

## ***PAUL RICŒUR: O SUJEITO NA HISTÓRIA***

*Abrahão Costa Andrade\**

**Resumo:** Trata-se de uma leitura da filosofia de Paul Ricœur, de modo a enfatizar a íntima relação entre a subjetividade e a história.

**Palavras-chave:** Hermenêutica, si, tempo, história, subjetividade.

**Abstract:** This paper presents an interpretation of Paul Ricœur's philosophy that emphasizes the innermost relationships between subjectivity and history.

**Key-words:** Hermeneutics, self, time, history, subjectivity.

---

\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Artigo submetido para avaliação no dia 29/09/2005 com parecer favorável para publicação no dia 04/07/2006.

Há, na reflexão de Paul Ricœur sobre a questão do sujeito, uma dupla exigência. Ela pode ser antevista na expressão “uma hermenêutica do si” e revela-se no fato de que a palavra “hermenêutica” designa aí tanto uma disciplina filosófica quanto um processo, uma experiência (a de aprendizagem dos signos) e, se é “do si”, ela é reflexiva. Mas como é processo, é também mediação e, no caso, o pensamento se revela como uma “reflexão concreta”, porquanto o *Cogito* apenas se põe quando “mediatizado por todo o universo”, o universo da linguagem, claro, e, nessa medida, também da cultura, da efetividade em si e para si<sup>1</sup>, enfim – do mundo histórico. Se num autor como Merleau-Ponty a presença a si “se realiza sobre um fundo essencial de ausência, pois só estamos junto a nós estando entre as coisas e com os outros”<sup>2</sup>, em Ricœur esse estar junto só ocorre mediante o resultado do trabalho da interpretação de si e dos signos da existência.

A “hermenêutica do si” pode-se dizer, é um tipo de pensar colocado a igual distância de uma metafísica como a de Descartes e de uma ontologia direta feita ao modo de Merleau-Ponty, tanto quanto ao modo de Heidegger. De fato, pensando, como gosta de dizer, com, contra e para além desses autores, Ricœur consegue transformar energicamente a filosofia, inaugurando, com a hermenêutica do si, o que ele chamou de sua “via longa” de pensar. Com efeito, a instauração do *cogito* por Descartes, ‘que se apreende diretamente na prova da dúvida’, é, como se sabe, uma verdade tão ‘invencível’ quanto ‘vã’, pois dá um passo depois do qual nenhum outro “pode ser seguido enquanto o *ego* do *ego cogito* não tiver entrado na posse, no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos” (cf. Ricœur, 1978: 19; 1969: 21). A analítica do *Dasein* de Heidegger, por sua vez, se tem o mérito de instaurar uma via na qual outros passos podem ser dados, ao romper, porém, “com os debates de *método*, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser” (*id.*, *ibid.*: 9; 10), revelando-se então uma via curta demais. Algo semelhante ocorre com Merleau-Ponty: a partir de uma fenomenologia da percepção, ele identifica, por princípio e de um modo direto, ser e consciência numa ontologia do mundo vivido. A expressividade do gesto faz do corpo próprio a unidade de consciência e seu outro, mas Ricœur, por seu lado, levantaria a exigência de extrair dessa expressividade do corpo em sua relação com o mundo vivido, pelo desvio da interpretação, os símbolos, signos e, mais precisamente, os textos pelos quais a linguagem, constituída historicamente, apreende esse mundo e esse gesto e pede

<sup>1</sup> Cf. RICŒUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, 221. (Le conflit des interprétations. Paris: Seuil, 1969).

<sup>2</sup> Cf. CHAUI, M. *Da realidade sem mistério aos mistérios do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, 195.

por ser *lida*. A via ricœuriana, no *entre deux* de cartesianismo e fenomenologia, tenta pensar juntas, por intermédio da interpretação, consciência e história, mas em seus sedimentos culturais.

