

Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º24 | 2003

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Mário Santiago de Carvalho
Marie-Louise Mallet
Luis Arenas
José Reis
Luiz Alberto Cerqueira

A HERMENÊUTICA DA CONDIÇÃO HUMANA DE PAUL RICOEUR

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Para comemorar o nonagésimo aniversário de Paul Ricoeur, sem dúvida o maior filósofo contemporâneo, é particularmente adequado o tema da Hermenêutica da condição finita do homem, inspirado na *Lectio Magistralis*, que o próprio Paul Ricoeur pronunciou na Universidade de Barcelona a 24 de Abril de 2001¹. De facto, finitude e hermenêutica estão estreitamente vinculadas contra a desmesura da razão empenhada não em interpretar mas em construir soberanamente o mundo e a história. Por isso, os dois pilares da Hermenêutica Contemporânea – M. Heidegger e H.-G. Gadamer – pensaram uma hermenêutica da condição humana, defendendo contra Hegel o acesso temporal e finito do homem ao ser no caso de Heidegger ou o diálogo inter-humano, sempre inacabado, sobre os problemas da nossa existência prosseguido por H.-G. Gadamer². Em 1962, Paul Ricoeur, ao tratar a relação entre «hermenêutica e reflexão», afirma «o fracasso do saber absoluto em sentido hegeliano», pois, se todos os símbolos dão que pensar, «os símbolos do mal mostram, de um modo exemplar, que há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia e que uma interpretação filosófica dos símbolos jamais se tornará conhecimento absoluto. Os símbolos do mal nos quais lemos o fracasso da nossa existência, declaram ao mesmo tempo o fracasso de todos os sistemas de pensamento, que pretendem absorver os símbolos num *saber absoluto*.» Numa referência à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Paul Ricoeur continua: «Tal é uma das razões e talvez a mais impressionante, pela qual não há saber absoluto, mas *símbolos do Sagrado* para além das figuras do

¹ P. RICOEUR, "Appendice" in: D. IERVOLINO, *Paul Ricoeur. Une Herméneutique de la Condition Humaine* (avec un inédit de Paul Ricoeur) (Paris 2002) 75-91.

² M. B. PEREIRA, "O século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000" in: *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2000) 189-259 e 19 (2001) 3-68.

espírito». Estas não são o caminho dialéctico do Espírito Absoluto mas sinais do apelo do Sagrado e por isso, escreve Ricoeur: «Os signos do apelo são igualmente dados no seio da história mas o apelo designa o outro, o outro de toda a história. Talvez pudéssemos dizer que estes símbolos são a profecia da consciência. Estes manifestam a dependência de cada um relativamente a uma raiz absoluta de existência e de significações, a um *Eschaton*, a um último para o qual apontam as figuras do espírito.»³. Ao reflectir sobre as condições humanas expressas na simbólica do mal, P. Ricoeur demarca-se criticamente do idealismo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e converge com Heidegger e Gadamer para uma hermenêutica da finitude aberta do homem.

Foi sob a influência do realismo do neo-tomista R. Dalbiez, professor liceal de filosofia, que o discípulo Ricoeur tomou consciência da dupla necessidade de uma crítica do idealismo e de uma investigação do inconsciente do homem, pois o neo-tomista, R. Dalbiez, discípulo de J. Maritain, foi o primeiro filósofo em França que escreveu sobre Freud⁴. Na sua *Autobiografia Intelectual*, Ricoeur relata que o adversário principal do seu mestre liceal de filosofia era o idealismo, porque este encerrava num vazio o poder do pensamento, que, privado assim do real, se via constringido a dobrar-se narcisicamente sobre si mesmo⁵, como acontecia com o *cogito* cartesiano ou com o «eu penso» kantiano. Grato ao seu mestre, Ricoeur confessou mais tarde: «Estou persuadido de que devo ao meu primeiro mestre de filosofia a resistência que eu opunha à pretensão de imediatidade, de adequação e de apodicticidade do *cogito* cartesiano e do «eu penso kantiano», quando a frequência dos meus estudos universitários me introduziu no meio dos herdeiros franceses destes dois fundadores do pensamento moderno»⁶. Também a integração do inconsciente no ser profundo do homem é uma dívida de Ricoeur a R. Dalbiez, visível no seu cuidado de integrar a dimensão de inconsciente e, em geral, o ponto de vista psicanalítico na linha da filosofia reflexiva francesa. Deste cuidado de integração proveio a investigação do involuntário absoluto (carácter⁷,

³ P. RICOEUR, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II 1962) in: ID., *Le conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique* (Paris 1969) 328. Cf. B. STEVENS, *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur* (Dordrecht/Boston/London 1991) passim.

⁴ R. DALBIEZ, *La Méthode psychanalytique et la Doctrine Freudienne* (Paris 1936).

⁵ P. RICOEUR, *Réflexion Faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris 1995) 12.

⁶ ID., *o. c.* 12-13.

⁷ Sobre a evolução do conceito de carácter cf. ID., *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990), 144 ss.

inconsciente, vida) no primeiro grande trabalho filosófico de Ricoeur *Filosofia da Vontade, I – O Voluntário e o Involuntário*.⁸ Consciente da influência de R. Dalbiez na formação da sua personalidade, Ricoeur presta-lhe homenagem, recordando os conselhos de intrepidez e de integridade que ele dava àqueles que haviam decidido dedicar a vida à filosofia: «Quando um problema vos perturbar, vos angustiar, vos meter medo..., não tenteis contornar o obstáculo, aborçai-o de frente.» Este conselho de coragem é comentado pelo futuro intelectual militante e prisioneiro de guerra nestes termos: « Eu não sei até que ponto fui fiel a este preceito. Apenas posso dizer que jamais o esqueci». ⁹ De facto, dificuldades e sofrimentos mantiveram bem vivo na memória de Ricoeur este conselho do seu mestre liceal. Órfão de pai e de mãe, educado com sua irmã pelos avós, o luto juntou-se à austeridade, impedindo que a própria euforia do pós-guerra de 1914-1918 lhe invadisse a casa. A descoberta dos «grandes clássicos», que no liceu precedeu o ensino da filosofia, não poupou o choque, que, para Ricoeur, foi «o encontro com a verdadeira filosofia, que ele não havia sabido identificar naqueles que, como Montaigne, Pascal, Voltaire, Rousseau, eram considerados filósofos. À curiosidade pela filosofia juntou-se uma inquietação de espírito interpretada hoje por Ricoeur como «uma espécie de concorrência.» suscitada pela coexistência da educação protestante calvinista e da sua formação intelectual e crítica. A formação protestante, recebida sem reticências, despertou nele um sentimento, que mais tarde Ricoeur, ao ler Schleiermacher, identificou com o sentimento de «dependência absoluta», além de lhe inculcar a convicção de que a palavra do homem era precedida pela palavra de Deus. O meio familiar de Ricoeur estava impregnado pela leitura da Bíblia e era já propenso à sua interpretação: «A minha avó lia-a regularmente, prática que eu herdei e prossegui durante a minha juventude e depois.» Esta leitura não se ficava pela letra mas atingia um nível «pneumatológico», isto é, inspirava a vida quotidiana; os salmos, os escritos da Sabedoria e as bem-aventuranças ocupavam um lugar mais importante do que os dogmas. «Apesar de muito pouco dogmático, este meio familiar «privilegiava a prática privada da leitura, da oração e do exame de consciência. Eu sempre circulei entre estes dois pólos: um bíblico e outro racional e crítico, dualidade que se manteve durante toda a minha vida». ¹⁰ Neste ambiente familiar mergulham as raízes da questão hermenêutica de Ricoeur. Como ele escreverá

⁸ ID., *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris 1949) 333-416.

⁹ ID., *Réflexion Faite* 13.

¹⁰ ID., *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris 1996) 16.

mais tarde (1968), houve sempre um problema hermenêutico no Cristianismo, porque este procede de uma proclamação, de uma pregação originária segundo a qual em Jesus Cristo o reino se aproximou de nós de modo decisivo¹¹. Esta pregação originária vem até nós através da Escritura, que importa traduzir em linguagem viva, a fim de continuar actual a palavra primitiva, que testemunhava o acontecimento fundamental e fundador. Se a hermenêutica em geral é, segundo Dilthey, a interpretação das expressões da vida fixadas por escrito, a hermenêutica própria do Cristianismo trata desta relação única entre a Escritura e a proclamação para que ela envie¹². Por isso, a essência da hermenêutica é delineada assim por Ricoeur: «Esta relação da escrita à palavra e da palavra ao acontecimento e ao seu sentido é o núcleo do problema hermenêutico. No entanto, esta relação só aparece através de uma série de interpretações, que constituem a história do problema hermenêutico e, pode dizer-se, a história do próprio Cristianismo na medida em que esta é tributária das leituras sucessivas da Escritura e da sua capacidade para reverter essa escrita em palavra viva». Porém, só nos nossos dias se teve consciência de certos traços daquilo que se pode chamar a situação hermenêutica do Cristianismo, resultando assim a modernidade do problema hermenêutico¹³. A crítica também é, neste contexto, uma tradição, «eu direi mesmo que ela mergulha na mais impressionante tradição, na dos actos libertadores do Êxodo e da Ressurreição». Talvez não houvesse mais interesse pela emancipação nem antecipação da libertação, se se apagasse do género humano a lembrança do Êxodo, a memória da Ressurreição.»¹⁴ No primeiro volume da *Filosofia da Vontade* a «poética da vontade» inserida na «ordem da criação» só nos pode aparecer como uma morte e uma ressurreição «um exílio e um êxodo, uma morte que é começo, uma perda que é encontro»¹⁵. Esta poética é a «páscoa do ser» ou a travessia do luto, do mal, do sofrimento até à boa nova da «experiência de ser criado pela palavra»¹⁶, em que a graça da imaginação, o surgimento do possível algo terão a ver com a palavra como revelação¹⁷. Os grandes mestres da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), dominados pela lógica da necessidade de Espinosa, visível na libido de Freud, na vontade de poder de Nietzsche

¹¹ ID., "Préface à Bultmann (1968)" in: ID., *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique* 373

¹² ID., *o. c.* 373-374.

¹³ ID., *o. c.* 374.

¹⁴ ID., "Herméneutique et Critique des Idéologies" in: ID., *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II* (Paris 1986) 376.

¹⁵ ID., *Philosophie de la Volonté*, I, 32-33.

¹⁶ ID., "La Foi soupçonnée" in: *Recherches et Débats* 19 (1971) 72.

¹⁷ ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965) 44.

e no imperialismo da vontade dominante de Marx padeceram da falta da «graça da imaginação», da novidade dos possíveis, que só na palavra como revelação se podem naturalmente dizer¹⁸. Esta «graça da imaginação» do campo da criatividade, sob a inspiração do modelo bíblico do Êxodo e da Ressurreição, atravessa, como poética da vontade, o pensamento de Ricoeur desde *A Simbólica do Mal* (1960), a *Metáfora Viva* (1975), *Tempo e Narração* (1983-1985), *Do Texto à Acção* (1986) e *Si mesmo como um Outro* (1990).

Em *A Memória, a História e o Esquecimento* (2000) propôs-se Ricoeur descrever os fenómenos mnemónicos do ponto de vista das capacidades de que tais fenómenos são a efectuação feliz. Neste sentido, o propósito de Ricoeur é situar a memória na mesma linha do «homem capaz», abordado em *Si Mesmo Como Um Outro* e detentor dos poderes de base, que são o poder falar, o poder agir, o poder narrar e o poder responsabilizar-se pelos seus actos e em que a memória assegura a realização eficaz¹⁹. Nesta sequência, os limites da redução da interpretação do tratado da proposição praticada por Aristóteles são compensadas pela riqueza da exegese bíblica²⁰, a que Ricoeur dedicou cem trabalhos de investigação.

Esta meditação filosófica realizada à sombra da Bíblia esteve à mercê do assalto de dúvidas que, no decorrer dos seus estudos filosóficos, Ricoeur relacionou com a linha crítica da filosofia. Por isso, o realismo neo-tomista de Dalbiez pôde mediar o encontro com a fé protestante mas não o neocriticismo, que ele encontrou na universidade. Este conflito íntimo entre razão e fé atingiu um ponto agudo de confronto por ocasião da descoberta de *Deux Sources de la Morale et de la Religion de H. Bergson*, por um lado, e da teologia de Karl Barth veiculada pelos movimentos de juventude protestante, por outro. No tempo em que frequentou a universidade de Rennes para obter o grau de «licence» em filosofia em 1933 e o de «maîtrise» em 1934, Ricoeur «aprendeu a conduzir, de armistício em armistício, uma guerra civil entre a fé e a razão como então se dizia»²¹. Ao relembrar este percurso, Ricoeur reconhece hoje «a marca de um destes armistícios» no seu trabalho de «maîtrise» consagrado, no ano de 1933-34, ao *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. A satisfação intelectual sentida por Ricoeur neste trabalho proveio do facto de pensadores tão absorvidos pela razão e tão ciosos da autonomia do pensamento filosófico terem dado na sua filosofia um lugar a Deus sem que nenhum destes mestres convidasse

¹⁸ ID., *o. c.* 43-44.

¹⁹ ID., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Paris 2000) 25-26²⁷

²⁰ ID., "Le Conflit des Interprétations" in: ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* 29-44.

²¹ ID., *Réflexion Faite* 15.

Ricoeur a construir uma amálgama qualquer entre a filosofia e a fé bíblica: «Eis porque falei de armistício de preferência a aliança». As incursões precoces da razão realizadas no terreno do Deus dos filósofos ficaram praticamente sem futuro, apesar das promessas importantes que se podem ler no prefácio da obra de Ricoeur *Filosofia da Vontade* escrito pelo autor, que agora se autocrítica²². Pelo estudo de Lachelier e de Lagneau Ricoeur iniciou-se na tradição da filosofia reflexiva francesa, parente do Neo-kantismo alemão e com raízes em Maine de Biran, E. Boutroux e F. Ravaisson. A originalidade, que J. Nabert imprimiu à filosofia reflexiva francesa com a sua obra *L'Expérience intérieure et la Liberté* publicada em 1924 tornou-se nos anos cinquenta e sessenta um factor de influência decisiva no pensamento de Ricoeur²³.

