



Dossiê

Fenomenologia e/da Enfermidade

Phenomenology and/of Illness

Wellington Santos Pires¹

Séminaire Universitaire Saint-Sulpice

wellstauros@hotmail.com

RESUMO

Neste artigo, exploramos a posição de Paul Ricœur sobre o fenômeno da resistência (*endurance*) na enfermidade. O texto começa por examinar o valor que o filósofo francês atribui ao nascimento, destacando seu caráter vitalista, que representa um começo capaz de abrir e renovar a ação humana. Nesse sentido, o nascimento não é apenas um ato biológico, mas também a expressão de um potencial que se desdobra no futuro. Assim, o artigo concentra-se na resistência como uma forma de aceitação da realidade do sofrimento vivido no dinamismo da alteridade e da própria solidão. Nesse fenômeno, trata-se de verificar as marcas de um vitalismo que não se reduz a uma simples persistência ou a uma postura triunfalista diante da adversidade, mas constitui um ato que integra a aceitação da fragilidade constitutiva da existência. Desse modo, buscamos verificar se a abordagem de Ricœur sustenta uma forma de resiliência que encoraja a pessoa a desvelar o sentido da vida em todas as suas formas.

Palavras-chave

Resistência. Nascimento. Capital biológico. Finitude. Sofrimento.

ABSTRACT

In this article, we explore Paul Ricœur's position on the phenomenon of endurance in illness. The text begins by examining the value that the French philosopher attributes to birth, highlighting its vitalist character, which represents a beginning capable of opening and renewing human action. In this sense, birth is not only a biological act, but also the expression of a potential that unfolds in the future. Thus, the article focuses on resistance as a form of acceptance of the reality of suffering experienced in the dynamism of otherness and of solitude itself. In this phenomenon, we seek to verify the marks of a vitalism that is not reduced to simple persistence or a triumphalist stance in the face of adversity, but constitutes an act that integrates the acceptance of the fragility that constitutes existence. In this way, we seek to verify whether Ricœur's approach supports a form of resilience that encourages the person to unveil the meaning of life in all its forms.

Keywords

Endurance. Birth. Biological capital. Finitude. Suffering.

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e doutor pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers. Atua como professor no Seminário Saint-Sulpice.

Introdução

O pensamento do filósofo francês Paul Ricœur se destaca por uma atenção especial à condição humana, tanto em sua fragilidade quanto em sua potencialidade. Longe de negar as provações que marcam a existência, Ricœur insiste no fato de que o sofrimento não reduz o ser humano à impotência; ao contrário, o sofrimento pode se tornar um apelo à afirmação da vida. O que aqui chamamos de sofrimento não é apenas um dado passivo, mas uma dinâmica interior que obriga o sujeito a se interrogar e a se expor. Visamos refletir sobre a maneira como, em Ricœur, a vida não é simplesmente recebida, mas constantemente recomeçada a partir de novas bases. Uma dessas bases é o que Ricœur nomeia *endurance* (Ricœur, 2013, p. 9), em uma conferência a psiquiatras durante uma jornada de estudos intitulada “O psiquiatra diante do sofrimento” (Dummont, 2024, p. 3). Traduzimos *endurance* em português como “resistência”².

Notemos que o termo *endurance* provém do latim *endurare*; a própria etimologia exprime a ideia de resistência, de solidez, de uma realidade duradoura que nos habita (Ricœur, 2013, p. 11). Ele expressa a capacidade de manter-se firme e perseverar, apesar das situações desafiadoras que um indivíduo possa enfrentar. Essa resistência da qual fala Ricœur, implica, portanto, qualidades como resiliência e persistência diante dos obstáculos. Propomos inicialmente mostrar como para Ricœur, a resistência se manifesta desde o nascimento, e cabe então pensar esse dado em um horizonte filosófico. Para Ricœur, a vida é uma travessia por meio da qual o sujeito estabelece o regime da sua ipseidade, ou seja, uma identidade que expressa a sua ação originária e original no mundo, através do exercício da transmissão de si. Não visamos propor uma consolação superficial, mas tomar em consideração a ideia rigorosa segundo a qual a existência é um esforço para existir com o outro, em uma forma de fidelidade à vida, mesmo quando ela parece nos escapar.

1. O nascimento: gênese corporal da resistência

O nascimento sempre foi um tema de interesse para Ricœur. Em sua filosofia da vontade, ele tenta explicar a ausência de atenção da tradição filosófica para com esse tema (Ricœur, 1949, p. 387). A morte parece exercer na *forma mentis* ocidental uma fascinação

² A tradução portuguesa dos textos de Ricœur e dos demais comentadores citados neste artigo são de nossa autoria.

mais forte que o nascimento, ainda que ambos sejam dimensões incontornáveis da vida. Diante dessa primeira dificuldade, Ricœur argumenta que “a palavra nascimento evoca um conjunto de ideias confusas das quais nenhuma corresponde a uma experiência subjetiva e que só parecem suscetíveis de uma elucidação científica” (Ricœur, 1949, p. 388). O nascimento, ao contrário da morte, não é vivenciado, pois escapa inteiramente à consciência do sujeito. No entanto, o que importa não é o nascimento *ipso facto*, mas a sua função naquilo que a natureza humana pode realizar no futuro. Nessa perspectiva, o nascimento não seria apenas o sinal da reprodução, mas a expressão mais visível da resistência. Cada nascimento marca um novo começo, um acontecimento único na cadeia das gerações e o reconhecimento disso se torna o eixo sobre o qual a esperança se apoia e se desenvolve. Ao enfatizar o caráter essencial da natalidade como matriz da ação, Ricœur confere à sua obra uma abordagem que merece ser explorada com maior profundidade.