Através disto, a consciência, pelo trabalho de metódica decifração de seu passado psíquico e histórico aí implicado, torna-se mais que uma consciência de si, torna-se uma “pessoa”<sup>3</sup>. Este processo ocorre mediante uma aproximação entre subjetividade e objetividade no elemento da própria história. Já em 1955, em *Histoire et vérité*, de fato, Ricœur tinha total clareza quanto à necessidade de enfatizar o elemento de solidariedade entre ontologia e epistemologia destacando a relação entre subjetividade e objetividade no conhecimento da história. Com efeito, quanto à exigência – epistemológica – de que não se pode pensar a história sem o apoio do “*métier*” do historiador<sup>4</sup>, entra em contato com a meditação de Marc Bloch<sup>5</sup> para arrecadar disso um sentido especial do trabalho historiográfico. Quanto, por sua vez, à exigência ontológica de aceder a uma noção de sujeito *implicado na história* como mediação de subjetividade e objetividade, mostra a necessidade de construir-se o conceito próprio de objetividade histórica, para instruir-se com a subjetividade específica do historiador e, do resultado desse esforço, pensar uma subjetividade propriamente filosófica, aquela que nos chega pela história, deixa de ser “consciência transcendental” e se nos desponta como uma pessoa concreta.

A objetividade da história, face à qual o sujeito se forma e ganha a forma de sujeito, passa de “*Moi*” a “*Je*”, e mesmo a “*Nous*”, no reconhecimento de uma *comunidade* com outros sujeitos, deve ser compreendida como o conjunto de todos os bens culturais construídos no tempo mundano, as instituições e suas práticas, a linguagem e as ciências, os costumes e a crítica dos costumes, enfim, todas as marcas e rastros humanos sedimentados no seio da terra<sup>6</sup>, e também a pesquisa, a *história*<sup>7</sup>, que tenta trazer até nossa consciência presente a eficácia dessas marcas passadas

<sup>3</sup> Em dois ensaios (“Morre o personalismo, volta a pessoa”, de 1983 e “Abordagens da pessoa”, de 1990), Ricœur passa, por assim dizer, a limpo sua relação com Emmanuel Mounier, o fundador do personalismo. Para ele, não se pode mais, depois do estruturalismo, em particular, e dos movimentos contestatórios dos anos 60, em geral, permanecer nos limites (teoricamente estreitos, reconhece-se) do personalismo. Todavia, a noção de pessoa não perde em nada com as contestações aí feitas. “Relativamente à ‘consciência’, ao ‘sujeito’, ao ‘eu’, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado. (...) Prefiro dizer *pessoa* em vez de *consciência*, *sujeito*, *eu*” (cf. RICOEUR, P. *A região dos filósofos. Leituras 2*. São Paulo: Loyola, 1996, 158).

<sup>4</sup> Cf. RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955, 23ss.

<sup>5</sup> Cf. BLOCH, M. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

<sup>6</sup> Essa objetividade da história deve ser entendida no sentido daquilo a que Dilthey chamaria “as expressões nas quais a vida se objetiva.” Cf. DILTHEY, W. *Le monde de l'esprit*. Paris: Aubier, 1947, t. I. 319-340 (*apud* RICOEUR, 1978, 19).

