



HERMENÊUTICA E FRAGILIDADE EM P. RICOEUR

Dra. Maria Luisa Portocarrero
Universidade de Coimbra

Resumo: Este artigo centra-se no projeto ricoeuriano da Filosofia da vontade, nomeadamente no conceito de desproporção que o filósofo desenvolve no primeiro volume de *O homem falível*. O objetivo é destacar uma ideia de fragilidade que, expressando-se na falibilidade, põe em marcha uma noção de hermenêutica em que se jogam o nível semântico da compreensão do soi e o nível ontológico. A ideia é perceber como este projeto dá origem a uma via hermenêutica da reflexão que põe em jogo uma meditação sobre o papel teórico e prático da imaginação.

Palavras chave: Desproporção. Fragilidade. Mediação. Hermenêutica. Imaginação.

Résumé: Cet article est axé sur le projet ricoeurien de la Philosophie de la volonté, à propos du concept de disproportion, que le philosophe étudie dans le volume un de *L'homme faillible*. On cherche de mettre en relief la notion de fragilité, laquelle en s'exprimant dans la faillibilité, fait surgir une conception d'herméneutique qui relie le niveau sémantique de la compréhension de soi et le niveau ontologique. Ce qu'on cherche à établir est comment ce projet est à l'origine d'une voie herméneutique de la réflexion, qui déclenche une méditation sur le rôle théorique et pratique de l'imagination.

Mots-clé: Disproportion. Fragilité. Mediation. Herméneutique. Imagination.

I

Vamos centrar-nos no projeto ricoeuriano da filosofia da vontade, em particular no conceito de desproporção que o filósofo desenvolve no primeiro volume da obra *O homem falível*. O objetivo é compreender a importância da ideia ricoeuriana de fragilidade que se expressa na falibilidade humana e põe em marcha uma noção hermenêutica de racionalidade. Herdeira da crise do sujeito, como *subjectum*¹ e da redução do mundo a quadro, esta nova racionalidade, na qual se joga a cumplicidade dos níveis semântico e ontológico da compreensão de si, recusa o privilégio tradicional da posição imediata de si do sujeito. Dá pelo contrário origem a uma via longa de decifração das capacidades do homem concreto, através dos testemunhos que ele deixou de si no mundo, processo que se elabora segundo diferentes etapas, passando por diversos graus e conciliando métodos diferentes.

Vejamos então como isto acontece. Digamos que Ricoeur recusa a auto-posição imediata do *cogito* como algo de insuficiente para caracterizar a reflexão; com efeito para o filósofo a reflexão não é uma intuição e, nomeadamente depois das filosofias da suspeita contra o *cogito*, é preciso ter em conta não só a possibilidade da relação consciência- ilusão como a dialética da capacidade e das suas falhas, o que equivale a contestar claramente, na linha heideggeriana, o *cogito* como *fundamentum inconcussum*. No entanto, para Ricoeur, tal como para o Heidegger de *Ser e tempo* a destruição do *cogito* não é a sua aniquilação total, é justamente a condição da repetição da questão esquecida do *ego*². Em Heidegger, sabemos, o *ego* autêntico era fundamentalmente uma questão, o que quer dizer que ele não era de modo algum um ente seguro de si, pois, era o justamente o implicado na questão do ser. *Ser e tempo* mostrava ainda que ele nascia como sujeito na exata medida em que a questão do sentido do ser, questão fundamental esquecida pela tradição, remetia para a própria capacidade de perguntar enquanto modo de ser de um ente particular³. Este não se

¹Ricoeur, 1969, p.226-227.

²Ricoeur, 1969, p.228.

³Ricoeur, 1969, p.225.

definiapois pela sua natureza epistemológica, mas pelo facto de não estar seguro de si e colocar a questão do sentido.

Quer dizer então que uma retomada do eu sou, após a crise do *cogito*, deve debruçar-se, pensa agora Ricoeur, sobre a própria fragilidade humana, tema que a antropologia racionalista descartou e ainda sobre o modo como esta fragilidade permite perceber como o mal, o sofrimento e a alienação afetam e interferem na ordem do *sum*. O tema da praxis e o da afetividade pareciam, pois a Ricoeur, claramente inexplorados em Filosofia. Daí que o filósofo marcado pelo rigor da análise fenomenológica e recusando nesta o primado da percepção, comece a sua filosofia por uma análise eidética da esfera afetiva e volitiva do *sum*. Diz-nos, com efeito, que escolheu como tema da sua grande tese a relação entre o voluntário e o involuntário e que quando começou a pensar procurou, devido à sua grande admiração que tinha por M. Ponty, escrever uma obra sobre a vontade que fosse o equivalente, no âmbito prático, à *Fenomenologia da percepção*. Mas pareceu-lhe em seguida que este seu trabalho era ainda demasiado subjetivista⁴, muito marcado pela ideia de que o domínio de si do sujeito está sempre em diálogo com algo que ele não domina, o involuntário.

Se a relação entre aquilo que o sujeito domina e o que lhe escapa é, nesta altura, e talvez mesmo sempre o fio condutor da sua obra, Ricoeur apercebe-se de que *O voluntário e o involuntário*⁵, deixava ainda aspetos da fragilidade por analisar como a vontade má, a culpabilidade e o sentimento de alienação, que aliás dominavam a época em que escrevia a *Filosofia da vontade*. Era então preciso ir mais longe, no campo da afetividade humana, para além da primeira fase, em que se tinha dedicado à análise fenomenológica das estruturas neutras do voluntário e do involuntário e abstraído das desfigurações que adulteram as formas quotidianas da vontade, isto é, era necessário chegar ao problema da falta. Porque a falta “altera profundamente a inteligibilidade do homem”, foi necessário suspendê-la em ordem a aceder às estruturas ou possibilidades neutras fundamentais deste⁶. Relembremos que esta é uma posição de princípio de Ricoeur, para quem a falta é um acidente, um acontecimento que poderia não acontecer, logo um corpo estranho na análise eidética das estruturas do voluntário e do involuntário, uma escravatura destas pelo império das paixões. A falta é «algo que

⁴Ricoeur, 1990, p.18.