Ademais, tal interesse pelo nascimento como categoria filosófica não é exclusivo de Ricœur. Filósofos como Jan Patočka e Hannah Arendt também refletiram profundamente sobre o tema. Arendt se destacou ao tornar a *Gebürtlichkeit* (natalidade) um conceito central do seu pensamento político. De fato, a natalidade é para a filosofia política o que a mortalidade é para a metafísica: “A natalidade, por oposição à mortalidade, é sem dúvida a categoria central do pensamento político, em oposição ao pensamento metafísico” (Arendt, 1983, p. 43). Arendt concebe, além disso, a natalidade como a condição ontológica da ação (1983, p. 314). Na mesma linha de raciocínio da filósofa alemã Hannah Arendt, Ricœur entende que o nascimento expressa de maneira singular a jubilação ligada à vida. Para ele, a morte pertence ao campo do imprevisível, enquanto o nascimento pertence à ordem da promessa: “Sou trazido e posto no mundo pelo nascimento; partirei do mundo pela morte” (Ricœur, 1949, p. 388), afirma em uma fórmula que sugere um programa filosófico apto a tomar em consideração o tema da natalidade como ponto de partida e vetor de uma abordagem fenomenológica da vida. Frédéric Jacquet, em uma obra dedicada à fenomenologia do nascimento em Jan Patočka, observa que Ricœur tenta reconciliar o plano biológico com o plano existencial, livrando-se de uma consideração etérea sobre a nossa condição de nascidos. Jacquet identifica, aliás, na ontologia da afirmação originária — da qual Ricœur se inspira — uma realidade

que “pode ser compreendida como uma ontologia da natalidade, pois essa potência da afirmação jamais se esgota e recomeça indefinidamente” (Jacquet, 2016, p. 13).

Ao articular a dimensão biológica ao plano fenomenológico, Ricœur destaca que nascer é a condição para que nos reconheçamos como postos no mundo. Por conseguinte, estamos, desde o início, associados de modo inescapável aos outros; e por essa razão, o nascimento expressa uma dependência radical a outras vidas. O idealismo filosófico de tipologia cartesiana propõe a ordem do nascimento situada no nível da gênese do eu, negligenciando os elementos que prefiguram essa inscrição. A abordagem biológica visa inverter o ponto de partida do *cogito* e mostrar que, antes de possuir um sentimento de minha vida em mim, a vida que vem antes de mim adere a mim (Ricœur, 1949, p. 388). Dessa forma, antes que o eu se posicione, ele já é modificado por outros, condicionado e projetado pelo “capital hereditário”. As implicações dessa consideração não são insignificantes, pois o nascimento, longe de se apresentar como um começo absoluto, é concebido como uma continuidade marcada pela diferença. O indivíduo recebe uma natureza, isto é, um princípio biológico, uma estrutura inconsciente e um caráter, sem possuir consciência disso (Ricœur, 1949, p. 388). Como afirma Jacquet, “a biologia impõe uma inversão de perspectiva, adotando o ponto de vista do ancestral e não mais o do *cogito*, que esquece a filiação” (Jacquet, 2016, p. 280). Nesse sentido, o capital biológico não anula a subjetividade da pessoa, pois, como sugere a língua alemã, *das Leben* (vida no sentido biológico) é a referência sobre a qual *das Erleben* (experiência vivida) se apoia e se desenvolve (Jacquet, 2016, p. 280).

A vida, em sua própria estrutura, implica uma reflexão sobre o nascimento. Por conseguinte, pensar a existência é, inevitavelmente, pensar a vinda ao mundo. E o nascimento, por sua vez, rompe com toda abordagem idealista. Um de seus aspectos mais flagrantes é que ele revela, desde o início, uma condição de dependência radical em relação a outras vidas. O grande problema do idealismo filosófico – como o encontramos, por exemplo, em Descartes – é que ele ignora essa anterioridade vital (Descartes, 2004, p. 48) e o fato de que não há início de si mesmo sem tomar em consideração uma espécie de pré-história da existência. O nascimento, sobretudo em seu aspecto biológico, subverte a imagem de um “eu” auto-constituído, de um sujeito que emerge por força de sua razão. O ser humano nasce absolutamente despossuída de potência, lançada numa vitalidade que só pode ser sustentada pelo cuidado de um outro. Ela não pode viver senão nesse meio de

dependência. A vida autônoma, nesse estágio, é impossível. Essa reflexão se insere, portanto, numa investigação mais ampla sobre a resistência do sujeito, tal como pensada por Ricœur. Interessa-nos compreender como a condição do nascimento, marcada pela fragilidade e pela alteridade, pode iluminar essa capacidade humana de resistir – à dor, ao sofrimento, ao abandono. O nascimento, longe de ser apenas um evento biológico, aparece aqui como a primeira cena de uma resistência silenciosa, mas essencial.

A vida não é concebida apenas até a morte, mas contra a morte. Assim, percebemos com mais nitidez a oposição elegante de Ricœur ao *Sein zum Tode* (ser para a morte) heideggeriano. Sobre o significado real da noção de *Sein zum Tode*, Françoise Dastur, em seu livro “A morte: Ensaio sobre a finitude”, se dedica a uma tradução desse conceito à altura do raciocínio de Martin Heidegger. Ela explica primeiro que a preposição alemã *zu*, nesse contexto, significa “com relação a”. Ademais, Dastur menciona uma carta assinada pelo filósofo alemão, endereçada a Arendt, na qual ele expressa a sua insatisfação com as primeiras traduções francesas de “Ser e tempo”. Heidegger considerava que a tradução da expressão *Sein zum Tode* como “ser para a morte”, em vez de “ser em direção à morte” ou “em relação com a morte”, poderia causar a impressão de uma adesão afetiva e unilateral a morte, como se ele não tivesse afeição suficiente pela vida. Dastur observa que o pensamento filosófico francês do século XX aprofundou essa abordagem, acentuando um Heidegger de “Ser e Tempo” mais tanatológico do que ele realmente era (Dastur, 2007, p. 107).