sobre essa mesma consciência (cf. Ricœur, 1996: 129). A história, assim, nunca é apenas o que se consolidou no tempo passado, mas a possibilidade de interação entre presente, passado e futuro; é o jogo dessas três *ekstasis* do tempo. “O futuro, o passado e o presente”, diz Ricœur, “predominam alternadamente quando se passa de um nível a outro”<sup>8</sup>; o presente se abre ao passado e, rememorando-o, reinventa a si mesmo, lançando-se ao futuro, que não lhe perpetua porquanto o interpreta e o modifica<sup>9</sup>. Do mesmo modo que a história, o sujeito não é aquilo que *já* somos, mas o que nos tornamos, quando a consciência imediata se deixa descentrar, entra em crise e, transtornada, aceita perseguir os signos de seu passado – engaja-se nisso – e tenta interpretá-los até vir a ser, pela tarefa dessa interpretação, consciência de si, ou o si mesmo como história. “Aquilo que chamamos subjetividade não é nem uma sucessão incoerente de acontecimentos, nem uma substância imutável inacessível ao devir”<sup>10</sup>. A subjetividade seria, doravante, uma atitude, aquela que nos faz tornar-nos *pessoa*. Ou seja, nos faz tornar-nos uma identidade a si conquistada num horizonte de uma visão histórica mediante a fidelidade a uma escolha e o compromisso na palavra dada a outras pessoas. Aqui, a mensagem de Ricœur ganha uma espessura tal que ele se projeta, assim, como um pensador indispensável para pensar os problemas que se abrem, já agudos, no início deste século XXI. Quer dizer, o excesso de privatização gerado pelo atual processo de globalização neoliberal conduz à privatização da vida pública de um modo a danificar as condições de possibilidade da existência do próprio indivíduo, que como sabemos é um fenômeno secundário na história, no sentido de que ele é posterior à comunidade.

Em outras palavras, é preciso levar sempre em conta, na reflexão, a contrapartida da objetividade haurida no confronto com o estudo da história. Mas, e então é oportuno indagar, como se constitui efetivamente essa objetividade? Ou melhor, que objetividade lhe convém, já que seu objeto (a vida passada dos homens), justamente por ser *passada* não existe mais, ou existe apenas em forma de rastros, traços e vestígios? (cf. Ricœur, 1997: 241) Nesse nível, diz Ricœur, o filósofo nada pode ensinar ao historiador. Isto é, ele não pode inventar em seu gabinete as estruturas epistemológicas

<sup>7</sup> *Historiein* equivale a investigação, narração, conhecimento. Cf. LÖWITH, K. *O sentido da história*. Lisboa: 70, 1991, 30. (cf., ainda, GAGNEBIN, J.- M. “O início da história e as lágrimas de Tucídides”, em: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, 15-38. Com o sentido de testemunho ocular e de caráter público, cf. também: HARTOG, F. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999, notadamente o prefácio “O velho Heródoto”).

<sup>8</sup> Cf. RICŒUR, P. *Tempo e narrativa* III. Campinas: Papirus, 1997, 153.

<sup>9</sup> Cf. ANDRADE, A. C. A crise contemporânea no fim da filosofia, in: *Angústia da consciência*. Ensaios de filosofia e crítica literária. São Paulo: Escrituras, 2003, 23.

<sup>10</sup> Cf. RICŒUR, P. “La vida: un relato en busca de narrador”, em: *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia, 1984.

do conhecimento histórico, desvinculando-se do trabalho de pesquisa; é preciso antes ouvir o próprio historiador quando medita sobre sua profissão. E é o que Ricœur faz quando acompanha um texto famoso de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*. Segundo Bloch, o conhecimento histórico se edifica a partir de três etapas solidárias: a observação histórica; a crítica; a análise histórica. Como fazer historiografia não significa reconstruir o passado *tal como ele foi*, pois o passado tal como ele foi não existe, é apenas uma ilusão positivista, observar a história é apreender o passado “em seus traços documentais”<sup>11</sup>. Os documentos da história são o que oferece ao historiador a primeira condição de objetividade de seu ofício. “Reconstruir um evento, ou antes, uma série de eventos, ou uma situação, ou uma instituição, a partir de documentos é elaborar uma conduta de objetividade de um tipo próprio, mas irrecusável” (cf. Ricœur, 1955: 25). Ao observar os documentos, o historiador os interroga, força-os a falar; o historiador, diz Ricœur, ele vai “ao encontro de seu sentido, lançando-lhes uma hipótese de trabalho”. Sem isso, nunca um simples vestígio viria a tornar-se um documento significante. O olhar do historiador eleva o rastro à dignidade de documento e, às vezes, “o próprio passado à dignidade de fato histórico” (*id.*, *ibid.*: 25). Nesse sentido, da história se pode dizer o mesmo que se diz das outras ciências: “o fato científico é o que a ciência faz em se fazendo”, diz Ricœur citando G. Ganguilhem (*id.*, *ibid.*: 25). Tal como a “natureza” estudada é um construto teórico do físico, não existe fato histórico fora do trabalho metódico do historiador.

