

Filosofia da existência, existencialismo e o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur

Philosophy of existence, existentialism and the problem of sense in Paul Ricoeur's philosophy of history

Breno Mendes

<https://orcid.org/0000-0001-6408-4117> 

RESUMO

O problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur é o tema central deste trabalho. A interpretação é desenvolvida a partir da hipótese segundo a qual existiria uma dialética entre existência e linguagem na constituição de sentido. O caminho escolhido para a investigação foi a leitura estratégica de obras que recobrem a primeira parte da trajetória filosófica do autor. Nesse sentido, focalizamos a leitura de Ricoeur sobre a filosofia da existência de Karl Jaspers e o seu contraponto com o existencialismo de Sartre. Durante o decorrer da pesquisa, procuramos compreender os contornos do entendimento de Ricoeur sobre a dialética entre ontologia e epistemologia presente na filosofia da história.

ABSTRACT

The problem of sense in Paul Ricoeur's philosophy of history is the focus of this research. The interpretation is developed from the hypothesis in which would exist a dialectic between existence and language in the constitution of sense and meaning. The strategy chosen in the investigation was the reading of works that cover the first part of Ricoeur's philosophical path. Thus, we focus on Ricoeur's reading of Karl Jaspers's philosophy of existence and its opposition to Sartre's existentialism. Throughout the research, our purpose is to understand Ricoeur's comprehension of the dialectic between ontology and epistemology in philosophy of history.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia da História; Sentido; Paul Ricoeur

KEYWORDS

Philosophy of History, Sense, Paul Ricoeur

O problema do sentido, a dialética entre existência e linguagem e a filosofia da história

“A História tem um sentido” ou será que os acontecimentos se sucedem no devir temporal de forma caótica, contingente, sem quaisquer conexões ou propósitos que os reúnam? O questionamento colocado com clareza pelo filósofo tcheco Jan Patočka ([1990] 1999) em um de seus *Ensaio heréticos sobre a filosofia da história* continua a trazer angústia e inquietação para aqueles que o levam a sério. Sem dúvida, são essas mesmas perguntas que alimentam algo como uma *filosofia da história*. A reflexão sobre o significado e a finalidade do processo histórico singulariza esse campo de estudos em relação à Teoria da História e à História da Historiografia. Em uma primeira abordagem, poderíamos dizer que a Teoria da História ocupa-se das particularidades da ciência histórica, seus fundamentos epistemológicos e metodológicos, sem se questionar detidamente sobre a coerência de todo o processo histórico ou mesmo sobre o sentido da existência histórica. A filosofia da história, por seu turno, fundamentalmente, ocupa-se do problema do sentido da história e seus desdobramentos. Dessa forma, Jörn Rüsen nos dirá: “a questão sobre o que é a história transforma a teoria da história em *filosofia da história*” (RÜSEN 2015, p. 33).

O artigo que apresentamos coloca-se a tarefa de investigar o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur (1913-2005), especialmente em seus escritos publicados entre as décadas de 1950 e 1960. A elaboração de nossa hipótese central começou a ganhar corpo quando em nossa pesquisa buscamos entender melhor qual o lugar ocupado por Paul Ricoeur na cena intelectual francesa no século XX. Aliás, desde sempre nos causava estranheza o fato de Ricoeur não ser figura carimbada nos panoramas mais abrangentes da filosofia francesa (Cf. FERRY, RENAULT 1988; PETIT 2009), apesar de ser considerado como um filósofo reconhecido, sobretudo a partir da segunda metade dos anos 1980. Em vista disso, acreditamos que, se nos colocarmos na trilha aberta pela hipótese sugerida

por Michel Foucault ([1984] 2005), posteriormente reelaborada por Alain Badiou, poderemos jogar novas luzes sobre o problema do sentido na filosofia de Ricoeur. Em um dos últimos textos que escreveu antes de morrer, em 1984, Foucault sugeriu que seria possível traçar a seguinte linha divisória no pensamento francês: de um lado, estaria a filosofia da experiência, do sentido e do sujeito, ao passo que, do outro, estaria uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. No primeiro, estariam o existencialismo de Sartre e a fenomenologia de Merleau-Ponty; enquanto, no segundo, estaria a chamada Escola Epistemológica Francesa, que faz epistemologia na extensão da história da ciência, como podemos perceber em Alexander Koyré e George Canguilhem. Quase vinte anos depois da morte de Foucault, Alain Badiou, no prefácio ao seu livro *A aventura da filosofia francesa no século XX*, retomou essa hipótese (sem mencionar o autor de *A história da loucura!*), dessa vez tomando como fio condutor a questão do sujeito: “temos, pois, no início do século o que eu chamaria de uma figura dividida e dialética da filosofia francesa. De um lado, uma filosofia da vida; de outro, para abreviar, uma filosofia do conceito” (BADIOU 2015, p. 10). *Grosso modo*, os autores distinguem uma filosofia mais preocupada com o sentido e com a existência, abrindo o caminho para uma ontologia e outra que se detém na análise histórica da formação dos conceitos científicos, colocando em primeiro plano não apenas a epistemologia, mas também a relação entre *as palavras e as coisas*.

A partir desse *background* da história intelectual e de nossa inquietação quanto ao sentido da história, propomos, então, o seguinte argumento central ou hipótese de trabalho: o problema do sentido na filosofia ricoeuriana poderia ser interpretado a partir da combinação dialética entre um pensamento sobre a existência e uma filosofia da linguagem. Trocando em miúdos, a compreensão da existência humana demanda a mediação pelos significados produzidos pela linguagem, assim como os significados produzidos pelo discurso ganham seu verdadeiro sentido quando trazem orientação para a experiência. Assim, o sentido opera uma mediação entre existência e linguagem

sem desembocar em uma síntese final ou saber absoluto; uma dialética imperfeita, aberta e fragmentária sob o signo do inacabamento. Ora, tal hipótese parece-nos ser ainda mais adequada para entendermos o problema do sentido da história na fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur, uma vez que, como se sabe, o próprio conceito moderno de história carrega em si uma polissemia similar, ao se referir tanto à experiência da história como ao seu conhecimento científico ou, para usarmos os termos de Reinhart Koselleck (2006, p. 48), “o sentido do acontecimento [experiência] e de sua representação narrativa [linguagem] se encontram no termo alemão *Geschichte*”.

Sendo assim, para fundamentarmos melhor nossa proposta interpretativa, lançamos mão do próprio percurso filosófico de Ricoeur. Nesse sentido, tem destaque um texto publicado pelo autor em 1973, o qual procurava dar conta dos deslocamentos de seu pensamento nos últimos dez anos e conta com um título sintomático: *do existencialismo à filosofia da linguagem*. Ora, mais do que apenas reproduzir a interpretação que o filósofo tinha sobre si mesmo, nosso objetivo é, de algum modo, problematizá-la. Em primeiro lugar, na contramão do título do artigo que citamos e em par com Jérôme Porée (2017), defendemos a tese de que Ricoeur jamais deixou de ser um *pensador da existência*, mesmo sem nunca ter se confundido com um existencialista na linha de Sartre. Ou seja, em nossa leitura, o problema do sentido na filosofia ricoeuriana, de modo geral, e em sua filosofia da história de modo particular, não pode ser desconectado do plano da experiência e da *historicidade*. Ademais, um esclarecimento: ser um pensador da existência não significa adesão a uma escola de pensamento existencialista, mas, sobretudo, implica perceber que a historicidade humana é ambígua, contraditória e paradoxal. Isto é, há espaço para a produção de sentido e significado, mas também para aquilo que é completamente desprovido de sentido e propósito.