Integridade e coragem intelectual, sentido profundo do real, que obriga a consciência reflexiva a descer ao fundo obscuro de si mesma, questionamento da consciência imediata de si, que não é origem nem fundamento mas tarefa, não é transparência mas opacidade, fé bíblica que se não prende de qualquer síntese da razão mas é paradoxo e conflito, começam a delinear-se como traços da existência concreta de Ricoeur. No ano académico de 1934-35 abriram-se-lhe as portas da Sorbonne com grandes professores como o helenista L. Robin, o historiador da filosofia H. Bréhier e o «excelente L. Brunschwig», ao mesmo tempo que se realizava o duplo encontro com G. Marcel e com a obra de E. Husserl: «Tive o privilégio de ter sido introduzido no círculo de G. Marcel» e de participar nas suas famosas «sextas-feiras» em que cada um era convidado a tratar de um assunto escolhido em comum sem se refugiar sob a autoridade de algum filósofo reputado e a recorrer apenas à análise quer de experiências comuns e enigmáticas como a promessa, o sentimento de injustiça quer de conceitos ou categorias carregadas de longa tradição, como o apriori, a verdade, o real: «Eu guardo destas sessões uma lembrança inolvidável».²⁴ Estes exercícios filosóficos em casa de G. Marcel contrastavam com o ensino universitário da filosofia na Sorbonne: «Nós éramos assim pessoalmente iniciados no método socrático, que nós víamos realizado nos ensaios já publicados de Gabriel Marcel, sobretudo em *Position et approches du Mystère Ontologique*»²⁵, aparecido em 1933. A originalidade do método de Marcel consistia em jamais sacrificar a precisão conceptual à impressão ou à intuição, usando a vigilância

²² ID., *o. c. l. c.*

²³ ID., *o. c. l. c.*

²⁴ ID., *o. c.* 16. Cf. E. FOUILLOUX, Ed., *Présence de Gabriel Marcel. Un intellectuel en son siècle* (Paris 2001) 91-92.

²⁵ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 16.

crítica, patente nos escritos marcelianos e «que nós aprendíamos a exercer nas sessões de «sexta-feira» aquando da prática da «reflexão segunda» que, ao contrário da abstracção e castração do real da «reflexão primeira», se mantinha fiel às experiências da vida e ao seu poder originário. P. Ricoeur sintetiza nestes termos a influência de Marcel: «Este recurso à «reflexão segunda» ajudou-me sem dúvida a acolher os temas marcelianos principais sem ter de renegar as orientações maiores de uma filosofia reflexiva em si mesma inclinada para o concreto».²⁶ Foi o artigo de G. Marcel sobre Karl Jaspers intitulado *Situação Fundamental e Situações-Limite em Karl Jaspers* e publicado em *Recherches Philosophiques* (1932-1933) que revelou a Paul Ricoeur a temática das situações-limite como a falta, a solidão, a morte e o fracasso tratados por um filósofo da existência, que, mais tarde, no cativo de Ricoeur, seria o seu «interlocutor mudo.»²⁷ Quanto ao pensamento de E. Husserl, Ricoeur conheceu primeiramente uma tradução inglesa de *Ideias*, que, dez anos mais tarde, ele verteu do alemão para francês. Foi o tema da intencionalidade que tornou a fenomenologia conhecida em França, portanto, não como exigência de fundação última nem como reivindicação de evidência apodíctica da consciência de si mas, ao contrário, como aquilo, que, no tema da intencionalidade, rompia com a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si. Assim, na leitura de Ricoeur, pela intencionalidade a consciência revelava-se, em primeiro lugar, virada para o exterior, portanto lançada para fora de si, sendo melhor definida pelos objectos, que ela visa, do que pela consciência de os visar. O tema da intencionalidade dava jus a múltiplas orientações objectivas em campos como a percepção, a imaginação, a memória, a vontade, a afectividade, a apreensão de valores, a consciência religiosa, como se depreende da tese de Ricoeur *Filosofia da Vontade*. Um cruzamento de influências foi o chão necessário da actividade filosófica de Ricoeur: Entre a filosofia reflexiva francesa, a filosofia da existência de Gabriel Marcel e de K. Jaspers e a Fenomenologia de Husserl percebiam-se com certeza tensões mas estas eram tidas como condições sãs de uma actividade filosófica militante²⁸.

A militância cristã de Ricoeur sai a terreiro na revista *Esprit* aparecida em 1932 sob a direcção de E. Mounier, com cujas teses simpatizou o jovem intelectual calvinista: «As orientações filosóficas e cristãs de Mounier eram-me familiares».²⁹ O que Ricoeur apreciou em Mounier e na sua revista, foi

²⁶ ID., *o. c.* 17.

²⁷ ID., *o. c.* 1. c.

²⁸ ID., *o. c.* 18. Cf. J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinéraire du Sens* (Paris 2001) *passim*.

²⁹ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 19.

antes de mais, a sua postura participativa, o seu comprometimento com a sociedade e a sua preocupação em trazer para o público a actividade filosófica, que definhava circunscrita aos cenáculos universitários dos especialistas. O carácter militante das posições filosóficas de Mounier permitiu-lhe entrever uma conciliação possível entre as suas convicções religiosas e políticas, o que levou Ricoeur a confessar que aprendera com Mounier a articular a sua fé cristã com tomadas de posição políticas, que haviam até então ficado justapostas nos «seus estudos universitários e no seu comprometimento com os movimentos de juventude protestantes».³⁰ A criação da revista *Esprit* correspondeu à efervescência geral dos meios intelectuais qualificada mais tarde como «espírito dos anos 30», que animava a geração do «não-conformismo» da época. O estudante Ricoeur, já convencido da fraqueza inerente ao indivíduo confrontado com o colectivo, que se podia tornar opressivo como o mostrava então quotidianamente a progressão dos movimentos fascistas na Europa, seguiu Mounier no seu personalismo, pois «a conjugação entre pessoa e comunidade representava um avanço inédito».³¹ A vontade de participar activamente na criação de uma civilização nova, que orientava a revista *Esprit*, ressoava no estudante P. Ricoeur, pois ele coincidia com o apelo a um «despertar» vivido na sua família de crença calvinista: «Mounier pregou um «despertar», se for permitido transpor esta expressão das comunidades religiosas para o campo mais amplo de uma civilização no seu conjunto».³² Este apelo do despertar pessoal está ligado em Mounier a uma deslocação do seu sentido pedagógico da esfera do ensino para a da animação de uma revista. É esta actividade que vai fazer dele um educador do homem do sec. XX voltado para a praxis, desenvolvendo o humano do homem através do diálogo. O facto de «pensar com» manifesta-se desde a criação da revista, que é obra colectiva, portadora de exigências comuns e não de uma doutrina já elaborada, cuja difusão fosse necessário assegurar. O personalismo não era anúncio de uma escola nem a abertura de uma capela ou o inventário de um sistema fechado mas a expressão de uma convergência de vontades, cuja intocabilidade e liberdade era necessário defender assegurando-lhe meios para influírem eficazmente na história. Projecto colectivo de um pequeno grupo de jovens intelectuais cristãos, a revista *Esprit* foi acolhida calorosamente pela revista protestante de esquerda *Christianisme Sociale* em que Ricoeur irá escrever regularmente a partir da guerra de 1939-1945 e de que será director desde

³⁰ ID., o. c. 18. Cf. F. DOSSE, *Paul Ricoeur, Le Sens d'une Vie* (Paris 1997) 32 ss.

³¹ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 18.

³² ID., "Emmanuel Mounier: une philosophie personaliste" in: *Esprit*, Déc. 1950 e republicado em P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*³ (Paris 1955) 138.

1958. A pessoa concreta não se encerrava numa definição apriori, mas devia ser uma conquista incessante face a dois escolhos que a ameaçavam: o da fuga do mundo exterior e o da sua coisificação no mundo.

Nos anos 30, o combate pela pessoa travava-se contra o individualismo escravizado pelo ter e enaltecido como tal pela sociedade burguesa. Neste contexto, a pessoa aparecia como um valor de protesto e de ruptura. O prospecto que anunciou a criação da revista *Esprit*, designou claramente três adversários: o materialismo individualista, o materialismo colectivista e o falso espiritualismo fascista, ao mesmo tempo pseudo-humanista e pseudo-espiritualista. Pela sua denúncia da alienação, a obra de K. Marx podia ser considerada uma fonte possível de inspiração para a posição personalista mas apenas até certo ponto, porque o marxismo se afirma portador de uma revolução de massas através de um «optimismo do homem colectivo, que encobre um pessimismo radical da pessoa».³³ Enquanto o individualismo implica uma adesão solipsista a si mesmo, o personalismo induz uma descentração de si, que Mounier descreveu nesta expressão célebre: «A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O *tu* e nele o *nós* precedem o *eu* ou acompanham-no pelo menos».³⁴ Ora, esta dialógica própria do personalismo, este modo de ser do si-mesmo constituído pela sua referência ao outro, tornar-se-ão a inspiração maior de toda a obra filosófica de P. Ricoeur. O pudor de Ricoeur, que é frequentemente justificado com o seu protestantismo, não deixa de coincidir com o pudor que Mounier considera um componente do personalismo: «O pudor é o sentimento que a pessoa tem, de se não esgotar nas suas expressões e de ser ameaçada no seu ser por quem considerar a existência totalmente manifesta em si mesma».³⁵ Este pudor traduz-se na reserva de Ricoeur, no seu cuidado em não se expor, em guardar o seu jardim secreto, em reenviar sistematicamente apenas para o dizer do texto pelo qual o autor controla estritamente a parte que ele desvela de si mesmo. Neste contexto, a ligação entre o desenvolvimento da pessoa e o desapego de si mesmo com o natural abandono de uma perspectiva egocêntrica integra-se no movimento, retomado sem cessar por Ricoeur, de escuta e de leitura do outro. Só pela abertura ao outro o eu se mantém fiel a si mesmo mediante o recurso a uma série de mediações. Ora, esta procura de boas mediações para pensar o conjunto de posições apresentadas muito frequentemente como antinómicas «está na base do gesto filosófico mais profundo de Ricoeur».³⁶ À recusa

³³ E. MOUNIER, *Manifeste au Service du Personnalisme* (1936) cit. por F. DOSSE, *o. c.* 37.

³⁴ *Id.*, *o. c.* 33, cit. por F. DOSSE, *o. c.* 37.

³⁵ *Id.*, *o. c.* 48, cit. por F. DOSSE, *o. c.* 37-38.

³⁶ F. DOSSE, *o. c.* 38.

por parte de Mounier de uma «filosofia cristã», de uma «doutrina social cristã» ou de uma «política cristã» e a defesa apenas de uma «inspiração cristã» nestas matérias corresponde em Ricoeur a rejeição da mistura dos géneros, o cuidado exemplar em separar os registos filosóficos e teológicos sem cair em qualquer forma de dualismo maniqueu, pois a abertura de uma cultura da acção, que pode ser teologicamente interpelada, é tema básico do pensamento de Ricoeur. A situação da responsabilidade da pessoa implicada num destino colectivo comprometido com o seu tempo histórico não é apenas um tema, que Ricoeur desenvolve no plano especulativo mas uma exigência, que ele concretizará em tomadas de posição decididas em situações concretas. Nestas circunstâncias, é transparente a posição de Ricoeur: «Eu sustentei profundamente a causa socialista sob a influência de um homem que desempenhou certo papel no após guerra: André Philip. Ele era também protestante, influenciado por K. Barth e procurava conciliar protestantismo e socialismo, sem cair na confusão a que cediam frequentemente os socialistas cristãos, que proclamavam que o socialismo estava já todo inteiro no Cristianismo. É uma confusão, que eu jamais cometi, graças a André Philip precisamente».³⁷ Este amigo de Ricoeur professava um socialismo humanista antes mesmo que os *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 de K. Marx fossem traduzidos. A condenação à morte nos estados Unidos em 1927 de dois operários de ascendência italiana já tinha revelado o temperamento extremamente sensível de Ricoeur a certas injustiças sociais, que mais tarde lhe pareceram apenas «sintomas de fenómenos mais gerais». Este tipo de indignação foi posteriormente enquadrado numa doutrina de socialismo compatível com uma visão ética do mundo³⁸. Ao cristianismo social opunha-se na década de 30 o fantasma da barbárie do Nacional-Socialismo que expulsou da Alemanha em 1935 o seu crítico e resistente K. Barth, cujos seguidores formaram em França a vertente protestante daquele «despertar», que E. Mounier representava, do lado católico, com a revista *Esprit*. A perspectiva de Ricoeur era a transformação do cristianismo social pelo barthismo, cujo conceito de Deus como o «totalmente Outro» inspirava mas não constituía o sistema político-social. Ricoeur integrou-se incontestavelmente na tradição da Igreja Reformada Calvinista pelo cuidado que nutriu pela ética social mediante a tradução da mensagem evangélica nas responsabilidades sociais. A heterogeneidade dos dois reinos, o espiritual e o temporal, proposta por Lutero e reposta por K. Barth visava a transformação do mundo pelos homens finitos e falíveis mas não a identificação dos dois reinos. Este recurso à falibilidade humana e à sua

³⁷ P. RICOEUR, *La critique et la Conviction* 23-24.

³⁸ ID., *o. c.* 25.

perfectibilidade e a recusa em absolutizar a sua acção sempre aberta para um mundo incompleto a enriquecer são temas maiores da filosofia de Ricoeur, cuja fonte mais íntima de inspiração está neste universo de calvinismo, luteranismo e barthismo³⁹. A expressão «socialista porque cristão» usada pela primeira vez na Bélgica em 1933 por M. Laudrain foi retomada em 1937 por Ricoeur para exprimir dois compromissos, o socialista e o cristão, que traduziam a aspiração a uma sociedade justa, que se não fundasse mais sobre o lucro, como ele escreveu na mesma revista *Être* (nº 4 de 10 de Março de 1937, p.4) em que num grande artigo intitulado *Necessidade de Marx* Ricoeur revelara a sua familiaridade com a obra de K. Marx (*Être*, nº 5, Mars 1938, 6-11). Se, por um lado, Marx é repudiado no seu dogmatismo e na pretensão a ser a última palavra, por outro é aceite um marxismo crítico despojado do jogo sistemático das forças de produção e fonte possível de inspiração para um cristão. A alienação religiosa e a religião como «ópio do povo» eram caricaturas do Cristianismo já reconhecidas na sociedade pelo despertar protestante. Sob o Marx dogmático estava o Hegel sistemático e, por isso, o marxismo crítico implicava uma crítica a Hegel, pois o logicismo deste filósofo segundo o qual tudo o que é real é racional conduz às ilusões de um saber absoluto e a uma absolutização de um mecanismo dialéctico a operar na história, fonte de um marxismo dogmático, que o marxismo crítico teria de combater.

A convicção sempre aberta ao futuro, onde luziria o horizonte de esperança de uma sociedade mais justa e humana, apesar das oposições, aporias e fracassos da experiência histórica, acompanhou Ricoeur nas etapas mais diversas da sua vida até hoje⁴⁰.

Nos quatro anos que precederam a guerra (1935-1939), além da aprendizagem do alemão, Ricoeur prosseguiu a leitura de Husserl e iniciou a de *Ser e Tempo* de Heidegger⁴¹. Na década de 40 é o método fenomenológico que vai estruturar o campo prático da filosofia de Ricoeur. Já em 1943 J.-P.-Sartre, que ouvira Husserl em Berlim, publicou *O Ser e o Nada*, que tinha como subtítulo *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* em que o ser era coisificado e a liberdade como não-coisa teria de ser necessariamente não-ser ou nada. Entre 1940-1945, na Pomerânia Oriental, num campo de prisioneiros de guerra, P. Ricoeur teve ocasião «de viver uma experiência extraordinária», segundo as suas próprias palavras. Além de partilhar com M. Dufrenne a leitura da obra até então publicada de K. Jaspers, sobretudo os três volumes de *Filosofia*, Ricoeur dividiu com Dufrenne a autoria da

³⁹ F. DOSSE, *o. c.* 48.