Seria outra a dimensão “crítica” desse empreendimento? Criticar significa discernir. O historiador, ao lançar questões a esse documento e não a outro, escolhe aquilo que lhe parece significativo. E é por isso, aliás, que o mesmo “fato” histórico pode sempre ter mais de uma interpretação<sup>12</sup>.

Uma vez observados os documentos e feita a sua crítica (o que interessa e o que deixa de interessar), atos por assim dizer “gêmeos”, a próxima etapa é a análise histórica. Análise – enfatiza Ricœur – e não síntese; a síntese gostaria de mostrar o passado tal como ele foi, em sua integridade. Mas o historiador, dissemos, não tem por obrigação restituir as coisas tais

<sup>11</sup> “Direi, com Karl Heussi, que o passado é o “face-a-face” (*Gegenüber*) que o conhecimento histórico se esforça por *compreender de maneira apropriada*. E adotarei, na sua esteira, a distinção entre representar, no sentido de estar no lugar (*vertreten*) de algo, e representar-se, no sentido de forjar uma imagem mental de algo exterior ausente (*sich vorstellen*). O rastro, com efeito, na medida em que é deixado pelo passado, vale como ele: o rastro exerce para com ele uma função de *lugar-tenência*, de representância (*Vertretung*). Essa função caracteriza a referência *indireta*, própria de um conhecimento por rastro, e distingue de qualquer outro modo referencial da história relativamente ao passado” (cf. RICŒUR, 1997, 242).

<sup>12</sup> “Evidentemente, esse modo referencial é inseparável do próprio trabalho de configuração: com efeito, é só por uma retificação sem fim de nossas configurações que formamos uma idéia da inesgotável riqueza do passado” (cf. RICŒUR, 1997, 243).

como elas se passaram. A história, e nisso uma vez mais fica ressaltado o seu teor de objetividade, “não tem por ambição fazer *reviver*, mas recompor, re-constituir, isto é, compor, constituir um encadeamento retrospectivo” (*id.*, *ibid.*: 26). Nesse sentido, a análise é o momento próprio do arranjo (*arrangement*), ou, segundo uma terminologia mais recente<sup>13</sup>, é configuração, urdidura de um enredo, “*mimesis II*”. Aqui a *explicação* histórica ocorre atada, por laços indiretos, à *compreensão* narrativa.

A história, na medida em que reivindica uma pretensão de cientificidade, rompe com os laços da chamada história narrativa e se atribui procedimentos específicos, como a explicação nomológica; escolhe grandes entidades como objeto de estudo, isto é, não mais os heróis da política mas civilizações inteiras, classes sociais, mentalidades; e situa-se num tempo que também não é o tempo da ação, vivido na vida quotidiana, mas o que Braudel chamaria de “tempo histórico”, que é “o tempo curto do acontecimento, tempo meio-longo da conjectura, longa duração das civilizações, muito longa duração dos simbolismos fundadores do estatuto social enquanto tal” (cf. Ricœur, 1994: 250). Mas, na medida em que não se confunde com outras ciências sociais e deve manter seu estatuto de *história*, o que se conta para subtrair-se aos estragos do tempo, de que, no entanto, é feita<sup>14</sup>, ela não se desvencilha completamente de certa “competência narrativa”, ainda que, como insiste Ricœur, por vias indiretas<sup>15</sup>.