No que diz respeito à relação entre ontologia e epistemologia, a discussão sobre o nascimento da chamada filosofia crítica da história é importante para nossos objetivos, já que Ricoeur

procurou dialogar com essa vertente, deixando transparecer sua influência kantiana. Se, na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretendia erigir uma filosofia dos limites do saber, o filósofo francês se mantém “nos limites de uma crítica da pretensão do saber de si da história a se erigir em saber absoluto, reflexão total” (RICOEUR 2000, p. 386). Nas palavras do próprio autor, “a filosofia contemporânea da história se propõe, mais modestamente, a refletir sobre esse ofício do historiador, a fim de extrair seus objetivos e meios, seus entraves e ambições”. (RICOEUR 1994, p.139). Todavia, ele salienta que, em sua perspectiva, “seria um erro acreditar que, por falta de uma filosofia da história de tipo especulativo, há lugar apenas para uma epistemologia da operação historiográfica” (RICOEUR 2000, p. 385. Grifo nosso). Na seara em que o filósofo se embrenhou, há espaço também para as relações de sentido numa análise sobre a experiência da história. Trocando em miúdos, para ele não há filosofia da historiografia sem filosofia da história.

No presente artigo, nossa proposta é focalizar o início do primeiro período da obra ricoeuriana, que teve início em 1947 com a obra *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, escrita em parceria com Mikel Dufrenne, e vai até 1960, ano em que foi publicada *A simbólica do mal*. O método adotado por Ricoeur na primeira fase de seu pensamento é a fenomenologia husserliana, ou, para sermos mais precisos, uma espécie de *fenomenologia existencial*, cujo principal objetivo era descrever o sentido da experiência vivida. Segundo Ricoeur, em artigo publicado na década de 1960, a *fenomenologia existencial* não deve ser tratada apenas como um subcampo que se justapõe à fenomenologia transcendental. Mais do que isso, para ele a *fenomenologia existencial* é um estilo de pensamento que toma a fenomenologia como método e o coloca a serviço das questões concernentes à existência (RICOEUR 1967). No texto em questão, são mapeadas três matrizes que evidenciarão uma “fenomenologia implícita” presente na filosofia da existência. A primeira delas remonta a Husserl e a virada em seu pensamento rumo à investigação sobre os aspectos da

existência humana no mundo. A segunda fonte refere-se a correntes filosóficas originadas com Kierkegaard e Nietzsche. No caso do filósofo da Dinamarca, o principal aporte é a categoria filosófica de existência, que remete àquilo que é individual, ao que não é incluído pelo sistema e escapa às pretensões objetificadoras do método. Do estilo do “filósofo do martelo”, a fenomenologia existencial herdou a rejeição aos sistemas filosóficos. Além disso, mesmo antes de Husserl sistematizar a redução eidética, Nietzsche, segundo Ricoeur, teria adotado uma atitude redutiva e genética perante os sistemas morais, em sua célebre *Genealogia da moral*, indo do derivado ao originário. A terceira fonte da *fenomenologia existencial* diz respeito aos pensadores franceses, como Sartre, situados na confluência da herança do método fenomenológico de Husserl com os problemas existenciais da filosofia pós-hegeliana (RICOEUR 1967).

O grande problema de Ricoeur com a fenomenologia existencial diz respeito ao plano da linguagem. Não é segredo para ninguém que, nos anos 1960, o chamado *giro linguístico*¹ teve importante impacto no cenário intelectual francês. Foi nesse contexto que Ricoeur realizou o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, inaugurando a segunda fase de sua filosofia, de acordo com a periodização que estamos propondo. O ponto de inflexão é precisamente a obra *A simbólica do mal*, que realiza uma notável mudança no método de sua filosofia. A abordagem mais puramente conceitual e fenomenológica cede espaço à interpretação hermenêutica dos símbolos e mitos que narram a origem do mal existente no mundo. No já citado artigo *Do existencialismo à filosofia da linguagem* (1973), Ricoeur aponta que a fenomenologia existencial se prendia excessivamente ao uso da linguagem ordinária, mas o problema do mal colocava novas “perplexidades linguísticas”, as quais demandavam o uso dos símbolos em uma linguagem mais elaborada. Dizendo de outro modo, nossa experiência humana é suscetível ao mal, àquilo que desafia o sentido e demanda a mediação da linguagem e suas estratégias de significação mais complexas. Não por acaso, em seu prefácio aos

1 “Não que tudo seja linguagem, como é dito às vezes, (...) nas concepções em que a linguagem perdeu sua referência ao mundo da vida, àquela da ação e comunicação entre as pessoas. Mas, se nem tudo é linguagem, tudo, na experiência, não adquire sentido senão sob a condição de ser levado à linguagem. (RICOEUR 1996b, p. 209).

Ensaio herético de filosofia da história de Patočka, Ricoeur sintetizou sua lógica do sentido, sustentando que: “a perda do sentido não é a queda no ‘não sentido’, mas o acesso à qualidade de sentido implicada na busca ela mesma” (RICOEUR 1999, p. 16). Em resumo, a mediação da linguagem simbólica para enfrentar a experiência do mal evidencia a *problematicidade* do sentido e inviabiliza seja o dogmatismo, seja o niilismo. Nessa chave de leitura, a tarefa do filósofo instruído pelos símbolos é romper com o privilégio concedido à reflexão imediata sobre si mesmo, elevando a dimensão simbólica à esfera dos conceitos existenciais. Isso significa, inclusive, um questionamento à transparência do *cogito*. A abertura à dimensão simbólica da experiência acarreta pensar que o sujeito não conhece a si mesmo de modo intuitivo e transparente, mas pela mediação dos signos transmitidos pela cultura e pela história. A entrada de Ricoeur no domínio da hermenêutica filosófica se deu pela via dos símbolos culminando em uma *aposta do sentido*.

O terceiro período da filosofia ricoeurianas – cujas obras escapam ao recorte cronológico do presente texto, destaca as conexões entre os temas narrativa, identidade e memória. Nessa perspectiva, uma releitura sobre o círculo hermenêutico ou *tripla mimesis* contidos em *Tempo e narrativa* pode ser um excelente mote para tematizar uma última característica do problema do sentido a ser apontada ainda nessa introdução, qual seja, a *ubiquidade do sentido*. Retomando o nosso argumento central ou a hipótese de trabalho, poderíamos formular a seguinte pergunta: afinal de contas, qual o lugar do sentido: a experiência ou a linguagem? Levando em consideração a tese central de *Tempo e narrativa*, somos conduzidos a pensar em uma ubiquidade do sentido, ou seja, o sentido é produzido e circula tanto no plano da ação e da existência quanto no da linguagem e de suas articulações narrativas. O pressuposto ricoeuriano é que entre a dimensão temporal da experiência humana e a atividade de narrar uma história existe uma correlação necessária e transcultural. Para Ricoeur, a tessitura da trama narrativa pressupõe uma pré-compreensão dos sentidos imanentes à ação humana, os quais

são reelaborados e configurados em um enredo e retornam ao plano da experiência quando são apropriados pelo leitor que refigura sua existência com novos sentidos e significados (RICOEUR 1991a).

A filosofia da existência de Karl Jaspers e o problema da historicidade

Como já dissemos, o ponto de partida de nossa jornada do sentido é o livro *Karl Jaspers e a filosofia da existência* (1947), escrito por Paul Ricoeur em parceria com Mikel Dufrenne.² Tendo em vista a hipótese apresentada na introdução, visamos compreender, em um primeiro momento, como o problema do sentido e a questão da história começaram a se configurar no pensamento ricoeuriano como uma filosofia da existência antes mesmo de uma filosofia da linguagem e de uma filosofia da história. Os autores, Ricoeur e Dufrenne, conheceram-se no campo de prisioneiros da Pomerânia durante a segunda guerra mundial, quando tiveram acesso à totalidade dos textos de Jaspers editados até então. A obra em questão contou com um prefácio escrito pelo próprio Karl Jaspers, que era uma das figuras de proa da filosofia da existência. Na entrevista *Aguardo o renascimento* (1988), Ricoeur confessa que havia sido bastante impactado com os primeiros estudos em língua francesa sobre Jaspers publicados por Gabriel Marcel antes da Segunda Guerra. Diga-se de passagem: o estudo de filósofos alemães era um mecanismo encontrado por Ricoeur e Dufrenne para evitar a recusa da cultura alemã, que, segundo eles, ocorrera durante a primeira guerra: “Nós pensávamos que os alemães verdadeiros estavam nos livros e essa era uma forma de negar os alemães que nos aprisionavam. A Alemanha verdadeira éramos nós e não eles” (RICOEUR 1988, p. 2). Jean Grondin ressalta, ainda, que em um contexto intelectual no qual o existencialismo “fazia furor” na França, a publicação desse livro cooperou para que Ricoeur fosse nomeado como professor de filosofia em Estrasburgo no ano de 1948 (GRONDIN 2015).