⁵Ricoeur, 1950.

⁶Ricoeur, 1950, p.7.

acontece às estruturas neutras do homem inocente e não um elemento necessário do involuntário absoluto»⁷. Daí, que o filósofo tenha considerado possível a sua abstração: ela não destrói, de modo nenhum, as possibilidades originárias do homem inocente; acontece a uma liberdade, sem que esta seja aniquilada⁸, tal como aconteceu à França durante o período da ocupação alemã.

Da falta não pode pois existir então uma eidética; ela é um acidente, um acontecimento que releva da ordem temporal, isto é, de uma empírica⁹ e uma empírica exige toda uma nova abordagem. Ricoeur sabe-o, “a falta é a entrada no mundo”, daí que a realidade empírica do homem lapso deva realizar e concretizar o estudo da verdade eidética do homem livre, sem alguma vez o suprimir.

Para aceder então ao homem concreto é preciso dar um novo passo e pensar a estranha coabitação no homem, de liberdade e falta, isto é, o modo como nele coexistem a liberdade e a sua escravatura. Esta nova abordagem, Ricoeur reconhece-o, suscita problemas complexos¹⁰ e diferentes métodos de reflexão. Mas a grande questão ontológica para que nos remete todo o problema é esta: se não pensarmos a falta como uma perda da inocência, ela já não seria falta¹¹, tornar-se-ia constitutiva¹². O absurdo seria então a categoria originária da existência humana, tese que o autor rejeita, marcando muito claramente a sua posição: a falta não destrói as estruturas fundamentais.

Assim se compreende que a primeira etapa de uma filosofia do homem concreto tenha sido constituída por uma análise eidética da vontade, à qual coube a descrição pura do *Voluntário e do involuntário* que cumpriu assim uma função: traçar o pano de fundo que permite escapar à ontologização gnóstica do mal, fazendo antes aparecer a falta como acontecimento, queda, acidente¹³. Tal foi a aposta de Ricoeur: descobrir as

⁷ Ricoeur, 1950, p. 26.

⁸ Ricoeur, 1950, p. 28.

⁹ « A partir d'un accident, une description eidétique n'est plus possible, mais seulement une description empirique. Le déchiffrement des passions exige que l'on apprenne l'homme par l'usage de la vie et les conversations ordinaires ». Ricoeur, 1950, p. 27.

¹⁰ Ricoeur, 1950, p. 29.

¹¹ Ricoeur, 1950, p. 30.

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ “Seule une description pure du volontaire et de l'involontaire en deçà de la faute peut faire apparaître la faute comme chute, comme perte, comme absurdité, bref institue de contraste qui lui confère sa pleine négativité. La description pure donne à une théorie de la faute l'arrière-plan, la finitude d'une ontologie fondamentale”. (Ricoeur, 1950, p. 30.)

estruturas finitas neutras do homem que permitem contrariar o peso que no Ocidente teve uma determinada concepção de homem e de mal. O objetivo fundamental do filósofo francês foi de facto, combater o impacto que o dualismo gnóstico teve durante séculos na filosofia e teologia tradicionais¹⁴. É este, em suma, o horizonte em que devemos perceber a novidade da tese de Ricoeur quanto ao mal: ele é a perda da inocência, um acontecimento inexplicável e não uma consequência ontológica da finitude, como queria a gnose.

Então, se finitude não significa necessariamente a doença endémica do espírito, mas pelo contrário, a condição deste, o autor precisa, num segundo momento de distinguir *finitude* e *culpabilidade*, lançando mão de uma nova via da investigação antropológica. Aquela que lhe vai permitir mostrar como a constituição peculiar do homem, revelada já em *Voluntário e Involuntário (entre bios e logos)* é frágil e capaz de se orientar para o mal. Isto quer dizer, que se a análise do *Voluntário e do involuntário* foi puramente eidética, a eidética tem limites: não permite compreender a gênese do mal, dado que este não faz parte da ontologia do corpo-próprio e a racionalidade filosófica habitual não o consegue entender: Como entendê-lo então? O autor responde-nos deste modo: por meio de uma exploração da ideia de fragilidade humana e de uma convergência de indícios que permitam estabelecer uma topografia do absurdo¹⁵. Isto quer dizer o seguinte: a filosofia da vontade feita em *Voluntário e involuntário* descobriu apenas o mistério do *sum* – capaz de dar origem ao possível, ao âmbito da iniciativa ou reino do fazer, que ultrapassa, por isso, o modelo eidético da visão e da representação.

Logo, ela deve ser completada por uma nova abordagem do homem como paradoxo existencial, por uma descrição propriamente empírica do *homem tempo* que, numa segunda fase, possa mostrar-nos como existir é estar exposto à falha¹⁶ e como a falibilidade ou fraqueza constitucional do existir humano permite que o mal surja e seja possível¹⁷. Mas antes ainda da empírica feita na obra *A simbólica do mal*¹⁸, o conceito de fragilidade, núcleo fundamental desta nova antropologia, vai então ser elaborado

¹⁴Cf. Ricoeur, 1965, p.268.

