



Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

**O Sujeito em Paul Ricoeur:**  
**Da Crise do *Cogito* à Dimensão Relacional da Pessoa**

Manuel Luís Monteiro Judas  
2011

Manuel Luís Monteiro Judas

**O Sujeito em Paul Ricoeur:**  
**Da Crise do *Cogito* à Dimensão Relacional da Pessoa**

Dissertação de Doutoramento em Filosofia Moderna e Contemporânea,  
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob  
orientação da Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da  
Silva

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

2011



## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer a todos aqueles que de alguma forma tornaram possível a presente dissertação.

Em primeiro lugar, à minha orientadora, Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, pelos seus ensinamentos e sugestões, pela sua paciência e palavras de incentivo.

Ao meu colega e amigo Fernando Acílio Saldanha pelas suas palavras de apoio e propostas de correcção do texto.

À minha esposa por me ter proporcionado condições e tempo para escrever. Sei bem o quanto isso representou em termos de privações e sacrifícios pessoais.

Ao meu filho por ter revelado interesse e compreensão pelo meu trabalho.

A todos o meu profundo reconhecimento e gratidão.



*À Alcídia e ao Pedro.*



## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| <b>Resumo</b> .....   | 9   |
| <b>Abstract</b> .....   | 11  |
| <b>Introdução</b> .....   | 13  |
| <br>  |     |
| <b>I – A crítica ao Cogito da tradição filosófica</b>                           |     |
| 1. O Cogito exaltado .....  | 27  |
| 2. A hermenêutica da suspeita e a interpretação do sujeito .....                | 42  |
| 3. Afirmação do sujeito integral .....  | 51  |
| 4. A necessária mediação pelos signos.....                                      | 59  |
| 5. O exemplo da psicanálise .....   | 66  |
| 6. Psicanálise, cultura e significação .....                                    | 73  |
| 7. Psicanálise e estruturalismo .....   | 85  |
| 7.1. Duas figuras maiores do estruturalismo: Lévi-Strauss e Michel Foucault.... | 94  |
| 7.2. A influência do estruturalismo na remediação do sujeito .....              | 104 |
| <br>  |     |
| <b>II – O sujeito descentrado pela linguagem</b>                                |     |
| 1. Os níveis da linguagem .....   | 117 |
| 2. Da língua ao acto de falar.....  | 129 |
| 3. A importância dos textos na refiguração de si .....                          | 144 |
| 4. Texto, simbolismo e metáfora .....   | 167 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>III – O sujeito exposto ao discurso simbólico, à hermenêutica e ao conflito de interpretações</b> |     |
| 1. A pluralidade de interpretações .....   | 191 |
| 2. Ricoeur e a crítica da hermenêutica romântica .....   | 201 |
| 3. Duas hermenêuticas em conflito: a arqueológica e a teleológica .....                              | 213 |
| 4. A arbitragem de interpretações rivais e a dimensão narrativa da autocompreensão.....              | 223 |
| 4.1. A narrativa como via de acesso ao sujeito .....   | 229 |
| 4.2. A identidade pessoal e a identidade narrativa .....   | 238 |
| <br>   |     |
| <b>IV – O sujeito e a inscrição ética</b>  |     |
| 1. O sujeito activo: acção e narração .....  | 262 |
| 2. Distinção entre ética e moral .....   | 281 |
| 3. Ricoeur e as éticas teleológica e deontológica .....  | 289 |
| 4. Da intenção ética à norma moral .....   | 302 |
| 4.1. O si-mesmo e a intenção ética .....   | 305 |
| 4.2. O si-mesmo e a norma moral .....  | 315 |
| 5. O si-mesmo e a sabedoria prática .....  | 332 |
| 6. Da sabedoria prática ao reconhecimento e ao perdão .....  | 345 |
| <br>   |     |
| <b>Conclusão</b> .....   | 357 |
| <b>Bibliografia</b> .....  | 365 |

## Resumo

Esta dissertação *O Sujeito em Paul Ricoeur: Da crise do Cogito à Dimensão Relacional da Pessoa*, organizada em torno de quatro partes, inicia-se com a crítica do autor à concepção tradicional do *Cogito*, movida pela convicção de que este não deve ser entendido de forma imediata e transparente, à margem do corpo, do mundo e da acção, mas sim mediata e integralmente. Neste sentido, são analisados os contributos de Heidegger, da psicanálise e do estruturalismo.

