

**PERSPECTIVA ÉTICA E BUSCA  
DO SENTIDO EM PAUL RICŒUR**

*Maria da Penha Villela-Petit\**

Resumo: Esta introdução à obra de Paul Ricœur procura mostrar que é preciso ter em mente a motivação ética do autor para se apreciar bem a unidade subjacente aos seus diversos campos de interesse. Tal diversidade não somente é compatível com a unidade mencionada como dela decorre, já que a unidade em pauta não é a de uma única questão estudada sob diferentes ângulos, mas a de uma visada ética, que tem em mira um agir e um pensar mais justos em meio à história concreta. Ela tanto concerne a história social e política quanto a história dos conceitos para a qual a reflexão enquanto tal do filósofo é chamada a contribuir. O que Ricœur logo compreendeu é que a busca de sentido vem de mais longe que a filosofia. Daí seu interesse pelo metafórico, pelo narrativo, pelo poético, e, em particular, para as duas fontes (a bíblica e a grega) que, se entrelaçando, marcam o advento da civilização ocidental. Do mesmo modo, soube ele não ceder à tentação hegeliana de totalizar o sentido da história. Em confronto com a história, a tarefa do filósofo é a de contribuir a uma clarificação de seus novos desafios e injunções, e isto como parte integrante de seu desejo de uma vida ao serviço do bem. É nesta perspectiva de abertura e de retomada de novos aspectos das questões por ele já abordadas que se deve

\* Pesquisadora aposentada no CNRS e professora aposentada no Institut Catholique de Paris. Artigo submetido para avaliação no dia 27/06/2006 com parecer favorável para publicação no dia 30/08/2006.

encarar a última obra de Ricœur, « *Parcours de la Reconnaissance* », onde ele baliza as etapas-chaves de uma filosofia do « reconhecimento », no sentido mais amplo da palavra.

Palavras-chave: Ética, história, sentido, reconhecimento, Paul Ricoeur.

Abstract: This introduction to the work of Paul Ricoeur aims to show that the best way to grasp the underlying unity of his various fields of interest is to be alert to his ethical approach. His diversity is not only compatible with unity, but in fact derives from it if one sees this unity less as a single theme approached from different angles than as an ethical orientation towards greater justice in thought and action. Ricoeur's field is the horizon of "concrete" history – political and social history as well as the history of concepts and ideas that philosophical reflection depends on and contributes to. He understood that the search for meaning comes from a source deeper than philosophy. This explains his interest in metaphor, narrative, the poetic, and especially the joint sources – Greek and Biblical – that mark the beginning of western civilization. This is what made him able to stand against any hegelian totalizing of history. The task of a philosopher who turns his attention to history is to clarify new challenges and demands, and to do this as part of a desire to serve the common good. It is in this perspective of openness, and of constant revision of questions he had treated earlier, that Ricoeur came to his last work *Parcours de la Reconnaissance* where he laid the foundations of a "philosophy of recognition" in the broadest sense of the word.

Key-words: Ethics, history, meaning, recognition, Paul Ricoeur.

Diante da abrangência da obra de Paul Ricœur, da diversidade de seus campos de investigação, alguns seriam propensos a insinuar que ela carece de um fio condutor atravessando e unificando sua pluralidade, como se espera de uma obra filosófica de primeiro plano. Na verdade, tal suspeita revela mais a ignorância de quem a levanta (ou sua má fé) do que uma deficiência intrínseca ao pensamento de Ricœur comprometendo o valor de sua obra. Todos os que a conhecem bem reconhecem a coerência de seus propósitos. Como, a partir de 1963, pude seguir de perto o desenvolvimento de suas principais investigações, muitas vezes discutidas em cursos e seminários e divulgadas por meio de artigos antes de sua publicação sob forma de livro, pensei que não seria inútil sublinhar o sentimento que sempre me despertou o fato de ver Ricœur se voltar para um novo campo de pesquisa: o de se tratar de mais uma etapa de uma busca conseqüente, guiada por uma alta exigência ética. Foi assim que solicitada a participar de uma homenagem co-organizada pela Unesco e pelo Instituto Internacional de Filosofia em 17 de novembro de 2005 na sede da Unesco, achei que era o momento de relevar a unidade e o que acredito ser a fonte motivacional da trajetória de Ricœur. Minha contribui-

ção, intitulada « Visée éthique et quête du sens », acaba de ser publicada no volume « Hommage à Paul Ricœur » (1913-2005), da Unesco.

Minha proposta aqui é de retomar e desenvolver esta apresentação, já que ela me parece preencher também um papel introdutório ao pensamento de Paul Ricœur.

Embora Paul Ricœur não tenha jamais escrito um Tratado ou alguma obra inteira e exclusivamente consagrada à Filosofia Prática, mas tão somente o que ele próprio chamou, referindo-se aos capítulos centrais de *Soi-même comme un autre*, de sua « Pequena Ética »<sup>1</sup>, não há dúvida que a preocupação ética está no cerne de seu pensamento. Impunha-se como pensador a tarefa de pensar, com a maior justeza possível, o que uma determinada conjuntura discursiva exigia. E nisso era amplamente motivado por sua vontade de esclarecer o agir humano e assim contribuir à emergência de um mundo mais justo, isto é menos portador de violência mortífera. Segundo ele, a perspectiva ética era inseparável da constituição de sentido, da emergência de significados através das diferentes formas de palavra ou de discurso, ou ainda através das obras de arte. Daí seu interesse pela inovação semântica, tanto ao nível da frase, como se veria em sua obra *La Métaphore Vive*, quanto ao nível da narração, como nos três volumes de *Temps et Récit*. E aqui caberia ainda acrescentar suas considerações sobre a tradução e o ato de hospitalidade lingüística que lhe é constitutivo. No pequeno opúsculo *Sur la traduction*, escreve ele que «a tradução não coloca apenas um problema ligado ao trabalho intelectual, teórico ou prático, mas também um problema ético. Levar o leitor ao autor, levar o autor ao leitor, correndo o risco de servir e de trair os dois, vem a ser praticar o que gosto de chamar de *hospitalidade lingüística* »<sup>2</sup>.