¹⁵Ricoeur, 1965, p. 27.

¹⁶Ricoeur, 1960, p. 9.

¹⁷Ricoeur, 1960, p.11.

¹⁸Ricoeur, 1960.

como mediador entre as análises do *Voluntário e involuntário* e o mundo da relação e da ação que só uma semântica permite entender.

II

O que será então, a fragilidade humana, núcleo da obra *O homem falível?* Dizendo de outro modo: o que se pretenderá significar quando se diz que o homem é falível?¹⁹ Fundamentalmente o seguinte: a possibilidade do mal, nomeadamente moral, faz parte integrante da constituição humana.

A teoria da fragilidade pretende ser uma investigação aprofundada das estruturas da realidade humana, já concebidas pelo *Voluntário* e o *involuntário*. Acentua-se, agora, a ideia do desacordo originário que constitui o existir, o homem como não coincidência consigo mesmo, uma realidade mista²⁰, porque feita da tensão de finito e de infinito. É esta, de facto, a fraqueza específica do homem, a razão da sua essencial falibilidade: ele não é uma alma separada nem tão pouco um corpo simplesmente biológico. É *mistura* de finitude, que se transcende, e infinitude, que se limita, um ser dotado de uma constituição ontológica desproporcionada e, por isso mesmo, sempre maior e mais pequeno do que ele mesmo²¹. Ontologicamente marcado pela desproporção, pelo paradoxo e pelo desequilíbrio, o homem é, em si mesmo, a porta de entrada do mal no mundo: «Não devo espantar-me se o mal entrou no mundo com o homem (...), ele é a única realidade que apresenta esta constituição ontológica instável de ser maior e mais pequeno do que ele mesmo»²². Misto de ser e não ser, de finitude e infinitude, é em si mesmo e não entre coisas separadas, que o homem é intermediário²³; o seu ato de existir é um ato mediador, é desejo de ser na falta do ser, logo não é um lugar ontológico entre duas realidades distintas nem um composto de duas substâncias ontologicamente diferentes; tem, pelo contrário, a textura de um ser estranho, cujo modo de ser é realizar

¹⁹ Ricouer, 1960, p. 149.

²⁰ Ricouer, 1960, p. 12.

²¹ Ricouer, 1960, p.22.

²² Ricouer, 1960, p.22.

²³ Ricouer, 1960, p.14.

«mediações fora e dentro de si entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade»²⁴.

Com o conceito de falibilidade Ricoeurrefletesobre um homem frágil, marcado por uma duplicidade interior²⁵ e não esqueçamos que nesta sua intuição da fragilidade o autor apoia-se na própria tradição filosófica, nomeadamente, na pré-compreensão filosófica do homem como miséria, que aparecia já no mito platónico da alma como mistura, no *pathos* pascaliano da miséria e na retórica kierkegaardiana do *soi* em *Maladie à mort*²⁶. Mas é evidente que Ricoeur não quer derivar a sua antropologia do homem mistura diretamente da pré-compreensão «imensa e confusa»²⁷, já meditada já por Platão, Pascal e Kierkegaard. Pelo contrário, o seu intuito é pensar o *pathos* do homem intermediário, por meio de uma verdadeira reflexão, isto é, de um modo de pensar que não parta direta e apressadamente do eu, mas do objeto que está diante do eu, podendo assim remontar às suas condições de possibilidade ²⁸. Adota, para isso, o ponto de vista da imaginação transcendental kantiana, em ordem a fugir à nebulosa da introspeção subjetiva, própria da patética da miséria humana e manter a objectividade²⁹. Sem esta mediação transcendental, diz-nos, uma antropologia filosófica não seria possível, cair-se-ia numa ontologia fantástica do ser e do nada.

Assim, a primeira forma de uma reflexão filosófica sobre a *desproporção*, como característica ôntica do homem, aparece quando se analisa, como fez Kant, o poder de conhecer deste: o que *émistura e miséria* na compreensão patética do homem chama-se na filosofia transcendentalsíntese³⁰. Parece, pois, razoável procurar uma recuperação da patética pelos meios da reflexão pura. Ricoeur sabe, no entanto, que a desproporção do conhecer³¹não é ainda a falibilidade, que o ponto de vista transcendental tem limites e nunca esgota a riqueza originária do que foi dado na patética da miséria. Há que aprofundar, então, a identidade humana, levar a reflexão até aos seus próprios limites, pensando a desproporção não apenas ao nível do conhecer, mas ao nível do agir e da afetividade. Cada um destes momentos deve pois ser analisado sucessivamente segundo

²⁴ Ricouer, 1960, p. 22.

²⁵ Ricouer, 1960, p. 38.

²⁶ Ricouer, 1960, p.26-27.

²⁷ Ricouer, 1960, p. 25.

²⁸ Ricouer, 1960, p 25.

²⁹ Ricouer, 1960, p.36.

³¹ Ricouer, 1960, p.42, 45, 46 - 47.

a sua dimensão finita e depois segundo a sua dimensão infinita. O conflito humano começa, de facto, por ser visível ao nível do conhecer: exprime-se na tensão sempre existente entre o significar e o perceber, o dizer e o ver e encontra o seu momento intermediário na imaginação transcendental³². Ao nível prático, revela-se na dialética entre o carácter e a felicidade, que encontra também o seu momento intermediário no imperativo ético do respeito, sendo este uma tarefa inacabada, a de ser pessoa, isto é, uma maneira de tratar o outro e de se tratar a si mesmo, escopo no qual “a minha ação encontra um sentido, que é simultaneamente um modo de existir”³³.