No que concerne Ricœur, a afirmação da vida adquire importância crucial diante da ideia segundo a qual o ser humano seria um ser-para-a-morte. Em sua última grande obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Ricœur não esconde a sua perplexidade diante do fato de que o tema da morte ocupa um lugar tão decisivo no plano filosófico do primeiro Heidegger. Ele se pergunta então se a abertura à questão do ser não estaria sufocada pela insistência em um tipo de primado da morte sobre a vida. Como escreve Ricœur: “O silêncio de ‘Ser e Tempo’ sobre o fenômeno do nascimento, ao menos nesse estágio inaugural, é surpreendente” (Ricœur, 2000, p. 465). O espanto persistente de Ricœur diante da aparente obsessão do filósofo alemão com a morte o conduz a afirmar o primado da vida sobre a morte. Conforme o filósofo francês, Heidegger confere à morte uma espécie de soberania incontestável, enquanto Ricœur considera essa posição inaceitável (1995, p. 120). Destarte, ele propõe uma *conversio* filosófica que, ao valorizar a análise

do fenômeno do nascimento, oferece uma nova maneira de interpretar a existência humana.

O indivíduo traz consigo uma condição mortal, radicalmente estranha à sua vontade. Entretanto, antes desse entendimento da finitude, existe um fato originário, frequentemente esquecido: nós nascemos. Essa dialética não pode ser totalmente superada, mas deve ser compreendida e integrada ao indivíduo. O nascimento não é apenas um evento biológico; ele pode ser entendido como uma oferta que a vida nos faz por aqueles que nos geraram. Nascer é já ter sido acolhido, posto em algum lugar, como em um ninho tecido de cuidados e olhares. A tomada de consciência disso implica realizar uma modalidade profunda de reconhecimento: fomos lançados à vida, não por escolha, mas por um impulso mais vasto que nos precede.

Viver implica um trabalho permanente de reconhecimento de si, no momento em que reforçamos nossa condição de seres vivos. O nosso desafio implica uma intenção de articular o esforço de viver com o trabalho de consentimento ao real que sempre envolve a presença do outro. Visamos problematizar o corpo, que antes percebido como unidade coerente, pode se dar a conhecer em sua condição enferma, fragmentaria. Já não abordamos somente o corpo agente, mas o corpo paciente. Nesse ponto de virada, emerge com vigor uma ética do cuidado mútuo, em que um corpo real, isto é, não idealizado, acolhe a presença do corpo cuidador. Passamos, portanto, da análise do corpo como vivência subjetiva encarnada para a consideração da mesma dimensão encarnada vulnerável, que se revela como lugar de cuidado.

2. Solicitude e afirmação mútua na fragilidade do outro

Um fenômeno existencial como a resistência não é vivenciado de forma solitária, mas com o outro. O “com” não nega nem reduz a dimensão solitária da resistência, mas a torna mais realista e mais rica de humanidade. Nesse ponto, o indivíduo, no limite da sua condição de vivente, é tocado pelo sofrimento e se percebe mais radicalmente instalado no campo da vulnerabilidade em que estamos implicados. Ricœur destaca a importância da narrativa do sofrimento como eixo pelo qual o sujeito se empenha em recompor a sua subjetividade. Ele nos recorda que “o sofrimento clama”. A solidão evocada pelo sofrer intensifica a importância das relações, para que o indivíduo não ceda à tentação do isolamento radical. A valorização desses vínculos se torna visível por meio do diálogo, da demonstração de que a vida é uma aventura de palavra, ou seja, uma

narrativa à procura de um narrador e de uma escuta atenta. Desse modo, o relato permite à vida, em seus diversos estados e momentos cruciais, a possibilidade de exteriorizar a duração e a mudança, a tradição e a novidade, a ascensão e o declínio. Mesmo um grito ou um gemido escondem o desejo de narrar-se. Perguntamo-nos se o relato compartilhado testemunha um aprendizado por meio do sofrimento. Será necessário viver a sua dor até o fim, sem o qual nenhuma construção seria possível? Não somos capazes de responder a uma pergunta que compromete a subjetividade de cada um (Dummont, 2024, p. 55). De todo modo, parece-nos que o tempo em que o consentimento se realiza não é um tempo perdido, mas um itinerário necessário de lenta e duradoura transformação de si.

No presente plano dialógico, a palavra exerce uma tarefa essencial. Ela não é simples veículo informativo, nem se reduz a um suporte comunicativo. No contexto do cuidado, a palavra é portadora de mundo, recebe um *status* carnal, na medida em que expressa uma densidade, um peso existencial, e se torna um dos alicerces mais vigorosos dos atos éticos. Pela palavra, o cuidador estabelece limites, articula proximidades, instala a necessária distância da alteridade, ao mesmo tempo em que constitui laços significativos. O agente de cuidado reconhece que os seus atos de fala são orientados ao outro, mas representam também o que ele se torna na relação. A sua palavra se nutre do mundo do outro, e o transforma, e por essa razão, não há neutralidade possível.