Ricœur era deveras cômico de que o discurso conceitual fora sempre precedido de palavras ricas de sentido e que, imperecíveis, elas continuam a interpelar o filósofo. Dentre elas, destacam-se as palavras dos poetas, mas também, e sobretudo depois do encontro da fonte grega com a fonte hebraica, as deste livro «biblioteca» que é a Bíblia<sup>3</sup>. Suas qualidades de leitor infatigável, ele as colocava a serviço daquele ideal ético que seu famoso adágio, já presente em *Soi-même comme un autre*, tão bem exprimirá: « viver bem com e para o outro em instituições justas ».

Este último ponto é capital. É impossível não frisar a importância que revestirá para Ricœur a questão institucional. Todavia, isto não lhe estivera bem presente no início de sua vida filosófica e só se revelaria a ele depois de sua leitura de Hegel, como viria ele próprio a confessar num texto de

<sup>1</sup> Cf. os estudos VII, VIII e IX de *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990.

<sup>2</sup> Paul Ricœur, «le paradigme de la traduction» in *Sur la traduction*, Bayard, 2004, 42.

<sup>3</sup> Veja-se a obra escrita em parceria com André LaCocque: *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, 1998.

1974<sup>4</sup>. Sendo assim, julgamos preferível deixar esta questão por enquanto de lado a fim de melhor delinear o caminho de pensamento de Ricœur a partir de seu trabalho de tese sobre a vontade.

Em *Réflexion faite*, sua autobiografia intelectual publicada em 1995, Ricœur constata que quando veio à Fenomenologia, a questão da percepção já havia sido estudada por Maurice Merleau-Ponty, e que ambicionara então, dar a esse « grande livro » que é a *Phénoménologie de la Perception*, « uma contrapartida na ordem prática »<sup>5</sup>. O resultado foi sua *Philosophie de la Volonté* cujo primeiro tomo- *Le Volontaire et l'Involontaire* — foi publicado em 1950. Desde então é manifesto que é a polaridade do agir e do sofrer que ocupa prioritariamente a atenção de Ricœur, o que se repercute sobre a maneira mesma como ele iria encarar a fenomenologia husserliana.

Sobre esta prevalência do agir sobre a percepção, temos ainda uma confirmação em *Soi-même comme un autre*, quando Ricœur enumera as « quatro maneiras de interrogar » que derivam da problemática do si mesmo: « quem fala? », « quem age? », « quem conta sua história? » « quem é o sujeito moral da imputação? ». Este quaternário não inclui a questão « Quem vê? », cara a Merleau-Ponty que a recebera de Descartes<sup>6</sup>.

Não é, portanto, ocioso considerar a seqüência das obras de Ricœur à luz das relações que ele não cessou de aprofundar entre o agir e a palavra. Assim, se o primeiro tomo (*Le Volontaire et l'Involontaire*) de sua *Philosophie de la Volonté* foi dedicado a sondar as duas faces do agir, o segundo tomo, *Finitude et Culpabilité* se divide em dois volumes: o primeiro, *L'Homme faillible*, encara a vontade como precária, vulnerável, tanto mais que, submetida a pressão do involuntário, dificilmente resiste às injunções das más tendências. No segundo volume, *La Symbolique du Mal*, se afirma claramente a associação, tão decisiva antropologicamente, entre ação e palavra, esta última considerada sob a forma da imagem simbólica que vem a desabrochar quando o que há a dizer ultrapassa os recursos da linguagem ordinária ou mesmo da linguagem conceitual. Já nesta obra vê-se a importância que revestem aos olhos de Ricœur as diversas expressões culturais por meio das quais a ação humana é apreendida

<sup>4</sup> Cf. P. Ricœur, «Hegel aujourd'hui», texto de uma conferência, feita na Maison de la culture de Grenoble, e primeiro publicado em 1974, na revista *Etudes théologiques et religieuses*, e que acaba de ser republicado no número de março-abril 2006, da revista *Esprit*, número consagrado à «La pensée Ricœur». Referindo-se a *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricœur, modestamente, observa (188): «mon travail était très subjectiviste et presque solipsiste; il ne présentait jamais qu'un homme tout seul, avec son corps et le monde. Hegel nous apprend que tout commence quand une volonté rencontre une autre volonté (que ce soit dans le rapport du maître et de l'esclave, ou bien, dans la Philosophie du droit, le rapport juridique du contrat)».

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite-Autobiographie intellectuelle*, Éditions *Esprit*, 1995, 22-23.

<sup>6</sup> Sobre esta questão veja-se o nosso artigo «Qui voit? - Du privilège de la peinture chez Merleau-Ponty», in *Etudes philosophiques*, n° 2/ 2001, 261-278.

e julgada. Ora elas requerem interpretação. É, justamente, esta necessidade de compreender e interpretar o que os homens produzem em matéria de significação para dizer o que vivem e presenciam, como também suas aspirações, que vai levar Ricœur a praticar sobre a fenomenologia o que ele próprio designa como enxerto hermenêutico (*greffe herméneutique*).

Retrospectivamente, entrevê-se também o que conduziu Ricœur a se interessar pelo pensamento de Freud, ao qual tinha sido introduzido por Roland Dalbiez, seu professor de filosofia no Liceu. Tratava-se, por um lado, de investigar o problema da consciência levando em conta o involuntário, já que ele tem uma dimensão que escapa à consciência. Donde a importância de se escutar o papel devoluto por Freud ao inconsciente. Por outro lado, era preciso tirar as conseqüências filosóficas do fato que « os signos do homem » não têm uma significação única e de imediato manifesta, como se pudessem dispensar um trabalho de interpretação. E Ricœur já havia confrontado a necessidade de tal trabalho, desde sua reflexão sobre a *symbolique du mal*.

No Prefácio ao *De l'Interprétation*, seu ensaio sobre Freud, Ricœur faz aliás uma aproximação dessas duas obras, quando afirma que seu trabalho sobre Freud é « a longa trajetória pela qual retomo [ele retoma] sob novo enfoque o problema deixado em aberto ao fim de *La Symbolique du mal*, isto é o problema da *relação entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta* »<sup>7</sup>.

O procedimento de Ricœur se caracteriza já aqui, como será o caso durante a elaboração de seus trabalhos ulteriores, por uma amplificação do campo problemático graças à tomada de consciência de novas dificuldades teóricas. Dificuldades encontradas à medida que ele avança em seu trabalho de filósofo preocupado com o agir humano, ou seja com a condição humana.