Por outras palavras, o próprio Kant mostrou que também no âmbito prático, o homem experiencia a sua dupla e simultânea pertença ao mundo sensível – enquanto sujeito que obedece – e ao mundo inteligível, enquanto soberano que ordena. No entanto, também aqui a desproporção prática permitia a mediação frágilna qual, segundo Ricoeur, «está inscrita a possibilidade de uma discordância e como que a falha existencial que faz a fragilidade do homem»³⁴.

É preciso chegar, pois, ao núcleo vivo desta falha, à génese recíproca do conhecer e do sentir, isto é, assistir ao movimento da sua mútua promoção como aquilo que constitui o verdadeiro núcleo da pessoa. De outro modo, há que reintroduzir no discurso filosófico, aquilo que a filosofia transcendental deixou de lado: o significado originariamente denso da temática da mistura humana e o vivido da sua miséria. Tal implica mostrar que a desproporção, sempre sentida, entre desejo vital e intencionalidade significativa constitui de facto o homem integral, aquele cuja razão não se tornou ainda puramente abstrata ou operatória, anulando com issoos seus sentimentos.

Ricoeur explica a dificuldade que tem a filosofia em falar de sentimento, lembrando-nos que, normalmente, oscilamos entre as oposições estabelecidas por uma filosofia do entendimento que o reduz a um detrito e por uma filosofia complacente do sentimento que o reduz a uma espécie de intuição pura que descobre no coração coisas que o entendimento não percebe³⁵. Ora, para o filósofo isto é resultado dos pressupostos habituais que nos fazem esquecer que a verdadeira racionalidade surge da afinidade da

³² Ricoeur, 1960, p.63. Cf. M. RENAUD. Fenomenologia e Hermenêutica. O Projeto Filosófica de Paul Ricoeur. IN: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga XVI (1985) pp. 1 - 38.

³³ Ricoeur, 1960, p.88.

³⁴ Ricoeur, 1960, p.92.

³⁵ Ricoeur. 1986, p. 251-265.

sensibilidade e da razão. «O sentimento é mais do que a identidade da existência e da razão na pessoa, é a própria pertença da existência ao ser do qual a razão é o pensamento».³⁶ A razão é sentimento, tal é a tese de Ricoeur, uma razão frágil, claro está, porque tocada pela dualidade de fins que todo o dualismo antropológico comodamente separou. Para o filósofo é o *thymós* e não tanto a imaginação transcendental o «terceiro termo» da existência humana, «já não intencional e perdido no objeto, mas terceiro termo que se tornou para si e sensível pelo sentimento e enquanto sentimento»³⁷.

É então porque somos sentimento que sentimos a dualidade existencial, que nos constitui, como uma desproporção infinita e o problema é que aqui a mediação nunca é encontrada³⁸. A minha razão personaliza-se no sentimento: “desdobra-se aqui tal *como* conhecer, de um modo proporcional ao conhecer e, no entanto, (...) segundo o modo do conflito interior”³⁹. Com efeito, a dualidade silenciosa do conhecer e do sentir era, no contexto da filosofia transcendental, amortecida no objeto e na pessoa; mas esta filosofia nunca se interrogou sobre a natureza deste sujeito que para ela era apenas a fórmula vazia da inteligibilidade do universo. Ele é agora enquanto sentimento, uma dualidade dramática⁴⁰: a distensão entre o princípio do prazer e o da felicidade⁴¹. Tal desproporção revela, por sua vez, a fragilidade afetiva do homem e a possibilidade fundamental do conflito. O sentimento vive por dentro de todas as desproporções que vimos culminar no conflito entre o carácter e a felicidade, isto é, na desproporção do carácter e da felicidade⁴². O sentimento, ou «coração inquieto» é assim o momento frágil, por excelência:⁴³. Ao interiorizar as ligações possíveis do eu ao mundo, o coração, núcleo de uma razão sensível, suscita uma nova cisão: a do eu consigo mesmo⁴⁴. Quer dizer, enquanto do ponto de vista do poder de conhecer a dualidade da razão e da sensibilidade não era vivida como conflito — pois projetava-se na síntese do objeto, graças ao qual a unidade do homem estava fora como unidade puramente intencional —, no sentimento a síntese não acontece. «Ao *interiorizar-se* pelo sentimento, a dualidade constitutiva da

³⁶ Ricoeur, 1986, p.260.

³⁷ Ricoeur. 1986, p. 261.

³⁸ Ricoeur. 1986, p. 260 – 265

³⁹ Ricoeur. 1960, p.107.

⁴⁰ Ricoeur. 1986, p.266.

⁴¹ Ricoeur., 1960, p. 144.

⁴² Ricoeur., p.98.

⁴³ Ricoeur., 1986 p.262-274.

⁴⁴ Ricoeur., 1960, p.148.

nossa humanidade dramatiza-se em conflito. À síntese sólida da *objetividade* responde a dualidade polémica da subjetividade»⁴⁵.

Tal é o mistério do sentimento: revela sempre um aspeto da coisa visada e, por meio dela, a ligação profunda e inobjetável da minha existência ao ser e aos entes através do desejo e do amor⁴⁶. O coração ambíguo e frágil designa assim toda a região mediana da vida afetiva, que faz a transição entre as afeções vitais e as espirituais e que a filosofia transcendental deixou de lado. Com efeito, o sentimento expõe-nos, revela a própria intimidade do eu, justamente, através da sua intencionalidade e mostra-nos que só um ser racional pode ser sentimento⁴⁷. Isto é, que a humanidade do homem é a polaridade inicial entre cujos extremos está situado o coração: o viver e o pensar.