Parece-nos interessante conferir uma atenção especial ao tema do gesto e seu significado no que diz respeito à alteridade. Essa qualidade do gesto à qual nos referimos é pertinente porque expressa a gratuidade de uma relação, bem como o engajamento de alguém. O gesto ultrapassa a simples mobilidade corporal; impõe-se então considerar que não é fácil descrevê-lo. Deve-se diferenciá-lo do movimento e do ato. Quando observamos um exercício humano como um ato, nos concentramos naquilo que é visado e produzido; já o movimento por si só, não pode definir o gesto, pois ele não detem uma finalidade pragmática em si. O gesto situa-se, portanto, entre o movimento e o ato, na medida em que atrai a atenção para o sujeito, para o seu modo singular de realizar um movimento em direção a seu objeto. Concordamos com Jean-Marie Gueullette quando ele sublinha que no gesto “há muito mais do que o corpo, pois ele é manifestação da unidade, da totalidade da pessoa; há muito mais do que um ser humano sozinho, posto que o gesto possui uma referência ao outro” (Gueullette, 2014, p. 36). A presença do outro nutre a convicção de que o paciente permanece um membro ativo da comunidade dos

vivos. Nesse sentido, o outro se manifesta tanto como próximo quanto como concidadão. Em outras palavras, a proximidade se expressa ora por uma presença benevolente, ora por meio de uma moldura institucional na qual ambos se reconhecem como parceiros de uma mesma trama social. O cuidado não pode ser reduzido à prática funcional. O ato de ocupar-se de alguém em situação de vulnerabilidade não significa moldá-lo, ou absorvê-lo em uma experiência fusional; significa, antes, reconhecer no outro um sujeito, portador de uma história e que convoca-o à responsabilidade. O cuidador, quando afetado pela dor do outro, transforma-se, e a relação de cuidado revela-se assim, um espaço de afeto mútuo e de conformidade ética. Nesse sentido, faz-se necessário rejeitar toda concepção idealizada de uma comunhão entre os corpos. A inter-corporeidade não sendo fusão no destino do outro, é constituição de um relacionamento produtivo entre dois seres humanos diversos que permitem se encontrar.

O cuidado consiste em participar serenamente da tristeza do outro, na medida em que o seu corpo permanece singularmente seu. E é precisamente o reconhecimento dessa alteridade que funda a ética do cuidado, pois cuidar supõe o reconhecimento da fragilidade do outro sem que isso resulte na negação de sua autonomia (Dummont, 2024, p. 58). Mediante essa dinâmica relacional, o corpo ocupa um lugar central: ele é, simultaneamente, lugar de dor e lugar de expressão em que a fragilidade se torna visível e em que o cuidado se inscreve. O ato de cuidar, na perspectiva fenomenológica, envolve também a virtude de saber suportar, não apenas no sentido físico, mas na disposição de entender a condição do outro, sem ser invasivo.

Para maior clareza, é relevante que distingamos fragilidade e fraqueza. A fragilidade é uma característica da condição humana, pois expressa a necessidade do outro e torna visíveis os sentimentos e vínculos pelos quais demonstramos apoio e coragem mutuamente. Fraqueza, por outro lado, não é inexistência, mas uma diminuição de força. Resulta daí a necessidade de considerar que, na maioria dos casos, a força ainda está presente, mas está insuficientemente visível. Para nós, a fraqueza deve ser combatida com a força oriunda dos meios necessários para tal. Acreditamos, no entanto, que a fragilidade deve ser aceita criativamente, de um modo similar pelo qual combatemos a fraqueza: mantendo uma conexão permanente com os outros, salvaguardando o cerne da individualidade. O elo entre essas duas realidades da condição humana está na maneira como devemos abordá-las.

Ricœur volve a sua atenção ao sofrimento na ordem do questionamento. O sofrimento radical é marcado pela urgência de interromper uma ordem supérflua, reconduzindo o indivíduo ao essencial da sua condição. O sofrimento pode transformar o gemido em um apelo ao outro; todavia, quem sofre não busca somente um apoio de ordem prática nem simplesmente uma justificativa metafísica que possa aliviar a sua dor. Esse apelo é uma tática de comunicação pela qual o sujeito procura um olhar apto a considerá-lo sem constrangimento e sem indiferença. Cuidar da pessoa que sofre implica, então, encontrar forças para confrontar-se com determinadas modalidades de sofrimento. A presença do outro é qualificada não necessariamente por sua competência técnica, mas por sua abordagem compassiva, capaz de restaurar no indivíduo em sofrimento a consciência da sua humanidade. Notamos a assimetria praticamente inevitável entre o paciente e aquele que o acompanha. Um olhar apressado pode nos provocar a pensar que o paciente esteja destinado a permanecer em uma posição fixa de recepção. No entanto, a fragilidade vela um poder de mobilização maior do que imaginamos, pois a resistência está sempre presente, pronta para se repercutir em cada ser humano. Essa resistência incita o indivíduo a conhecer forças desconhecidas que possui. Ricœur sublinha: “Talvez essa seja a prova suprema da solicitude: que a desigualdade de poder venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade no intercâmbio, a qual, na hora da agonia, se refugia no murmúrio partilhado das vozes ou no frágil aperto de mãos que se tocam” (Ricœur, 1990, p. 223). O olhar, a postura do corpo, a presença, cada detalhe torna-se um símbolo do círculo de solidariedade ao outro (Gueullette, 2014, p. 36).

A experiência da enfermidade, ao desnudar-nos de determinadas seguranças cotidianas, mostra de maneira patente a verdade de que somos nascidos. Essa consciência, mais profunda do que a certeza da morte, nos enraíza em uma alteridade originária que se manifesta no cuidado recebido. A enfermidade, ao fragilizar-nos, nos convida a acolher a presença do outro, e ao fazê-lo, descobrimos com um novo olhar a teia relacional que nos sustenta na vida. Contudo, nessa via emerge, com intensidade similar, os limites desses laços. Em um dado momento, o enfermo se confronta com a própria solidão, não por abandono, mas porque a finitude não é habitável senão por cada um de nós. Nesse confronto com a solidão, a enfermidade nos interpela mais intensamente. Quem somos, afinal, quando a ocupação e a presença do outro não parecem ser suficientes? Talvez a

travessia do sofrimento constitua um apelo a uma interioridade capaz de nos sustentar. Nos propomos a explorar em seguida essa problemática.