A questão do agir humano, com a produção de sentido através da linguagem que lhe é inseparável, remete à questão da história e, por conseguinte, à narração, isto é à palavra que elabora e conta histórias, as quais testemunham do poder configurativo da imaginação.

Não há, de fato, como compreender o itinerário filosófico de Ricœur se se perde de vista a permanência do tema da história em sua reflexão. Em 1955, publicara ele uma coletânea de ensaios enfeixados sob o título *d'Histoire et Vérité*, onde já manifesta o interesse que não cessará de o acompanhar pelos aspectos epistêmicos e ético-políticos da história. Anos mais tarde, ele escreve a grande trilogia intitulada *Temps et Récit*, cujo tomo I, publicado em 1983 é não somente uma introdução ao tema do tempo humano, que como tempo do agir e do sofrer só pode ser dito sob

---

<sup>7</sup> Paul Ricœur, *De l'interprétation-essai sur Freud*, Éditions du Seuil, 1965, 8.

uma forma narrativa, mas também uma abordagem meticulosa dos aspectos epistêmicos da historiografia, isto é da história dos historiadores.

Na intervenção que fiz durante a Década de Cerisy consagrada a Ricœur em 1988, eu abordara justamente esta « questão da história », tentando traçar o percurso que vai de *Histoire et Vérité* ao primeiro tomo de *Temps et Récit*. Procurei então mostrar as antecipações da problemática de *Temps et Récit* que se encontravam já esboçadas na primeira obra. Elas são de três ordens que podem ser assim resumidas:

1. O tempo é entendido como um poder de dispersão e a narração como um trabalho de composição que torna possível a emergência de sentido, de significado.
2. Desde *Histoire et Vérité*, constata-se em Ricœur uma desconfiança em relação a uma filosofia substancialista da história. Questão sobre a qual se estenderia longamente no capítulo « Renoncer à Hegel », que figura no tomo III de *Temps et Récit*.
3. Em *Histoire et Vérité*, também já desponta o interesse de Ricœur por uma epistemologia não positivista da história.

No fim do meu estudo sobre o percurso de Ricœur de uma obra a outra, sendo a primeira um conjunto de ensaios e a segunda uma trilogia em três tomos, tive por bem mencionar suas considerações sobre a consciência histórica, o que me levava a concluir nos seguintes termos: « Fazendo retorno à questão do presente, de um presente aberto às nossas iniciativas, Ricœur aprofunda a relação entre a história narrada e a história ainda por fazer- estas duas vertentes da história que nunca cessaram de solicitar sua reflexão filosófica »<sup>8</sup>. Esta conclusão é sempre pertinente embora ao escrevê-la, ignorasse (como sem dúvida também ele) que ainda escreveria uma outra grande obra sobre a história.

Estou a referir-me a *Mémoire, Histoire et Oubli*, cuja publicação ocorreu em 2000. Mas antes de nos perguntarmos em que a preocupação com « história por fazer » não desertou Ricœur nesta sua penúltima obra, quero evocar o comentário dele próprio à sucessão e ao encadeamento de seus trabalhos:

« Cada obra responde a um desafio determinado, e o que a conecta às que precedem me parece ser menos um firme desenrolar de um projeto único que o reconhecimento de um resíduo deixado pela obra precedente, um resíduo que por sua vez conduz a um novo desafio »<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Maria Villela-Petit, « D'Histoire et Vérité à Temps et Récit: la question de l'Histoire », in *Paul Ricœur- Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Cerf, 1991, 185-197.

<sup>9</sup> Cf. « A Response by Paul Ricœur » in Paul Ricœur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, editado e introduzido por John N. Thompson, Cambridge University Press e Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981, 32.

Ricœur não se enganou sobre seu modo de proceder. Nele não encontramos um projeto previamente concebido e claramente definido do qual sua obra não seria senão a realização efetiva, etapa por etapa. Melhor que isso, encontramos uma unidade de inspiração e de visão, que tem a ver com a vida humana em sua dimensão ética e política. E a serviço desta inspiração, um trabalho incessante com vistas a levar em conta os aspectos que lhe haviam passado despercebidos das questões que ele aborda. Trabalho esse que é inerente à busca de sentido e à responsabilidade que o filósofo tem por bem assumir.

É com tal propósito que, antes de voltar à questão da história pelo viés da memória, Ricœur em *Soi-même comme un autre* retoma o fio da noção de identidade narrativa. Esta noção surgira nas « Conclusões » do *Tempo narrado*, que é o Terceiro tomo de *Temps et Récit*, como decorrente da resposta narrativa proposta por *Temps et Récit* ao desafio que constitui o tempo humano para a razão filosófica.

A noção de identidade narrativa, à qual só chegara ao término de *Temps et Récit*, vai portanto levá-lo a aprofundar a questão da identidade pessoal. O interesse de tal ponto de partida é de permitir que seja plenamente assumida a dimensão da temporalidade, como intrínseca à identidade de um ser que, coexistindo com outros, é consciente de se transformar no decorrer de uma história através da qual ele próprio se constitui. É este o contexto problemático que conduz Ricœur a operar um desdobramento entre a identidade do mesmo (*idem*) ou, como ele diz também, a ‘identidade-mesmidade’ e a identidade do *ipse*, isto é, do si mesmo, a ‘identidade-ipseidade’. A identidade pessoal oscila entre estes dois pólos: o pólo do mesmo que é representado pelo que habitualmente chama-se de caráter, isto é o conjunto de disposições inatas ou adquiridas que conferem a cada um um perfil próprio, e o pólo da identidade-ipseidade, onde a identidade é encarada em sua dimensão ética, a de um homem *capaz* de falar, de agir, de se sentir responsável, em suma de visar uma vida intrinsecamente boa mantendo-se fiel a si-mesmo, à palavra dada, e isto através das inevitáveis mudanças sofridas ao longo do tempo. Entre estes dois pólos a identidade narrativa exerce uma função de mediação, um papel mediador.

Ora o desafio à impermanência temporal que é a possibilidade de se manter fiel a si mesmo, e cuja experiência crucial é a de ser confiável, tem a vantagem de inscrever a relação ao outro no cerne da relação a si mesmo.