Assim, quando a explicação nomológica, sob a pressão da crítica, é levada a enfraquecer-se, franqueia-se o limiar de um outro procedimento, a “imputação causal singular”, quando um acontecimento histórico é explicado segundo sua remissão a uma causa determinada. O historiador procura imaginar o que teria acontecido se esta ou aquela decisão não fosse tomada; se a ausência desta decisão não consegue explicar o evento estudado, logo é preciso convencer-se de que a causa daquele acontecimento era mesmo aquela decisão; o esforço da imaginação aí presente estreita os laços entre investigação histórica e competência narrativa; também no nível das entidades, pode-se dizer que elas desempenham, na totalidade da exposição historiográfica, um papel de semi-personagem e, no que diz respeito ao tempo, sem dúvida ele permanece uma construção do historiador enquanto tece o enredo de sua explicação, mas na medida em que seguimos essa explicação, nós os leitores, somos remetidos ao tempo da ação no qual nos situamos.

<sup>13</sup> Cf. RICŒUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1994, 101.

<sup>14</sup> Cf. ARENDT, H. “Conceito de história – antigo e moderno”, em: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979, 78.

<sup>15</sup> Para um desenvolvimento crítico e mais detalhado deste assunto, história, narração e ciência, cf. LIMA, L. C. A narrativa na escrita da história e da ficção, in: *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, 15-121.

Isto significa que, no momento da análise histórica, a busca da objetividade não necessita cavar um abismo entre a explicação e a compreensão (cf. Ricœur, 1996: 196); esta, face àquela, é antes, como já vimos no quinto capítulo, seu complemento e sua contrapartida (cf. Ricœur, 1955: 29). Consequentemente, a história, de resto, é, para Ricœur, tão ciência quanto qualquer outra ciência. E, com esta conclusão, ele dá um exemplo plausível da possibilidade de fazer filosofia da existência (no viés da compreensão) sem abrir mão do rigor lógico (no viés da explicação). Ao contrário de Dilthey, ele não precisa fazer a distinção entre ciência da natureza e ciência do espírito, mas descobre nas próprias ciências humanas o modo de fazer justiça à dupla exigência de conduzir-se às coisas mesmas em sua densidade existencial e pensá-la em sua objetividade específica. Ao nosso ver, isso configura a contrapartida epistemológica de uma visão dos problemas do mundo contemporâneo, sob a exigência de levar em consideração, em um mesmo lance de pensamento, as estruturas institucionais e a liberdade do indivíduo, cujo equilíbrio permanece uma demanda política da atualidade e uma necessidade histórica.

A ciência histórica, sem dúvida, possui como vimos sua própria objetividade; mas essa objetividade é construída pelo ofício do historiador, ofício que também faz o próprio historiador. Pois ser historiador é pôr-se à disposição da história, ou melhor, é pôr-se à disposição do passado dos homens mortos, por quem de algum modo ele se sente atraído, a quem ele examina, procura averiguar as causas de terem agido desta ou daquela forma, mas não porque seja um excêntrico, um colecionador de coisas antigas, mas porque se sabe herdeiro desses homens e sabe que não compreenderá seu próprio presente sem a escavação metódica desse passado que já não existe senão em seus efeitos sobre nós. O historiador explica o passado, mas o faz porque quer compreender-se face ao presente e se abrir à plausibilidade do futuro. É pelo desvio da análise histórica que o historiador toma consciência de si como consciência do tempo. O tempo constitutivo da história forma (se podemos dizer assim) uma espécie de leque, isto é, um único objeto dotado de uma multiplicidade interna. Presente, passado e futuro estão todos presentes no tempo da história<sup>16</sup>.

O tempo da história (mas também o mundo da natureza, como de resto sabemos<sup>17</sup>) prepara e sustenta o tempo da pessoa na formação de sua sub-

<sup>16</sup> “Se não dispuséssemos da noção fenomenológica do presente, como o hoje a partir do qual há um amanhã e um ontem, não poderíamos conferir nenhum sentido à idéia de um acontecimento novo que rompe com uma era anterior e inaugura um curso diferente de tudo quanto veio antes” (cf. RICŒUR, 1997, 184). O tempo histórico seria para nós o tempo mesmo dessa experiência.