3. O confronto com a solidão na travessia da enfermidade

O sofrimento afeta e põe à prova a subjetividade do indivíduo, arrancando-o da esfera de uma comunicação eficiente e de uma comunhão satisfatória com as pessoas saudáveis. Essa exclusão instala em uma espécie de entre-lugar, exilado da sua condição habitual e impedido de florescer em relações de poder, tanto efetivas quanto simbólicas (Worms, 2013, p. 45). Ricœur afirma então: “O sofrimento não é definido unicamente pela dor física, nem mesmo pela dor psíquica, mas pela diminuição, ou mesmo destruição da capacidade de agir, do poder de fazer, sentida como um atentado à integração de si” (Ricœur, 1990, p. 223). O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em um ensaio sobre o tema do indivíduo adoecido, chega a dizer que a “doença, como perda da liberdade sem entraves, é sempre uma forma de exclusão da vida” (Gadamer, 1993, p. 65). Assim, a imagem do combate deve ser evidente, pois “somente os que agem também podem ser aqueles que sofrem” (Ricœur, 2013, p. 23). Essa consideração nos remete à estrutura ontológica do ser humano, segundo a qual o padecimento é a face oculta do agir.

O sofrimento que é, para nós, a expressão mais notável da dimensão patética da existência, implica também a resistência. A nuance do agir se incorpora, alternadamente, ao fator passivo do sofrer. Essa incorporação é um componente inegável daquilo que constitui a inteligência dos sinais do sofrimento. Verifica-se que o sofrimento não é uma realidade à parte da existência humana, mas é a própria vida que se manifesta no drama de padecer. A dimensão de padecimento implica que a resistência é um ato de enfrentamento, pois o paciente busca sinais de reação e resposta diante do drama que atravessa. Como afirma Claire Marin: “Se o sofrimento é pensado, em um eco espinosista, como diminuição de nossa potência de agir, ele é, ao mesmo tempo, atravessado pela atividade; ele nunca é puro sofrer” (Marin, 2013, p. 6). Nesse momento, interrogamo-nos sobre a natureza dessa atividade, quando o paciente se percebe invadido e abalado por forças que constituem seu estado de sofrimento.

Quais são, então, *in concreto*, as possibilidades criativas e efetivas da resistência, especialmente em uma abordagem existencial? Como salientamos acima, o tema da resistência não é inteiramente novo na filosofia de Ricœur. Em *Le volontaire et l'involontaire*, ele evoca a resistência como reação ao sofrimento. Consideramos que a

resistência se situa em uma formulação próxima de uma percepção espinosista do mundo, isto é, perseverar no desejo de ser, por um esforço que busca se afirmar, apesar das limitações. Ademais, Ricœur, ao discutir a *disputatio* entre monismo e dualismo ontológico em diálogo com Jean-Pierre Changeux, declara: “No fundo, se eu tivesse que buscar um ancestral, seria Espinosa” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 30). Ao deixar transparecer a influência do filósofo holandês em sua abordagem, Ricœur nos oferece uma pista de reflexão. Se alguém resiste no sofrimento, é para se reencontrar com os seus compromissos existenciais. Desse modo, torna-se possível compreender que sofrer não implica apenas um *pathos* (passividade), mas também um *ergon* (trabalho).

Ao menos, essa resistência é limitada, razão pela qual o sofrimento triunfa sobre o indivíduo. Atingido por uma espécie de exaustão, ele se torna quase estranho ao próprio corpo e exilado da sua existência. O sofrimento expressa o momento em que a pessoa se encontra em não-coincidência consigo mesmo, isto é, com o seu desejo. Ele introduz no paciente uma “negatividade específica” (Ricœur, 2013, p. 118), na medida em que a necessidade, como realidade exterior e interior, o ultrapassa, o afeta e o fere. Nesse instante, o sujeito já não se sente em casa em sua própria pele. Desse modo, compreendemos o lugar dialético do consentimento. Ele não é uma aceitação passiva daquilo que me ultrapassa, mas uma capacidade de resistir ao que nega minha vontade de viver, apesar dos limites da minha condição. Em outras palavras, o consentimento integra à pessoa o seu “corpo perdido”. Essa perda é, portanto, notada “em todos os níveis do involuntário: a tristeza de envelhecer, de ser distendido pelo tempo, de ser informe, de ser finito” (Ricœur, 2013, p. 118).

Ricœur recusa a posição segundo a qual o sofrimento traria apenas um ensinamento. A ideia de que o sofrimento pode oferecer um aprendizado ao que sofre (*pathei mathos*) era bastante difundida entre os antigos gregos (Costa Pereira, 2000, p. 145). O termo grego πάθει μάθος (*pathei-mathos*) encontramos na tragédia “Agamenon” de Ésquilo, escrita por volta de 458 a.C. A expressão, localizada no verso 177, pode ser traduzida como “aprendizado pela provação”. Em uma passagem célebre do “Agamenon”, o coro comenta o retorno a Micenas do herói que dá nome à peça e faz referência à cegueira desse herói diante dos delitos cometidos por ele para obter a vitória desejada. De acordo com o contexto, a lei dos deuses é aquela segundo a qual os homens

sofrem em razão das consequências dos seus próprios atos, até que possam aprender pelo sofrimento engendrado por eles mesmos. Citamos o texto:

Os deuses abriram aos homens os caminhos da prudência, dando-lhes, como lei, sofrer para aprender (*Pathei-mathos*). Quando, em pleno sono, soube o olhar do corpo, o doloroso remorso retorna. A sabedoria neles, não obstante eles, penetra. E aqui está, creio, a violência a benfeitoria dos deuses sentados no timão celeste (Ésquilo, 1982, p. 26).