É porque somos vida que pensa, logo que se faz sentimento, que a nossa consciência é, antes de mais nada, coração, o *thymós inquieto, que já Platão* situava entre o desejo vital –*que contrai a felicidade num instante* – e o desejo espiritual⁴⁸ que pretende a totalidade e a felicidade. « (...) O *conflito* pertence, então, à natureza mais originária do homem» e se, de facto, o objeto é síntese, o eu é conflito⁴⁹: uma busca indefinida e insaciável na qual se atesta a condição sempre transitiva, frágil do ser humano e a própria possibilidade da queda. É que não esqueçamos, «as afeções que entretecem esta busca são aquelas que animam as paixões mais importantes da história e da cultura»⁵⁰; são as paixões essencialmente inter-humanas, sociais, culturais e comunitárias que Kant classificava como a paixão do ter, do poder e do valer. Ricoeur sublinha a bondade originária destes afetos e diz que por detrás de formas passionais aberrantes que têm tido, elas correspondem a autênticas exigências da vida humana. É por meio delas que o eu constitui a sua diferença relativamente às coisas e que «se distingue pelo meu, que se afirma pela autoridade, que encontra o seu valor na opinião

⁴⁵ Ricouer., 1986, p. 261.

⁴⁶ Ricouer., 1960, p. 104 – 105.

⁴⁷ Ricouer, 1986, p. 264.

⁴⁸ Ricouer, 1986, p. 108.

⁴⁹ Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du, du coeur; cette médiation correspond, dans l'ordre du pertinent, à la médiation silencieuse de l'imagination transcendente dans l'ordre de la connaissance; mais alors que l'imagination transcendente se réduit tout entière à la synthèse intentionnelle, au projet de l'objet en face de nous, cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain. Il apparaît alors que le *conflit* tient à la constitution le plus originaire de l'homme; l'objet est synthèse, le moi est conflit. Ricouer, 1986, p.148.

⁵⁰ Ricouer, 1986, p.262.

do outro, isto é, na aprovação e na estima».⁵¹É também por meio das correspondências entre estas exigências afetivas e a constituição de novas camadas de objetividade dos objetos especificamente humanos, como sejam as realidades económicas, políticas e culturais, que podemos compreender realmente o *sum* e as suas falhas. Com efeito, também estas exigências, que entretecem a nossa afetividade, estão situadas sob o signo da fragilidade e do conflito. Nelas expressam-se pois desejos indefinidos que tornam possível o surgimento de uma história mas que também tornam possível o surgimento da infelicidade.

O coração inquieto, núcleo do *sum* é insaciável: nele *oso* procura sem fim encontrar-se, movendo-se continuamente entre prazer e felicidade, procurando, por um lado, a plenitude da realização, que termina o movimento da vida no instante, e por outro o equilíbrio que só pode dizer respeito à história de uma vida. «A dualidade do homem que a imaginação transcendental apaziguava no objeto, é agora avivada e interiorizada no sentimento, no conflito essencial, entre o prazer e a felicidade»⁵². ERicoeur vai mais longe ainda na exploração desta fragilidade, afirmando que todos os outros conflitos que nos caracterizam, quer se diga que têm origem na nossa infância ou nas nossas relações com o meio, só podem ser interiorizados «porque o conflito interior a nós próprios precede-os, recolhe-os e dá-lhe a nota de intimidade, que é a sua desde a origem»⁵³.

O que significa que se a desproporção do sentimento suscita uma nova mediação, esta já não é a da imaginação transcendental, inteiramente reduzida a tornar possível a objetividade, mas uma nova, a do coração que se reflete-se numa exigência afetiva interminável que atesta a fragilidade do homem e assim a sua possível falibilidade.

III

Mas Ricoeur previne-nos, sempre, que a *falibilidade não é ainda o mal*. “A *falibilidade é a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal moral pode*

⁵¹Ricoeur, 1986, p. 262.

⁵²Ricoeur, 1986, p. 264.

⁵³Ricoeur, 1986, p.273.

penetrar no homem”⁵⁴. Entre a falibilidade e a queda há um salto ou hiato fundamental. O mal é da ordem da ação, não é ontológico, diz antes respeito ao âmbito do fazer ⁵⁵. É obra da liberdade, do agir ou do ser nova ordem, tempo⁵⁶, o que quer dizer que precisa de ser reconhecido e assumido como qualquer coisa de negativo, que poderia não ter acontecido, isto é, como uma traição ⁵⁷. Por outras palavras, só o modo como o mal afeta a existência e o seu projeto de sentido o torna, de facto, manifesto”⁵⁸. É pois na confissão (uma forma de adscrição a si dos seus atos) e por meio da linguagem ambígua e emotivadesta que a liberdade humana atesta simultaneamente a sua culpa e o seu poder- ser de outro modo, isto é, a sua revolta contra o mal, assumindo-o como o que não devia ser.