<sup>17</sup> Em *Temps et récit* (III), Ricœur cita a seguinte passagem de *Ser e tempo*, de Heidegger: “O que é histórico a título primário é o ser-aí. É histórico a título secundário o que é encontrado no mundo (*innerweltlich*), não somente o apetrecho manejável no sentido mais amplo, mas também a natureza ambiente como ‘chão da história’” (cf. RICŒUR, 1997, 216).

jetividade. A formação do sujeito<sup>18</sup> ocorre no lastro da descoberta de si como descoberta desse mundo histórico como material a ser explorado numa experiência hermenêutica; ela se dá através dessa *tarefa* de exploração, ou melhor, de extração de sentido, modo específico de a pessoa lidar com o mundo histórico e interpretar os textos, signos e símbolos de sua existência, com o fito de constituir-se a si mesma e nisto reconhecer-se como tal, como pessoa.

O sujeito, pois, nunca está no começo<sup>19</sup>; ele é o resultado desse processo hermenêutico baseado na correlação entre a interpretação de si e a interpretação dos signos. Os signos, porque são sempre signos de alguma coisa, marcas deixadas pela vida dos homens no tempo – vestígios com que se tece uma história – são o que assegura a dimensão objetiva frente a qual o sujeito se acha, se perde e se procura. “A consciência”, diz Ricœur, “não é origem, mas *tarefa*” (cf. Ricœur, 1978: 94) e como tal deve saber-se no tempo, pois não só uma tarefa envolve passos sucessivos que pressupõem o tempo, mas também somente uma consciência iludida de si supor-se-ia, como em Descartes, fora do tempo. Ora, o trabalho de que a consciência se constitui consiste justamente em seguir descobrindo sua pertença a elementos que a ultrapassam, como a própria história, e seus desejos multifacetados.

Sendo assim, pode-se dizer que a filosofia ricœuriana não é uma filosofia da consciência, como se esta estivesse na raiz de suas elaborações conceituais; sua filosofia é antes uma filosofia do tempo, o tempo necessário à experiência do tornar-se consciente, e é o “si”, a pessoa a se locupletar, e não o “eu” abstrato o que se busca alcançar, com mediações, no desvio pela história<sup>20</sup>. O si (ou seja, a pessoa) não se encontra já no começo dessa busca, dissemos; nós acedemos a ele, pois começo em filosofia, sabe-se, não é um ponto de partida, quando muito, se é um ponto, o é de chegada. “Esperamos”, diz Ricœur, “que a história seja uma história dos homens e que esta história dos homens ajude ao leitor, instruído pela história dos historiadores, a edificar uma subjetividade de alto nível (*haut rang*)” (cf. Ricœur, 1955: 24). Nunca é demais insistir, inclusive para justificar essa expressão “*haut rang*”, que o percurso pela história na formação dessa nova subjetividade como pessoa tem aqui o mesmo alcance da “mudança de atitude” de que nos fala Husserl, quando exigia de seus leitores que, para entender a fenomenologia, ultrapassasse a “atitude na-

<sup>18</sup> Cf. ANDRADE, A. C. *Ricœur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

<sup>19</sup> Cf. PIVA, E. A. “A questão do sujeito em Paul Ricœur”, em: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, nº 85, 1999, 205.

<sup>20</sup> “O termo si está aí para prevenir contra a redução a um eu centrado sobre si mesmo. Em certo sentido, o si (...) é o termo reflexo de todas as pessoas gramaticais” (cf. RICŒUR, 1996, 165).

tural” e acesse à “atitude transcendental”<sup>21</sup>. Na primeira atitude, como se sabe, de um lado está o mundo e de outro o eu, a consciência; na segunda, a consciência é desde já consciência intencional, ou seja, consciência *de* alguma coisa (*Sache*), *de* um mundo como *questão* para a consciência. Se, a partir da atitude transcendental, não faz sentido objetar que o mundo acolhido pela consciência seja rarefeito (pois tal objeção é feita do ponto de vista de quem não fez a experiência de mudança de atitude), dizer, quanto a Ricœur, que sua filosofia é “filosofia do sujeito” *tout court* é perder de vista o modo como, nele, a consciência veio a ser sujeito e pessoa. Sua filosofia, neste sentido, é antes uma filosofia da “experiência”, justamente da experiência de passagem do “eu” (*moi*) ao “homem” (*l’homme*), onde “homem” designa não só a pessoa particular como também aquele ser coletivo – intersubjetivo – determinado ao longo da história efetiva: a “comunidade histórica”, qualquer que seja ela.