Uma vez apreendido o contexto, essa consideração não nos incita a acreditar que a sabedoria nasce do sofrimento pessoal, como se ele fosse algo a ser buscado. O caminho do aprendizado pressuporia, então, uma forma de reagir diante da adversidade. Ésquilo escreve que Zeus, guiando os mortais à razão, lhes forneceu uma nova lei, tendo anulado as anteriores. Essa nova orientação prevista para os mortais é o *pathei-mathos*. Para os seres humanos, trata-se de uma autoridade sagrada, manifestada ora pela sabedoria ora pela compreensão oriunda da experiência de cada um. Essas experiências são formadoras, pois implicam o indivíduo a metabolização das dificuldades e dos sofrimentos pessoais. Esse tipo de travessia torna-se mais precioso do que um ensinamento transmitido sem recepção real da parte de quem recebe.

Ricœur, por sua vez, considera que o sofrimento não é uma fonte de aprendizagem, mas sim de questionamento marcado pela urgência. Para nós, a sua observação não apenas não se opõe, mas harmoniza-se bem com a fórmula *pathei-mathos*, já que ela não é pensada como uma espécie de redenção pelo sofrimento. O sofrimento é considerado, antes, como uma condição pela qual os mortais aprofundam o conhecimento de si mesmos. Uma compreensão mais aberta de *pathei-mathos* nos permite entender que não há conhecimento sem um nascimento contínuo a si mesmo (Maldinay, 2012, p. 295).

A ênfase posta por Ricœur na afirmação da vida até a morte sugere uma compreensão que ultrapassa o plano cronológico da finitude. Em outros termos, a vida não se reduz à unidade temporal da existência, entendida no sentido biológico. Esse “até a morte” implica uma integração recíproca da possibilidade da morte à existência. A morte torna-se o resultado de um caminho no qual o fim é inevitavelmente integrado à sua trajetória. O participio presente do francês “vivant” (vivente, vivendo) frente à posição estática do substantivo “morte” nos põe diante do sentido de uma vida suscetível de se instituir na ordem da duração. A expressão “vivente” comporta, para nós, as capacidades do indivíduo: a de pensar, estabelecer vínculos, imaginar, projetar-se, enfim,

de nascer continuamente para si mesmo. Por ser um fenômeno ligado à contingência da existência, é impossível definir a morte como o eixo no qual o sentido da vida se realiza.

Para Ricœur, a proximidade da morte não é apenas um fato social, mas também um fato existencial apto a mobilizar as forças primárias do indivíduo. Elas têm como única função produzir uma afirmação consciente da vida (Ricœur, 1995, p. 236). Diante da possibilidade real da morte, é inevitável que o indivíduo experimente um nível de apreensão capaz de estimular o seu corpo e a sua imaginação, e nesse momento ele pode recorrer a uma reserva de forças motivadoras. Não conhecemos suficientemente a origem última dessas forças; contudo, sabemos que elas estão frequentemente articuladas com o domínio dos recursos da vida interior. À luz desse olhar, podemos dizer que, onde um espectador vê apenas um moribundo, manifesta-se o apelo de uma existência apta a recapitular, em um único instante o sopro que a sustentou entre os vivos. Compreendemos que “a mortalidade deve ser pensada *sub specie vitae* e não *sub specie mortis*” (Ricœur, 1995, p. 236). Essa afirmação é coerente com uma antropologia que se orienta para o mistério do começo, do apelo da origem. Em termos mais precisos, o chamado do começo não é um evento qualquer isolado na periferia de cada existência, mas uma força vital que exige expressão. Tal afirmação nos permite entrever que pelo fato de anular as possibilidades da existência, não se pode definir a morte como a possibilidade mais própria da vida (Brohm, 2008, p. 26).

Ademais, os momentos mais dramáticos da vida devem remeter à afirmação da existência, que encontra no nascimento, ou seja, na fonte da sua história sua dimensão paradigmática. Sem renunciar a pensar o fenômeno do nascimento, Ricœur insiste em compreender o morrer por meio de uma meditação sobre o vínculo entre finitude e corpo, realidade inexistente na analítica existencial heideggeriana. Como sustenta Castelli-Gattinara: “A morte inscreve-se inelutavelmente na relação com a carne, mesmo que seja como o destino inescapável do corpo-objeto, destino sempre confirmado tanto pela biologia quanto pela experiência comum” (Castelli-Gattinara, 2006, p. 106). Sem negligenciar as repercussões da finitude em nós, notamos que o reconhecimento existencial do corpo implica o desejo, sendo esse, a expressão de uma luta permanente contra as forças da morte. Conforme a posição de Ricœur, o sentir da vida revela a natureza ativa e passiva do indivíduo. A esse respeito, Jaspers procura distinguir duas situações associadas à angústia do sujeito diante da morte. Em todo caso, essas situações

não têm o mesmo estatuto antropológico e ontológico. Primeiro, ele apresenta a situação em que o indivíduo se sente angustiado em razão de sintomas psíquicos, como a sensação de extrema solidão e o medo do desconhecido. Tais sintomas podem ser tratados com recursos clínicos (Jaspers, 1994, p. 128). A segunda situação é a angústia ligada à ideia da “morte-estado”. O filósofo pode confrontar-se com esse tema, pois “nenhum médico pode livrar da angústia inspirada por essa morte, somente a filosofia pode fazê-lo” (Jaspers, 1994, p. 130). Podemos nos questionar sobre a capacidade da filosofia de reduzir as tensões provocadas por esse tipo de angústia. Aproximando-se do adágio socrático, o estatuto de vivente incita o indivíduo a ressignificar a sua vida. O morrer exige, de fato, um movimento ascético suscetível de remover os elementos supérfluos para consolidar aquilo que é importante. Ora, os elementos supérfluos, na maioria dos discursos sobre a morte, constituem, com uma insistência monocórdia a substância do imaginário popular. Por essa razão, Ricœur opta por suspender o imaginário que alimenta as visões sobre a vida ultraterrena. Por conseguinte, o indivíduo tende a antecipar seu destino, alterando sua relação com sua própria morte. De fato, essa insistência sobre a morte por meio do imaginário, em vez de fortalecer nosso vínculo com a vida, fragiliza nossa relação com nossa humanidade. Olivier Abel ressalta com razão, no prefácio de *Vivant jusqu'à la mort*, a necessidade de uma “ascese da imaginação” (Abel, 2007, p. 10). Essa fórmula permite entender que a imaginação deve se submeter ao regime da aporia, que constitui a impossibilidade de saber o que nos aguarda após a morte. A resistência aos jogos do imaginário não consiste em uma recusa formal, mas em um exercício evocador da vida. Trata-se de um verdadeiro trabalho de resistência diante das representações do pós-morte que invadem a mente.

