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Marcondes. **Paul Ricoeur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.
- DELACROIX, C; DOSSE, F. GARCIA, P. **Paul Ricoeur et las sciences humaines**. Paris: La Découverte, 2007.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad.: Maria Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DOSSE, François. **A História à prova do tempo**. Da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Unesp, 2001.
- DOSSE, François. **História do Estruturalismo**. Vol. I. O Campo do Signo – 1945-1966. Trad. Álvaro Cabral. Bauru: Edusc, 2007.
- DOSSE, François. Paul Ricoeur: **Los sentidos de una vida** (1913-2005). Trad. : Pablo Corona. Buenos Aires : Fondo de Cultura Economica, 2013.
- DOSSE, François. **O Império do Sentido: A Humanização das Ciências Humanas**. Bauru, SP: Edusc, 2003.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: les sens d'une vie** (1913-2005). Paris : La Découverte/poche, 2008.
- DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In: **Natureza Humana**, v. 7, n. 1, disponível em <<http://ftp.cle.unicamp.br/pub/heidegger-e-prints/v2-n3-2003.pdf>>. Acesso em 24 Nov. 2008.
- DUFRENNE, Mikel; RICCEUR, Paul. **Karl Jaspers et La philosophie de l'existence**. Paris : Seuil, 2000.
- FERREIRA, Adelino. Kant e a Revolução Copernicana do Conhecimento: uma Introdução. In: **Revista Existência e Arte**. Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VIII – Número VII – Jan a Dez de 2012, p. 114.

- FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.
- FRYE, Northrop. **Anatomy of Criticism**. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Vol. III. Trad: Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- GADAMER, Hans Georg. **Wahrheit und Methode**. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Unveränd, 1960.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricœur. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, Ago. 1997.
- GARCIA, Leovino. The Philosophical Exploration of Paul Ricœur. In : **Budhi** – Vol. 2 – 1997.
- GINZBURG, Carlo. **Relações de Força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2002.
- GIUSTI, Miguel; Tubino, Fidel. **Debates de la ética contemporánea**. San Miguel: Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.
- GLOCK, Hans-Johann. **What is Analytic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- GÓMEZ-HERAS, J. M. García. Comprender el mundo: La valencia hermenéutica del binomio “Lebenswelt” (Husserl) e “In-der-Welt-Sein” (Heidegger). In: **Anales del Seminario de Metafísica**. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade. Ed. Complutense, 1992.
- GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Vendo o passado: representação e escrita da história. In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v.15. n.2. p. 11-30. jul-dez. 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma Eugenia Liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HANH, Lewis Edwin. (dir.). **A Filosofia de Paul Ricoeur**. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Trad.: António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HARTOG, François. L'inquiétante étrangeté de l'histoire In: **Esprit**. Paris, n. 2, p. 65-76, Fev. de 2011.
- HARTOG, François. Regimes de Historicidade: **Presentismo e Experiências do Tempo**. Trad.: Andréa Menezes, Bruna Breffart, Camila Moraes, Maria Cristina Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **A Razão na História**: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. Trad.: Beatriz Sidou. São Paulo : Centauro, 2001.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad.: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und zeit**. 9. ed. Tübingen: Max Niemayer Verlag Tübingen, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Trad.: Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. 2. ed. Frankfurt: Klostermann, 1967.
- HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- HENRIQUES, Fernanda. Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Universidade de Évora, n. 62, v. 2, 2005.
- HERRERA, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill**. London: Printed for W. Crooke at the Green-Dragon, 1651.
- HOBBS, Eric (org.). **Marxismo Hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