A aposta de Ricœur é assim de substituir uma egologia por uma filosofia do si mesmo (do *ipse*), destronando, portanto, o ego de sua posição central em favor da relação interpessoal como inerente ao próprio si, que assim se reconhece como não tendo se auto-posicionado no ser, mas como tendo sido dado a si mesmo.

Com vistas a uma problemática desta ordem, é evidente que qualquer que seja a importância que se atribua à identidade narrativa, ela por si só se

revela insuficiente para se pensar a ipseidade. Pois, se a determinação da identidade narrativa é a resposta à questão « Quem? » por meio da narração de uma história de vida (e haverá para cada um tantas histórias quanto forem os narradores...), para que se pense a identidade pessoal, a ipseidade, isto não basta; é necessário que se tematize sua relação à consciência moral e ao desejo do « viver bem ». Donde o enfoque que recebe a questão do si mesmo em *Soi-même comme un autre*.

Num texto posterior a esta obra, « La conscience et la loi- Enjeux philosophiques », que conclui por assim dizer os ensaios reunidos no primeiro volume da coletânea *Le Juste*, Ricœur, quando explicita como entende esta relação entre a ipseidade e os dois polos que são a lei e a consciência, faz alusão a obra de Charles Taylor, *Sources of the self: The Making of Modern Mind*, que associa à questão do si (*self*) a do bem (*good*).

« Esta correlação, acrescenta ele, exprime o fato que a questão « Quem? »- « Quem sou eu ? », presidindo toda busca da identidade pessoal, encontra um esboço de resposta nas modalidades de adesão pela quais respondemos à solicitação de valorizações fortes (*évaluations fortes*). Em relação a isso, poder-se-ia estabelecer uma correspondência entre as diferentes variantes da discriminação entre o bem e o mal e as maneiras de se *orientar* no espaço moral, as maneiras de se *posicionar* no instante e de se *manter* no decorrer do tempo »<sup>10</sup>.

Já que fiz alusão a *Le Juste 1*, ao qual seguiu outra coletânea de mesmo nome, isto é *Le Juste 2*, aproveito para sublinhar que uma das grandes contribuições de Ricœur à reflexão moral é de se ter voltado não apenas para o juízo moral mas ainda para o jurídico, pois tanto um quanto outro se aplicam a casos concretos, que são por definição, singulares. Como escreve ainda no artigo em pauta (« La conscience et la loi »):

« Aplicar uma norma a um caso particular é uma operação extremamente complexa, que implica um estilo de interpretação irredutível à mecânica do silogismo prático »<sup>11</sup>.

Esta atenção ao concreto em matéria moral solicita justamente o que Ricœur designa como sabedoria prática. Ela se impõe àqueles que são chamados a julgar, a dar provas de equidade, seja de um ponto de vista moral seja de um posto de vista legal, jurídico. De fato, foram suas considerações sobre a especificidade do jurídico a meio caminho do moral e do político que permitiram a Ricœur aprofundar sua compreensão dos problemas de interpretação colocados pela aplicação da lei e tendo-se em vista a parti-

<sup>10</sup> Cf. Paul Ricœur, «La conscience et la loi. Enjeux philosophiques», in *Le Juste 1*, Éditions Esprit, 1995, 211.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 217.

cularidade de cada caso. Foi isto que o fez encarar ainda com mais força e nitidez o que sempre o interpelou, a saber, o confronto da lei, da norma, com o trágico da ação. A questão que se impõe é a de « como julgar com sabedoria? », segundo o que Aristóteles designara como *phronesis*, isto é, esta virtude prática que é a sabedoria do julgar.

Ao passar dos anos, a referência a Aristóteles tornou-se uma constante do pensamento de Ricœur cada vez que se propunha pensar a ação, ou a maneira que temos de narrá-la por meio da composição de uma intriga. Isto dito, é preciso acrescentar que, ao pensar a ação, Ricœur tampouco negligenciou a contribuição hegeliana a respeito tanto do institucional, quanto dos costumes, da *Sittlichkeit*. O que não lhe impedia de ser cauteloso face ao que ele próprio chamava de « tentação hegeliana ». Esta expressão, « tentação hegeliana », aparece como título de um dos parágrafos de um ensaio que trata justamente da « *raison pratique* ». Em que consiste essa tentação? Em querer, ditado por uma preocupação com a vida ética concreta, ultrapassar « o formalismo kantiano », recorrendo para isso a Hegel. Qualquer que seja a atração exercida pelo pensamento hegeliano, o fato é que este recurso a *Sittlichkeit* — isto é, às regras costumeiras como fonte do permitido e do proibido numa comunidade determinada —, não consegue satisfazer verdadeiramente às exigências da razão prática.

« Em relação a esta ética concreta, escreve Ricœur, a moralidade kantiana adquire a significação restrita mas fundamental que nossa crítica lhe atribui. Ela constitui o momento de interiorização, de universalização, de formalização ao qual Kant identifica a razão prática. Este momento é necessário porque só ele instaura a autonomia do sujeito responsável, isto é de um sujeito que se reconhece capaz de fazer aquilo que ao mesmo tempo ele reconhece dever fazer »<sup>12</sup>.

É, contudo, no decorrer do mesmo ensaio que Ricœur argumentará sobre a impossibilidade também de se assumir apenas o momento kantiano, pois, conquanto indispensável, ele permanece bem aquém da complexidade do agir humano. Quanto à citação que acabamos de fazer, vemos que ela já continha *in nuce* os elementos de reflexão que Ricœur irá tematizar mais amplamente em seus trabalhos subseqüentes.

É o caso em particular da noção do ser *capaz* em relação com o *reconhecimento* de si.

Sobre a relação cruzada de Ricœur com Kant e com Hegel haveria ainda tanto a dizer. Mas temos que nos limitar aqui a apenas algumas indicações sobre o kantismo post-hegeliano de Ricœur, sem esquecer quanto ele é marcado pelo recurso aos Antigos, e em particular a Aristóteles.

---

<sup>12</sup> Paul Ricœur, «La raison pratique», in *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, 251.