⁴⁰ ID., *o. c.* 57.

⁴¹ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 20.

obra *Karl Jaspers e a Filosofia da Existência* e reservou o confronto entre «mistério» de Marcel e «paradoxo» de Jaspers para a sua obra. *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia do Mistério e Filosofia do Paradoxo*. Na prisão (1940-1945), iniciou Ricoeur a tradução de *Ideias I* de Husserl, a que mais tarde acrescentou um comentário e uma «introdução substancial» em que procurou dissociar o que lhe parecia ser «o núcleo descritivo» da fenomenologia, da interpretação idealista, que em Husserl o envolveu. Isto levou Ricoeur a «discernir» na exposição opaca dada por Husserl da famosa redução fenomenológica a concorrência de dois modos de abordar a fenomenalidade do fenómeno. Segundo o primeiro modo ratificado por Max Scheller, Ingarden e outros fenomenólogos da época de *Investigações Lógicas*, a redução faria ressaltar perante a consciência o aparecer próprio de todo o fenómeno. Para a segunda interpretação da «redução» adoptada pelo próprio Husserl e encorajada por Eugen Fink, a redução tornava possível a produção quase fichteana da fenomenalidade pela consciência pura, que se erigia em fonte jorrante mais originária do que toda a exterioridade acolhida de fora⁴². Atento aos direitos da «interpretação realista», Ricoeur «pensou preservar as oportunidades de conciliação entre uma fenomenologia neutra relativamente à escolha entre realismo e idealismo e a tendência existencial da filosofia de Marcel e de Jaspers».⁴³ Mais tarde, Ricoeur descobriu no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty «uma resistência da mesma natureza à interpretação ortodoxa da redução fenomenológica» e traduziu nestes termos a heterodoxia de Merleau-Ponty: «O filósofo que eu admirava, chegou a dizer que, apesar de sempre necessária, a redução estava condenada a jamais ser concluída e talvez a nunca começar de modo verdadeiro.»⁴⁴ Esta leitura da redução é praticada por Ricoeur na sua «grande tese» sobre a relação entre voluntário e involuntário, ao usar o método da «descrição pura» na «intuição eidética».⁴⁵ Ao reler mais tarde as notas do cativo, surpreendeu-se Ricoeur com o facto de nelas haver «quase o conteúdo exacto da Filosofia da Vontade», cuja estrutura principal se alongava desde a temática do projecto e da motivação à do movimento voluntário com a alternância entre hábito e emoção e finalmente ao consentimento na necessidade. A escolha deste terreno tinha-se desenhado já em 1939, quando Ricoeur pronunciou uma conferência em Rennes sobre a atenção considerada como a

⁴² ID., *o. c.* 22.

⁴³ ID., *o. c.* l. c.

⁴⁴ ID., *o. c.* l. c.

⁴⁵ ID., *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire passim.*

orientação voluntária do olhar⁴⁶. A opção pelo campo prático já era muito antiga: «Desde há muito que eu considerava o tratado de Lutero sobre o arbítrio servo (*De Libertate Christiana*) assim como a grande questão que o opunha a Erasmo. Depois, o contexto político veio reforçar a minha orientação para estas questões da liberdade, do mal e da responsabilidade. Muito antes ainda eu creio ter votado uma grande admiração à tragédia grega, que coloca em primeiro lugar o problema do destino. Não negarei tão-pouco a influência exercida sobre a minha primeira formação pela teologia calvinista da predestinação. A escolha do meu terreno privilegiado de estudo – a vontade e o involuntário – está assim fortemente sobre-determinada».⁴⁷ O método fenomenológico usado por Ricoeur aparece também vinculado à figura de Merleau-Ponty, que, aliás, Ricoeur encontrara nos *Archives de Husserl* de Lovaina em 1946-1947. Como Merleau-Ponty havia realizado a análise fenomenológica da percepção e dos seus mecanismos, julgou Ricoeur que lhe restava apenas a análise fenomenológica do voluntário e do involuntário no domínio prático. Foi neste terreno que Ricoeur encetou investigações sobre o problema do mal, da vontade má e daquilo que em linguagem teológica se chama «pecado.» Ele resume nestes termos as razões da sua atitude: «Tinha impressão de que, no domínio da Fenomenologia, apenas se havia tratado da vertente representativa da intencionalidade e de que todo o campo prático, o campo emocional, isto é, o campo do sentimento e do sofrimento – embora eu tivesse admirado muito o livro de Sartre sobre as emoções – não tinha sido verdadeiramente explorado».⁴⁸ Por isso, as opções que tomou, apareceram a Ricoeur triplamente determinadas: «Antes de mais, Merleau-Ponty tinha deixado livre um campo de investigação, cujos instrumentos de análise estavam disponíveis; em seguida, eu tinha estado muito atento à discussão entre Descartes, Leibniz, Espinosa e Malebranche sobre o problema da liberdade e do determinismo; finalmente, tinha-me vinculado a uma problemática de inspiração augustiniana relativa ao mal e ao pecado, que me conduziu à simbólica do mal».⁴⁹ Ao encontrar-se com a Psicanálise, a Fenomenologia de Ricoeur enfrenta o que directa e imediatamente se não mostra, o seu outro. Já em *O Voluntário e o Involuntário* o problema do inconsciente fora tratado no quadro do que se chamava o «involuntário absoluto», isto é, o que opõe uma resistência integral à análise e ao domínio da consciência.

⁴⁶ ID., Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques" in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* 15 (1940).

⁴⁷ ID., *La Critique et la Conviction* 47.

⁴⁸ ID., *o. c.* 46.

⁴⁹ ID., *o. c.* 46-47.

Foram nessa obra consideradas três figuras desse involuntário absoluto: o carácter, o inconsciente e o facto de estarmos na vida⁵⁰. Inconsciente era o ponto-cego da consciência de si, que nesta se não podia integrar, pois era o seu outro e, neste sentido, remata Ricoeur: «Fui sempre muito freudiano».⁵¹ No plano filosófico, Ricoeur aplica ao voluntário e ao involuntário a análise eidética ou descrição das essências de Husserl, resultando uma magna descrição das diversas formas de reciprocidade do voluntário e do involuntário que interessa já à Hermenêutica: «É por esta relação de reciprocidade que a descrição é compreensão».⁵² O princípio da intencionalidade da consciência aplicado às formas do querer permitem a Ricoeur distinguir três momentos, que articulam a sua tese: «Dizer eu quero significa, em primeiro lugar, eu decido, em segundo lugar, eu movo o meu corpo e, em terceiro, eu consinto».⁵³ Esta figura triádica é de um cogito multifacetado e, como tal, só acessível através da descrição eidética husserliana e da experiência da existência concreta, como afirma Ricoeur: «A filosofia do homem aparece-nos como tensão viva entre uma objectividade elaborada por uma fenomenologia à medida do cogito e o sentido da minha existência incarnada».⁵⁴

Uma descrição das estruturas voluntárias e involuntárias parece desenvolver-se «numa atmosfera de inteligibilidade sem mistério, que é o clima ordinário dos estudos husserlianos.» Porém, a descrição mantém ainda algo de espectacular, pois os conceitos do voluntário e do involuntário enquanto estruturas compreendidas são ainda uma objectividade superior, embora não coisista nem de natureza empírica. Por isso, o laço que articula verdadeiramente o querer ao seu corpo, requer um tipo de atenção diferente da atenção intelectual às estruturas, «exige que eu participe activamente na minha encarnação como mistério», passando da objectividade para a existência⁵⁵. Por isso, o método descritivo aplicado nas três grandes secções de *Filosofia da Vontade, I* (I - Decidir: a escolha e os motivos; II - Agir: a noção voluntária e os poderes, III - Consentir: o consentimento e a necessidade) tem de ser animado «por um movimento de superação que parece, em última análise, estranho ao génio próprio da psicologia husserliana.»⁵⁶ Só uma conversão do pensamento, que, apartando-se das ideias claras e distintas, procura coincidir com esta experiência da exis-

⁵⁰ ID., *Philosophie de la Volonté. I., Le Volontaire et l'Involontaire* 333-397.

⁵¹ ID., *La Critique et la Conviction* 51.

⁵² ID., *Philosophie de la Volonté. I., Le Volontaire et l'Involontaire* 8.

⁵³ ID., *o. c.* 10.

⁵⁴ ID., *o. c.* 12.

⁵⁵ ID., *o. c.* 17-18.

⁵⁶ ID., *o. c.* 18.

tência, «que eu sou em situação corpórea», pode recuperar o sentimento da entrega ao próprio corpo e do domínio sobre ele. Reconhece-se aqui o movimento de pensamento de G.Marcel, que religou a descoberta da incarnação a uma explosão do pensamento objectivo, a uma conversão da «objectividade» em «existência» ou do «problema em mistério». Por isso, Ricoeur confessa que «a meditação sobre a obra de Gabriel Marcel está de facto na origem das análises deste livro»⁵⁷, embora tal meditação seja confrontada com problemas da psicologia clássica (v.g. de problemas da necessidade, do hábito, etc.) e com a intersecção de duas exigências: a do mistério do corpo e a de um pensamento atento às distinções herdadas do método husserliano da descrição. Esta compreensão distinta das estruturas subjectivas do voluntário e do involuntário está sempre referida ao «sentido global» do mistério da incarnação da nossa existência corpórea. Neste aspecto, toda a obra *Filosofia da Vontade* «é um exercício de método em que se devem confrontar sem cessar as duas exigências do pensamento filosófico, a clareza e a profundidade, o sentido da distinções e o das articulações secretas». Por um lado, o sentido da «existência» só exclui o sentido da «objectividade» quando este se degradou no naturalismo e no fisicalismo dos factos mentais observados segundo o método das ciências da Natureza. Há, porém, uma análise lúcida do *cogito* que se pode chamar objectiva no sentido de pôr perante o pensamento essências diversas como perceber, imaginar, querer e até «essências relacionais» ou significações que visam articulações entre funções como motivação, preenchimento de uma intenção vazia por uma intenção plena, realização, fundação de um acto complexo sobre um acto do primeiro grau. Estas relações são compreendidas como relações descritivas⁵⁸.

Podemos aceitar que um pensamento não redutor mas descritivo, não naturalista mas respeitador do que aparece como *cogito*, numa palavra aquele tipo de pensamento a que Husserl chamou Fenomenologia, pode dar lucidez às intuições evanescentes do mistério corpóreo. Parece vão a Ricoeur pensar que se possam «salvar os fenómenos» sem esta conversão constante que transforma um pensamento objectivador de noções num pensamento que participa da existência. Sem esta participação, há perda de ser, que, do lado do objecto, é uma perda de presença, e, do lado do sujeito, é uma desincarnação ideal. A este perigo não fugiu a Fenomenologia de Husserl por não participar da existência: «Eis porque ela nunca tomou a sério verdadeiramente a minha existência como corpo, mesmo na *Quinta Meditação Cartesiana*. O meu corpo não é constituído no sentido da

⁵⁷ ID., o. c. l. c.

⁵⁸ ID., o. c. 19.

objectividade nem constituinte no sentido do sujeito transcendental, pois escapa a este par de contrários. Ele é o meu eu existente», que a atitude transcendental e a natureza propostas por Husserl jamais conseguem atingir». ⁵⁹ A filosofia do homem reflecte a tensão viva entre a objectividade elaborada por uma fenomenologia à medida do *cogito* e o sentido do ser humano incarnado, dado em expressões como motivação, realização de um projecto concebido, situação concreta, etc. e, por isso, está vocacionada para esclarecer a existência mediante as noções, que a Fenomenologia descritiva fornece.

O avanço progressivo do método da descrição conduziu Ricoeur a uma última consideração segundo a qual «participar do mistério da existência incarnada é adoptar o ritmo interior de um drama». ⁶⁰ Não só a superação das noções de entendimento a caminho da existência como a ligação do corpo ao eu, que ouve, o sofre e o comanda, revelam em nós uma «ligação polémica.» A consciência ferida pela presença do mundo expulsa o próprio corpo para fora do círculo da subjectividade, rejeita-o para o reino dos objectos distantes. Por isso, a subjectividade, que se sente exposta e lançada ao mundo, perdeu a ingenuidade do facto primitivo. Contudo, o drama desenvolve toda a sua virulência no involuntário hostil sob a forma de natureza invencível, de carácter finito, de inconsciente indefinido ou de vida contingente em que, sem qualquer escolha, nos surpreendemos mergulhados. Porém, o drama já estava presente no estudo da noção voluntária, pois o esforço não é apenas uso de poderes dóceis mas luta contra resistências. O próprio poder de decidir, que é o tema da primeira parte de *Filosofia da Vontade, I*, é sempre em certo grau uma recusa, um afastamento de outros motivos. A vontade diz sempre «não» de alguma maneira e, por isso, progressivamente as relações do involuntário ao voluntário revelam-se sob o signo do *conflito*. Através das análises mais técnicas circula em surdina a convicção de que o recolhimento em si da consciência como resultado não só da oposição ao corpo e às coisas mas também da tentativa de formar um círculo consigo mesma, é uma perda de ser, pois o acto do verdadeiro *cogito* não é um acto puro de auto-posição mas vive do acolhimento e do diálogo com suas próprias condições de enraizamento e é, portanto, participação ⁶¹.

A intenção de *Filosofia da Vontade* é compreender o mistério como reconciliação, isto é, como restauração, ao nível da consciência mais lúcida, do pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo. Neste

⁵⁹ ID., o. c. 19-20

⁶⁰ ID., o. c. 20.

⁶¹ ID., o. c. 21.

sentido, a teoria do voluntário e do involuntário não só descreve e compreende mas restaura⁶² o pacto, por agudos que sejam os paradoxos. A consciência é sempre e em qualquer grau uma separação e uma vinculação. Por isso, as estruturas, que enlaçam o voluntário e o involuntário, são estruturas de ruptura e de ligação. Sob tais estruturas está o paradoxo, que atinge o cume na relação de liberdade e de natureza. Não há processo lógico que deduza a natureza da liberdade, o involuntário do voluntário, a liberdade da natureza. Por isso, uma ontologia paradoxal só é possível secretamente reconciliada. A harmonia do ser é percebida numa intuição, que, apesar da sua cegueira, se reflecte em paradoxos e jamais se identifica com o que vemos «mas é aquilo a partir do qual se articulam os grandes contrastes da liberdade e da natureza».⁶³ Como Kant pensou relativamente aos postulados da razão prática, os conflitos do voluntário e do involuntário, sobretudo o conflito da liberdade e da inexorável necessidade, só na esperança e noutra mundo podem ser resolvidos⁶⁴.

Com as estruturas intencionais do *cogito* prático e afectivo concilia-se, para Ricoeur, o mistério de Marcel e o paradoxo de Jaspers. De facto, as articulações fundamentais destas estruturas só revelam a unidade do homem mediante a referência ao mistério central da existência incarnada. Para ser compreendido e reencontrado, o mistério que eu sou, exige que eu coincida com ele, que dele participe mais do que o olhe perante mim como se fosse um objecto. Esta participação está em tensão com a objectividade superior das descrições fenomenológicas. Finalmente, porque este mistério está sem cessar ameaçado de ruptura, é necessário que se reconquiste e restaure activamente o laço vivo, que reúne os aspectos voluntários e involuntários do homem. De modo especial, o mistério deste laço vivo deve ser reencontrado *para além* dos paradoxos em que parecem resumir-se as estruturas descritivas e que são a linguagem própria da subjectividade⁶⁵.