- HOOFT, Stan van. **Ética da Virtude**. Trad.: Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913.
- HUSSERL, Edmund. **Logica Formal y Logica Transcendental**. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Ciudad de México: Centro de Estudios filosóficos – UNAM, 1962.
- IRIYE, Akira; MAZLISH, Bruce. (edit.) **The Global History Reader**. New York, London: Routledge, 2005.
- JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 20, n. 57, Feb. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S010269092005000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 Jun. 2008.
- JASPERS, Karl. **El problema de la culpa**. Trad.: Román Cuartango. Barcelona: Paidós, 1998.
- JENKINS, Keith. **At the limits of history: essays on theory and practice**. New York: Routledge, 2009.
- JENKINS, Keith. Ethical Responsibility and the Historian: On the Possible End of a History “of a Certain Kind”. In: **History and Theory**, v. 43, Dezembro de 2004, p.p. 43-60.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KEARNEY, Richard. **Paul Ricœur: the hermeneutics of action**. London: Sage publications, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KURLE, Adriano Bueno. **O conceito de “eu” na filosofia crítica teórica de Kant**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2012.

LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas: Editorada Unicamp, 2003.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. **História e Ação na Teoria da Narratividade de Paul Ricœur**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Trad.: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad.: Pergentino Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

MALERBA, Jurandir. A História e os discursos: uma contribuição ao debate sobre o realismo histórico. In: **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006, p. 41-78.

MALERBA, Jurandir. (org.). **A História Escrita: Escrita da História e Historiografia**. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTÍNEZ, Tomás; CRESPO, Remedios. (orgs.). **Los caminos de la interpretación**. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Barcelona: Anthropos, 1991.

MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. Lisboa: Edições Progresso, 1982. Versão Digital disponível em <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.html>>.

MARX, Karl. Thesen über Feuerbach. In: MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Bd.3, Berlin: 1978.

MAYOS, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. **Revista de investigación e información filosófica**, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390.

MENDONÇA, Kátia. Do legado de Paul Ricœur para a Sociologia: uma discussão sobre hermenêutica e ética. In: **Peri**, v. 06, n. 02, 2014, p.p. 138 -151.

MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo. **Neonazismo, negacionismo e extremismo político**. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), Corag, 2000.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricœur**. Paris: Editions Du Seuil, 1994.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricœur: As Fronteiras da Filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MOSES, A. Dirk. Hayden White: Traumatic Nationalism and the public role of History. In: **History and Theory**. N. 44, October 2005, Wesleyan University, p. 311-332.

MOUNIER, Emmanuel. **Introducción a los existencialismos**. Madrid: Guadarrama, s/d.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifeste au Service du personnalisme**. 1936. Edição Digital disponível em <<http://classiques.uqac.ca>>, p. 29. Acesso em 13 de Agosto de 2014.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricœur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: _____. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.

NICOLAZZI, Fernando. História: memória e contramemória. In: **MÉTIS: história & cultura** – v. 2, n. 3, jan./jun. 2003, pp. 217-234.

- NOIRIEL, G., **Sobre la crisis de la Historia**. Madrid: Cátedra/Frónesis (Universitat de València), 1997, pp. 126-149.
- NOVAES, Adauto. Cenários. In: **Ética**: vários autores. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- OLIVEIRA, Nythamar ; SOUZA, Draïton. (orgs.). **Hermenêutica e filosofia primeira**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- PARADA, Maurício. **Os Historiadores Clássicos da História**. De Ricœur a Chartier. Vol. 3. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2014.
- PELAUER, David. **Compreender Ricœur**. Trad: Marcus Pechel. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PEREIRA, Miguel Baptista. A Hermenêutica da Condição Humana de Ricœur. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 24, 2003, p.p. 235-277.
- PEREIRA, Taís. A relação entre ética e moral na teoria discursiva habermasiana. In: **Revista Ethic@**. Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 263-270. Dez 2007.
- PLATÃO. **La République**. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002.
- PLATÃO. Teeteto. In: **Diálogos de Platão**. Trad. do grego por Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.
- RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. A morfologia histórica de Johan Huizinga e o caráter pragmático do passado. In: **História da historiografia**. Ouro Preto, n. 4, março de 2010, p.p. 234-254.
- RODGE, Joanna. **Heidegger e a Ética**. Trad.: Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- RORTY, R. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, R., SCHNEEWIND, J., SKINNER, Q. **Philosophy in History**: essays on the historiography of Philosophy. Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.
- RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica**. Teoria da História: Os fundamentos da ciência histórica. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. Da UnB, 2001.