Alguns anos depois do artigo mencionado sobre a razão prática, Ricœur consagrará , em *Temps et Récit* III, mais um capítulo a Hegel com o título bastante explícito de « Renunciar a Hegel », ou seja renunciar à tentação hegeliana. Só que desta vez o que está em pauta é de outra ordem : não se trata mais de filosofia moral, mas sobretudo da filosofia do Espírito de Hegel enquanto filosofia da história. O que se revela então problemático é a tentativa hegeliana de unificar o tempo histórico com vistas a uma totalização da história, totalização que torne possível sua submissão ao olhar do filósofo. Descartando o narrativo (e, portanto, a pluralidade das narrações históricas), a filosofia do Espírito, em última análise, absorveria e absolveria a História...E é a isto que Ricœur nos convida a renunciar.

Mas voltando à questão do agir, notemos que a « pequena ética » de *Soi-même comme un autre*, onde segundo os termos mesmos de Ricœur, « o lugar filosófico do justo já se encontrava marcado e delimitado », comportava um « Interlúdio » consagrado a uma análise de *Antígona* de Sófocles e portanto voltado para o trágico da ação. É este traço inerente à ação e ao qual é confrontado o homem capaz de agir, que exige que não nos atenhamos apenas ao nível da obrigação moral. Em *Soi-même comme un autre*, esse nível – que é objeto do oitavo estudo (« Le soi et la norme morale ») – fica enquadrado entre dois outros estudos : o sétimo que coloca o conjunto da « pequena ética » sob o signo da perspectiva ética, isto é, do desejo da vida boa (« Le soi et la visée éthique) e o nono que convoca a sabedoria prática diante dos desafios da ação (« Le soi et la sagesse pratique : la conviction »). Ricœur começa este nono estudo pela seguinte consideração : « É o trágico da ação, ilustrado para sempre pela *Antígona* de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao núcleo mais vivo da ética »<sup>13</sup>.

Para tornar mais eloqüente a inclusão do interlúdio sobre o poema trágico de Sófocles em *Soi-même comme un autre*, é importante lembrar o papel que representou para Ricœur o quadro de Rembrandt onde Aristóteles é representado tocando o busto de Homero. Interrogado por ocasião de uma entrevista com Edmond Blattchen sobre seu quadro-símbolo, a resposta de Ricœur joga um facho de luz esclarecedor da maneira como concebe o trabalho do filósofo e, por conseguinte, seu próprio trabalho. Vou lhes citar um trecho significativo em relação ao que dizíamos a respeito da consciência que Ricœur sempre teve das palavras plenas de sentido que precedem ou se inscrevem paralelamente ao discurso conceitual do filósofo:

« ... Aristóteles é o filósofo como se dizia na Idade Média, mas o filósofo não começa do nada. E mesmo, ele não começa a partir da filosofia, mas começa da poesia. É deveras notável que a poesia seja representada por

<sup>13</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., 291.

aquele que é o poeta, como a filosofia é representada pelo filósofo, mas é o poeta que se dá sob a forma de estátua enquanto que o filósofo está vivo, ou seja, é o filósofo que continua a interpretar. O poeta é por assim dizer recolhido em sua obra escrita, representada por um busto »<sup>14</sup>.

Além da afirmação segundo a qual « a primeira palavra não é nunca de nós mesmos », importa igualmente a Ricœur, neste momento da entrevista, fazer observar que a dupla formada pelo poeta e pelo filósofo permanece incompleta se não se introduz um terceiro termo, o do político. Em outras palavras, a reflexão segunda do filósofo, ao se exercer sobre a ação trágica representada pelo poeta, não pode deixar de entrever que, na raiz do trágico (está se referindo a *Antígona*), há o conflito de caráter político que opõe a heroína à instituição política.

Ainda a propósito de *Soi-même comme un autre*, observemos que a ordem do desenvolvimento que Ricœur impôs a sua « petite éthique » — a qual figura no centro da obra —, acabaria por se revelar aos seus olhos como não sendo obrigatória. Esta é a constatação feita por ele mesmo em sua *Lectio Magistralis*, dada em 24 de abril de 2001 na Universidade de Barcelona, quando retraça as principais etapas de sua trajetória filosófica que ele teve por bem colocar sob o lema aprendido de seu primeiro professor de filosofia (Roland Dalbiez): « Ne pas fuir devant une difficulté, mais l'aborder de front ». Assim ao se referir ao que ele diz ter chamado, não sem ironia, de sua « petite éthique », é a organização desta última que ele sugere ser revista. Propõe então encetá-la a partir do « nível normativo, aquele onde se articula o sentido da norma e o do ser que se sente por ela obrigado ».

Este novo agenciamento não afeta, porém, o essencial, mas o faz descobrir de um modo outro. Trata-se de pedir apoio « a experiência moral comum, onde a relação ao permitido e ao proibido é, por um lado, um dado de base da vida moral e, por outro lado, um tema permanente de interrogação, de contestação, de revisão »<sup>15</sup>. O essencial é que este ponto de partida reforce a convicção que o nível da obrigação moral, do « tu deves » pede sempre um fundamento mais radical. Fundamento que há de ser buscado na aspiração ao bem, à vida boa.

Opera-se aqui, segundo Ricœur, um vai-e-vem entre a lei e o desejo sem que nenhum deles possa dispensar o outro. Isto se exprime de maneira bastante nítida numa declaração que faz no prólogo de *Le Juste 1*, onde lemos:

« Do mesmo modo que a filosofia moral não pode dispensar a referência ao bem, à vida boa, a menos que ignore o enraizamento da moral na vida, no

<sup>14</sup> Paul Ricœur, *L'unique et le singulier*, coll. L'Intégrale des Entretiens «Noms de Dieu» d'Edmond Blattechen, Liège (1993), Bruxelles, Alice éditions, 1999, 55.

<sup>15</sup> Cf. Paul Ricœur, «*Lectio Magistralis* de Paul Ricœur», publicada como Apêndice, in Domenico Jervolino, *Paul Ricœur- Une herméneutique de la condition humaine*, coll. Philo, dirigé par J.-P. Zarader, Ellipses, 2002, 85.

desejo, na privação, na aspiração, é inevitável também a transição do anelo ao imperativo, do desejo à proibição. Por que? Pela razão fundamental que a ação implica uma capacidade de fazer que se efetua no plano interativo enquanto poder exercido por um agente sobre outro agente que dela é o receptor » (que por ela é atingido) »<sup>16</sup>.