Neste sentido, «(...) é a confissão, e só a confissão, que liga o mal ao homem, não só ao homem enquanto lugar da sua manifestação, mas ao homem, enquanto seu autor»⁵⁹. Só o remorso ou a luta contra o mal permite pois que a nossa liberdade se exerça, manifeste a sua distinção e independência. *O mal só aparece porque se coloca*⁶⁰. É a experiência de um «aqui» e «agora» «carregado de retrospeção»⁶¹ e referido à plenitude do projeto que ele interrompe. É este o seu enigma: exige reconhecimento, a linguagem que o atesta e na qual se diz simultaneamente a experiência de uma revolta ou contraste (entre o fáctico e o possível) que faz nascer o espírito e a liberdade, como princípios de uma nova ordem, de que ainda sou capaz, apesar do mal, e que vai tomando rosto e figura à medida que todo homem atesta a sua capacidade de sentido e afirmação originária. Por outras palavras, sem a dimensão semântica do duplo-sentido em que se atestam remorso ou lamento, a experiência do mal e do seu escândalo não permitiria perceber nem a liberdade nem a revelação da falibilidade: Assim, «(...)é o mal que recorta por detrás dele mesmo a sua outra possibilidade; que a projeta enquanto sua sombra, sobre a limitação originária do homem, fazendo-o assim aparecer como falível; (...) é somente através da condição atualmente má do coração do homem que podemos compreender uma condição mais originária do que toda a maldade (...). É, a referência

⁵⁴Ricouer, 1960, p.158.

⁵⁵Ricouer, 1960, p. 159

⁵⁶Ricouer, 1969, p.269.

⁵⁷Ricouer, 1960, p.93 ; p.162.

⁵⁸Ricouer, 1960, p.14

⁵⁹Ricouer, 1960, p.15.

⁶⁰ Ricouer, 1960, p.158.

⁶¹Ricouer, 1960, p.15.

ao originário que constitui o mal como falta ou desvio»⁶². Percebemos assim como a linguagem do mal é simbólica e esta só atua quando é interpretada.

Compreendemos ainda porque é que uma antropologia da falibilidade não basta para explicar o mal. O mal põe em cena a dimensão ética e temporal da existência, a que não podemos aceder diretamente, por observação, mas apenas mediante uma trama significativa. Uma empírica do mal exige, pois, um recurso aos enredos que o expressam, isto é, uma repetição em imaginação e simpatia⁶³ da confissão que a consciência religiosa fez deste, em ordem a podermos instruir-nos pela simbólica dos seus enredos.

IV

Surge então a *Simbólica do mal*, segundo volume de *Finitude e culpabilidade*, procurando ligar doravante a compreensão de si e a trama simbólica, apresentando para isso todo um estudo dos mitos helénicos, do mundo semita e da especulação gnóstica, quer dizer, toda uma análise dos símbolos primários do mal e dos mitos do princípio e fim. Esta obra assinala claramente a viragem hermenêutica de Ricoeur, isto é, a tomada de consciência de que uma verdadeira descrição empírica exige um grande desvio, o recurso à simbólica, à poética da imaginação e à interpretação da linguagem cifrada do símbolo. Com ela, o método fenomenológico abre-se, enfim, ao imaginário pré-narrativo⁶⁴ das expressões objetivadas da consciência humana do mal. A mediação pelos textos passa a ser a nova condição da imaginação e condição da compreensão do sentido do ato de existir. É que o eu apenas se pode retomar nas expressões da vida que o objetivam e estas não se reduzem a meras imagens. A consciência supostamente imediata deixou, como vimos de ser válida,

⁶²Ricoeur, 1960, p. 160: c'est la faute qui découpe en arrière d'elle même sa propre possibilité et la projette comme son ombre sur la limitation originaire de l'homme et ainsi la fait paraître faillible; il n'est pas contestable que c'est seulement *a travers* la condition actuellement mauvaise du coeur de l'homme que l'on peut discerner une condition plus originaire que toute méchanceté [...]. Bref, c'est toujours "à travers" le déchu que l'originaire transparait [...]. Cette référence à l'originaire constitue le mal comme faute, c'est-à-dire comme écart, comme déviation.

⁶³Ricoeur, 1960 (2), p.11.

⁶⁴ Cf., Ricoeur, 1977, p.127.

É esta a mensagem da simbólica: o mal como fazer, ação, «exige que conheçamos o homem pelo uso que faz da vida e pelas conversas ordinárias»⁶⁵; ele põe em cena toda uma dimensão nova do real que exige a mediação da intriga, porque escapa ao modelo da observação direta. O mal releva da dialética do acontecimento e do sentido que não faz parteda ontologia fundamental. Mas longe de cair no mutismo, ele conta-se numa narrativa mítica que mítica que respeita, pelo seu enredo, a dialética do sentido e do acontecimento. O *conceito* dá então lugar ao *símbolo* que, devido à sua dupla intencionalidade, sugere um acontecimento contrastivo capaz de enriquecer e suspender o pensamento tradicional.

Com a sua meditação sobre o mal, Ricoeur assiste ao nascimento de uma hermenêutica espontânea da ação e do tempo na linguagem articulada de forma simbólica pelo homem. A hermenêutica do mal (moral) é, pois, peça-chave da filosofia ricoeuriana do existir; põe, desde logo, em causa a concepção tradicional de homem e a sua compreensão segundo o modo de pensar tradicional submetido ao primado da representação e à exigência de coerência lógica. E põe-no porque, no fundo, a questão do mal problematiza aquilo que habitualmente se tem entendido *por natureza humana*. «Não há, de facto, uma linguagem direta não simbólica do mal»⁶⁶.