² Mikel Dufrenne (1910-1995) foi um filósofo francês que se dedicou, principalmente, à “fenomenologia da experiência estética”, que, inclusive é o título de uma de suas principais obras.

Ao longo de nossa pesquisa, interpretamos Ricoeur como um *pensador da existência*, algo que é muito mais do que uma questão de filiação à escola filosófica ou à adoção de procedimentos metodológicos bem delimitados. De maneira similar, Jérôme Porée (2017) aponta que Ricoeur é um pensador da existência não apenas por ter dedicado o seu primeiro livro à interpretação de Karl Jaspers, mas também, sobretudo, pelos temas que abordou ao longo de sua reflexão filosófica, os quais, via de regra, giram em torno da “apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser”. Mesmo sendo mais uma atitude do que um método, acreditamos que a inclinação existencial do pensamento ricoeuriano pode ganhar novos sentidos quando compreendida à luz de sua interpretação da filosofia da existência de Jaspers. Desse modo, nossa pesquisa procura explorar caminhos ainda pouco visitados pela recepção da obra ricoeuriana. No Brasil, por exemplo, podemos destacar a notável coletânea *Pensar Ricoeur: vida e narração* (NASCIMENTO, WU 2016). Conquanto o livro apresente estudos que tratem do tema da “existência”, em nenhum momento há uma abordagem sobre a relação de Ricoeur com Jaspers, Sartre e Camus, nem tampouco uma investigação pormenorizada sobre a relação entre filosofia da existência e filosofia da linguagem no que diz respeito ao problema do sentido da história.³

3 Nessa mesma coletânea, destaque para os textos de Jeffrey Barash (2016) a respeito da influência da epistemologia de Collingwood e da ontologia de Heidegger nas reflexões de Ricoeur sobre “a realidade do passado histórico”; e de Noeli Rossato (2016) sobre a apropriação de Agostinho feita por Ricoeur.

Seguindo os rastros do pensamento existencial de Søren Kierkegaard, Jaspers sustentava que a existência humana está no limite do saber e da razão a tal ponto, que compreendê-la é elaborar uma crítica do conhecimento. Aqui, a existência não se confunde com o indivíduo biológico ou mesmo com um modelo universal de homem, que geralmente é entendido como um ser racional e dotado de uma essência intemporal. A existência remete para a singularidade individual irreduzível aos sistemas filosóficos e científicos; o ser humano é sempre mais do que aquilo que aparece em um discurso. Não obstante, a filosofia da existência jasperiana não se traduz em uma postura hostil à ciência, mas procurar criticar o excesso e o fracasso do saber, isto é, quando ele se torna um obstáculo

ao encontro da existência consigo mesma, uma vez que “a filosofia da existência tem por ambição unir razão e existência” (RICOEUR 1947, p. 25). Por um lado, a orientação fornecida pelas ciências precisa da filosofia para ultrapassar os limites de cada ciência particular; por outro, a compreensão sobre o ser não pode prescindir do saber particular aportado pelos ramos do conhecimento científico (CARVALHO 2016). Dessa forma, percebemos que, na perspectiva de Jaspers, a reflexão sobre a nossa situação existencial não descarta, mas, de certa forma, demanda a reflexão epistemológica. Tal aspecto parece ter sido importante para o modo como Ricoeur concebe a relação entre ontologia e epistemologia em sua obra.

Manter os olhos fixos na exceção. Tal seria uma das principais lições da filosofia da existência de Kierkegaard, segundo Ricoeur, cuja implicação resulta numa redescoberta da relação íntima do trabalho filosófico com a não filosofia. Mesmo que seja responsável por seu ponto de partida, por seu método e acabamento, a filosofia tem suas fontes fora de si mesma: “A filosofia sempre tem a ver com a não filosofia, porque a filosofia não tem objeto próprio. Ela reflete sobre a experiência, sobre toda a experiência, sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa” (RICOEUR 1996a, p. 34). Ecoando Jaspers, o filósofo francês defende que entre a ciência e a filosofia não haja um combate hostil, mas uma “luta amorosa”. O saber científico serve à filosofia, interditando-lhe o anseio de ser tomada como ciência e lembrando que sua vocação mais própria é interpretar o desenvolvimento da existência; ao passo que a filosofia serve à ciência, quando lhe revela seus limites, livrando-a do dogmatismo de ser tomada como saber absoluto (RICOEUR 1947).

Do que foi dito até agora, podemos sopesar alguns argumentos que nos ajudam a entender melhor nosso problema. Primeiramente, parece-nos que essa abertura da filosofia em direção à não filosofia foi fundamental para que Paul Ricoeur refletisse sobre a história e dialogasse com a historiografia,

mesmo que, como ele mesmo diz, tenha feito isso com pontos de partida e métodos filosóficos. Ademais, para nós, parece que, ao longo de sua carreira, Ricoeur incorporou a proposição de Jaspers – de inspiração kantiana, segundo a qual a filosofia deve realizar uma reflexão sobre os limites do conhecimento. É nesses termos que ele define sua filosofia da historiografia em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), embora o jargão existencial tenha recebido o acréscimo do hermenêutico-ontológico. Seu projeto, então, é enunciado como sendo uma “filosofia crítica da história” que não se limita a uma epistemologia da operação historiográfica:

Na vertente crítica, a reflexão consiste numa imposição de limites a qualquer pretensão totalizante ligada ao saber histórico (...). Na vertente ontológica, a hermenêutica dá-se como tarefa a exploração das pressuposições que podem ser ditas *existenciais* tanto do saber historiográfico efetivo quanto do discurso crítico anterior. *São existenciais no sentido de que estruturam a forma própria de existir, de ser no mundo, desse ser que cada um de nós é.*” (RICOEUR 2000, p. 373, grifos nossos).

Diante disso, como a historiografia poderia contribuir para a compreensão da existência na história? A resposta a essa questão não pode contornar a categoria da *historicidade*. A existência nunca se manifesta como algo pronto e acabado, mas se efetiva passo a passo mediante as decisões que toma no curso do tempo e da história (JASPERS [1932] 1958). Na obra de 1947, Ricoeur e Dufrenne sustentam que “a história, através das ideias, reflete as vicissitudes da existência, seus desenvolvimentos e decadências” (RICOEUR 1947, p. 91). Portanto, o historiador poderia almejar dar um passo em direção à leitura da existência na história; entretanto, ao fazer isso, ele ultrapassaria os limites estritos da objetividade de seu ofício. Essa tarefa é decisiva, porém facultativa. Isto é, o filósofo não pode obrigar o historiador a proceder dessa maneira; no entanto, quando isso ocorre, a ciência corrobora para a compreensão do sentido. Quando o historiador renuncia a essa empreitada em nome de uma objetividade que se

restringe ao domínio dos “acontecimentos brutos”, ele está reduzindo as ciências do espírito ao âmbito das ciências da natureza (RICOEUR 1947).

A noção de *historicidade* é uma preciosa pedra de toque no diálogo da filosofia da existência com a historiografia. Na filosofia de Karl Jaspers, a questão da historicidade é abordada com base na ideia de *situação-limite*, sendo compreendida como um índice da existência, “a situação (...) dá a existência uma profundidade histórica” (RICOEUR 1947, p.174). As situações são modificáveis; no entanto, sempre conduzem a outras situações, de tal modo que existir é sempre ser em situação, é estar submetido a um conjunto de situações concretas e históricas. As situações-limites são uma espécie de baliza da existência, um limiar inultrapassável e sobre o qual não temos total controle. São situações que não podemos transpor nem alterar. Nessa perspectiva, a historicidade⁴ aparece como uma situação-limite que é sofrida como estreiteza e assumida como profundidade, pois a condição histórica que parece limitar o ser humano é também a que lhe apresenta as possibilidades de concretização da sua liberdade. A historicidade é a característica de tudo aquilo que é concreto, opondo-se ao intemporal, abstrato e universal.