Numa tal declaração se associam não somente a deontologia e a teleologia quanto a dimensão interpessoal da ação, sem que seja omitida a terrível constatação ligada à condição humana enquanto tal: a possibilidade de se fazer o mal. Pois, sendo cada um obnubilado pela tenaz ilusão natural que é o egocentrismo, poderá sempre se preferir ao outro e não hesitar em agir em seu detrimento, inclusive lhe fazendo violência. Esta condição mesma, porém, só se revela nitidamente à luz de um desejo não menos inexpugnável: a aspiração ao bem.

Só a lei, os deveres e as proibições podem assegurar a viabilidade de uma vida em comum. Ricœur reconhece assim o papel estruturante da lei, sem, no entanto, jamais ignorar que o desejo a precede e a ultrapassa. Encontra-se aqui bem próximo a Jean Nabert, a quem ele sempre se remeteu relativamente à dimensão reflexiva de seu pensamento. Se para esse último o momento kantiano era incontornável, não menos ressentia ele a necessidade de ultrapassar uma filosofia prática que se satisfaz em postular a lei moral como princípio universal, a qual a ação de um sujeito racional deve se conformar. O mesmo ocorre com Ricœur. De onde vem a ambos o apelo a uma tal superação da lei moral como instância última da filosofia prática? Do fato que se impondo à consciência sob a forma do dever, a lei moral deixa insatisfeita nossa aspiração mais profunda. Donde a conclusão tirada por Nabert, que « o dever mesmo fielmente obedecido não chega a satisfazer o nosso desejo de ser (*désir d'être*) »<sup>17</sup>. À diferença todavia de Nabert, Ricœur retorna de maneira decisiva ao pensamento antigo, e seguindo Aristóteles e Platão, em lugar do vocabulário do ser (*désir d'être*) recorre de preferência ao adjetivo « bom » (a vida boa) e mesmo ao absoluto (platônico) do nome « bem », o « Bem ».

É a convicção da necessidade de tal transbordamento da filosofia prática kantiana que, como vimos, leva Ricœur a se interessar pelo julgamento moral em situação, naquele ponto em que « a consciência moral em seu foro interior, é forçada a tomar decisões singulares e isso num clima de incerteza e de grave conflitualidade »<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Paul Ricœur, *Le Juste* 1, *op. cit.*, 18.

<sup>17</sup> Jean Nabert, *Éléments pour une Éthique*, Aubier-Montaigne, 2e édition, 1962, préface de Paul Ricœur.

<sup>18</sup> Paul Ricœur, «Avant-propos», *Le Juste* 1, *op. cit.*, 24.

Os ensaios reunidos nos dois volumes de *Le Juste* testemunham da atenção toda especial dada por Ricœur aos problemas que, cada vez mais, surgem no campo da medicina ou na esfera jurídica, e onde os especialistas solicitam a ajuda dos filósofos. Nada, portanto, de mais natural que seja Ricœur uma referência de peso nessas áreas. Ele estava sempre prestes a se pôr a serviço de tais solicitações. Temos um testemunho explícito dessa atitude quando no colóquio *Justiça ou vingança*, realizado em 2004 pelo jornal *La Croix*, ele declara: « A contribuição de um filósofo me parece ser, aqui como em situações análogas, a de um analista, preocupado em proporcionar um esclarecimento conceitual, em ajudar a reconhecer as dificuldades e a distinguir as finalidades »<sup>19</sup>.

Procurando, enquanto filósofo, servir nosso mundo, nossa civilização, Ricœur assumia aquilo que desde o início havia sido uma das aspirações da filosofia: contribuir, graças a uma busca de significado e a um trabalho de esclarecimento conceitual, a promover um viver em comum mais justo, voltado para o se manter da cidade, sem esquecermos que a cidade, hoje, não pode mais ser pensada fora dos múltiplos elos e relações que a ligam a todas as outras. É nesta escala também, e não apenas no âmbito do Estado-nação, que se há de pensar « instituições justas ».

O sentido do serviço à comunidade, à sociedade, fora das fronteiras acadêmicas, não é dos menores méritos de Ricœur. Foi por ter escutado um tal apelo desde o início de sua vida adulta que ele se aproximou d'Emmanuel Mounier, o fundador de *Esprit*, tão cedo desaparecido e cujo centenário de nascimento celebrou-se em 2005, ano que foi também marcado pelo falecimento de Ricœur.

Mas tanto *Le Juste 1* quanto *Le Juste 2* ilustram uma outra das qualidades notáveis de Ricœur — prova de sua modéstia verdadeira —, a de saber retomar e retrabalhar suas pesquisas anteriores à medida que descobria novos aspectos das questões abordadas. Temos um exemplo contundente e de grandes proporções com a obra intitulada *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, onde retoma o tema da História, mas num diferente contexto problemático. Ricœur se apercebera que havia deixado de lado a questão da memória, tanto em *Temps et Récit* quanto em *Soi-même comme un autre*. No novo livro publicado em 2000, ele se propunha preencher tal lacuna, que, a meu ver, não era sem incidência sobre outras questões, em particular sobre a questão do si e do reconhecimento de si.

Seria, no entanto totalmente errôneo, imaginar que na nova obra de mais de 600 páginas, Ricœur reintegra o tema da memória se contentando, para isso, em dispor de outro modo as aquisições precedentes. Cada obra tem

---

<sup>19</sup> Paul Ricœur, «Sanction, réhabilitation, pardon», in *Le Juste 1*, op. cit., 193.

a lógica condizente com seu propósito. Já na abertura de seu texto ele deixa claro que, ao empreender sua longa investigação sobre a memória, a história e o esquecimento, ele tinha por objetivo enfrentar novos desafios e os conflitos que agitam o espaço público entre os partidários de um excesso de memória, de um lado, e os partidários de um excesso de esquecimento do outro<sup>20</sup>. Ao denunciar o excesso de memória, ele faz aliás um significativo « retorno » a Freud, quando sublinha que « o excesso de memória lembra em particular a compulsão de repetição ». E chega a exclamar: « Quantas violências pelo mundo que valem como *acting-out* (passagem ao ato) ‘em lugar’ de lembrança »<sup>21</sup>.