Na *Autobiografia Intelectual*, Ricoeur resume magistralmente as linhas da sua «grande tese» com a marca da influência husserliana: «Foi numa perspectiva ainda husserliana que eu tentei uma análise intencional do projecto (com o seu correlativo «objectivo» o pragma, a coisa a fazer por mim), da moção voluntária ritmada pela alternância entre o impulso vivo da emoção e a posição tranquila do hábito, enfim do consentimento no involuntário absoluto, sob cujo âmbito eu coloquei o carácter, esta figura

⁶² ID., *o. c. l. c.*

⁶³ ID., *o. c. 22.*

⁶⁴ ID., *o. c. l. c.*

⁶⁵ ID., *o. c. 22-23.*

estável e absolutamente não escolhida do existente, a vida, esta oferta não concertada do nascimento e o inconsciente, esta zona interdita, para sempre inconvertível em consciência actual». ⁶⁶ O existente finito, que é o homem, é dinamizado «pela dialéctica englobante da actividade e da passividade», a que corresponderia uma ética implícita, não explorada em *O Voluntário e o Involuntário* e que seria marcada pela dialéctica do domínio e do consentimento. Como já observámos, se Ricoeur devia a Husserl a análise eidética, foi de G. Marcel que recebeu «a problemática de um sujeito ao mesmo tempo incarnado e capaz de distanciar os seus desejos e poderes, numa palavra, de um sujeito senhor de si e servidor desta necessidade figurada pelo carácter, o inconsciente e a vida» ⁶⁷.

O ser activo-passivo do homem foi tratado em 1951 na *Sociedade Francesa de Filosofia* por Ricoeur numa conferência intitulada *A Unidade do Voluntário e do Involuntário como Ideia-limite*. A intenção de Ricoeur fora tematizar a unidade múltipla do homem contra o dualismo e o monismo a partir do voluntário e do involuntário: «A Fenomenologia do voluntário e do involuntário parecia-me assim oferecer uma mediação original entre as posições bem conhecidas do dualismo e do monismo», continuando a intenção da expressão de Maine de Biran «homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate» e a ontologia da *desproporção*, de raiz pascaliana, expressão que não aparece em *O Voluntário e o Involuntário* mas que «traduz correctamente a tonalidade maior da espécie da antropologia filosófica de que dependia a arbitragem proposta entre monismo e dualismo» ⁶⁸.

Foi extensa a zona de aplicação do método eidético em *O Voluntário e o Involuntário* a ponto de expressões como «método descritivo», «descrição pura», «limites eidéticos» dominarem todo o volume (pp. 8-23, 82-85, 187-215, 321-332). Apesar de tudo, este método deixou fora da sua competência o regime concreto, histórico e empírico da vontade em virtude da abstracção a que foram submetidas as estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário. Segundo a síntese de Ricoeur, pondo entre parêntesis a falta ou queda, que altera profundamente a inteligibilidade do homem, e a Transcendência, que oculta a origem radical da subjectividade, «constitui-se uma descrição pura e uma compreensão do voluntário e do involuntário» ⁶⁹. Esta abstracção ou descrição pura aparenta-se de facto com determinados traços do método fenomenológico de Husserl, que, ao sus-

⁶⁶ ID., *Réflexion Faite* 23.

⁶⁷ ID., *o. c.* 24.

⁶⁸ ID., *o. c. l. c.*

⁶⁹ ID., *La Philosophie de la Volonté*, I, 7.

pender os factos e o campo prático, deixou surgir a ideia e o sentido dentro de uma abordagem meramente teórica ou especulativa. Por isso, segundo a leitura crítica de Ricoeur, Husserl não se preocupou com o campo prático, isto é, não fez gravitar a realidade empírica do homem à volta de um facto fundamental como o da degradação já efectuada do querer humano e da sua maquiagem sob as cores da paixão. O homem lapso e passional degradou-se na sua finitude livre, que Ricoeur não via reconhecida na famosa e obscura redução transcendental husserliana, que caminhava para o eu puro e jamais atingia a originalidade do corpo próprio. A degradação histórica do homem não é um acontecimento necessário, dadas as possibilidades positivas da sua essência. Com efeito, nada nas análises do projecto, da motivação, da moção voluntária e sobretudo do involuntário absoluto permite distinguir um regime de inocência de um regime de maldade ao nível do voluntário ou do involuntário. Nestes termos, a eidética e a dialéctica, que precedem a realidade da existência, são precisamente neutras e abstractas, ao contrário da vontade má, que se pode chamar empírica na medida em que o seu reino ou regime comanda o das paixões no mundo real do homem lapso. A partir do símbolo religioso do cativo, em que a vontade humana, segundo Lutero, se tornou serva, «as paixões... implicavam um reino de cativo do desejo investido num objecto total como o ter, o poder, o valer para retomar o esquema kantiano das paixões»⁷⁰. Precisamente o segundo volume de *Filosofia da Vontade* com o subtítulo *Finitude e Culpabilidade* teve, como objectivo primário, eliminar a descrição pura, reintroduzindo o que fora posto entre parêntesis e fazendo aparecer uma nova temática chamada «empírica da vontade», que procedia segundo a convergência de indícios concretos para análise do carácter opaco e absurdo da falta, que era «um corpo estranho na eidética do homem»⁷¹. O acesso à «empírica da vontade» realiza-se através de uma «mítica concreta» da queda, do caos, do exílio, da cegueira narrados em mitos variados. Estas narrações assentam numa linguagem mais profunda a que Ricoeur chama «a linguagem da confissão», que fala ao filósofo da falta e do mal cometidos pelo homem e tem a singularidade de ser plenamente simbólica por apenas em termos indirectos e figurados se referir à mancha moral, ao pecado e à culpa. Compreender esta linguagem da confissão é por em acção uma exegese do símbolo, que desenvolve regras de decifração, isto é, uma hermenêutica. Por isso, a ideia inicial de uma mítica da vontade má alarga-se às dimensões de uma *simbólica do mal* em cujo seio os símbolos *mais especulativos* como a matéria, o corpo, o pecado

⁷⁰ ID., *Réflexion Faite* 25.

⁷¹ ID., *Philosophie de la Volonté. II. Finitude et Culpabilité* (Paris 1960) 9-10.

original, reenviam para símbolos das narrações míticas como a luta entre as potências da ordem e do caos, o exílio da alma num corpo estranho, a cegueira do homem causada por uma divindade hostil, etc, que, por sua vez, remetem para os símbolos primários da mancha, do desvio do pecado e do peso da culpa. A exegese destes símbolos prepara a inserção dos mitos no conhecimento mesmo filosófico, que o homem tem de si mesmo. Neste contexto, a especificidade da linguagem da confissão revelou-se progressivamente um dos enigmas mais notáveis da consciência de si, como se o homem não atingisse a sua própria profundidade senão pela via real da analogia e a consciência de si se não pudesse exprimir senão de modo enigmático e exigisse a título essencial e não acidental uma hermenêutica⁷². O lugar onde o mal se instala no homem é a sua falibilidade constituinte, que inscreve na dualidade humana do voluntário e involuntário uma desproporção ou polaridade entre finito e infinito, que necessita de intermediários ou mediações. A fraqueza específica do homem e a sua falibilidade essencial situam-se na estrutura de mediação entre o polo da finitude e o polo da infinitude onde cabe a desmesura radical do mal. O discurso filosófico conducente à ideia de possibilidade do mal ou de falibilidade recebe da simbólica do mal praticado e confessado pelo homem o enriquecimento da respectiva leitura hermenêutica, que tem de ser fiel à originalidade simbólica, pensando a partir dos símbolos⁷³. Porque nos diz a essência do homem, a *simbólica do mal* tem de ser constantemente actualizada sobretudo nas negações apontadas por Ricoeur: na Psicanálise, ouvindo os seus ensinamentos e debatendo com ela a sua inteligibilidade própria e os seus limites; na Criminologia e no Direito Penal, submetendo a sua evolução à nossa tentativa de alargar a simbólica do mal numa empírica da vontade; na Filosofia Política, avivando as nossas preocupações, quando assistimos e até tomamos parte numa história terrível, que gerou as hecatombes dos campos de concentração, semeou o terror dos regimes totalitários e do perigo nuclear e provou que a problemática do mal passa pelo poder e que o tema da alienação que corre de Rousseau a Marx, passando por Hegel, algo tem a ver com a acusação dos velhos profetas de Israel⁷⁴. A assunção da simbólica do mal pela reflexão filosófica poder-se-ia considerar, segundo Ricoeur, uma visão ética do mundo, que procurasse compreender o mal pela liberdade humana, que seria a porta estreita da sua entrada na história. Porém, isto não é de modo algum uma decisão sobre a origem radical do mal mas apenas a descrição do lugar onde o mal

⁷² ID., *o. c.* 11.

⁷³ ID., *o. c.* 12.

⁷⁴ ID., *o. c.* 13.

aparece e donde ele pode ser visto. Mesmo que o mal fosse contemporâneo da origem radical das coisas, ele só se tornaria manifesto pelo modo como afectasse a existência humana. A decisão de entrar no problema do mal pela porta estreita da liberdade humana exprime apenas a escolha de um centro de perspectiva, isto é, mesmo se o mal viesse ao homem a partir de outra fonte, que o contaminasse, esta outra fonte só seria acessível pela sua relação ao homem através da tentação, da alienação, da cegueira, que o afectariam. Em qualquer hipótese «a humanidade do homem é o espaço de manifestação do mal»⁷⁵. implicada na confissão. Ora, o espaço de manifestação do mal só aparece se for reconhecido e só é reconhecido se for adoptado deliberadamente. A decisão de compreender o mal pela liberdade é em si mesma um movimento de liberdade, que recebe o mal, sendo já a escolha do centro de perspectiva a declaração de uma liberdade, que se reconhece responsável, que jura ter cometido o mal e confessa que dependeria dela que o mal não fosse cometido. Ora, é esta confissão que religa o mal ao homem não só como ao seu lugar de manifestação mas também como ao seu autor⁷⁶. Uma liberdade que assume o mal, é uma liberdade que acede a uma compreensão de si mesma e do seu sentido singular.

Foi a obra de J. Nabert que inspirou a Ricoeur o modelo de uma reflexão, que se não limita a esclarecer o problema do mal a partir da liberdade mas alarga e aprofunda a doutrina da liberdade sob a pressão do próprio mal encontrado nela mesma. Por isso, já nos *Elementos para uma Ética* de J. Nabert⁷⁷ a reflexão sobre a falta é incorporada numa marcha orientada para a tomada de consciência da «afirmação originária», que nos constitui para além de todas as nossas escolhas e actos singulares. A confissão da falta tornava-se porta para a liberdade e abertura para a «afirmação originária», que se contrapõe radicalmente ao não-ser essencial implicado em toda a falta. No seu *Ensaio sobre o Mal*, J. Nabert, após ter afirmado que o mal é «o injustificável», duvida de que ele possa ser integralmente reassumido pela confissão da liberdade⁷⁸. Esta dificuldade é encontrada por Ricoeur na via de *A Simbólica do Mal*, cujo enigma principal está na divisão do mundo mítico em narrações em que a queda é apenas atribuída à liberdade humana e noutras sobre o caos, a cegueira trágica e a alma exilada em que o mal vem de fora e não do homem. Da análise de Ricoeur resulta que o mito da queda faz aparecer directamente a tensão entre estes dois mundos míticos: por um lado, o mal entra no mundo, porque o homem o comete; por outro,

⁷⁵ ID., *o. c.* 14.

⁷⁶ ID., *o. c.* 15.

⁷⁷ J. NABERT, *Éléments pour une Éthique* (Paris 1962) 19-47, 59-102.

⁷⁸ ID., *Essai sur le Mal* (Paris 1970) 21-61.

o homem só o comete porque cede às invectivas do adversário, representado pela serpente do relato bíblico. Nesta estrutura ambígua do mito da queda aparece o limite de uma visão ética do mal e do mundo, pois ao decidir pelo mal, a liberdade ainda pode ficar presa de um outro.

A tarefa da reflexão filosófica será retomar as sugestões desta simbólica do mal e prolongá-las em todos os registos da consciência do homem, desde as ciências humanas até à especulação sobre a liberdade-serva. O que a simbólica do mal dá que pensar, respeita a grandeza e o limite de toda a visão ética do mundo, porque o homem revelado por esta simbólica parece não ser menos vítima do que culpável⁷⁹.

A reflexão pura, na torre de marfim dos seus conceitos, não apela para nenhum mito nem para qualquer símbolo, pois ela é um exercício directo da racionalidade, que deixa de fora a realidade quotidiana configurada pela «escravatura das paixões», que o homem confessa numa linguagem simbólica. Ao tornar-se concreta, a filosofia visa uma interpretação fiel do sentido dado pelos símbolos à compreensão racional. A plenitude da linguagem simbólica continua a dizer o começo e as raízes e, por isso, compreender os símbolos é dirigir-se ao ponto de partida. De facto, a meditação sobre símbolos parte da linguagem que já aconteceu e onde tudo foi de algum modo dito. Por isso, a primeira tarefa da reflexão sobre os símbolos é recordar-se a partir do meio da palavra plena para começar⁸⁰. Por isso, na época em que a nossa linguagem se tornou mais precisa, mais unívoca, mais técnica e mais apta para as formalizações da *Lógica Simbólica*, há que regressar à carga intensa ou plenitude simbólica da linguagem. O que o símbolo dá, é para pensar, pois só a partir da *doação* deve vir a posição. A doação do símbolo sugere que tudo foi já dito em enigma e, por isso, na dimensão do pensar, se deve começar e recomeçar tudo.

Para Ricoeur, o ponto crítico de toda a sua investigação é a articulação do pensamento já dada no reino dos símbolos com a interpretação constituída a partir dessa doação a que se chama hermenêutica. É necessária uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, se deixe ensinar por eles e que, a partir daí, lhes formule o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autónomo. Na Modernidade, a Hermenêutica tem de prosseguir o plano de uma revitalização da filosofia em contacto com os símbolos fundamentais da consciência. Numa palavra, é *interpretando* que nós podemos entender de novo e, por isso, é na Hermenêutica que a doação de sentido se liga ao símbolo e à iniciativa inteligível da decifração⁸¹.

⁷⁹ P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté*, II, 17.

⁸⁰ ID., *o. c.* 480.

⁸¹ ID., *o. c.* 482.