- RÜSEN, Jörn. The Didactics of History in West Germany: Towards a New Self-Awareness of Historical Studies. **History and Theory**, Vol. 26, No. 3, (Oct., 1987), pp. 275-286.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. O Tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade. In: BioEthikos, Centro Universitário São Camilo – 2008; 2(2):177-184.
- SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**. Paris : Gallimard, 1960.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 13. ed. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- SCHAAFSMA, Esther Petruschka. **Reconsidering Evil: Confronting Reflections with Confessions**. Lovaina: Peeters, 2006.
- SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricœur and the Negation of Happiness**. London: Bloomsbury, 2013.
- SILVA, Luisa Portocarrero. Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: A hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricœur. In: **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, n. 1, 1992, p.p. 127-153.
- SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. **History and Theory**, 8 (1), 1969, p. 3-53.
- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Edição Bilíngue. Trad.: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- THOMASSET, Alain. **Paul Ricœur: Une poétique de la morale – Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne**. Leuven: Peeters, 1996.
- THOMPSON, John. **Hermeneutics & the Human Sciences**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Trad.: Miguel Salazar. Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 2000.
- TORRES, João Carlos Brum. (org.). **Manual de Ética**. Questões de ética teórica e aplicada. Caxias do Sul: Educs, 2014.

- TUGENDHAT, E. **Problemas de la Ética**. Trad. Jorge Virgil. Barcelona: Editorial Critica, 1988.
- UCTV. **Paul Ricœur parle de son travail philosophique**. Arquivo de vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-JdkUe5qklc>>. Acesso em 21 Set 2012.
- VALLÉE, Marc-Antoine. Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. In : **Études Ricœuriennes**, Vol 3, No 1 (2012), pp. 144-155.
- VANN, Richard T. Historians and Moral Evaluations. In: **History and Theory**, v. 43, Dezembro de 2004, p.p. 3-30.
- VERÓN, Eliseo. **Émile Benveniste e a subjetivização da semiótica**. In: Matrizes, Ano 2, n. 2, 2009, p. 65.
- VILANOU, Conrad. **Historia Conceptual e Historia Intelectual**. In: Revista Ars Brevis. Edição Virtual disponível em <<http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/viewFile/65855/76078>>. N. 12, 2006.
- VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Pensando a História: de História e Verdade a Tempo e Narrativa. In: Revista Multitextos. PUC-Rio, Ano 1 – nº 05 – 2007.
- WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 5. ed. São Paulo: Pioneira, 1987.
- WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara 5a. 1982.
- WHITE, Hayden. **El contenido de la forma**: Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós, 1992.
- WHITE, Hayden. Guilty of History? The *Longue Durée* of Paul Ricœur. In: **History and Theory**. Wesleyan University, n. 46, May 2007, p. 233-251.
- WHITE, Hayden. **Meta-História**. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1995.

WHITE, Hayden. **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987.

WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso.** Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

WOOD, David (ed.). **On Paul Ricœur.** London, New York: Routledge, 2005.

ZARKA, Yves Charles. **Comment écrire l'histoire de la philosophie?** Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira da Silva, Jaisson

Paul Ricœur: a ética no cruzamento entre a prática historiadora e a condição histórica / Jaisson Oliveira da Silva. -- 2015.

286 f.

Orientadora: Mara Cristina de Matos Rodrigues.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Paul Ricoeur. 2. Ética. 3. Historiografia. 4. Condição Histórica. 5. Hermenêutica. I. de Matos Rodrigues, Mara Cristina, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).