Que ser é então este em que a negatividade representada pelo mal não destrói mas suscita uma dimensão de afirmação originária que se expressa na linguagem da confissão? Um ser que, porque não coincide consigo mesmo (*desejo de ser na falta do ser*), apenas pode entender-se através da análise das expressões do seu próprio fazer ou agir, isto é, que é apenas na figuração das suas figuras (dialéctica da atestação e do testemunho) ou ainda, como nos diz Ricoeur, um ser, que descentrado pelo corpo e pelo mal, surge primeiro perdido e disseminado⁶⁷. Torna-se apenas um verdadeiro *soi humano e adulto*, por meio de todo um processo hermenêutico complexo de atestação da sua afirmação originária, isto é, quando apropria o sentido que exprime através das suas obras, mitos, símbolos, estórias, acções e instituições em que a vida do espírito se objectivou⁶⁸.

⁶⁵ Ricoeur, 1950, p. 27.

⁶⁶ Ricoeur, 1969, p. 285.

⁶⁷ Ricoeur, 1969, p. 22.

⁶⁸ Il faut dire d'abord que le fameux *cogito* cartésien, qui se saisit directement dans l'épreuve du doute est une vérité aussi vaine qu'elle est invincible; je ne nie point que ce soit une vérité; c'est une vérité qui se pose soi-même; à ce titre elle ne peut être vérifiée ni déduite; c'est à la fois la position d'un être et d'un acte; d'une existence et d'une opération de pensée (...); j'existe eu tant que se pense. Mais cette vérité est

A compreensão do símbolo, isto é, do modo como o *Dasein* traz à palavra o seu desejo de ser, apesar do nada e do mal, torna-se assim momento fundamental de uma compreensão onto-antropológica que pretende contestar a ideia de que a reflexão é uma evidência imediata e a tese segundo a qual a posição do sujeito por si mesmo é um acto original, fundamental e fundador. Daí que o autor nos diga: «aposto que compreenderei melhor o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes, se sigo a indicação do pensamento simbólico»⁶⁹. A reflexão sobre os símbolos responde assim a uma determinada situação da filosofia e talvez da cultura moderna: indica um regresso à experiência originária da linguagem, procura escapar às dificuldades do problema do ponto de partida seguro em filosofia.

É esta a vantagem da linguagem simbólica e metafórica da confissão: atinge a ambiguidade temporal originária do modo humano de ser. Mostra-lhe que, dada a sua fragilidade, a sua primeira palavra não é já a de começar a partir de um *fundamentum inconcussum*, mas inserir-se no seio de um mundo já marcado por um imaginário cultural e social. A simbólica é uma linguagem essencialmente ligada ao seu conteúdo; indica a situação do homem no seio de estruturas pré-narrativas e imaginativas de organização singular do mundo e introduz no discurso filosófico a contingência e a diversidade de culturas.

Estará Ricoeur a introduzir o relativismo na filosofia? Lembremos que já Gadamer, na sua obra, *Verdade e método. Fundamentos de uma hermenêutica filosófica*⁷⁰, chamava a atenção para o facto da compreensão humana partir sempre de pressupostos, isto é, de estruturas prévias e provisórias da intelecção finita que só no diálogo com o tu, que fala a partir de um horizonte diferente, poderão chegar a ser avaliados positiva ou negativamente. Dizia mesmo: «Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, devemos realizar uma drástica reabilitação do conceito de prejuízo e reconhecer que existem prejuízos legítimos»⁷¹. «Pré-juízo não significa de modo algum um juízo falso, mas pertence ao seu conceito poder ser valorizado positiva ou negativamente»⁷².

une vaine vérité, elle est comme un premier pas qui ne peut être suivi d'aucun autre, tant que *l'ego* de *l'ego Cogito* ne s'est ressaisi dans le miroir de ses objets, de ses oeuvres et finalement de ces actes. (Ricoeur, 1969, p. 21).

⁶⁹ Ricoeur, 1960, p. 330.

⁷⁰ GADAMER, 1986.

⁷¹ GADAMER, 1986, p. 281.

⁷² GADAMER, 1986, p. 275.

Com esta reabilitação, levantava Gadamer, ainda a questão da distinção entre preconceitos legítimos e aqueles que impediam toda a compreensão⁷³. Mostrava-nos que só o encontro com o outro e o fenómeno do diálogo permitiam uma tal separação, na medida em que justamente se revelavam ilegítimos os prejuízos que não se deixavam por em questão, pelo facto de se considerarem à partida conceitos dogmáticos e definitivos.⁷⁴ Longe de constituir um obstáculo para a compreensão, o preconceito tinha em Gadamer um sentido provisório e eminentemente praxiológico, situando a interpretação no âmbito do aprender com o diálogo e do aprender com o outro. Eram as condições éticas e dialógicas da formação da nova consciência que se jogavam nesta reabilitação que pressupõe, como acontecerá com Ricoeur, a dimensão simbólica e não apodítica da consciência.

E se na obra *A simbólica do mal* a hermenêutica parece apenas preparar a inserção da imaginação simbólica e mítica no discurso filosófico, a própria descoberta do carácter simbólico da linguagem da confissão faz adivinhar a essencialidade da relação entre reflexão e interpretação, por meio da própria constituição simbólica do *ego* que nela se apresenta.

A consciência de si, vimos, não era já a primeira realidade que podemos conhecer, é a última: tal foi o ensinamento da hermenêutica de Heidegger e de Gadamer, para não falar da Hermenêutica da suspeita. A nova dimensão da consciência para que nos remete a simbólica, a de tarefa a conquistar, faz surgir toda a diferença entre reflexão e intuição e ainda a natureza não estritamente epistemológica da nova reflexão. Assim irá Ricoeur mostrar que a reflexão exige a interpretação, na medida em que ela é «o esforço para recuperar o *ego* do *ego Cogito* no espelho dos seus objetos, das suas obras e finalmente dos seus atos»⁷⁵. Mas porque é que a posição do *ego* deve agora ser recuperada através dos seus atos? Porque, justamente, diz-nos Ricoeur, ela já não é dada nem numa intuição intelectual, nem numa evidência psicológica, ao jeito de Descartes, nem tão pouco numa visão mística. «Tenho, com certeza uma aperceção de mim mesmo e dos meus atos e esta aperceção é uma primeira evidência»⁷⁶. Mas este é apenas um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto o *ego* do *ego Cogito* não se tiver recuperado «por meio do desvio de um deciframento aplicado aos

⁷³GADAMER, 1986, p.281-282.