Se situarmos essa discussão sob o pano de fundo da relação entre a filosofia e a ciência, a questão que surge é: de que modo a historicidade se articula com a historiografia, ou, em outras palavras, como a ontologia se relaciona com a epistemologia?⁵ Sob a ótica jasperiana, a historicidade não deriva do conteúdo das ciências históricas, sendo inseparável da história do ser no mundo. Por meio dela, a existência se manifesta como temporal e eterna. Para o filósofo alemão, “a existência não é intemporalidade nem temporalidade em si, mas uma e a outra e não uma sem a outra” (JASPERS 1958, p. 533). Aqui, a eternidade deve ser conectada à noção de “Transcendência” que não é compreendida como um plano separado do mundo empírico, mas como os modos não objetivos de ser. Do mesmo modo que sem o mundo não há

4 Esquemáticamente, as características da historicidade em Jaspers são: 1) União da existência e do ser empírico; 2) União da liberdade e da necessidade; 3) União do tempo e da eternidade (RICOEUR 1947).

5 A propósito, no juízo de Ricoeur e Dufrenne (1947), a palavra francesa *historicité* não traduz todos os sentidos do conceito alemão de *Geschichtlichkeit*, pois na França a História seria uma disciplina sem pretensões metafísicas, ao contrário do que acontece do outro lado do Reno.

transcendência, existe uma dimensão da realidade que não pode ser objetificável, pois transcende os contornos empíricos (PEACH 2006).

Segundo Ricoeur e Dufrenne, Karl Jaspers estende a historicidade da existência à historicidade da realidade. Assim, a realidade é concebida como sendo única, temporal e concreta, não devendo ser compreendida a partir de generalizações. Acreditamos que, em seu labor filosófico, Paul Ricoeur também assumiu a historicidade da existência e da realidade, uma vez que renunciou à ilusão de um sistema de conhecimento que pudesse totalizar, de maneira definitiva, os sentidos da realidade. Diga-se de passagem, em nossa leitura, o acento sobre a dimensão existencial da historicidade humana é um dos principais fatores que o levaram a não erigir uma filosofia especulativa da história. Para Ricoeur, assim como para o autor de *A culpabilidade alemã*, a ação histórica não se deixa fixar em uma máxima universal ou se integrar, totalmente, em um rígido sistema moral de meios e fins.

Alguns comentadores, como Filiz Peach, apontam para a dificuldade de explicar o conceito de historicidade em Jaspers, em virtude de o filósofo não ter oferecido muitas definições claras sobre o termo. Entretanto, é possível perceber que, em sua filosofia da existência, a historicidade toca mais diretamente no aspecto individual e pessoal da existência humana; enquanto o conhecimento histórico anela compreender assuntos públicos. Por exemplo, uma das marcas da existência humana é sua liberdade para fazer suas próprias decisões. Todavia, essa liberdade sempre é limitada pelas circunstâncias históricas. Além disso, a historicidade envolve a apreensão de nossa própria história e a interpretação de nossas ações passadas (PEACH 2006).

Entendemos que um dos pontos fundamentais do viés existencial da historicidade para Ricoeur é, justamente, sua função de *limite*, mas limitar seria sinônimo de restringir? Ao refletir sobre o emprego da noção de limite à existência humana, em *História e verdade*, o filósofo francês apontou

para uma dupla acepção do termo: por um lado, o limite designa o “estar-lá limitado enquanto perspectiva”. Por outro, ele indica a possibilidade de significação (RICOEUR 1955). Se a historicidade manifesta os limites do ser, evidenciando sua não atemporalidade, ela também possibilita a concretização do sentido do ser. Em outros termos, conforme está mais bem desenvolvido em *História e verdade*, para Ricoeur o limite tem como função tanto a negação quanto a afirmação, sendo que a última, inclusive, precede a primeira.

O existencialismo de Sartre, a náusea e a falta de sentido da história

Levando em conta que o nosso estudo se propõe a compreender contextualmente o conceito de sentido na filosofia ricoeuriana, uma questão instigante se apresenta em nosso caminho: por que Ricoeur escolheu dialogar com a filosofia da existência de Jaspers e não tanto com o existencialismo francês de matriz sartreana?⁶ Para melhor respondermos a essa pergunta é necessário realizarmos uma rápida discussão terminológica. De acordo com Udo Tietz (2012), a *filosofia da existência* é anterior ao existencialismo francês capitaneado por Sartre. Nesse sentido, o ponto de inflexão seriam as críticas de Kierkegaard ao idealismo alemão e ao ‘panlogicismo’ de Hegel. Portanto, a filosofia da existência pode ser interpretada como um estilo de pensamento cujas origens remontam ao pensamento germânico, sendo uma espécie de continuação e radicalização da *filosofia da vida*. Em termos de filosofia da história, defendemos que a principal contribuição da filosofia da existência em diálogo com a fenomenologia é a ênfase na categoria de “historicidade” como o fundamento ontológico do fenômeno histórico, ao passo que o existencialismo enfatiza o absurdo e a ausência de sentido da experiência histórica humana (MENDES 2018). A relação entre os autores da chamada filosofia da existência e o existencialismo francês não costuma ser nada amistosa. Além da célebre desavença entre Heidegger e Sartre, em uma carta enviada a Jean

6 A mais completa e atualizada discussão sobre filosofia da existência, existencialismo e fenomenologia é o volume da prestigiosa coleção de Oxford “Blackwell Companion to Philosophy”, traduzida no Brasil pela Editora Vozes com o título Fenomenologia e existencialismo (cf. DREYFUS, WHRA-THALL 2012).

Wahl em 1937, Karl Jaspers chega ao ponto de afirmar que “o existencialismo é a morte da filosofia da existência” (JASPERS *apud* DOSSE 2017, p. 33).

Na segunda metade da década de 1940, Jean-Paul Sartre já figurava como uma estrela cujo brilho irradiava para além dos confins filosóficos na França, a tal ponto que, de acordo com Dosse (2008), havia se tornado uma importante expressão da sede de viver após “os longos anos negros da guerra”. O sucesso da vaga existencialista no pós-guerra pode ser interpretado à luz das circunstâncias históricas, pois naquele momento a sensação era de perda de significação objetiva do mundo (essência) e consciência da insensatez da existência (absurdo) (RODRIGUES DA SILVA 2002). Todavia, é preciso ressaltar que “a variedade francesa de existencialismo na versão defendida por Jean-Paul Sartre não é a única que se encaixa sob o termo existencialismo” (TIETZ 2012, p. 155). Paul Ricoeur, por exemplo, aproximou-se mais de Gabriel Marcel⁷, considerado como o expoente do existencialismo cristão na França.

Mais do que isso, Dosse (2008) aponta que o sucesso de Sartre no cenário francês teve como contrapartida o ocultamento de dois fenômenos correlacionados: 1) O pluralismo de correntes filosóficas que reivindicavam a noção de “existência”; 2) A precedência das “filosofias da existência” que remontam ao período anterior à segunda guerra como a de Jaspers e Kierkegaard. Na nossa interpretação, a compreensão acerca do problema do sentido é um dos fatores que melhor explicam a distância da filosofia da existência de Ricoeur em relação ao existencialismo de Sartre. Como se sabe, o *absurdo* figura como um componente notável da filosofia sartreana, sobretudo em sua primeira fase. A ideia de absurdo presente tanto em Sartre, como em Albert Camus, contrapõe-se à crença, típica das filosofias especulativas da história, segundo a qual existe uma racionalidade subjacente aos fenômenos cujo desenvolvimento histórico estaria caminhando em direção ao aperfeiçoamento progressivo (WICKS 2012). Sob os efeitos da experiência de duas guerras mundiais, a leitura da filosofia e da

7 “Gabriel Marcel é de longe a pessoa com quem tive a relação mais profunda, desde o meu ano de agregação, em 1934-1935, e mais tarde ainda, de maneira episódica até à sua morte, em 1973”. (RICOEUR 1997, p. 40).

literatura de orientação existencialista evidencia o *absurdo*⁸ da condição humana e a falta de sentido da história. Vale retomar aqui a distinção apresentada por Koselleck (2013) segundo a qual a ausência de sentido é uma espécie de suspensão do juízo, nos moldes do ceticismo, quanto a existência do sentido da história.⁹

Considerando que a nossa proposta procurará mostrar como o existencialismo apresenta uma perspectiva antagônica ao pensamento existencial que Ricoeur desenvolveu sobre o sentido e a história, subscrevemos a leitura de Hayden White em *O fardo da história* (1966), para quem a literatura existencialista estava inserida em um contexto cultural de hostilidade a uma certa concepção de história. Como os estudos históricos ocupavam papel de destaque na visão de mundo humanista da *belle époque*, eles se tornaram um dos alvos mais vilipendiados por aqueles que perderam a fé na capacidade humana de compreender e melhorar sua situação (WHITE 2014).