A fim de compreender como o sujeito exposto ao mal questiona o primado do *Cogito* e põe a descoberto a problemática da linguagem, apresentamos uma breve análise dos símbolos e mitos do mal existentes nas grandes culturas, justificando, assim, a existência de uma hermenêutica. Entendida inicialmente como arte de decifrar a linguagem simbólica dos mitos, eis que a hermenêutica se estende depois à linguagem ambígua do desejo, ao mundo das acções e ao texto.

Após a abordagem da posição do estruturalismo face à linguagem e a sua influência em Ricoeur, esta investigação prossegue centrando-se numa questão essencial, a do poder referencial, simbólico e transformador do texto. Na medida em que revela outras maneiras de habitar o mundo, o texto tem o poder de mudar o modo de ser, de pensar e de agir do sujeito leitor. É a sua proposta de mundo que deverá ser objecto de interpretação e não a intenção do seu autor, sendo susceptível de interpretações divergentes e de conflitos. Uma vez que todas as interpretações são necessárias, salientamos o papel da arbitragem de

posições tão divergentes, como as da linguística estrutural e da fenomenologia de Husserl, da hermenêutica de Freud e da hermenêutica de Hegel.

Tanto a metáfora como a narrativa são importantes para a compreensão ontológica do novo sujeito e do seu poder relacional. Através da metáfora, o homem passa a ver o mundo de outro modo, enquanto pela narrativa poderá ainda conhecer as duas vertentes da sua identidade pessoal. Não sendo uma identidade substancial, mas dinâmica, ela é indissociável quer da temporalidade própria, quer da temporalidade da acção humana. Esta a razão por que procuramos estabelecer a mediação entre a experiência de tempo de S. Agostinho e a teoria da intriga de Aristóteles.

A seguir à análise da identidade do sujeito, da comunidade e da rede conceptual da acção humana, abordamos a «pequena ética» de Ricoeur, constituída por três momentos fundamentais: o primeiro, de acordo com a herança aristotélica, é o do desejo de viver bem, o segundo, mais kantiano, é o das normas morais que se impõem como obrigatórias e universais a uma comunidade, e o terceiro, mais ricoeuriano, é o da sabedoria prática. Neste último nível, confrontamos o sujeito moral com a necessidade de tomar decisões difíceis face a situações de incerteza e risco, como as que se verificam nos campos da justiça distributiva, da bioética, dos direitos da Mãe-Natureza e das gerações futuras.

Por fim, dedicamos o último ponto do nosso trabalho à teoria do reconhecimento, núcleo do sujeito relacional que rejeita as chamadas teorias da deposição do outro, como as do «estado da natureza» de Hobbes e do «Senhor e do escravo» de Hegel. Referimos, por isso, as experiências não violentas de reconhecimento positivo do outro, do qual se destaca o gesto excepcional e generoso do perdão. Ao restaurar a sua capacidade de agir, de pensar o futuro, o perdão permite que o outro realize o seu desejo mais profundo: ter uma vida boa

## **Abstract**

This dissertation, organized in four chapters, under the title *The Issue of the Self in Paul Ricoeur: From the Crisis of the Cogito to the Relational Dimension of the Person*, begins with the critic by the French author to a traditional conception of the *Cogito*. Such critic is based on his conviction that the later has to be perceived mediately and integrally rather than an immediate consciousness, beyond the body and the physical world. The contributions of Heidegger, psychoanalysis, and structuralism are consequently analyzed on the light of this perspective.

In order to better understand how evil emerged in the world, we offer a comprehensive analysis of different symbols and myths present in ancient cultures, thus explaining and justifying the existence of hermeneutics. Initially understood as the art of deciphering the symbolic language of myths, hermeneutics would afterward embrace the ambiguous language of desire, the world of action and the text itself.

After addressing the position of structuralism regarding language and its influence in the work of Ricoeur, this analysis focuses an essential issue: the power of transformation of the text. Since it reveals alternative paths of inhabiting the world, the text can change reader's way of being, thinking and acting. In this sense, it is its proposal for a world that must be interpreted rather than the intention of its author, something which creates space for discrepant interpretations and conflicts. Considering that every interpretation is necessary, we emphasize the role of arbitration for coping with such divergent positions as

the ones found in the structural linguistics and the phenomenology of Husserl or the hermeneutics of Freud and Hegel.