Há uma compreensão dos símbolos que fica refém de certo modo do mundo simbólico: é o caso de toda a fenomenologia meramente comparativista, que se limita a descrever os símbolos que percorre, a religá-los em mundos, a analisar-lhes as analogias e níveis de experiência e de representação e a desenvolver-lhes as múltiplas e inesgotáveis intenções⁸². Este modo de compreensão bem ilustrado pela obra de Mircea Eliade ilude a questão da verdade dos símbolos, ao contentar-se com a sua coerência e sistematicidade. Trata-se, quando muito, de uma verdade sem crença, à distância, donde foi eliminada a questão da adesão, da apropriação e do valor para o sujeito. Porém, quando de uma estática passamos para uma dinâmica dos símbolos míticos e participamos da sua luta, surge a hermenêutica filosófica. É somente pela participação nesta dinâmica que a compreensão pode atingir a dimensão propriamente crítica da exegese e tornar-se uma hermenêutica pessoal e viva, que exige a superação do exílio, do espectador longínquo e desinteressado. Só assim abandonamos o plano da verdade sem crença e entramos no círculo hermenêutico ou no «crer para compreender, que é também um compreender para crer»⁸³. A importância do círculo hermenêutico no pensamento de Ricoeur é descrita nestes termos: «Este círculo assumi-o desde que eu confessei que lia desde algures o conjunto mítico e que o meu ângulo de perspectiva era a prioridade da confissão judaica dos pecados, do seu simbolismo e da sua mística. A partir desta adopção de um mito, a apropriação de todos foi possível, pelo menos até certo ponto»⁸⁴.

No círculo hermenêutico pensa-se a partir dos símbolos e não mais nos símbolos. Se eu me sirvo dos símbolos do desvio, da errância, do cativo como de detectores da realidade, se eu decifro o homem a partir dos símbolos míticos do caos e da queda, se, numa palavra, eu elaboro, sob a condução de uma mítica da existência má, uma empírica da liberdade-serva, então posso dizer que eu terei deduzido, no sentido transcendental do termo, o simbolismo do mal humano, que, usado como detector e decifrador da realidade humana, é verificado no seu poder de suscitar, estabelecer e ordenar o mundo da experiência humana, objecto de confissão do homem lapso. No entanto, Ricoeur não considera suficientemente satisfatória a «dedução transcendental», que, ao justificar o símbolo pelo seu poder revelador, apenas aumentava a consciência de si, dilatando a circunscrição reflexiva, quando uma filosofia instruída pelos símbolos tem por tarefa transformar *qualitativamente* a consciência reflexiva, pois «todo o símbolo é finalmente uma hierofania, uma manifestação do laço do homem ao

⁸² ID., *o. c.* 484.

⁸³ ID., *o. c.* 485.

⁸⁴ ID., *o. c.* 485-486.

sagrado»⁸⁵. Ao tratarmos do símbolo como um mero revelador do conhecimento de si, nós amputamo-lo na sua função ontológica, nós fingimos crer que o «conhece-te a ti mesmo» é puramente reflexivo, quando ele é antes de mais um apelo a cada um para melhor se situar no ser ou, em termos gregos, para «ser sábio.» Portanto, «é como indicativo da situação do homem no coração do ser em que ele se move, existe e quer, que o símbolo nos fala»⁸⁶. A tarefa do filósofo guiado pelo símbolo será romper o círculo encantado da consciência de si e destruir o privilégio da reflexão, pois o símbolo faz pensar que o *cogito* está no interior do ser e não inversamente. Por isso, o ser que se põe a si mesmo no *cogito*, deve ainda descobrir que o mesmo acto pelo qual ele se arranca à realidade de modo reflexivo, não deixa de participar do ser, que o interpela em cada símbolo. Daí, a leitura ontológica de Ricoeur: todos os símbolos da culpabilidade – desvio, errância, cativo – todos os mitos – caos, cegueira, mescla originária, queda – dizem a situação do ser do homem no ser do mundo. Então, cabe ao homem elaborar, a partir dos símbolos, conceitos existenciais, isto é, não apenas estruturas da reflexão mas estruturas da existência enquanto esta é o ser do homem. Só então se porá o problema de saber como se articula ao ser do homem e ao nada da sua finitude o quase-ser e o quase-nada do mal humano. Se chamarmos dedução transcendental à elaboração de uma empírica da vontade-serva, então a dedução transcendental é arrancada ao berço kantiano e tem de se inscrever no interior de uma ontologia da finitude e do mal, que eleva os símbolos ao nível de conceitos existenciais⁸⁷.

Na *Autobiografia* confirma Ricoeur que a *Filosofia da Vontade II* devia comportar «uma meditação sobre o regime da vontade má e uma empírica das paixões.» Quanto à III parte «ela devia tratar da relação do querer humano à transcendência – termo evidentemente jaspersiano, que designava pudicamente o Deus dos Filósofos»⁸⁸. À interpretação do homem lapso e da inocência perdida sob o regime da vontade má e da empírica das paixões da II parte opunha-se o caminho restaurador da III – Parte, em que o homem se recuperaria no regresso à Transcendência dentro do campo prático: «Assim como a II-Parte se devia investir numa empírica das paixões, a III devia desenvolver-se numa poética das experiências de criação e de recriação, que apontavam para uma segunda inocência»⁸⁹. Esta poética situada no campo da praxis acordou na memória de Ricoeur a figura de K. Jaspers: «Hoje eu não poderia dizer até que ponto eu estava

⁸⁵ ID., o. c. 487.

⁸⁶ ID., o. c. l. c.

⁸⁷ ID., o. c. 488.

⁸⁸ ID., *Réflexion Faite* 25.

⁸⁹ ID., o. c. 27.

fascinado nos anos cinquenta pela trilogia de Jaspers intitulada *Filosofia* e, de modo especial, pelo último capítulo do tomo III consagrado às «cifras da transcendência.» No entanto, pergunta Ricoeur: «A «decifração» dessas cifras não constituía o modelo perfeito de uma filosofia da Transcendência, que, ao mesmo tempo, seria uma Poética?»⁹⁰. Portanto, decifrar sinais da Transcendência inscreve-se numa poética da conversão e do despojamento do eu passional, que repõe a segunda inocência. A este plano da *Filosofia da Vontade* repartido por três volumes fez Ricoeur em 1995 a seguinte crítica: «Esta programação da obra de uma vida feita por um filósofo principiante era muito imprudente. Hoje eu lamento-a.»⁹¹ A obra projectada não passou de «capela imperfeita»: «Após o volume sobre *O Voluntário e o Involuntário*, *A Simbólica do Mal* só parcialmente realizou o projecto da segunda parte, pois ficou no limiar de uma empírica das paixões. Quanto à Poética da Transcendência, Ricoeur jamais a escreveu, se entendermos por esse título «algo como uma Filosofia da Religião, na falta de uma Filosofia Teológica.» A razão apresentada por Ricoeur estaria na sua preocupação sempre viva em não misturar os géneros da filosofia e da teologia, o que o aproximou «da concepção de uma filosofia *sem Absoluto*, que eu via defendida pelo meu malgrado amigo Pierre Thévenaz, que a considerava expressão típica de uma filosofia protestante»⁹². Algo no entanto foi realizado daquilo a que Ricoeur chamou uma Poética. Em primeiro lugar, estão os exercícios da exegese bíblica, em que há uma reflexão sobre o estatuto de um sujeito convocado e apelado ao despojamento de si mesmo, o que representa a realização de algo a que então Ricoeur chamava *Poética*⁹³. Além da redacção de uma centena de ensaios consagrados a problemas, que, de perto ou de longe tocavam a fé bíblica, *A Simbólica do Mal* é atravessada pela questão religiosa estudada na polimitia dos símbolos e nos mitos. Ao analisar a linguagem simbólica, Ricoeur considera a exegese bíblica o lugar do nascimento da Hermenêutica no sentido de ciência da interpretação de um texto, falando frequentemente da síntese patrística dos «quatro sentidos» como do espaço de constituição do problema interpretativo⁹⁴. Além da

⁹⁰ ID., *o. c.* 25. Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une Poétique de la Morale* (Louvain 1996) *passim*.

⁹¹ ID., *Réflexion Faite* 26.

⁹² ID., *o. c.* l. c. Cf. ID., “Un Philosophe Protestant. Pierre Thévenaz” in: ID., *Lectures III. Aux Frontières de la Philosophie* (Paris 1994) 245-259.

⁹³ ID., *Réflexion Faite* 26.

⁹⁴ ID., *Réflexion Faite* 58-59; ID., *L'Herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-Xavier Amherdt (Paris 2002) *passim*; P. RICOEUR/A. LAOCOQUE, *Penser la Bible* (Paris 1998) *passim*; Sobre os quatro sentidos da Escritura, cf. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris 1959).

investigação dos símbolos do mal, *A Metáfora Viva e Tempo e Narração, I-III* são citados por Ricoeur como lugares da Poética « menos no sentido de uma meditação sobre a criação originária do que no sentido de uma investigação das modalidades múltiplas de uma criação segundo regras », exemplificada não só nos grandes mitos sobre a origem do mal mas também nas metáforas poéticas e nas intrigas das narrações. Neste caso, a ideia de criação segundo regras assenta numa Antropologia Filosófica, cuja relação à fé bíblica e à teologia foi posta entre parêntesis⁹⁵. Da autonomia desta Poética há sinais já no fim de *O Voluntário e o Involuntário*, em que Ricoeur escreve que « querer não é criar », antecipando que o seu projecto filosófico « poria fora do campo da filosofia a criação em sentido bíblico »⁹⁶.

A vontade má combatida pela *Poética* não pertence ao ser essencial do homem mas é uma estrutura contingente e histórica, assente na fragilidade humana, que é um simples princípio de falibilidade perante o mal, como mostrou a analítica da fenomenologia de *O Voluntário e o Involuntário*, ao desvelar-nos a fraqueza de um ser exposto ao mal e capaz de o fazer mas não ainda efectivamente mau⁹⁷. A ontologia da vontade finita caracteriza-se pelo termo muito pascaliano da desproporção entre um polo de finitude e outro de infinitude, portanto por uma mediação definida nestes termos por Ricoeur: « O traço mais original, segundo a minha opinião, nesta mediação não é tanto esta ideia de desproporção como o carácter de fragilidade impresso nas mediações intercálculos entre dois pólos opostos ». O sentido da fragilidade das coisas humanas, em cujo meio termo já Aristóteles situava a virtude, regressa frequentemente às contribuições de Ricoeur na esfera da filosofia política, em ligação com a sua meditação sobre as fontes do mal político⁹⁸ e é resumido de modo paradigmático na tríplice fragilidade capaz de recusar a alteridade do corpo, a de outrem e a da consciência moral⁹⁹.

Para a fenomenologia da vontade má foi preciso introduzir no círculo da reflexão a longa viagem pelos símbolos e mitos da queda veiculados pelas grandes culturas, que tinha a vantagem de destruir o pressuposto da imediatidade, da transparência e da apodicticidade do *Cogito*, comuns a Descartes e a Husserl e de mostrar que o sujeito humano se não conhece directamente a si mesmo mas apenas mediante os signos depositados na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas. Esta opacidade do *Cogito*, que o remete para fora de si, não atinge apenas a experiência da

⁹⁵ P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 26.

⁹⁶ ID., *o. c. l. c.*; ID., *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire* 456.

⁹⁷ ID., *Réflexion Faite* 28.

⁹⁸ ID., *o. c.* 29.

⁹⁹ ID., *Soi-même comme un Autre* 369 ss.

vontade má mas exprime toda a vida intencional do sujeito, como Ricoeur já havia pressentido aquando da leitura das *Ideias* de Husserl, ao verificar a prioridade da intencionalidade *ad extra* sobre a reflexão *ad intra* e a maior acessibilidade do noema v.g. do percebido e do querido, comparada com a da noese do perceber e do querer. Se parece pobre a reflexão directa sobre a confissão da intenção má, são ricas em histórias sobre a origem do mal as grandes culturas, que instruíram a consciência ocidental, «para não falar das culturas orientais e extra-orientais, que eu não explorei sob o pretexto de que elas não fazem parte da minha memória finita»¹⁰⁰. Com esta explicação respondeu antecipadamente Ricoeur ao livro de L. Matangila Musadila, *A Categoria da Falta nos Mbala (Bantus) Paul Ricoeur questionado*, publicado em 2000. Se a falta para os Mbala é uma ruptura dos laços com os antepassados, os outros, os componentes da pessoa como o corpo, o sangue, o coração, a alma, o duplo ou sombra, o nome¹⁰¹, ela pode não entrar na memória finita de Ricoeur mas não é alheia à negatividade ou ruptura do mal da sua hermenêutica universal, capaz de se enriquecer com novas interpretações. Ricoeur não se cansou de afirmar que foi apenas sob a pressão da sua dupla cultura bíblica e grega que ele se sentiu constrangido a incorporar na filosofia reflexiva saída de Descartes e de Kant e transmitida por Lachelier, Lagneau e Nabert, a interpretação dos símbolos da mancha, do desvio e do peso da culpa, onde ele via a primeira camada das expressões indirectas da consciência do mal. Foi sobre esta primeira base simbólica que Ricoeur dispôs a tipologia dos grandes mitos da queda transmitidos pela dupla cultura cujos limites ele assinalara: mitos cosmológicos, órfico, trágico, adâmico¹⁰². É tão central esta posição no pensamento de Ricoeur que ele mais tarde vai situar nela a primeira definição de hermenêutica: «É de *A Simbólica do Mal* ... que data a minha primeira definição de hermenêutica: ela era então expressamente concebida como uma decifração dos símbolos entendidos como expressões de sentido duplo, em que o sentido literal, usual e corrente guiava o desvelamento do sentido segundo, visado efectivamente pelo símbolo através do primeiro.» É neste contexto que o símbolo dá que pensar¹⁰³. Por isso, na Fenomenologia da Religião de Mircea Eliade, Ricoeur privilegiou a sua concepção de símbolo como estrutura fundamental da linguagem religiosa, em que se narra o facto contingente da queda ou «acontecimento da passagem da vontade originária do ser criado para a maldade acontecida e adquirida do

¹⁰⁰ ID., *Réflexion Faite* 30.

¹⁰¹ L. MANTA NGILA MUSADILA, *La Catégorie de la Faute chez les Mbala (Bantous). Paul Ricoeur en question* (Paris 2000) 167 ss.

¹⁰² P. RICOEUR, *Réflexion Faite* 31.

¹⁰³ ID., *o. c. l. c.*

homem da história»¹⁰⁴. Ao aceitar a mediação dos símbolos e dos mitos, a compreensão de si mesmo incorporou na reflexão uma ampla dimensão da história e da cultura.