Seguiremos, então, a trilha proposta por White quando ele afirma que a hostilidade à história tornava-se manifesta no modo como a figura do historiador era representada nos romances para exprimir algo como uma “sensibilidade reprimida”. Ora, o protagonista de *A Náusea* (1938) de Jean-Paul Sartre é o solitário historiador Antoine Roquentin que evidencia, para nós, a incredulidade da primeira fase do pensamento sartreano diante do sentido e da história. Roquentin é um intelectual com cerca de trinta anos de idade imerso em uma profunda angústia e perplexidade diante da ausência de sentido da vida. No enredo, ele está a se dirigir para Bouville com o objetivo de escrever a biografia do Marquês de Rollebon. Sua crise existencial é inseparável de suas dúvidas em relação ao ofício historiográfico. À medida que a narrativa avança, Roquentin se depara com o sabor azedo da pesquisa, que, de modo nenhum, está ligado à falta de documentação. Ao contrário, é a própria natureza do discurso histórico que parece incerta e carente de significado (SARTRE 2015).

8 “O absurdo’ geralmente refere-se à experiência de ausência de base, de contingência ou de superfluidade com relação aos aspectos básicos da ‘condição humana’ que, aparentemente, deveriam estar abertos para a justificação racional” (SHERMAN 2012, p. 256).

9 Para Koselleck (2013, p. 79) existe uma diferença entre as categorias de ausência de sentido e sem sentido: “ausência de sentido’ é uma expressão neutra que evita a questão do ‘sentido’, ao passo que o “sem sentido’, enquanto negação de sentido, fica referido ao âmbito daquilo que tem sentido”.

Durante sua estadia na pequena cidade francesa de Bouville, Roquentin começa a ter uma experiência de estranhamento com o mundo, a *náusea*. Este mal-estar se expressa em uma sensação aguda de que as coisas não vão nada bem e conduz à desorientação existencial. Para nossos desígnios interessa a interpretação segundo a qual a *náusea* tem em seu horizonte um hiato entre existência e aventura, cujo corolário é a contradição entre história e narrativa. Donde surge a questão “como é possível que a existência seja contraposta à narrativa que se pode fazer dessa mesma existência”? (SILVA 2010, p. 70). Roquentin se ressent, então, de ter vivido apenas histórias, incidentes sem significado intrínseco e não aventuras. A aventura, aliás, parece existir tão somente no mundo das letras. Portanto, ele conclui:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. Mas é preciso escolher: viver ou narrar (SARTRE [1938] 2015, p. 50).

Nem sempre o caminho mais curto leva a um bom lugar. Nesse momento, ficamos tentados a desenvolver aquilo que Quentin Skinner (2005) enunciou como *mitologia das consequências de prolepse*, isto é, buscar o sentido do texto nas consequências que suas ideias geraram. Neste atalho, a contraposição entre as filosofias de Jean-Paul Sartre e de Paul Ricoeur ficaria fácil, pois o fenomenólogo-hermeneuta, sobretudo a partir da década de 1980, passou a defender a existência de uma narratividade incoativa na experiência humana, ou seja, a vida humana não seria totalmente desprovida de sentido, mas uma história em estado nascente. Por enquanto, ressaltaremos somente que, na perspectiva ricoeuriana, não há uma oposição entre a existência e a elaboração de sentido produzida pela linguagem narrativa.

Como se sabe, na década de 1980, o debate sobre a continuidade/descontinuidade entre o mundo real e a narrativa ganhou evidência, sobretudo, a partir das reflexões de David Carr. A abordagem ontológica existencialista de acordo com a qual a existência humana é um absurdo, um amontoado de contingências sem qualquer significado, tem como corolário epistêmico uma dicotomia entre existência e linguagem, entre a experiência temporal e a narrativa, pois, nessa lógica, “é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE [1938] 2015, p. 50). Em contrapartida, na teoria da ação ricoeuriana existe uma potencialidade de sentido que confere inteligibilidade à ação, graças ao simbolismo imanente à experiência: “se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: está desde sempre *simbolicamente mediatizada*” (RICOEUR 1991a, tomo 1, p. 100-101). Quanto a isso, destacamos que o desejo de conciliar o caráter epistemológico da operação narrativa na escrita da história com o seu alcance ontológico aproxima Paul Ricoeur de David Carr. À primeira vista, ambos parecem ter um inimigo comum, a saber, aquelas perspectivas que advogam uma insuperável descontinuidade entre experiência e narrativa, tal como Louis Mink para quem: “estórias não são vividas, mas narradas. A vida não possui inícios, meios ou fins” (MINK 1970, p. 557). No entanto, a equivalência entre o *approach* fenomenológico de Carr e o fenomenológico-hermenêutico de Ricoeur é apenas aparente. De modo um tanto quanto surpreendente, Carr apresenta sua leitura de *Tempo e narrativa*, afirmando que o livro de Ricoeur, apesar de pretensamente ser contrário à abordagem *standard* caracterizada pela cesura entre narrativa e mundo real, estaria mais próximo da perspectiva de Mink e White do que o filósofo francês gostaria.

Em uma mesa redonda ocorrida na Universidade de Ottawa em 1985, por ocasião do lançamento do primeiro volume da trilogia ricoeuriana, Carr demonstrava certa hesitação ao tratar dos argumentos de Ricoeur, pois esses pareciam escapar ao modo como ele formulara a questão sobre a continuidade ou a descontinuidade entre narrativa e mundo

real. No entanto, a divergência entre as teses de Carr e de Ricoeur parece ser menos de conteúdo do que de método. Não obstante ambos compartilhem dos alicerces fenomenológicos assentados por Husserl, cada um tem suas próprias idiosincrasias. Carr parece ser mais afeiçoado à variante eidética da fenomenologia, ao acreditar na possibilidade de um acesso imediato aos fenômenos sem a necessidade de um desvio linguístico pela semântica da ação. Ricoeur, por seu turno, mostra-se afinado com o enxerto hermenêutico na fenomenologia e investe com afinco na mediação linguística como possibilidade de compreensão e de aumento dos sentidos da experiência (Cf. CARR, RICOEUR, TAYLOR 1991).

Em vez de trilhar o atalho da prolepse, preferimos seguir por outra vereda. Sendo assim, procuraremos deslindar o pressuposto subjacente à filosofia sartreana enunciada pelas palavras de Roquentin: o abismo entre existência e aventura, história e narrativa, os quais parecem, no fim das contas, reverberar uma dicotomia entre existência e linguagem. Sob o nosso ponto de vista, essa fenda repousa no pressuposto da ausência de sentido da vida e da história. A existência é entendida como um amontoado de contingências sem significado, posto que não há um projeto que permita delimitar o início ou fim de uma experiência. Todos os dias são igualmente enfadonhos:

Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem razão: é uma soma monótona e interminável. De quando em quando se procede a um total parcial, dizendo: faz três anos que viajo, três anos que estou em Bouville. Também não há fim. (...) Depois disso, o desfile recomeça, voltamos a fazer as contas das horas e dos dias. Segunda, terça, quarta. Abril, maio, junho. 1924, 1925, 1926. (SARTRE 2015, p. 51)

A implicação ontológica dessa reflexão se configura como uma objeção contra a teleologia no plano da existência humana. A contingência e a falta de sentido da vida impedem que haja começos e fins reais na experiência; apenas no plano

epistemológico-narrativo a existência pode ser configurada como uma aventura em que há um desígnio desde o princípio a se realizar na história, conduzindo-a para um fim significativo. A fissura entre a história como processo dos acontecimentos humanos e a narração revela a gratuidade da existência: não há nenhuma necessidade que ligue o anterior ao posterior, não existe algum enredo preestabelecido para a história, não há razão de ser para nada.