Both the metaphor and the narrative are important for understanding the self. Through the metaphor, the man can perceive the world differently while through the narrative the man can understand the personal identity. Once this is a dynamic identity rather a formal one, it cannot be dissociated of its own temporality and the temporality of the human action. For such reason, we look for establishing a mediation between the experience of time as presented by St. Augustine and the theory of *muthos* by Aristotle.

Following the analysis of the identity of the subject, the community and the conceptual network of human action, we address the "little ethics" of Ricoeur which comprise three central stages: the first one, resulting from the Aristotelian heritage, is the desire to live well; the second, in line with the work of Kant, is referred to the moral norms that are imposed as mandatory and universal within a community; the third one, closer to his own work, corresponds to practical wisdom. Regarding the later one, we analyze the moral subject on the light of complex decisions made under uncertainty and risk as often is observed in fields such as distributive justice, bioethics or rights of Mother Nature and future generations.

Finally, as last topic of our thesis, we focus the theory of recognition, here confronted with the theories of domination of the other, from which the "state of nature" by Hobbes and "the lord and the slave" by Hegel are central examples. Consequently, we analyze the non-violent experiences of positive recognition of the other, among which we find the exceptional and generous gesture of forgiveness. By restoring the capability of the other to act and think the future, forgiveness allows his or her deepest desire: to have a good life.

## **Introdução**

A filosofia de Paul Ricoeur parece escapar a qualquer tentativa de classificação. Estamos perante alguém que não se limita a dialogar apenas com esta ou aquela corrente filosófica. Procura antes dialogar com todas as correntes e domínios do saber: ética, antropologia, política, direito, literatura, educação, fenomenologia, existencialismo, marxismo, personalismo, psicanálise, estruturalismo, entre outros. Esta invulgar diversidade de saberes, que caracteriza a sua obra, deve-se à convicção de que a reflexão filosófica só é enriquecida mediante o salutar conflito das interpretações.

Com efeito, cada interpretação é única e insubstituível, sendo, por isso, necessário arbitrar as divergências e tensões entre elas. Existem, sem dúvida, diferenças importantes entre as filosofias que mais influenciaram o seu pensamento, como a filosofia reflexiva francesa, a filosofia da existência de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers, e a fenomenologia descritiva de Husserl.

Estas e outras formas de pensamento são da maior importância para compreender o sujeito verdadeiro. Isto porque é preciso compreendê-lo a partir de todos os seus ângulos e dimensões, integralmente. Por isso, nada do que é humano parece escapar à reflexão ricoeuriana: a finitude, o involuntário, a fabilidade, o mal, a culpa, o bem, a violência, a justiça, a guerra, a democracia, o totalitarismo, a liberdade, a responsabilidade, a educação, a ética, a moral, a utopia, a ideologia, etc.

É importante notar que o filósofo do sujeito, ao abordar estes e outros temas, procurou ter em conta não apenas os ensinamentos das diferentes tendências filosóficas,

mas também os ensinamentos do mundo das ciências, como os da psicanálise, da etnologia e da antropologia. Basta lembrar, por exemplo, o seu debate com o cientista R. Changeux sobre as implicações da investigação científica em relação à moral. Não se trata, é certo, de uma atitude isolada na história da filosofia. Pelo contrário, houve sempre um frutuoso diálogo entre os grandes filósofos e a ciência do seu tempo: Platão dialogou com a matemática, Descartes com a álgebra, Kant com a astronomia, geografia e antropologia e Bergson com a psicologia.

Porque nos ajuda a compreender melhor o sujeito e a sua existência, Ricoeur reconhece a importância de cada perspectiva. Nenhuma deve ser excluída; todas elas são necessárias. Daí a sua preocupação em estabelecer pontes, mediações, entre as concepções e interpretações adversas. Exemplo disso é a sua atitude face às interpretações de Freud e de Hegel sobre o sujeito, que, ao procurar estabelecer uma relação dialéctica entre elas, reconhece os direitos de cada uma. Retomando uma das suas propostas em *Tempo e narrativa*, pode dizer-se que esta tentativa de pôr em «concordância o discordante» constitui um dos traços mais marcantes da sua obra.