Esta denúncia careceria contudo de equidade (noção decisiva da ética ricoeuriana), se após ter denunciado o abuso da memória, ele também, não acusasse e com bastante vigor, os « artifícios do esquecimento (*les ruses de l’oubli*) », ou, para dizê-lo de outro modo, « a memória esquecedora », que alimenta o mau esquecimento, que é denegação da realidade e fuga de toda responsabilidade. Mas haveria um esquecimento que não fosse desfavorável, pernicioso, como há uma memória feliz? Ricœur adia esta questão até ao epílogo da obra. Antes de evocarmos sua resposta, observemos que pensando a memória e seu quase-correlato o esquecimento e os articulando à história assim como à questão da identidade, Ricœur não se afastava da questão do agir e, portanto, da dimensão ética da existência. Que seja o bastante recordar que os temas conexos da promessa e do perdão são estreitamente vinculados ao da palavra dada e ao da ação a fazer num horizonte de relações interpessoais. Prometer é o ato ilocutório pelo qual nos empenhamos diante de alguém a fazer algo por ele. Perdoar é uma forma de agir, sou tentada de dizer de um agir não ativo, liberador, para que uma vez a memória pacificada possa se realizar a abertura a novas possibilidades de existência. E como não acentuar que vindo após uma Terceira Seção sobre « A condição histórica », o longo Epílogo de *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* tem por tema « Le Pardon difficile ». É nesse contexto do perdão difícil que é pensado um esquecimento que não seja um impasse nem somente uma perda, mas sobretudo uma liberação a ser incluída no rol sem preço da memória feliz ...

Nesta tentativa de dar um apanhado das considerações que faz Ricœur no Epílogo de sua ante-penúltima obra não quero esquivar sua alusão ao « elogio de Kierkegaard ao esquecimento como liberação da preocupação » e o fato de Ricœur colocar suas considerações sob « o signo deste último *incognito* do perdão » citando a palavra que pode ser vista como lhe fazem

---

<sup>20</sup> Cf. o « Avertissement », colocado no início de *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, Éditions du Seuil, 2000, I à IV.

<sup>21</sup> Paul Ricœur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, op. cit., 96.

do eco, isto é « a Palavra de sabedoria do 'Cântico dos Cânticos' » : 'O amor é mais forte que a morte' »<sup>22</sup>.

Até aqui, deixei quase em surdina, salvo no título *La Symbolique du mal*, esta última questão, a questão do mal, que, no entanto, estava tacitamente implicada no que dizíamos da ação e do ato de perdão, que acabamos de mencionar. Na trilha de Jean Nabert, autor de um *Essai sur le Mal*, Ricœur abordaria a questão do mal mais uma vez em sua conferência, *Le Mal*, feita em 1985 na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne. Como anuncia expressamente o subtítulo dessa conferência, ele tinha o mal por « um desafio à filosofia e à teologia ». É mister aqui repetir que Ricœur não pensava « a grandeza negativa » que é o mal isoladamente por ela própria, mas, como Jean Nabert, em contraposição a uma afirmação originária : a da aspiração ao bem, sem a qual o mal mesmo não poderia se tornar consciente e ser denunciado. O que, segundo ele, impunha-se evitar era toda especulação, tanto a dos gnósticos quanto a das teodicéias, pretendendo « solucionar » a questão da origem do mal. À interrogação « Donde vem o mal ? », Ricœur contrapunha a única questão válida numa perspectiva ética : « O que fazer *contra* o mal ? »<sup>23</sup>

Para concluir este breve esboço das linhas de força do pensamento de Ricœur, gostaria de me deter um pouco sobre o tema do reconhecimento, que foi abordado em sua última obra: *Parcours de la reconnaissance*.

Ricœur não se esforça nesta obra por dar uma visão retrospectiva de seu próprio percurso, o que havia já feito em *Réflexion faite*, como de início mencionáramos. Em *Parcours de la Reconnaissance*, ele tenta determinar as etapas-chaves de « uma filosofia do reconhecimento ». Ora é em direção a uma tal filosofia que se orientava incoativamente o caminhar filosófico de Ricœur, sobretudo depois de *Soi-même comme un autre*. Temos disso uma confirmação ao fim do capítulo « O si mesmo e a sabedoria prática ». Após ter feito referência ao uso do termo por Hegel, ele declara:

« O reconhecimento é uma estrutura do si refletindo o movimento que transporta a estima de si em direção à solicitude e esta em direção à justiça. O reconhecimento introduz a diáde e a pluralidade na constituição mesma do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, refletindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura do reconhecimento »<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Paul Ricœur, *Ibidem*, 656. É porém em *Penser la Bible*, co-signé par Paul Ricœur et André LaCocque, (Seuil, 1998), que encontramos a «leitura» que Ricœur propõe do «Cântico dos Cânticos».

<sup>23</sup> Paul Ricœur, *Le mal- Un défi à la philosophie et à la théologie*, com um «Avant-propos» de Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1996, em part., 39.

<sup>24</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 344.

Retrospectivamente, é possível encarar as várias ocorrências da noção de reconhecimento em sua obra como estando à espera de uma reflexão que lhe fosse explicitamente dedicada. Uma das primeiras ênfases dada à palavra reconhecimento aparece numa série de entrevistas radiofônicas entre Paul Ricoeur e Gabriel Marcel realizadas em 1967 para France-Culture. Dirigindo-se a Marcel que ele começara a frequentar a partir de 1934, Ricoeur declara:

« É o problema da intersubjetividade, do outro, que incessantemente vos traz de volta ao concreto inesgotável: é o ato de *reconhecer* o outro que reconduz sem cessar à experiência e faz dela uma provação (*épreuve*) »<sup>25</sup>.

Bem mais recentemente, em *Le Juste 2*, encontramos um uso importante de « reconhecimento » no decurso de ensaio que versa sobre « L'universel et l'historique ». Em conclusão a este ensaio, Ricoeur propõe três considerações onde essa noção desempenha um papel decisivo como condição de possibilidade do viver em comum. Contentar-nos-emos de evocar apenas a segunda destas considerações, que faz entrever o reconhecimento em sua dimensão pública:

« Nenhuma convicção moral, escreve Ricoeur, teria força se ela não elevasse uma pretensão à universalidade »<sup>26</sup>. Em seguida, ele pondera que nem toda pretensão à universalidade pode se impor sem exame, sem discussão pública, por meio da qual a universalidade pretendida ou incoativa está em busca de reconhecimento.