John Davenport, em sua pesquisa *Narrative identity: autonomy and mortality*, frisa que a posição de Sartre e de outros existencialistas contribuiu para que as histórias de vida fossem concebidas como “ficções”, visto que as vidas reais seriam mais fragmentadas, episódicas e descontínuas do que as narrativas mostram. Para Davenport, a perspectiva sartreana está na base do “construtivismo ficcionalista”, no que diz respeito ao problema da identidade (DAVENPORT 2012). Nessa perspectiva, a descontinuidade entre a narrativa e a realidade se traduz no adágio: as histórias não são vividas, mas narradas (*Stories are not lived, but told*) repetido no século XX por nomes da envergadura de Hayden White, Lévi-Strauss e Louis Mink. O construtivismo entende que a estrutura formal da narrativa que contém: início, meio, fim, enredo, narrador e personagens não teriam nenhuma correspondência com o modo como as experiências são vividas. Por ora, importa-nos salientar que o existencialismo sartreano interdita a presença de algum sentido no plano ontológico da experiência, acantonando-o ao plano epistemológico da reflexão e da linguagem.

No romance em questão, há uma corrosão da História como uma aventura plena de heróis e palco das grandes ações em favor de uma história imersa na contingência com muito mais dúvidas do que certezas. Na medida em que Roquentin se defronta com a vertiginosa descoberta da contingência do mundo, ele também se depara com a ausência de conexão lógica entre os fatos históricos. Sintomaticamente, esse processo acarreta uma importante mudança de planos: no exercício da sua liberdade, o protagonista abandona o projeto

inicial de uma escrita historiográfica da vida de Rollebon – que agora se mostrava carente de sentido, e abraça a prosa ficcional (SOUZA 2009). Assim, Roquentin descobre que tentar conferir sentido à vida do marquês e escrever um romance ficcional eram a mesma coisa, porque sempre que tentamos narrar um evento já estamos alterando a sua forma: “os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso” (SARTRE [1938] 2015, p. 51).

Já está claro que o levante de Sartre não se dirige contra a história em si, mas contra uma das formas pelas quais ela foi entendida: um processo racional, cheio de sentido, bem encadeado e desprovido de contingências; um enredo que tecia elogios aos grandes homens de ação (SOUZA 2009). *A náusea* nos permite compreender, ainda, que, para Sartre, a ausência de sentido da existência impede qualquer possibilidade de totalização na história, afinal a existência mostra que o essencial é a contingência. Para ele, a máxima “a existência precede a essência” presume que, antes de tudo, o ser humano é nada. Isso significa que, primeiramente, o homem existe, está aí lançado no mundo. Qualquer definição ou predicamento antropológico só podem ser realizados *a posteriori*. Por não ser nada, *a priori*, por não ter uma natureza humana fixa, o homem nada é além do que ele faz consigo mesmo (SARTRE [1946] 2010, p. 25).

Conforme dissemos há pouco, durante o período de maior prestígio do existencialismo sartreano, Ricoeur mantinha estreitas relações com outro existencialista, Gabriel Marcel, participando, inclusive dos seminários filosóficos que esse promovia em seu apartamento parisiense às sextas-feiras. Mais do que uma questão de mera afinidade pessoal, parecemos que uma opção filosófica explica certas aproximações e distanciamentos intelectuais. Marcel procurou articular o existencialismo à metafísica cristã e não estava fechado às possibilidades de sentido existencial. Ao que parece, as relações entre Marcel e Sartre eram tensas. Segundo Ricoeur, “Sartre (...) o desprezava, ao passo que Gabriel Marcel o admirava

apesar de com ele se escandalizar” (RICOEUR 1997, p.41). Para nós, a vivência nesse ambiente cultural é um dos motivos que ajudam a entender a dissonância velada entre Ricoeur e o autor de *O ser e o nada*:

Sartre era um assunto permanente de escândalo, não somente por causa do seu ateísmo, mas também porque professava a ideia de que o homem é o nada das coisas. Gabriel Marcel não podia de modo algum admitir isso. Talvez o meu fraco interesse por Sartre se deva um pouco a Gabriel Marcel, apesar de o atribuir à minha preferência por Merleau-Ponty (RICOEUR 1997 p. 41, grifos nossos).

Em vez de aprovar a distinção sartreana entre “existencialismo cristão e ateu”, Paul Ricoeur – que, certa feita, conforme destacado por Dosse (2008, p. 20), teria recebido de Sartre a alcunha “um padre que se ocupa de fenomenologia” prefere defender que o existencialismo jamais deixou de se mover sobre o terreno da problemática religiosa, já que seria uma ilusão postular uma filosofia “neutra” da existência. Para Ricoeur, “não existe existencialismo puro, isto é, existencialismo puramente descritivo, mas existencialismos; e estes existencialismos, em sua grande parte, refletem as diferenças de atitudes religiosas” (RICOEUR 1949, p. 51). Bem entendido, a proposta ricoeuriana de maneira nenhuma implica em uma espécie de “síntese preguiçosa”, ou mesmo, justaposição homogeneizante entre um pensamento cristão e um pensamento ateu (DOSSE 2008). Um exemplo disso, de acordo com o próprio filósofo, seria o teólogo que faz da filosofia existencial uma espécie de “preparação negativa” para suas conclusões a tal ponto, que o pensamento de Sartre, por exemplo, se limitasse a uma expressão da miséria do homem sem Deus. No entendimento ricoeuriano, esse “sincretismo frouxo” merece ser criticado severamente.

Em relação ao distanciamento entre Ricoeur e Sartre, subscrevemos a assertiva de Dosse, quando ele afirma que as reservas ricoeurianas eram de diversas ordens. Discordamos,

porém, quando ele arrola entre os motivos o caráter mais literário que conceitual do autor da *Náusea*. Ora, desde a *Simbólica do mal* ([1960] 2013), Ricoeur se mostra bastante à vontade com o uso de fontes literárias para o exercício filosófico. Além disso, em 1951, ele publicou uma análise sobre a peça de teatro *O diabo e o bom Deus* de autoria sartreana. Como tentamos apresentar anteriormente, o contraponto entre os filósofos se explica por razões de ordem filosófica articuladas com questões de afinidade intelectual. Com efeito, Ricoeur não coaduna com a valorização do nada como a dimensão fundamental da condição humana. No último capítulo da segunda edição de *História e verdade*, por exemplo, ele expõe claramente suas ressalvas em relação às filosofias que, depois de Hegel, fizeram “da negação o eixo da reflexão ou chegam mesmo a identificar a realidade humana à negatividade” (RICOEUR 1955, p. 378). O principal mérito dessas filosofias seria a proposta de uma filosofia do ser sem lançar mão de essências.

Basicamente, neste artigo “Negação e afirmação originária”, o filósofo francês irá propor que o ser tem prioridade sobre o não ser; a afirmação precede a negação. Mais do que isso, nele podemos constatar uma premissa que perpassa o pensamento ricoeuriano: é possível alcançar algum sentido no plano da existência, isto é, sempre há algum sentido a ser encontrado seja na existência individual, seja na realidade histórica. Apesar da presença do absurdo, subsiste o sentido. Portanto, a negação está subordinada à afirmação originária: “a afirmação é a convicção de que a totalidade da vida e da realidade não são absurdas e sem sentido” (VAN LEEUWEN 1981, p. 33). Nessa perspectiva, o principal problema da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* residiria em uma concepção de “ser” por demais pobre, posto que iguala o “ser em si” a um dado bruto, uma essência sempre idêntica a si mesma. O corolário dessa leitura é o questionamento da oposição: liberdade (existência/nada) *versus* essência. Uma concepção mais rica de ser leva em conta a negatividade, sem incorrer em essencialismos metafísicos, nem, tampouco,

na nadificação ontológica. O ponto cego na ênfase sobre o nada seria, precisamente, a alteridade: “o momento de *redução do dado ao nada* (*néantisation*) é sempre obscurecido por uma vontade culposa de *aniquilação de outrem*” (RICOEUR 1955, p. 400).