O indivíduo em estado de agonia emprega o que resta das suas forças, não para especular sobre o que não é essencial, mas para afirmar vigorosamente a vida nos momentos de tensão existencial. Diante da morte, o indivíduo se depara com uma espécie de esperança desprovida de expectativa. Esse processo também pertence à ascese da imaginação. Ricœur faz, a esse respeito, uma declaração tão espontânea quanto comovente em *Vivant jusqu'à la mort*: “Nada me é devido. Não espero nada para mim; não peço nada; renunciei — tento renunciar! — a reclamar, a reivindicar. Eu digo: Deus, faça o que quiser de mim. Talvez nada. Aceito não ser mais” (Ricœur, 2007, p. 78). Essa

declaração mostra que a forma associada a um *epoché* imaginativo continua sendo exigente, mesmo para o homem religioso.

A declaração do último Ricœur em *Vivant jusqu'à la mort*, não contradiz o Ricœur mais jovem da primeira parte da filosofia da vontade, em que o consentimento ao mundo se harmoniza com a abertura a um novo modo de existir. Influenciado pelas meditações de caráter existenciais do filósofo francês Gabriel Marcel, Ricœur assume no final de *Le volontaire et l'involontaire*, o vínculo dialético entre o consentimento ao mundo e a esperança que antecipa uma realidade que transcende nossa condição finita (Marcel, 1940, p. 31). Assim sublinha Ricœur: “A esperança diz: o mundo não é a pátria definitiva da liberdade; eu consinto o máximo possível, mas espero ser libertado do terrível, e no fim dos tempos, gozar de um novo corpo e de uma nova natureza, adequados à liberdade” (Ricœur, 1949, p. 451). Reconhecemos que na filosofia da vontade de Ricœur, a vontade é habitada por uma contradição entre sua natureza finita e o seu desejo de se projetar em direção ao infinito, e por meio das forças recíprocas, efetivas e simbólicas uma liberdade criadora se expressa.

Cabe salientar que, para Ricœur, a vontade jamais se apresenta de modo puro e abstrato. Em *Le volontaire et l'involontaire*, ele sublinha o fato de que a vontade emerge entranhada em impulsos que a precedem e a acompanham tais como afetos, automatismos, hábitos, chamados “involuntários” e fatores como o motivo, a escolha e a intencionalidade chamados voluntários. (Ricœur, 1949, p. 215). O binômio voluntário-involuntário exerce uma missão criativa na subjetividade humana. A vontade, então, não é um simples poder de decisão; é antes uma acolhida da própria condição de se perceber atuante no mundo. A tensão entre o voluntário e o involuntário, longe de ser um obstáculo, é necessariamente o que torna a subjetividade humana aberta ao novo. O “eu sou” só se sustenta porque acolhe “eu fui posto no mundo” e o “eu quero continuar a atuar criativamente no mundo”. Somente assim, é possível reconhecer o ser humano como um corpo dotado de uma memória viva da natalidade. A resistência, nesse quadro, não é apenas esforço contra algo exterior, mas também fidelidade ao dom originário da existência. Resiste aquele que, em sua limitação, continua dizendo sim à sua presença no mundo.

Ao abraçar sua existência finita, o homem se articula com o drama da encarnação, experimentado tanto como limite quanto como projeção na existência. A noção de

encarnação como drama nos encoraja a viver plenamente nossos estados corporais, entendendo-nos a partir das manifestações que deles emergem. Assim, o *homo revelatus* (homem revelado) é ao mesmo tempo o *homo absconditus* (homem oculto). Em decorrência, o ser humano comporta uma dupla dimensão, ao mesmo tempo aberta e fechada. Quando se apropria do existir, a pessoa consegue reconstruir o porquê e o como do seu existir, integrando, portanto, o sentido da alteridade. Para o nosso autor, a vontade humana não é absolutamente criadora; ela vive da acolhida de uma realidade exterior. Se há liberdade, é a liberdade de responder a um chamado, ou até mesmo de elaborar um legado, especialmente porque toda liberdade legitimamente humana é mediada pela consciência da alteridade.

A escolha de nada reivindicar significa um reconhecimento inaudito da fragilidade estrutural do ser humano. Nessa confissão, Ricœur talvez aluda à sua proposta antropológica que o acompanha ao longo da sua vida, ou seja, a de um homem que é justamente capaz, porque pode agir e se descrever por meio do seu poder-ser. Esse poder de se afirmar não impede que ele se sinta atravessado pelos limites que marcam sua existência falível. Ricœur nos alerta que nesse momento, o homem importa-se com o essencial e essa espécie de chamado interior a transcender a esfera de uma *forma mentis* superficial é um estímulo à renúncia de proposições irrefletidas, que servem apenas como consolo infecundo (Bühler, 2011, p. 96). Ricœur estimula a conexão humana com os domínios da imanência, sem negligenciar o nexos com os valores transcendentos. Esse apelo é suficiente para sintetizar a existência para Ricœur na seguinte fórmula: viver a sua vida em um ritmo de alteridade, acolher a sua condição mortal e criar a partir da sua vulnerabilidade.