Os cursos dados por Ricoeur na Sorbonne entre 1960 e 1965 sobre Psicanálise apoiaram-se numa leitura extensiva das obras de Freud, onde Ricoeur descobriu uma hermenêutica oposta à de *A Simbólica do Mal*. Nesta altura, o domínio em que todas as investigações filosóficas se encontravam, era o da linguagem, desde a filosofia analítica inglesa, a fenomenologia herdada de Husserl, os estudos de Heidegger, os trabalhos da Escola de Bultmann e das outras escolas de exegese neo-testamentárias, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia do mito, do rito e da crença até à Psicanálise. Perante este panorama, sente Ricoeur a necessidade de uma grande filosofia da linguagem que trate das múltiplas funções do significar humano e das suas mútuas relações¹⁰⁵. Fazendo do sonho não só o primeiro objecto da sua investigação mas um modelo de todas as expressões desviadas, substituídas e fictícias do desejo primário, Freud convida a procurar no próprio sonho a articulação entre desejo e linguagem. Daí a pergunta pelo modo como a semântica do desejo se articula com a dinâmica expressa nas noções de descarga, recalçamento, investimento, etc. Desde o começo não se pode olvidar que esta dinâmica ou energética do desejo e do recalçamento só numa semântica se enuncia, isto é, as «vicissitudes das paixões» só podem atingir-se nas «vicissitudes de sentido.» Aqui está a razão profunda de todas as analogias entre o sonho e a palavra «espírito», entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a «ilusão» religiosa, etc. Por esta abertura nova do desejo ao conjunto do falar, a Psicanálise tem um lugar no grande debate sobre a linguagem¹⁰⁶. A palavra «sonho» não é uma palavra que fecha mas um termo que abre todas as produções psíquicas enquanto análogas do sonho, quaisquer que sejam o princípio e o grau de parentesco. Com o sonho avança a semântica do desejo numa linguagem distorcida, que pretende dizer algo diferente daquilo que diz, dado o seu sentido duplo: «O sonho e seus análogos inscrevem-se assim numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações em que um sentido *diferente* se dá e oculta ao mesmo tempo num sentido imediato; chamamos símbolo a esta região do sentido duplo»¹⁰⁷. O problema do sentido duplo é comum à Fenomenologia da Religião e à Psicanálise. De facto, os grandes símbolos

¹⁰⁴ ID., *o. c.* l. c.

¹⁰⁵ ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* 13.

¹⁰⁶ ID., *o. c.* 16.

¹⁰⁷ ID., *o. c.* 16-17.

cósmicos da terra, do céu, das águas, da vida, das árvores, das pedras e essas estranhas narrações sobre a origem e o fim das coisas, que são os mitos, são o pão quotidiano da Fenomenologia da Religião. Porém, na medida em que a Fenomenologia da Religião é Fenomenologia e não Psicanálise, os mitos, os ritos, as crenças, que aquela estuda, não são fábulas mas modos humanos de relacionamento com a realidade fundamental, qualquer que esta seja. Por isso, o problema da Fenomenologia da Religião não é de início a dissimulação do desejo no sentido duplo, pois ela não conhece de imediato o símbolo como linguagem distorcida mas como a manifestação de algo diferente, que aflora ao sensível na imaginação, no gesto, no sentimento e se exprime como um fundo, de que podemos dizer que ele se mostra e esconde ao mesmo tempo. O que a Psicanálise atinge inicialmente como distorção de um sentido elementar que adere ao desejo, a Fenomenologia da Religião visa-o como manifestação de um fundo ou revelação de algo sagrado¹⁰⁸. No interior do grande debate da linguagem trava-se a discussão importante quanto à decifração do sentido duplo dos símbolos religiosos e psicanalíticos. É a pergunta de fundo, a saber se o mostrar-ocultar do sentido duplo é sempre dissimulação daquilo que o desejo quer dizer ou se alguma vez pode ser manifestação ou revelação de algo sagrado. O campo hermenêutico torna-se espaço de conflito entre a interpretação psicanalítica e com ela todas as interpretações concebidas como actividades do desmascaramento, desmistificação e redução de ilusões e a interpretação concebida como «desvelamento», recolecção ou restauração de sentido, a exemplo da Fenomenologia da Religião. O espaço mítico e onírico são povoados de símbolos que mesmo que não coincidam, podem ser contados, analisados e interpretados. Outra esfera da emergência simbólica é a imaginação poética. É o poeta que mostra o nascimento da palavra a partir dos enigmas do cosmos e da *Psyché*. É na expressividade do cosmos, no querer-dizer do desejo e na variedade imaginativa dos sujeitos que se enraíza o poder do símbolo. É para dar consistência e unidade a estas manifestações esparsas do símbolo que Ricoeur o define por uma estrutura semântica comum, a do sentido duplo. Há símbolo onde a expressão linguística se presta a um trabalho de interpretação em virtude do seu sentido múltiplo. O que neste caso suscita o trabalho de interpretação, é uma estrutura intencional, que não consiste na relação *imediate* do sentido às coisas mas numa arquitectura de sentido, numa relação de sentido a sentido, do sentido segundo ao sentido primeiro, quer esta relação seja ou não de analogia, quer o sentido primeiro dissimule ou revele o sentido segundo¹⁰⁹. Ora, é pela interpretação que o problema

¹⁰⁸ *Id.*, *o. c.* 17.

¹⁰⁹ *Id.*, *o. c.* 26-27.

do símbolo se inscreve no problema mais vasto da linguagem. Porém, esta vinculação à interpretação não é exterior ao símbolo nem tão-pouco lhe é acrescentada pois no símbolo há algo que provoca a inteligência à descoberta e desenvolvimento do sentido duplo ou da visão intencional do sentido segundo no sentido primeiro. Por outro lado, há uma simbólica ingénuo no modo de viver na e pela analogia sem que esta seja reconhecida como estrutura semântica distintiva. Em termos gerais, todo o mito comporta um logos latente que solicita ser exibido: «eis porque não há símbolo sem um início de interpretação e onde um homem sonha, profetiza ou poetiza, outro se ergue para interpretar. É que a interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico e ao seu sentido duplo»¹¹⁰. É o trabalho talvez interminável da interpretação que revela a riqueza, a sobre-determinação do sentido e torna manifesta a pertença do símbolo ao discurso integral. Mais do que animal racional, o homem é um animal que fala e porque a linguagem é, originalmente, simbólica, o homem é um «animal simbólico». Para ele há uma dupla hermenêutica: por um lado, ela é concebida como a manifestação e a restauração de um sentido, que me é dirigido à maneira de mensagem, de proclamação ou, como se diz às vezes, de «kerigma»; por outro lado, ela é reclamada como uma desmistificação, uma redução de ilusões. É por este lado da luta contra a consciência falsa que se situa a Psicanálise, pelo menos numa primeira leitura¹¹¹. Daí, a dupla urgência que pesa hoje sobre a linguagem: purificá-la das excrescências, liquidar os ídolos, recuperando-lhe a sobriedade e usar a destruição mais iconoclasta das mistificações para a deixar falar de novo o sentido pleno. Uma dupla motivação orienta a Hermenêutica: vontade de suspeita e vontade de escuta; voto de rigor e voto de obediência. «Nós somos hoje estes homens que não acabaram de matar os ídolos e que começam a ouvir a custo os símbolos...talvez o extremo iconoclasmo pertença à restituição do sentido»¹¹². É possível confiar na linguagem, portadora de símbolos, quando cremos que ela é menos falada pelos homens do que falada aos homens, que os homens nasceram no seio da linguagem, «no meio da luz do logos, que ilumina todo o homem que vem a este mundo, como está escrito no prólogo do Evangelho de João. É esta expectativa, esta confiança e esta crença, que, segundo Ricoeur, conferem ao estudo dos símbolos a sua particular grandeza e animam a sua investigação, contrariada pela hermenêutica da suspeita¹¹³. Perde-se a neutralidade da Fenomenologia quando

¹¹⁰ *Id.*, *o. c.* 27.

¹¹¹ *Id.*, *o. c.* 35-36.

¹¹² *Id.*, *o. c.* 36.

¹¹³ *Id.*, *o. c.* 38.

a Hermenêutica se instala na linguagem plena, que se dirige a mim desde o ser e me interpela, assimilando-me ao que é dito e tornando-me dele participante. Esta semelhança realizada pela força do símbolo não é uma relação capaz de ser objectivada perante o nosso olhar mas «é uma assimilação existencial do meu ser ao ser segundo o movimento da analogia»¹¹⁴. No cuidado moderno pelos símbolos vê Ricoeur surgir «um novo desejo de ser interpelado para além do silêncio e do olvido, que a manipulação dos signos vazios e a construção das linguagens formalizadas fazem proliferar». Esta espera por uma nova palavra é o pensamento implícito de toda a fenomenologia dos símbolos, que a princípio acentua a estrutura, depois sublinha a plenitude do símbolo para enfim saudar o poder revelador da palavra originária¹¹⁵.

O trabalho de Ricoeur visa articular a *escuta* da rica palavra dos símbolos e dos mitos, que precede a reflexão, a instrui e alimenta, à tradição da racionalidade filosófica mediante a exegese desses mesmos símbolos e mitos, que apelam não só à interpretação mas também à reflexão filosófica, porque surgiram incorporados em grandes narrações sobre o começo e o fim do mal e transmitiram personagens exemplares que serviriam de paradigmas para a nossa condição e destino. Graças à estrutura da narração, que relata acontecimentos «in illo tempore», a experiência humana recebe uma orientação temporal, um elan tenso entre um começo e um fim, carregando-se o presente de uma memória e de uma esperança. O símbolo torna-se aurora da reflexão sobre o começo e o fim, em que a simbólica do mal será o inverso da do bem e da salvação. Esta correspondência entre um simbolismo do mal e um simbolismo da salvação significa que é necessário escapar ao fascínio por uma simbólica do mal, cortada do resto do universo simbólico e reflectir sobre a totalidade formada pelos símbolos do começo e do fim, que exige ser dita ao nível da reflexão e da especulação¹¹⁶. Ora, a reflexão é o esforço para captar o *Ego* do *Ego Cogito* no espelho dos seus objectos, das suas obras e finalmente dos seus actos. Neste sentido, uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato e, por isso, a primeira verdade *eu sou, eu penso* tem de ser «mediatizada» pelas representações, acções, obras, instituições, monumentos que a objectivam: «É nestes objectos, no sentido mais amplo, que o Ego deve perder-se e encontrar-se.»¹¹⁷ Com Fichte e seu sucessor francês J. Nabert, a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever do que

¹¹⁴ ID., *o. c.* 39-40.

¹¹⁵ ID., *o. c.* 40.

¹¹⁶ ID., *o. c.* 48.

¹¹⁷ ID., *o. c.* 51.

«reapropriação do nosso esforço por existir». Neste caso, a epistemologia é apenas uma parte desta tarefa mais vasta de recuperar o acto de existir ou posição de si mesmo em toda a espessura das suas obras. Só o que se perdeu, se pode reaver, isto é, «eu torno próprio o que deixou de ser meu» ou faço «meu» aquilo de que estou separado pelo espaço ou pelo tempo, pela distração ou «divertissement» ou em virtude de qualquer olvido culpável. A apropriação significa que a situação inicial donde procede a reflexão, é «o esquecimento», a perda entre os objectos e a separação do centro da existência, a separação dos outros e a inimizade de todos. Qualquer que seja o segredo desta «diáspora», desta separação, ele significa pelo menos que eu não possuo o que eu sou, que há o deserto de uma ausência de mim mesmo. Por isso, a reflexão é a tarefa de igualar a minha experiência concreta à afirmação «eu sou». A acentuação do lado prático e ético da reflexão não é qualquer limitação da filosofia, pois Ricoeur toma a noção de Ética no sentido amplo de Espinosa, que chamou Ética «ao processo completo da Filosofia»¹¹⁸. A Filosofia é ética na medida em que ela conduz da alienação à liberdade e à beatitude. Ora, em Espinosa, esta conversão é atingida quando o conhecimento de si se igualar ao conhecimento da substância única mas este processo especulativo tem uma significação ética na medida em que o indivíduo alienado é transformado pelo conhecimento do todo. Segundo o uso espinosista da palavra Ética, esta é uma reflexão que apreende o Ego no seu esforço e desejo de existir. «É aqui que uma filosofia reflexiva reencontra e possivelmente salva a ideia platónica de que a fonte do conhecimento é eros, desejo, amor e a ideia espinosista de que essa fonte é *conatus*, esforço». Porém, este esforço é um desejo porque jamais está satisfeito, mas este desejo é um esforço porque é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente uma falta de ser. Esforço e desejo são as duas faces da posição de si mesmo na primeira verdade: *eu sou*. Por isso, a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser através das obras, que dão testemunho deste esforço e deste desejo. Esta reflexão incide sobre «este acto de existir que nós desenvolvemos no esforço e no desejo»¹¹⁹. Através de Espinosa, Ricoeur avança para o problema da interpretação, pois a posição deste esforço e deste desejo só é atestada pelas obras, cuja significação permanece duvidosa e revogável. É aqui que a reflexão faz apelo a uma interpretação crítica e pretende transformar-se em hermenêutica. Pela conexão primitiva entre o acto de existir e os sinais das nossas obras a reflexão tem de se tornar interpretação, pois não podemos captar o acto de existir senão nos

¹¹⁸ ID., *o. c.* 53.

¹¹⁹ ID., *o. c.* 54.

signos espalhados pelo mundo. Por isso, Ricoeur conclui: «Eis porque uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados, os métodos e os pressupostos de todas as ciências que procuram decifrar e interpretar os signos do homem.»¹²⁰ O foco do sentido não é a consciência reflexiva mas o seu outro, procurado modernamente na vontade de poder do homem nietzscheano, no ser genérico do homem marxista, na libido do homem freudiano ou no foco transcendente de sentido designado pelo termo vago de sagrado. O esforço por existir e o desejo de ser que aproximaram Ricoeur de Espinosa. Por isso, não admira a confissão de Ricoeur: «Não escrevi sobre Espinosa, embora ele jamais deixasse de acompanhar a minha meditação e o meu ensino.»¹²¹ Com Sylvain Zac¹²², Ricoeur pensa que se podem centrar todos os temas espinosistas à volta da noção de vida, pois quem diz vida, diz potência, não no sentido de mera potencialidade mas de produtividade, efectividade, realização nos seus diversos graus de existência. Daqui resultam dois conceitos assinalados por Ricoeur: a definição de alma como «ideia de uma coisa singular existente em acto» (*Ética, II, prop. XI*) e a afirmação de que este poder de animação «é completamente geral e não pertence mais aos homens do que aos outros indivíduos.» (*Ética, II, Prop. XI, escólio*). Ricoeur adverte o leitor de que lhe não importa a «teologia de Espinosa» nem a acusação de panteísmo ou de ateísmo mas a noção de *conatus*, fundada na «essentia actuosa» de Deus, pois em Espinosa o Deus-artífice que se esforça por realizar uma obra conforme um modelo, é substituído por uma «potência infinita», uma energia-em-acção. Deste fundo destaca-se a ideia de *conatus* enquanto esforço para preservar no ser que unifica o homem e todo o indivíduo, segundo a proposição VI do Livro III da *Ética*: «Cada coisa na medida em que é em si mesma, esforça-se por preservar no seu ser». Esta afirmação remete para o livro I em que se mostra que «as coisas singulares... são modos por que os atributos de Deus se exprimem de um modo certo e determinado» ou, por outras palavras, as coisas são como expressões da potência de Deus, modos do seu ser e agir. Pela necessidade que tudo atravessa, a potência de uma coisa qualquer ou o esforço pelo qual uma coisa se esforça por preservar no seu ser nada é fora da essência dada ou actual da coisa. Nós só seremos verdadeiramente activos quando passarmos das ideias inadequadas que formámos sobre as coisas, para as ideias adequadas, que são a essência da *Ética*, em que o dinamismo interno da vida se vincula estreitamente à potência da inteligência para as ideias adequadas. Neste sentido, o homem é potente quando

¹²⁰ ID., *o. c. l. c.*

¹²¹ ID., *Soi-même comme un Autre* 365.