Todavia é com *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, onde se entrecruzam as dimensões intrapessoal, interpessoal e histórica (pública) do reconhecimento que uma tematização deste conceito deve ter se imposto a Ricoeur como não podendo mais ser adiada, ou seja, como o incitando a prosseguir sua reflexão e o levando a empreender seu *Parcours de la reconnaissance*.

Esta sua última obra ilustra as características inerentes ao trabalho de Ricoeur. Ele procede a uma análise minuciosa da noção de reconhecimento distinguindo seus vários níveis de pertinência. O sentido mais geral é o de identificar, isto é, de re-conhecer algo como idêntico, como sendo bem 'isto' e não 'aquilo'. Vem em seguida o nível do reconhecimento de si e enfim o nível do reconhecimento do outro, o que quase nunca é obtido sem luta, como ocorre entre grupos humanos diversos obrigados a coexistir em situação de desigualdade, de incompreensão, de indiferença. Este terceiro pata-

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Entretiens Paul Ricoeur- Gabriel Marcel*, avec une Postface de Xavier Tilliette, publication de l'Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, 124. O infinitivo «reconhecer» (*reconnaître*) é realçado em itálico no texto.

<sup>26</sup> Paul Ricoeur, «L'universel et l'historique» (texto de uma conferência feita em 1996 em Moscou), in *Le Juste II*, Éditions Esprit, 2001, 284.

mar culmina no reconhecimento como gratidão, sentido que tem a palavra reconhecimento nas línguas latinas, quando dizemos, por exemplo : « sou-lhe muito reconhecido », onde 'reconhecido' que dizer 'grato'.

Em todas estas análises vê-se quanto importava a Ricœur precisar, esclarecer o sentido dos conceitos empregados. Mas o horizonte de seu percurso é o da reciprocidade, que é o *telos* de todo reconhecimento em termos pessoais. Sob esse aspecto, somos de certo modo introduzidos no plano da utopia, da utopia ricœuriana, que tem seu paradigma na relação de amizade posta em relevo na conclusão mesma do livro. No último parágrafo depois de se referir a uma citação de Simone Weil sobre a amizade — citação que fizera algumas linhas antes —, Ricœur reproduz a famosa frase de Montaigne a respeito da amizade que o ligara a La Boétie : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant : parce que c'était lui, parce que c'était moi ».

Em minha recensão do livro para a revista *Diogène*, eu havia esboçado uma reserva referindo-me às situações-limites, nas quais o reconhecimento não ocorre, ou então só ocorre, e isto no melhor dos casos, de modo diferido. Acho que vale a pena reproduzir o que eu escrevera então, com o intuito de ir um pouco além:

« ... diante das situações extremas , às quais a demanda de reconhecimento é confrontada, há aquelas em que a única « saída » é a renúncia a ser reconhecido. Foi este o caso considerado por Platão do justo que passa por ser injusto. Perseverando no rumo que escolheu para si, o justo aceita sofrer as conseqüências da confusão e do desprezo, e pode assim permanecer fiel ao que mais deseja, a saber, o Bem que transcende sua própria pessoa. Em casos-limites deste gênero, que é o do testemunho, o que acontece com a demanda de reconhecimento mútuo ? Não é ela suspensa, posta entre parênteses, até que ulteriormente a verdade possa eclodir, se revelar ? O reconhecimento é incerto e só sobrevem *après-coup*. Mesmo que ele seja esperado ou seja objeto de esperança, ela não advém mais no plano da mutualidade ».

Para encerrar minha recensão, a estas observações eu acrescentava ainda a seguinte ponderação :

« Isto para dizer que o percurso escolhido por Paul Ricœur mereceria ser prosseguido e poderia levar a regiões que o autor conhece bem, mas que *Parcours de la reconnaissance* não atravessou »<sup>27</sup>.

Serei agora mais explícita. Quais as regiões que uma filosofia do reconhecimento não deve elidir, deixar de fora ? Aquelas precisamente, nas quais a questão do mal ressurge como um desafio, questão que a reflexão de

<sup>27</sup> Maria Villela-Petit, *Compte-rendu*, «Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance- Trois Études*», in *Diogène*, n° 206, avril-juin 2004, 157-164.

Ricœur havia já enfrentado, e de maneira tão decisiva, como sugeríamos aqui mesmo. Em *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, não evocara ele « a relação fundamental da história com a violência<sup>28</sup> »? Ora é contra uma situação desta ordem que a sabedoria prática dos filósofos tem por bem se erguer, como o demonstrou o próprio Ricœur ao longo de sua vida. Qual então a razão para que ele atenuasse de certo modo as dificuldades inerentes ao reconhecimento, em particular na conclusão de *Parcours de la reconnaissance*, mesmo se, ao abordar o reconhecimento do outro, não tivesse omitido a questão da « luta pelo reconhecimento », segundo a expressão hegeliana?

A minha hipótese é que Paul Ricœur quis encerrar seu trabalho - ao qual se aplicaria o selo do « Inachèvement », que é o título da curta reflexão por ele acrescentada ao seu penúltimo livro<sup>29</sup> -, **não** por uma nota do que Gabriel Marcel chamava de « *inespoir* », mas por uma nota de esperança. E ele o faz, optando por «suspender» sua obra, que ele sabia ser a última, pela celebração da forma paradigmática do reconhecimento mútuo que ele tão bem conhecia: a amizade. Ele via nela uma prova de confiança e uma promessa de futuro, certamente frágil, mas perdurando em meio à história conturbada dos homens.

Qualquer que seja o valor dessa hipótese, o que importa reter é que a busca empreendida por Paul Ricœur nesta sua última obra constitui uma formidável contribuição a uma filosofia do reconhecimento, cujo projeto mesmo deve ser saudado como respondendo aos mais incisivos apelos que uma época como a nossa lança em direção da reflexão filosófica.

Endereço da Autora:  
59 rue Lhomond  
75005 Paris — França

---

<sup>28</sup> Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, 2000, 95.

<sup>29</sup> Faço alusão à reflexão «hors et post ouvrage» que se encontra na última página de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, e que tem por título: «Inachèvement».