Além deste, a obra ricoeuriana apresenta outros traços, que resultam da sua actividade docente, como os de sistematicidade e didactismo. Isto é visível, sobretudo, em *O Conflito das interpretações*, *Do texto à acção* e *Metáfora viva*, trabalhos que nasceram na sequência de cursos e seminários realizados em diversas universidades e, por essa razão, marcados por uma certa sistematicidade e didactismo. A respeito do espírito sistemático, contra o qual Gabriel Marcel o punha de sobreaviso, Ricoeur confessa que não deixou nunca de o reivindicar, mesmo se ele tendia para um certo didactismo.

Importa também notar que nenhum dos seus livros entra em ruptura com o anterior, mas desenvolve-se numa linha de continuidade; retoma e aprofunda um tema deixado em

aberto no precedente. Além disso, cada livro é escrito em função de um problema particular; nunca é movido por questões genéricas e maciças. *A Metáfora viva* e *Tempo e narrativa* são exemplos de como cada obra responde a uma problemática específica e autónoma: o primeiro tem por objecto a metáfora, que é, antes de mais, uma figura de estilo, o segundo o fenómeno da narratividade como articulação do tempo. Mas isto não significa que a sua obra filosófica seja fragmentária, dispersa, sem qualquer unidade. Pelo contrário, ela constitui um excelente testemunho de como é possível construir um projecto coerente e original a partir do diálogo com os pensadores antigos, modernos e contemporâneos.

Depois destas considerações sobre o pensamento e obra de Ricoeur, vamos agora procurar concentrar a nossa atenção nas partes que constituem o nosso trabalho, sublinhando, aqui e ali, a questão da unidade e coerência do seu percurso filosófico.

Veja-se, antes de mais e de forma sumária, as suas etapas principais. Veremos, assim, que na primeira parte, *A crítica ao Cogito da tradição filosófica*, marca o início do processo de demarcação de Ricoeur face ao *Cogito* da tradição da filosofia reflexiva, sendo, por isso, relevantes os contributos da psicanálise e do estruturalismo. A segunda, *O sujeito descentrado pela linguagem*, procura analisar os conceitos de «língua», «fala» e «escrita», mostrando as implicações da passagem da fala à escrita e a importância do mundo dos textos para a compreensão e transformação do sujeito. A terceira, *O sujeito exposto ao discurso simbólico, à hermenêutica e ao conflito de interpretações*, trata da pluralidade de interpretações, da posição de Ricoeur face à perspectiva da hermenêutica romântica, da relação dialéctica entre as hermenêuticas arqueológica de Freud e teleológica de Hegel, da necessidade de uma filosofia do sujeito equidistante face às alternativas do *Cogito* cartesiano e do *anti-Cogito* dos mestres da suspeita, e ainda da importância do

tempo e da narrativa no acesso à identidade do sujeito e da comunidade histórica. A quarta parte, *O sujeito e a inscrição ética*, é dedicada à análise da rede conceptual da acção, à narração enquanto sua representação temporal, e ainda à relação entre as dimensões prática e narrativa da ipseidade e a dimensão ética. Nesta última dimensão, são abordadas as três componentes da «pequena ética» de Ricoeur: a ética, a moral e a sabedoria prática.

Dado que cada livro, como dissemos, aflora ou antecipa temas desenvolvidos pelos precedentes, é nossa intenção, a partir de agora, referir não só o tipo de laço que liga um livro a outro, mas também a obra que preside à elaboração de cada parte do nosso trabalho.

Na primeira, *A crítica ao Cogito da tradição filosófica*, procuramos mostrar em que medida Ricoeur se demarca das filosofias do Cogito da Modernidade, pondo em causa o modo como nelas o homem é concebido, como ser desenraizado, descarnado e atemporal. Contra o dualismo da tradição da filosofia reflexiva, o autor defende em *Voluntário e involuntário*, primeiro volume da sua *Filosofia da vontade*, que é preciso proceder à conquista do *Cogito* integral. Somos confrontados com uma descrição fenomenológica do sujeito assente na reciprocidade radical entre as dimensões voluntárias e involuntárias da existência humana, condição essencial à construção de um *Cogito* integral e incarnado, profundamente enraizado no mundo. Trata-se de uma obra fortemente marcada pela fenomenologia de Husserl e pelo existencialismo de Gabriel Marcel: do primeiro o autor recebe a metodologia designada pelo termo «análise eidética», e do segundo a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes.