¹²² S. ZAC, *L'Idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza* (Paris 1963).

compreende a sua dependência horizontal e externa relativamente a todas as coisas e a dependência vertical e imanente quanto ao poder primordial, a que Espinosa chama Deus¹²³. É no homem que o *conatus* ou o poder de ser de todas as coisas tem a maior legibilidade e, por outro lado, as coisas exprimem, em graus diferentes, a potência ou a vida a que Espinosa chama vida de Deus. Sobre o fundo do ser ao mesmo tempo efectivo e poderoso ou *essentia actuosa* assenta o *conatus*, que precede a consciência ou «a ideia da ideia» segundo Espinosa. O Deus, que Ricoeur procura, não é a fonte da obrigação moral, o autor de mandamentos, aquele que poderia marcar com o selo do Absoluto a experiência ética do homem Pelo contrário, Ricoeur está convencido de que a revelação se não deve procurar nos laços do dever e da obrigação, porque o ateísmo destruiu o deus moral. A «nova Ética» terá de se formular em conceitos, que são neutros quanto a acusações e a condenações mas correspondem ao desejo de ser e ao esforço por existir de Espinosa, cuja Ética é «o processo total em que o homem sai da escravatura e entra na felicidade e na liberdade»¹²⁴. Este processo não segue qualquer princípio formal do dever mas desenvolve o impulso ou *conatus* e o desejo de ser, porque no núcleo desta Ética há a identidade de esforço ou empenho no sentido do *conatus* de Espinosa e de desejo no sentido do eros platónico e freudiano. Por «esforço» entende Ricoeur «a força afirmativa de existir tal qual se exprime na afirmação fundamental: *I am, ich bin, je suis (Eu sou)*». Porém, esta força afirmativa está exposta às mais diversas alienações e nisto consiste o problema do mal, devendo recuperar-se através de uma nova apropriação do esforço por ser em que realmente consiste a tarefa da Ética. Porque se aliena de nós a nossa força de ser, o esforço por existir reduz-se a um desejo, que por si implica sempre uma falta e uma necessidade, que no fundo da nossa existência levam a identificar o *conatus* de Espinosa com o eros de Platão e de Freud. A afirmação de ser na falta de ser é a essência de uma Ética existencial. Na semântica do desejo visa-se o sentido de plenitude sempre ausente: como Platão à hierarquia das ideias fez corresponder uma hierarquia superior do amor, Espinosa ligou aos graus de clareza da ideia os graus de afirmação e de acção do *conatus*, Leibniz fez corresponder os graus de percepção da mónada aos da apetição da mesma, em síntese, ao universo da força e da pulsão corresponde o universo do sentido. Neste contexto, Ética torna-se a progressiva reapropriação do nosso esforço de ser. Neste sentido, o carácter fundamental da Ética cai fora do horizonte formal em

¹²³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un Autre* 365-366.

¹²⁴ ID., "Religion, Atheismus und Glaube" in: A. MACINTYRE/P. RICOEUR, *Die Religiöse Kraft des Atheismus* (Freiburg/München 2002) 82.

compreende a sua dependência horizontal e externa relativamente a todas as coisas e a dependência vertical e imanente quanto ao poder primordial, a que Espinosa chama Deus¹²³. É no homem que o *conatus* ou o poder de ser de todas as coisas tem a maior legibilidade e, por outro lado, as coisas exprimem, em graus diferentes, a potência ou a vida a que Espinosa chama vida de Deus. Sobre o fundo do ser ao mesmo tempo efectivo e poderoso ou *essentia actuosa* assenta o *conatus*, que precede a consciência ou «a ideia da ideia» segundo Espinosa. O Deus, que Ricoeur procura, não é a fonte da obrigação moral, o autor de mandamentos, aquele que poderia marcar com o selo do Absoluto a experiência ética do homem. Pelo contrário, Ricoeur está convencido de que a revelação se não deve procurar nos laços do dever e da obrigação, porque o ateísmo destruiu o deus moral. A «nova Ética» terá de se formular em conceitos, que são neutros quanto a acusações e a condenações mas correspondem ao desejo de ser e ao esforço por existir de Espinosa, cuja Ética é «o processo total em que o homem sai da escravatura e entra na felicidade e na liberdade»¹²⁴. Este processo não segue qualquer princípio formal do dever mas desenvolve o impulso ou *conatus* e o desejo de ser, porque no núcleo desta Ética há a identidade de esforço ou empenho no sentido do *conatus* de Espinosa e de desejo no sentido do eros platónico e freudiano. Por «esforço» entende Ricoeur «a força afirmativa de existir tal qual se exprime na afirmação fundamental: *I am, ich bin, je suis (Eu sou)*». Porém, esta força afirmativa está exposta às mais diversas alienações e nisto consiste o problema do mal, devendo recuperar-se através de uma nova apropriação do esforço por ser em que realmente consiste a tarefa da Ética. Porque se aliena de nós a nossa força de ser, o esforço por existir reduz-se a um desejo, que por si implica sempre uma falta e uma necessidade, que no fundo da nossa existência levam a identificar o *conatus* de Espinosa com o eros de Platão e de Freud. A afirmação de ser na falta de ser é a essência de uma Ética existencial. Na semântica do desejo visa-se o sentido de plenitude sempre ausente: como Platão à hierarquia das ideias fez corresponder uma hierarquia superior do amor, Espinosa ligou aos graus de clareza da ideia os graus de afirmação e de acção do *conatus*, Leibniz fez corresponder os graus de percepção da mónada aos da apetição da mesma, em síntese, ao universo da força e da pulsão corresponde o universo do sentido. Neste contexto, Ética torna-se a progressiva reapropriação do nosso esforço de ser. Neste sentido, o carácter fundamental da Ética cai fora do horizonte formal em

¹²³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un Autre* 365-366.

¹²⁴ ID., "Religion, Atheismus und Glaube" in: A. MACINTYRE/P. RICOEUR, *Die Religiöse Kraft des Atheismus* (Freiburg/München 2002) 82.

que se considera o dever como o princípio primeiro da razão prática¹²⁵. A filosofia é ética na medida em que ela nos faz viver, conduzindo-nos da alienação para a liberdade e a beatitude. Em Espinosa, a passagem das ideias inadequadas, que formamos sobre nós e sobre as coisas, para as ideias adequadas, significa a possibilidade de sermos verdadeiramente activos. Neste sentido, a possibilidade de agir é directamente proporcional ao recuo da passividade ligada às ideias inadequadas. Ora é precisamente esta conquista da actividade sob a égide das ideias adequadas que faz da obra inteira de Espinosa uma Ética. Assim ficam estreitamente ligados o dinamismo interno, que merece o nome de vida, e o poder da inteligência, que regula a passagem das ideias inadequadas para as ideias adequadas¹²⁶. Ricoeur está convencido de que uma meditação prolongada sobre a Psicanálise pode ter o mesmo efeito salutar que a compreensão ou as ideias adequadas de Espinosa. Como este, Freud começa por negar a arbitrariedade de superfície da consciência, porque esta se reduz à ignorância das motivações ocultas ou do «fluxo imperioso das motivações profundas», cuja descoberta é a situação verdadeira da consciência contra a ilusão de dispor de si vigente ao nível superficial da mesma consciência: «Parece-me portanto que a meditação da obra de Freud, na ausência da experiência ou da prática analítica, pode restituir-nos um conceito de liberdade muito próximo do de Espinosa, já não o livre-arbítrio mas a libertação» da superfície ilusória para a motivação profunda. «Parece-me legítimo dizer», continua Ricoeur, «que a Psicanálise bem compreendida e meditada liberta o homem para projectos diferentes do projecto de dominar.»¹²⁷ Com Freud aprendemos a situar a onnipotência entre os sonhos mais arcaicos do desejo. Eis porque o princípio de realidade só corresponde ao nosso poder, se o desejo se tiver despojado da sua onnipotência. Só o desejo que aceitou a sua própria morte, pode dispor livremente das coisas, pois a ilusão da sua própria imortalidade é o último refúgio da onnipotência do desejo. Só o desejo, que passou pelo que Freud chama resignação, isto é, pelo poder de suportar a dureza da vida, é capaz de usar livremente das coisas, dos seres, dos bens da civilização e da cultura¹²⁸. Por isso, a Psicanálise pretende ser, como a Ética de Espinosa, uma reeducação do desejo, que ela propõe como condição prévia para toda a reforma do homem, intelectual, política ou social. Por isso, o objecto da técnica psicanalista é o homem enquanto processo de deformação, de transposição, de distorção, aplicado a todos os representantes dos seus mais velhos desejos, a que a *Interpretação dos*

125 ID., *o. c.* 83.

126 ID., *Soi-même comme un Autre* 366.

127 ID., *Le Conflit des Interprétations* 191.

128 ID., *o. c.* 193-194.

Sonhos de Freud chama «indestrutíveis», «intemporais» e o seu artigo sobre *O Inconsciente* considera «sem tempo». A Psicanálise torna-se técnica porque, no processo da desfiguração, o homem comporta-se como mecanismo, submete-se a uma legalidade estranha para arditosamente realizar o projecto de satisfação do desejo. Deste modo, a *psyché* é técnica de desvio, de ignorância exercida sobre si mesma, cujo sentido é a prossecução do objecto arcaico perdido, sem cessar deslocado e substituído por objectos fantasmáticos, ilusórios, delirantes ou idealizados¹²⁹. Empenhado no reconhecimento da validade da Psicanálise, Ricoeur empreendeu a leitura da obra de Freud e a correspondente interpretação filosófica¹³⁰ a fim de valorizar o poder argumentativo do discurso freudiano antes de lhe fazer uma crítica franca. Na *Autobiografia Intelectual* Ricoeur apresenta o discurso freudiano como a mistura da linguagem da força (pulsão, investimento, condensação, deslocamento, recalçamento, regresso do recalçado, etc.) e da do sentido (pensamento, desejo, inteligibilidade, absurdo, desvio, interpretação, interpolação, etc.), porque o objecto desse discurso está situado no ponto de flexão do desejo e da linguagem¹³¹. Na interpretação filosófica, Ricoeur confrontou o discurso da Psicanálise com o da Fenomenologia e, mais geralmente, com o da filosofia reflexiva, apresentando a oposição entre os dois discursos como a que vigora entre o movimento regressivo, orientado para o infantil e o arcaico e um movimento progressivo virado para um *telos*. Pela primeira vez, Ricoeur se deixou guiar pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel em que o espírito avança das posições mais pobres para as mais ricas em sentido, revelando-se na figura seguinte a verdade da figura antecedente, para assinalar a novidade de «um conflito de interpretações», em que «uma arqueologia do conhecimento», a exemplo de Freud, se opunha a uma «teleologia do sentido», de sentido hegeliano, dentro do reconhecimento e do respeito devidos a cada uma destas dimensões. A passagem por Freud foi «de uma importância decisiva» para Ricoeur pois o obrigou a reconhecer constrangimentos especulativos ligados ao que ele chamava «o conflito das interpretações», eticamente assumido: «O reconhecimento do igual direito de interpretações rivais parecia-me fazer parte de uma verdadeira ontologia da reflexão e da especulação filosófica.»¹³² Freud representou para Ricoeur um convite não só para meditar a arqueologia da consciência mas para enriquecer a hermenêutica da suspeita vinda de Feuerbach, Marx e Nietzsche. Por contraposição, a sua

¹²⁹ *Id.*, o. c. 184.

¹³⁰ *Id.*, *Réflexion Faite* 35.

¹³¹ *Id.*, o. c. 36.

¹³² *Id.*, o. c. 38.

deontologia filosófica obrigou-o a aprofundar a filosofia reflexiva ilustrada por J. Nabert, a Fenomenologia enriquecida por Merleau-Ponty e a Hermenêutica ilustrada e brilhantemente renovada por Gadamer, cuja grande obra *Verdade e Método* «se tornou uma das minhas referências privilegiadas»¹³³. Este campo de preferências de Ricoeur é sobredeterminado pela dimensão arqueo-teleológica do ser humano: «...As minhas «ideias» sobre a religião e a fé importam menos filosoficamente do que o modo como elas se articulam na dialéctica da arqueologia e da teleologia. Por seu lado, esta dialéctica só vale na medida em que ela articula internamente a reflexão concreta. Por fim, esta reflexão concreta só tem sentido na medida em que consegue retomar a questão freudiana do inconsciente, do «Isso», da pulsão e do sentido na promoção do sujeito da reflexão».¹³⁴ Neste contexto, a leitura de Freud converte-se «numa aventura da reflexão. O que emerge desta reflexão, é um *cogito* ferido, um *cogito* que se põe mas não se possui, um *cogito*, que só compreende a sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência actual».¹³⁵

Nesta dialéctica da arqueologia e da teleologia da reflexão concreta há uma polaridade da *arche* e do *télos* a invadir o pensamento. Na posição do desejo há uma anterioridade filogenética, ontogenética, histórica e simbólica, que o faz preceder tudo. A ele se articulam todos os arcaísmos da afectividade na esfera da família, na fantasia da obra de arte, no plano da culpabilidade, no campo religioso do temor da punição e do desejo infantil de consolação. Ao inconsciente tido por Freud como atemporal e intempetivo chama Ricoeur arqueologia da pulsão e do narcisismo, arqueologia generalizada do super-eu e dos ídolos, arqueologia hiperbólica da guerra dos gigantes *eros* e *thánatos*. Ora, o conceito de arqueologia é um conceito reflexivo, pois diz respeito à raiz do sujeito. Porque o conceito de arqueologia é um conceito da filosofia reflexiva, a articulação entre arqueologia e teleologia é uma articulação da reflexão.¹³⁶ Realmente para Freud a Psicanálise é uma análise, uma «decomposição regressiva» e não uma psicossíntese. Por isso, a ideia de uma teleologia não é freudiana mas é uma noção filosófica formada pelo leitor de Freud com base nos seus textos. Quanto à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a teleologia ou «dialéctica teleológica» é a única lei de construção das figuras, que dá sentido filosófico a toda a maturação psicológica, a todo o crescimento do homem para além da sua infância, tornando-o capaz de certo percurso significativo, ilustrado por determinado número de grandezas culturais com sentido pros-

¹³³ ID., *o. c.* l. c.

¹³⁴ ID., *Le Conflit des Interprétations* 171.

¹³⁵ ID., *o. c.* 173.