No campo da história intelectual, precisamos destacar, uma vez mais, que Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur pertenciam a espaços de sociabilidade bem distintos. O primeiro grassava na cena parisiense; ao passo que o segundo estava instalado em Estrasburgo. Não chegaram a se conhecer pessoalmente. A única ocasião na qual, segundo Ricoeur, ambos poderiam ter travado uma relação mais próxima foi um sonoro desencontro. Entre 1963 e 1964, ele e Dufrenne haviam dedicado um ano de discussão sobre o *Questão de método* de Sartre no grupo de filosofia da revista *Esprit*. Ao fim desse período, o autor da *Náusea* foi convidado para uma sessão de debate para a qual foram preparadas previamente doze questões. O desfecho indica bem o tom do desentendimento. Vejamos o relato do ocorrido do ponto de vista ricoeuriano:

Tínhamos, portanto, convidado Sartre e preparado doze questões. Para responder à primeira, ele falou durante duas horas e meia; nunca podemos, portanto, apresentar-lhe a segunda! (...) *Nas controvérsias que o opuseram a Camus e, depois, a Merleau-Ponty, coloquei-me do lado deles* (RICOEUR 1997, p. 44, grifos nossos).

O absurdo, o niilismo e a crítica às filosofias da história de Camus

A obra que marcou a desavença entre Sartre e Camus, *O homem revoltado* (1951) também foi objeto de apreciação da parte de Ricoeur. A tônica desse texto, (originalmente publicado em 1956) que leva o mesmo título do livro em análise, recai sobre o sentimento de *absurdo* em estreita ligação com o

niilismo e, portanto, diz respeito, diretamente, ao problema do sentido. Em termos estritamente etimológicos, o *niilismo* poderia ser identificado como um pensamento obcecado pelo nada (*nihil* – nada, em latim). Em termos filosóficos, ele remete a uma situação histórica de desnorreamento provocada pelo declínio dos valores e das referências tradicionais, que traziam respostas para orientar e prover sentido para a experiência humana. Em poucas palavras, “quando falta um sentido, quando o porquê não obtém resposta, o niilismo certamente aparece” (VOLPI 2012, p. 16-17, grifos nossos). Para o existencialismo, a ausência de uma transcendência ou essência lança o homem em sua liberdade, mas também na angústia e no absurdo. Como conceito, o niilismo não aparece explicitamente na filosofia sartriana, não obstante seu realce sobre o tema do nada e da negatividade. Já em Camus, a *démarche* niilista caminha de mãos dadas com a existencialista, como podemos ver logo na introdução do seu *Homem revoltado*: “Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância” (CAMUS 2010, p. 15, grifos nossos).

A ausência de sentido está no coração do sentimento de absurdo definido por Camus como o confronto entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. Quanto a isso, Ricoeur observa que o *homem revoltado* está à margem da consolação experimentada por Jó, personagem bíblico que, em sua interpretação, também conheceu o absurdo, porém não deixou de descobrir o seu *sentido* oculto. Na sua leitura, a temática da revolta expressa a tentativa de Camus em não se isolar na negatividade como seria o caso de Sartre. O homem revoltado é alguém que diz não, mas também diz sim, porque a revolta não ocorre sem o sentimento de que se tem razão, de que se tem direito a alguma coisa. O próprio movimento de revolta envolve um juízo de valor e, porque não dizermos, de sentido, embora a recíproca não seja verdadeira: nem todo juízo de valor se configura em uma revolta. A revolta metafísica é uma contestação do homem contra sua condição e contra a criação. “Assim Camus tenta passar do sentimento subjetivo do

absurdo à descoberta de um valor positivo comum; a revolta seria essa experiência decisiva que vai de um “eu sofro” a um “nós valemos” (...) (RICOEUR 1996a, p. 83).

Para nossos objetivos o mais importante é avaliar as implicações desses raciocínios para o problema do sentido e da filosofia da história. Na concepção de Camus, existe uma “potência assassina nas filosofias da história”. Esse aspecto, aliás, é apontado por Ricoeur como o ponto central de todo o livro. No contexto da Guerra Fria, o alvo da crítica camusiana incidia sobre as esperanças messiânicas depositadas na história como uma espécie de salvação para toda a humanidade. Assim, a transcendência vertical teria sido trocada por uma religião horizontal; o paraíso celeste por um futuro utópico. A “divinização da história” aparece em *O homem revoltado* como sendo complacente com a história dos vencedores. Ou seja, nessa perspectiva, a tese central da filosofia da história hegeliana de que o desenvolvimento histórico é governado pela razão seria uma legitimação do rumo que os acontecimentos tomaram. “O vencedor tem sempre razão, esta é uma das lições que se pode tirar do maior sistema alemão do século XIX” (CAMUS 2010, p. 165). Esta “lógica da história” justificaria mesmo as atrocidades mais violentas do processo histórico, pois elas seriam um “mal necessário” para o avanço da marcha do espírito em direção à liberdade.

Agora, importa-nos pensar as implicações deste debate para a nossa investigação. Em primeiro lugar, não podemos deixar de observar que o ambiente histórico da Guerra Fria foi importante para o clima de suspeita em relação às filosofias especulativas da história e sua associação direta ao terror. *O homem revoltado* veio a lume ainda sob o impacto da descoberta dos campos de extermínio e dos *gulags* stalinistas. Sem dúvida, esse ambiente contribuiu para que Ricoeur não tenha aderido estritamente a essa modalidade de filosofia da história. Em segundo lugar, cabe perguntar: quais foram as ressonâncias existenciais na filosofia ricoeuriana da história? Quanto a isso, a importância da *contingência*, certamente, não

pode ser esquecida; a possibilidade de o homem, enquanto um ser histórico, criar sentidos para a sua experiência temporal talvez seja uma das heranças existenciais mais significativas, conquanto, Ricoeur nunca tenha subscrevido a cisão sartriana entre vivência e narração. Na esteira dos pensadores da existência, Paul Ricoeur também se manteve de sobreaviso contra as filosofias que pretenderam sistematizar de modo absoluto o sentido da história. Nos últimos parágrafos de seu comentário ao *Humanismo e terror* de Merleau-Ponty encontramos, em límpidas palavras, suas reservas em relação aos sistemas:

É possível que atualmente seja preciso renunciar a englobar a história num único sistema. O fanatismo também se encontra no final desse caminho dos sistemas que se fecham muito rapidamente. (...) Talvez seja verdade que na história existam visões parciais e múltiplas que não constituem sistema. (...) E, sobretudo, existem outras maneiras de 'compreender' diferentes do modo hegeliano-marxista. (RICOEUR 1996b, p.115-116).

10 Em ensaio publicado recentemente, sintetizamos em cinco tópicos as implicações da filosofia da existência para a filosofia da história, (cf. MENDES 2018).

Considerações finais: existencialismo, filosofia da existência e historiografia

Por fim, após percorrermos esse trecho do caminho surge uma nova questão: de que maneira a onda existencialista afetou a historiografia?¹⁰ Verdade seja dita, a bibliografia que associa diretamente as duas áreas está longe de ser extensa. Ainda assim, o que mais nos interessa no momento é a relação dos historiadores com o paradigma existencialista durante o seu apogeu na França nas décadas de 1940 e 1950. O principal historiador a tocar no tema é historiador Henri-Irene Marrou (1904-1977), à memória de quem, diga-se de passagem, Ricoeur dedicou o primeiro tomo de *Tempo e narrativa*. Nas reflexões contidas em *Do conhecimento histórico* (1954), Marrou alerta para os riscos da ênfase excessiva no caráter existencial da história. Desse modo, percebemos que existiam disputas teóricas e intelectuais em torno das reflexões sobre a temática do existencialismo

no contexto francês. Isso nos ajuda a compreender, inclusive, um dos motivos pelos quais Ricoeur, não obstante seja um pensador da existência, não tenha incorporado as premissas de Sartre em sua filosofia da história, especialmente no que diz respeito ao problema do sentido.