Conclusão

A resistência é uma tentativa da pessoa de se apropriar da raiz de sua existência. Esse processo de apropriação é uma verdadeira tomada de consciência de nosso lugar real na vida. O desdobramento do desejo inscrito na fragilidade da vida evidencia que ele deve exercer uma função imprescindível na busca ética. A vocação última do sujeito consiste em integrar, na jubilação de se saber vivo com os outros, o reconhecimento da sua condição frágil. Na fórmula que encarna a sua “*petite éthique*” (pequena ética), Ricœur consolida a busca de uma vida realizada, com e para os outros (1994, p. 21). Para nós, apenas um sujeito que não está centrado em si mesmo pode se descobrir disponível, em

todos os estágios da sua vida, para o encontro com o outro. Essa compreensão não apaga a sombra de nossa finitude, mas suaviza a sua fronteira. Ela nos instala em uma memória originária: a de termos sido postos no mundo. Resistir implica primeiramente habitar o evento do nascimento e deixá-lo ressoar em nós como um recurso silencioso.

Assim, viver se torna uma obra de aceitação criativa da realidade que nos constitui. Nessa tarefa, o outro, aquele ou aquela que nos precede, nos acompanha e exerce uma tarefa essencial, já que a resistência, longe de ser um isolamento ante o sofrimento, se tece na trama relacional. Através do outro, o sujeito pode continuar a dizer “sim” à vida, a se manter nessa escolha, mesmo na dor. Também é por esse “sim” compartilhado que a pessoa humana se revela como presença para o outro, um apoio frágil, mas real. Dessa forma, a resistência não é captada como resignação, mas como determinação. Ela não se reduz à sobrevivência, mas consiste em sustentar a vida dentro das possibilidades, a reafirmar a sua dignidade na noite da travessia do sofrimento. Se a morte é inevitável, ela não define o nosso ser. Não somos seres para a morte, mas antes de tudo, seres para a vida, e assim continuaremos até o desfecho da trama que nos compõe. O nosso destino é talvez fazer da fragilidade o próprio lugar de um engajamento ético: o de uma humanidade que se sustenta na dificuldade e que afirma que a vida sempre se recusará a dar a sua última palavra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Olivier. Préface, in: P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, in: RICŒUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort, suivi de fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, trad. par G. Fradier, Paris: Presses Pocket, 1983.
- BROHM, Jean-Marie. *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Paris: Beauchesne, 2008.
- BUHLER, Pierre. Lire, agir, sentir. Quand l'imagination s'aiguise à l'aporie in: BUHLER, Pierre; FREY, Daniel. (Eds.), *Paul Ricœur, Un philosophe lit la Bible*, Fribourg: Labor et Fides, 2011.
- CASTELLI-GATTINARA, Enrico. Les puissances actives et positives de l'oubli. Ce à quoi l'histoire ne peut pas se dérober, in: OLIVIER Abel (Ed.), *La juste, la mémoire : lectures autour de Paul Ricœur*, Paris: Labor et Fides, 2006.
- COSTA PEREIRA, Mário. A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia in PACHECO FILHO, Raul, São Paulo. Ciência, Pesquisa, Representação e Realidade, São Paulo, Casa do psicólogo, 2000.
- DASTUR, Françoise. *La mort, Essai sur la finitude*, Paris: PUF, 2007.

- DESCARTES, René. *Meditations Métaphysique*. Présentation de Marie-Frédérique Pellégrin, Paris: GF Flammarion, 2021.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- DUMMONT, Martin. La place de la clinique dans « La souffrance n'est pas la douleur » de Paul Ricœur. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 15, No 2 (2024), p. 48-61.
- ESCHYLE, *Agamemnon*, Tradução de Paul Mazon Tragédie, Paris: Gallimard, 1982.
- GUEULLETTE, Jean Marie. *La beauté d'un geste*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophie de la santé*, trad. par M. Dautray, Paris: Grasset-Molat, 1993.
- JACQUET, Frédéric. *Une phénoménologie de la naissance*, Paris: CNRS Éditions, 2016.
- JASPERS, Karl. *Initiation à la méthode philosophique*. trad. par L. Jospin, Paris: Éditions Payot et Rivages, 1994.
- MARIN, Claire. Le visage de la souffrance in: MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Nathalie (Eds.), *Souffrance et douleur*. Paris: PUF. 2013.
- MALDINAY, Henry. *Âitres de la langue et demeure de la pensée*. CHAPUT, Christian; GROSOS, Philippe (Eds.). Paris: Cerf, 2012.
- MARCEL, Gabriel. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- RICŒUR, Paul. *La critique et la conviction*, Entretien avec Azouvi, F., de Lunay. M., Paris: Calmant-Levy, 1995.
- RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, (1990) 1996.
- RICŒUR, Paul. Changeux J-P. *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- RICŒUR, Paul. Préface. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*. trad. par G. Fradier. Paris: Presses Pocket, 1983.
- RICŒUR, Paul. Entretien, in: *Éthique et Responsabilité*. Neuchâtel: Langage, 1994.
- RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- RICŒUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort, suivi de fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- RICŒUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur in: MARIN, Claire ; ZACCAI-REYNERS, Nathalie (Eds.), *Souffrance et douleur, autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.
- RICŒUR, Paul. *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*. Paris: Seuil, 2013.
- RICŒUR, Paul. Souffrant, agissant et vivant, in: MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Nathalie (Eds.). *Souffrance et douleur, Autour de Paul Ricœur*. Paris, PUF, 2013.

Recebido em: 13/05/2025 | Aprovado em: 05/04/2026