Tudo isso significa que o historiador se faz como tal no deslinde desses tempos ressaltados na elaboração do “tempo histórico” (o passado, o presente, o futuro) e o que vale para ele como historiador em particular vale também para a subjetividade ricœuriana em geral. “Pois a história do historiador é uma obra *escrita* ou ensinada, que, como toda obra escrita ou ensinada, não se realiza senão no leitor, no aluno, no público” (cf. Ricœur, 1955: 35). Quando, pois, pela leitura retomamos o ensinamento da história e a pensamos em relação à nossa própria existência atual, não só enriquecemos nossa experiência de mundo como também de nós mesmos, pois logo descobrimos que não somos tais como somos por ordem de uma qualquer fortuna, mas porque, desde antes de nascermos, escolhas e atitudes foram tomadas, escolhas e atitudes das quais somos herdeiros, isto é, das quais podemos dispor (ou nos indispor e romper), mas de que jamais disporemos ou com que jamais romperemos se antes não fizemos a experiência de conhecê-las, de decifrá-las, de encará-las como um desafio, talvez igual aos enfrentados no consultório psicanalítico, espécie de “duplo” do laboratório de pesquisa histórica<sup>22</sup>. O tornar-se adulto, nestas circunstâncias, é o reconhecimento de que o que somos é a mútua imbricação de criação e produto, de nós mesmos e do mundo em que vivemos.

Do exposto até agora, ressalta-se que a matéria da filosofia ricœuriana não seria nem o sujeito nem a história, mas justamente o sujeito *na* história. Sua filosofia é o matutar dessa experiência singular pela qual eu me descentro

<sup>21</sup> Com a ressalva, diria Ricœur para livrar-se de qualquer suspeita de idealismo, de que o *a priori* aqui é a própria história. No entanto, é possível, para além de Ricœur, compreender o próprio Husserl como não-idealista. Para tanto, cf. MOURA, C. A. R. de. “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”, em: *Analytica*, v. 3, n. 01, Rio de Janeiro, 1998, 195-218.

<sup>22</sup> Cf. a noção de “ser afetado pela história”, vinda de H. G. Gadamer, muito influente no pensamento de Ricœur (cf. RICŒUR, 1996, 106-111).

como consciência imediata, descubro – por meio de interpretações reiteradas – que não sou quem me supunha, aceito buscar minha própria identidade vencendo *laboriosamente* a distância que me separa das coisas que me determinam (o desejo recalcado, o ser esquecido, a história efetual, os símbolos, textos e signos sedimentados na história de minha vida e de minha civilização, a vida política do país, etc.) e, engajado na tarefa de decifração (interpretação e leitura) dessas coisas, que é o modo como delas me aproximo, descubro que é preciso fazer algo além de simplesmente conhecer-me a mim mesmo. Descubro que é preciso tomar uma iniciativa, entrar no mundo da práxis, engajar-me<sup>23</sup>, sob pena de perder-me de mim mesmo.

Endereço: Av. Praia do Cotovelo, 184  
Nova Parnamirin — Natal/RN  
59000150.  
e-mail: ba@ufrnet.br

---

<sup>23</sup> “Sustentar o liame, originário e essencial, entre o fazer e o dizer, é o primeiro benefício de uma hermenêutica da praxis”, cf. JERVOLINO, D. “Herméneutique de la praxis et éthique de la libération”, em: GREISCH, J. e KEARNEY, R.. *Paul Ricœur les metamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, 225.