⁷⁴ Cfr., neste sentido M. L., SILVA, 1995.

⁷⁵ Ricoeur, 1969, p. 322.

⁷⁶ Ricoeur, 1969, p.322-323.

documentos da sua vida»⁷⁷.É neste sentido que a consciência é uma tarefa: deve atestar-se, na medida em que não possui logo à partida tudo o que pode ser e deve reapropriar-se, a partir dos seus testemunhos e da dialética das suas interpretações. É neste sentido também que Ricoeur retoma de Fichtte e do seu sucessor francês J. Nabert a ideia segundo a qual a reflexão não é sobretudo uma justificação da ciência e do dever, mas antes de mais uma reapropriação do nosso esforço para existir. Ora, tal apropriação pressupõe que o que precede a reflexão é o esquecimento, logo, que a reflexão é uma crítica, já não no sentido kantiano de uma fundamentação do saber, mas no de recuperação prática e ética da sua posição de si.

Em suma, o próprio conceito de reflexão passa a ter uma dimensão ética e hermenêutica e Ricoeur pergunta mesmo «não terei posto uma tónica demasiado enérgica no lado prático e ético da reflexão? Não será esta uma nova limitação semelhante à da corrente epistemológica da filosofia moderna?»⁷⁸ Mas responde claramente: não creio, a acentuação ética da reflexão não tem nada a ver com a moral, neste sentido não é limitação se a entendermos à maneira de Espinoza que chama de Ética ao processo completo da filosofia. «A filosofia é ética enquanto conduz da alienação à liberdade e à beatitude (...). O seu objetivo é compreender o *ego* no seu esforço para existir, no seu desejo de ser.»⁷⁹.E lembra-nos ainda o filósofo— que quer combater o niilismo na filosofia, depois da crise do projeto moderno da filosofia como fundamentação científica do saber : é assim que uma filosofia reflexiva retoma a ideia platónica do *Eros* como fonte do conhecimento e a espinosista do *conatus*, esforço. «Esforço e desejo são as duas faces desta posição do si mesmo na sua primeira verdade: eu sou»⁸⁰.

Concluindo: porque exposto ao mal o homem não coincide nunca consigo mesmo, o carácter apodítico do *cogito* envolve hoje a dúvida quanto ao que eu sou. Daí que a ordem da razão nada possa ser sem a configuração dos testemunhos, símbolos e obras que dão corpo ao seu esforço para ser e à sua afirmação originária⁸¹. Ela enraíza numa crença—*eu posso, eu sou capaz*— cuja fragilidade exige a lógica hermenêutica do testemunho e, por meio dela, uma reapropriação de todos os signos ou expressões

⁷⁷Ricouer, 1969, p.21.

⁷⁸ Ricouer, 1969, p. 324.

⁷⁹ Ricouer, 1969, p.324.

⁸⁰ Ricouer, 1969, p. 324-325

⁸¹ Ricouer, 1969, p.322.

(símbolos, metáforas, narrativas, obras, instituições) nos quais atesta a capacidade humana de ser..., uma nova ordem. O próprio conceito de reflexão transforma-se assim em hermenêutica, uma tarefa prática de *apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho deste esforço e deste desejo*⁸². A nova racionalidade tem então como função pensar como, apesar de frágil e sempre exposto ao conflito, o homem é um ser capaz. A racionalidade hermenêutica, exposta a um conflito de interpretações que, primeiro, se manifestam de forma mais gnosiológica e finalmente ética, é a razão do homem tocado pela fragilidade e por isso aberta a uma sabedoria prática que relançada pelo papel teórico e prático da imaginação narrativa (introduzida desde logo na filosofia com *a Simbólica do mal*), retoma o ideal da prudência aristotélica como forma de sabedoria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GADAMER, *Gesammelte Werke. Hermeneutik I Wahrheit und Methode I. Ergänzungen. Register.* Tübingen, Mohr, 1986.

M. L., SILVA. *O Preconceito em Gadamer: sentido de uma reabilitação.* Lisboa: 1995.

RICOUER, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Paris, Seuil, 1969.

RICOUER, P. De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. IN: C. BOUCHINDHOMME, R. ROHLITZ, (ed) «Temps et récit» en débat. Paris, Cerf, 1990..

RICOUER, P. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire.* Paris, Aubier, 1950.

RICOUER, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I.* Paris, 1965.

RICOUER, P. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité .I L'homme faillible.* Paris Aubier, 1960.

RICOUER, P. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité .II La symbolique du mal.* Paris Aubier, 1960 (2).

M. RENAUD. Fenomenologia e Hermenêutica. O Projeto Filosófica de Paul Ricoeur. IN: Revista Portuguesa de Filosofia, Braga XVI, 1985, p. 1 - 38.

⁸² Ricouer, 1969, p.21.

RICOEUR, P. *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986.

RICOEUR, P. Phénoménologie et analyse linguistique. IN: DORIAN TIFFENEAU (ed)

La sémantique de l'action. Paris, CNRS, 1977.