¹³⁶ ID., *o. c.* 174.

pectivo. Teleologia não é finalidade e as figuras da dialéctica teleológica não são causas finais mas significações, que tiram o seu sentido do movimento de totalização que as anima e as faz avançar para além delas. Finalmente, o exemplo de Hegel é esclarecedor, ao permitir dar um conteúdo à ideia vazia de projecto existencial. No duplo descentramento de nós mesmos pela via da arqueologia e da teleologia, da recomposição regressiva dos fantasmas do desejo e da dialéctica ascendente das figuras do espírito, consiste precisamente a reflexão concreta, que mantém juntas a regressão e a progressão e relaciona o que Freud chama *inconsciente*, com o que Hegel denomina *espírito*, o primordial com o terminal, o destino com a história. Esta dialéctica da progressão e da regressão, da teleologia e da arqueologia é o solo filosófico em que se pode estabelecer a complementaridade das hermenêuticas rivais da arte, da moral e da religião¹³⁷. No seu *Ensaio sobre Freud* Ricoeur dedica um capítulo à arqueologia do sujeito e outro à arqueologia teleológica¹³⁸. É convicção de Ricoeur de que o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito, que, embora não pertença à terminologia de Freud, «é um conceito que eu formo a fim de me compreender a mim mesmo, ao ler Freud»¹³⁹ ou, por outras palavras, a partir das teses freudianas é elaborado o conceito de arqueologia nos limites de uma filosofia da reflexão. No freudismo não há uma interrogação radical sobre o sujeito do pensamento ou existência, pois é certo que Freud ignora e recusa toda a problemática do sujeito originário, numa constante fuga à questão do *cogito-sum*. Ora, pelo desejo «eu encontro-me já posto» e «é esta posição anterior do «sum» no coração do «cogito» que é preciso agora explicitar sob o título de arqueologia do sujeito»¹⁴⁰. Nenhum desejo, nem mesmo o de dormir de que o sonho é o guardião, é eficaz se ele se não inserir nos «desejos-indestrutíveis», «por assim dizer imortais» do nosso inconsciente¹⁴¹. Toda a interpretação psicanalítica da cultura com seus ideais e ilusões radicados no desejo é uma arqueologia, pois o génio do freudismo está em ter desmascarado a estratégia do princípio do prazer, forma arcaica do humano, sob as racionalizações, idealizações e sublimações do nosso espírito. A função da Psicanálise é reduzir a novidade aparente da consciência à revivescência do antigo e, por isso, para designar esta restauração, o analista usa expressões como satisfação substituída, reposição do objecto arcaico perdido, rebentos do fantasma inicial, etc. Para Ricoeur, o freudismo não

¹³⁷ ID., *o. c.* 175.

¹³⁸ ID., *o. c.* 407-443, 444-475.

¹³⁹ ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965) 407.

¹⁴⁰ ID., *o. c.* 426.

¹⁴¹ ID., *o. c.* 428.

se reduz a esta denúncia do arcaísmo cultural e, por isso, ele pretende mostrar que na interpretação psicanalítica da cultura há concorrência entre uma arqueologia fortemente determinada e uma teleologia implícita¹⁴². A pulsão de morte aparece como o indicativo arcaico de todas as pulsões e do próprio princípio do prazer, pois ela foi introduzida, em primeiro lugar, para explicar uma peripécia da terapêutica revelada na resistências à cura, no impulso para repetir a situação traumática original em lugar de a elevar ao nível da recordação. A função de repetição aparece assim mais primitiva do que a função de destruição na pulsão de morte, reduzida a uma das vias que o homem segue para restaurar o passado da vida. Todas as pulsões visam restabelecer um estado de coisas antigo, provocando um processo parente do automatismo da repetição: assim, a embriologia revela apenas um automatismo da repetição, a morte instala-se na vida pela natureza conservadora das pulsões, o regresso do inorgânico penetra na própria promoção do orgânico. O texto que Ricoeur seleccionou de *Para Além do Princípio do Prazer* de Freud, é excelente pela síntese conseguida da arqueologia destruidora imanente à Psicanálise: «Se é verdade que um dia, num tempo imemorial, a vida surgiu de um modo inimaginável da matéria inanimada, houve também, segundo a nossa hipótese, criação de uma pulsão tendente a suprimir a vida e a restabelecer o estado inorgânico. Ao reconhecer nesta pulsão a auto-destruição, de que fala a nossa teoria, nós podemos considerá-la como a expressão de uma pulsão de morte, que se manifesta sem excepção em todos os processos da vida»¹⁴³. Pela repetição, o homem é arrastado para trás pela mesma instância, que não cessa de o arrancar do desejo infantil: tal é a guerra de gigantes que Freud encima com o emblema *Eros e Thánatos*.

O desejo enquanto desejo não se deixa exaurir por representações e o inconsciente não é radicalmente linguagem mas impulso para a linguagem. O que no inconsciente é susceptível de falar, o que dele é representável, reenvia para um fundo não simbolizável, que é o desejo como desejo. O que esta marcha ou análise regressiva até ao pre-significante anuncia, é propriamente o *sum* do *cogito*, repassado de desejo e situado na espessura e na fronteira do significante. A precedência da pulsão relativamente à representação e a irredutibilidade do afecto à representação não são estranhas à nossa tradição racionalista, pois este problema é comum a todos os filósofos, que tentaram articular os modos de conhecimento aos modos de desejo e de esforço, como Nietzsche, Schopenhauer, Leibniz e Espinosa. De novo, Ricoeur cita, em abono da sua interpretação, a *Ética* de Espinosa, *Livro II*: «Toda a coisa enquanto é, esforça-se por preservar no seu ser»

¹⁴² *Id.*, *o. c.* 432.

(Proposição VI); «O espírito não só enquanto tem ideias claras e distintas mas também confusas, esforça-se por preservar no seu ser numa duração infinita e tem consciência deste esforço» (Proposição IX); «Tudo o que aumenta ou diminui, ajuda ou impede o poder de agir do nosso corpo, aumenta ou diminui, ajuda ou impede o poder de pensar da nossa alma através de uma ideia desta coisa». (Proposição XI). É, no entanto, Leibniz quem melhor anuncia Freud, pois a mónada mesmo sem reflexão nem consciência exprime já o universo e, neste sentido, percebe-a como se fosse o seu espelho activo, competindo à apetição a força que assegura a passagem de uma percepção a outra. A representação ou expressão leibniziana, além de pretender a verdade, ao representar algo, não deixa de exprimir o esforço ou o apetite da vida, que a dinamiza. Para Espinosa e Leibniz, antes da consciência já o esforço e a ideia, a apetição e a percepção se enlaçam, pois a alma em Espinosa é a ideia do corpo antes de ser ideia dela mesma e a percepção em Leibniz precede a apercepção. A elevação espinosista da ideia de corpo a ideia da ideia e a leibniziana de percepção a apercepção têm, como equivalência na Psicanálise, a técnica psicanalítica com seus respectivos processos, que intervêm no trânsito entre inconsciente e consciente, entre presentificação pulsional e representação. Ricoeur resume na linguagem reflexiva filosófica esta relação entre Espinosa, Leibniz e Freud: «Se o desejo é o inominável, ele é originariamente voltado para a linguagem, ele pretende ser dito, está em potência de linguagem. Ao ser ao mesmo tempo o não-dito e o querer-dizer, o inominável e o poder de falar, o desejo é de facto o conceito-limite na fronteira do orgânico e do psíquico.»¹⁴⁴

Antes de Freud, um existente, que tinha uma arqueologia, era um ser que foi criança antes de ser homem. Para Ricoeur, a resposta exige uma «antropologia concreta», que obedeça a uma expressividade dupla, pois a representação não se rege apenas por uma lei de intencionalidade, que a faz representação de algo, mas também por outra lei, que a faz manifestação de vida, de um esforço, de um desejo. A intervenção desta segunda função permite que a representação se possa distorcer e, por isso, não só se torna necessária uma gnosiologia crítica, que estude a representação na sua relação intencional ao objecto, portanto não-distorcida, mas também uma exegese do desejo, que se oculta na representação e a pode distorcer. Neste contexto, uma teoria do conhecimento cai na abstracção e na redução, se prescindir da apetição, como, inversamente, a hermenêutica é vítima da redução inversa, se apenas atender às expressões do desejo com olvido

¹⁴³ ID., *o. c.* 437.

¹⁴⁴ ID., *o. c.* 441-442.

da verdade das representações. Ora, é na existência entendida como desejo e esforço que se enraíza o conhecimento. Se tal enraizamento nos descobre o carácter inultrapassável da vida, também nos revela «a interferência do desejo na intencionalidade», de que resulta «uma invencível obscuridade e uma irrecusável parcialidade»¹⁴⁵. Neste contexto, a verdade toma o carácter de tarefa, dada a sua infinitude para o homem, que é um ser, que «em primeiro lugar nasce como desejo e esforço, ou, para falar com Freud, como libido invencivelmente narcísica». Neste contexto, Ricoeur reafirma «a liberdade apenas humana», isto é, motivada, incarnada, contingente, estudada em *Filosofia da Vontade, O Voluntário e o Involuntário*. O método hermenêutico, porém, transcende a eidética praticada por Ricoeur no primeiro volume da sua tese, pois a dependência do *cogito* relativamente ao desejo não é captada directamente na experiência imediata mas apenas, interpretada a partir de signos como os sonhos, os fantasmas, os mitos, que são de algum modo o discurso indirecto do desejo. Por isso, só como verdade hermenêutica se compreende o enraizamento da reflexão na vida¹⁴⁶.

Vinculado ao desejo, o conceito de arqueologia permanece muito abstracto enquanto não for referido dialecticamente ao seu termo complementar, que é a teleologia: «Só tem uma *arché* um sujeito, que tenha um *telos*.»¹⁴⁷ Toda a reflexão continua abstracta enquanto não integrar em si uma arqueo-teleologia. Se não há arqueologia sem a história das raízes, não há teleologia senão mediante as figuras do espírito, que dão um *telos* à consciência histórica do homem. O inconsciente é o lugar para onde se deslocou a origem do sentido, portanto aquém de toda a consciência actual, como a teleologia é um novo descentramento ou despojamento de si através das figuras do espírito para uma realização plena: «A dialéctica da arqueologia e da teleologia é o solo filosófico verdadeiro sobre o qual se pode compreender a complementaridade das hermenêuticas irreduzíveis e opostas aplicada às formações mítico-poéticas da cultura.» Contudo, tal complementaridade arqueo-teleológica deve compreender-se «no coração da semântica do desejo»¹⁴⁸.

Ricoeur pretende mostrar que, se o freudismo é uma arqueologia explícita e tematizada, ele mesmo reenvia, pela natureza dialéctica dos seus conceitos, para uma teleologia implícita e não-tematizada. Como contra-exemplo, para explicar a relação entre arqueologia e teleologia, é apre-

¹⁴⁵ ID., *o. c.* 442.

¹⁴⁶ ID., *o. c.* 443.

¹⁴⁷ ID., *o. c.* 444.

¹⁴⁸ ID., *o. c.* 445.

sentada *A Fenomenologia do Espírito* em que os mesmos problemas se apresentam numa ordem inversa. De facto, *A Fenomenologia do Espírito* é uma teleologia explícita da tomada de consciência e, a este título, contém o modelo de toda a teleologia da consciência mas, ao mesmo tempo, esta teleologia ergue-se sobre o fundo inultrapassável da vida e do desejo. Longe de todo o ecletismo, Hegel e Freud são continentes inteiros e de uma totalidade a outra há apenas «relações de homologia». É um destes aspectos de homologia que Ricoeur exprime, quando tenta descobrir no freudismo também certa dialéctica de arqueologia e de teleologia, que Hegel apresenta claramente: «A mesma ligação existe em Freud mas numa ordem e proporção inversas: Freud... liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematizada do «tornar-se consciente», como Hegel articula a teleologia explícita do espírito a uma arqueologia implícita da vida e do desejo»¹⁴⁹. Em cada um destes dois pensadores Ricoeur encontra a presença do outro. Porém, «este outro não é...um contrário exterior, mas um contrário próprio para o qual ele reenvia por si mesmo. Eu proponho-me... mostrar que a questão de Freud está em Hegel a fim de me preparar para compreender que a questão de Hegel está em Freud.»¹⁵⁰ Reencontrar a questão de Freud em Hegel é reencontrar a posição do desejo no coração do processo «espiritual» do desenvolvimento da consciência e a satisfação do desejo no reconhecimento das consciências de si¹⁵¹. Reencontrar Hegel em Freud, é surpreender a sua teleologia nos conceitos operatórios, na identificação e na questão da sublimação de Freud¹⁵².

O ser-para-a-morte não tem lugar nesta arqueo-teleologia da vida de Ricoeur. A vida em sentido não biológico ou mais que biológico envolve a própria morte e, por isso, é considerada por Ricoeur «quase escatologicamente, como a desvelar-se ao morrer», pois naquele, que para o espectador não passa de um moribundo, «subsiste ainda um ser vivo em que brilha o último lampejo de vida», que, embora pareça fantasia, «é o que me habita actualmente», pois um lampejo de outra vida ou sobrevivência implicaria «uma espécie de duplicação cronológica da existência temporal dos vivos», que Ricoeur não admite.

A relação de Ricoeur à sua própria morte é a de «olhar de ser vivo», cuja sobrevivência dependerá da recordação que dele tiverem os sobreviventes. Nesta perspectiva, «a ressurreição é o facto de a vida ser mais forte do que a morte no sentido duplo de ela se prolongar horizontalmente no

¹⁴⁹ ID., o. c. 446.

¹⁵⁰ ID., o. c. 453.

¹⁵¹ ID., o. c. l. c.

¹⁵² ID., o. c. 457-475.

outro, meu sobrevivente, e de se transcender verticalmente na «memória de Deus»¹⁵³. Para Ricoeur, a teleologia como sobrevivência não é vitória sobre a morte real dos homens mas apelo à *vida do outro* – à memória de Deus e à dos homens, que mantêm vivos na memória os seus mortos, dentro do espírito de promessa e de dívida ao passado. Nesta temática abriu-se o diálogo crítico entre o pensamento arqueo-teleológico de Ricoeur sem imortalidade ontológica e o de um seu companheiro de caminho, G. Marcel, que, à luz do seu «mistério de ser», escreveu *Presença e Imortalidade*¹⁵⁴.

Apesar da importância da memória e do papel salvador que lhe é atribuído, Ricoeur confessa que só tardiamente se dedicou a esta temática. Atormentado por esta falta, concentra actualmente as suas investigações no estudo das relações entre memória e história, regressando, pela vertente da memória, a releitura do «grande livro de Bergson *Matière et Mémoire*»¹⁵⁵. Trata-se da relação entre vida e memória e não entre consciência constituinte, de tipo idealista, e memória ou de um tipo de vida, que se sucedesse a si mesma e, por isso, Ricoeur recorre às «sínteses passivas à maneira de Husserl» e, portanto, aos modos como a vida humana é passiva e afectada na sua coesão rememorativa desde a memória individual à memória colectiva, antes do estágio predicativo do discurso¹⁵⁶. Até hoje, *Memória, Esquecimento, História* (1995), *Definição da Memória no ponto de vista filosófico* (1999) e *A Memória, a História e o Esquecimento* (2000) são as contribuições deste mestre de pensamento, cujo nonagésimo aniversário comemoramos, para o tema da filosofia e memória no começo do milénio.

¹⁵³ ID., *La Critique et la Conviction* 242-243.

¹⁵⁴ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être – I – Réflexion et mystère* (Paris 1964); ID., *Présence et immortalité* (Paris 2001).

¹⁵⁵ P. RICOEUR, *La Critique et la Conviction* 127, 129, 137.

¹⁵⁶ ID., *o. c.* 144-145.