Outro ponto levantado pelo historiador francês é que a ênfase excessiva no plano existencial e nas preocupações do presente do historiador podem comprometer a “realidade da história” que, para ele consiste na “saída de nós mesmos”, no enriquecimento do ser pelo encontro com o outro. Ricoeur apresenta uma compreensão semelhante em *História e verdade*, mas com um vocabulário fenomenológico. Isto é, a “realidade da história” não depende apenas do encontro da existência consigo mesma, mas de uma orientação centrífuga, uma abertura para a alteridade, que exige, segundo Marrou, uma contenção de nossas preocupações existenciais. Aliás, em uma nota de rodapé da obra *História e verdade*, Ricoeur remete ao seu próprio artigo *Da lógica à ética em História*, afirmando que nele expressa sua “substancial concordância com o livro de H. I. Marrou, *Do conhecimento histórico*, ed. du Seuil, 1954” (RICOEUR 1955, p. 38, nota 1).

Entretanto, conhecer os limites de uma abordagem não é sinônimo de diminuir a sua pertinência; pelo contrário, o próprio Marrou, em sua filosofia crítica da história, sustentava que a utilidade da história para a vida reside em seu sentido existencial: “o passado só pode ser conhecido se, de alguma maneira, se encontra em relação com a nossa existência” (MARROU s.d., p. 225). De modo semelhante, Paul Ricoeur, especialmente em uma obra que escapa ao recorte cronológico do presente artigo, *Tempo e narrativa*, sublinha que a conexão entre a narrativa e a experiência temporal implica que os sentidos produzidos narrativamente podem iluminar e enriquecer a existência de sentido e inteligibilidade. Portanto, ao contrário do que afirmava Sartre em *A náusea*, para Ricoeur, a narrativa é mais do que um expediente linguístico que produz significado para uma existência desprovida de qualquer sentido.

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain. **As aventuras da filosofia francesa no século XX**. Tradução de Antônio Teixeira, Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BARASH, Jeffrey Andrew. Paul Ricoeur e a questão concernente à realidade do passado histórico. *In*: NASCIMENTO, Cláudio Reichert; WU, Roberto. **Pensar Ricoeur**: vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. 8ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CARVALHO, José Maurício de. Karl Jaspers: as bases da orientação científica para viver. Um diálogo com Kant. Haser. **Revista Internacional de Filosofia Aplicada**, n. 7, p. 111-144, 2016.

DAVENPORT, John. **Narrative identity, autonomy and mortality**. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard. New York: Routledge, 2012.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: Les sens d'une vie (1913-2005). Paris: La Découverte, 2008.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: um filósofo em seu século. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro : FGV Editora, 2017.

FERRY, Luc; RENAULT, Allain. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Volume 2. MOTA, Manoel Barros da (org). 2ª edição. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

JASPERS, Karl. **La filosofía**. Tomo 1. Madrid; San Juan; Puerto Rico: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado** – contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Sentido y repetición en la historia**; con prólogo de Reinhard Mehring. Buenos Aires: Hydra, 2013.

MARROU, Henri. **Do conhecimento histórico**. Lisboa: Editorial 233Aster, S/D.

MENDES, Breno. **Existência e linguagem: o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MENDES, Breno. Existencialismo, filosofia da existência e filosofia da história. *In*: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez. (Org.). **Sete ensaios sobre história e existência**. 1 ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MINK, Louis. History and Fiction as Modes of Comprehension. **New Literary History**, v. 1, n. 3, 1970.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert; WU, Roberto. **Pensar Ricoeur**: vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

PATOČKA, Jan. **Essais herétiques sur philosophie de l'histoire**. Preface: Paul Ricoeur. Postface: Roman Jakobson. Traduction by Erika Abrahms. Lagrasse: Verdier, 1999.

PEACH, Filiz. Phenomenology, history and historicity in Karl Jasper's Philosophy. **Analecta husserliana**. The yearbook of phenomenological research, v. LXXXX, p. 45-64, 2006.

PETIT, Jean-François. **Histoire de la philosophie française au XXe siècle**. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

PORÉE, Jérôme. **L'existence vive**: douze études sur la philosophie de Paul Ricoeur. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2017.

RICOEUR, Paul; CARR, David, TAYLOR, Charles. Discussion: Ricoeur on Narrative. In: WOOD, David (Org.). **On Paul Ricoeur**: narrative and interpretation. London: Routledge, 1991b.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Portugal, 2013.

RICOEUR, Paul. Existential phenomenology. In: RICOEUR, Paul. **Husserl**. An analysis of his phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

RICOEUR, Paul. From existentialism to the philosophy of language. **Philosophy Today**, v. 17, i. 2, Summer, 1973.

RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

RICOEUR, Paul. J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricoeur. In: ROMAN, Joel; TASSIN, Etienne. **A quoi pensent les philosophes?** Paris: Autrement, 1988. Disponível em: <http://www.fondsriceur.fr/photo/ATTENDS%20LA%20RENAISSANCE.pdf>. Acesso em : 8 abr. 2019.

RICOEUR, Paul. **Karl Jaspers et la philosophie de la existence**. En collaboration avec Mikel Dufrenne. Paris: Éditions du Seuil, 1947.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence. *In*: BOISET, Jean (org.). **Le problème de la philosophie chrétienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1**. Em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2**. A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996b.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture. *In*: FLOISTAD, Guttorm (Ed.?). **Philosophical Problems Today**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.

RICOEUR, Paul. Préface. *In*: PATOČKA, Jan. **Essais herétiques sur philosophie de l'histoire**. Préface: Paul Ricoeur. Postface: Roman Jakobson. Traduction: Erika Abrahms. Lagrasse: Verdier, 1999.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. 3 tomes [1983-1985]. Paris: Éditions du Seuil, 1991a. (Collection Points Essai).

RODRIGUES DA SILVA, Helenice. Sartre e as metamorfoses intelectuais. *In*: RODRIGUES DA SILVA, Helenice. **Fragmentos da história intelectual**: entre questionamentos e perspectivas. Campinas, SP: Papirus, 2002.

ROSSATO, Noeli Dutra. Existência e narração: Agostinho na leitura de Ricoeur. *In*: NASCIMENTO, Cláudio Reichert; WU, Roberto. **Pensar Ricoeur**: vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

RÜSEN, Jörn. **Teoria da história**: uma teoria da história como ciência. Tradução de Estevão Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

SHERMAN, David. O absurdo. *In*: DREYFUS, Hubert L. e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução de Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SILVA, Luciano Donizetti da. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história**. São Paulo: Claraluz, 2010.

SKINNER, Quentin. Significação e compreensão na história das ideias. *In*: **Visões da política**: sobre os métodos históricos. Alges-Portugal: DIFEL, 2005.

SOUZA, Thana Mara de. A presença da história no "primeiro" Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura histórica. **Princípios**, Natal, v. 16, n. 26, jul-dez, p. 87-105, 2009.

TIETZ, Udo. A filosofia da existência alemã. *In*: DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução de Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 155-176.

VAN LEEUWEN, Theodoor Marius. **The surplus of meaning.** Ontology and eschatology in the philosophy of Paul Ricoeur. Amsterdam: Editions Rodopi, B.V., 1981.

VOLPI, Franco. **O niilismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso:** ensaios sobre crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de França Neto. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2014.

WICKS, Robert. Existencialismo francês. *In:* DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo.** Tradução de Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

AGRADECIMENTOS E INFORMAÇÕES

Breno Mendes 

mendes.breno@gmail.com
Universidade Federal de Goiás
Goiânia
Goiás
Brasil

Pesquisa financiada pela CAPES/Proex.

Agradeço aos pareceristas anônimos da *História da Historiografia*, cujos apontamentos contribuíram significativamente para a melhoria do artigo. Agradeço também aos professores Douglas Attila Marcelino e Ivan Domingues, respectivamente, orientador e coorientador da pesquisa de doutorado que originou o presente artigo.