Embora já presente em *Voluntário e involuntário*, a questão da «falibilidade», da fragilidade humana, só encontra o seu verdadeiro lugar em *O homem falível*. Ricoeur fala aí, de forma aprofundada, da questão da possibilidade do homem cometer o mal,

sublinhando, no entanto, que existe um considerável intervalo entre essa possibilidade e a sua concretização. Mistura de ser e não ser, de finitude e infinitude, o homem é também capaz de resistir ao mal. Convém notar que Ricoeur só regressa verdadeiramente ao tema do homem falível em *Soi-même comme un autre*, no seu último capítulo, ou seja, 10 anos depois.

Com *A simbólica do mal*, damos a conhecer a resposta do autor à problemática da passagem da falibilidade à falta. O mal não é uma substância, nem coisa, nem consequência da natureza do homem (não existe o mal substancial, o mal-ser), mas antes obra de uma liberdade: o homem é o autor do mal. No sentido de nos dar a conhecer como o mal entrou no mundo, Ricoeur propõe-se fazer um longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas. Este desvio inclui não só os símbolos primários, que expressam de forma elementar a experiência vivida do mal, (a mancha, o pecado e a culpabilidade), mas também os grandes mitos (cosmológico, órfico, trágico e adâmico), que são as primeiras construções de enredos da interação dos deuses e dos homens. O mito adâmico, por exemplo, conta como o pecado entrou no mundo. Se bem que não seja a sua origem radical – o mal «já lá está sob a forma» de serpente –, o certo é que Adão é o autor da primeira transgressão. Esta é a razão por que é considerado o paradigma de toda a humanidade.

A compreensão do significado profundo dos símbolos e mitos do mal requer, como sabemos, toda uma hermenêutica. Só através de um trabalho profundo de interpretação é possível compreender o sentido da mensagem neles implícita; o mal sempre foi dito simbolicamente. É o duplo sentido, ou falta de compreensão, que justifica a existência da hermenêutica. Como lembra Ricoeur, no final de *A Simbólica do mal*, «o símbolo dá que pensar».

Com esta parte, tencionamos também evidenciar o significado da hermenêutica de Freud, em *Interpretação dos Sonhos*, uma hermenêutica que contrasta com a praticada pelo autor no seu simbolismo do mal. Com base na obra do mestre vienense, pretendemos mostrar a importância da psicanálise na construção de uma genuína filosofia da cultura, bem como o seu papel decisivo no que respeita à crítica do falso *Cogito*. Disso damos conta ao recorrer à *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, um livro que é produto de um estudo, longo e exaustivo, da obra de Freud.

Ricoeur compreendeu, assim, que não é apenas a questão do mal que requer uma hermenêutica, mas a própria natureza do desejo. Com efeito, o discurso freudiano joga sobre dois níveis, o da força e o do sentido: o primeiro nível com os termos recalçamento, energia, pulsão; o segundo com a significância dos sintomas, a interpretação dos sonhos e os jogos de palavras. Cabe à hermenêutica interpretar a linguagem ambígua do desejo. Ainda que este recorra sempre à dissimulação, ao disfarce, o certo é que só por meio da interpretação é possível compreender o seu verdadeiro sentido e, por isso, conhecer algo do homem que somos.

Também aqui se defende que sujeito só se conhece gradual e progressivamente e nunca de uma só vez. Visto que não é transparente e imediato, o sujeito está longe de se conhecer a si mesmo e ser senhor da sua própria consciência. O narcisismo do *Cogito* da tradição filosófica é, assim, posto em causa pela terceira vez, ou antes, ferido. As duas primeiras feridas foram, como é sabido, provocadas pela revolução copernicana e darwinista.

Feita a abordagem da posição do estruturalismo quanto à linguagem e das suas figuras maiores, Lévi-Strauss e Michel Foucault, pretendemos, a seguir, mostrar até que ponto Ricoeur foi influenciado por aquela corrente. Para o nosso autor, o ponto de vista

estruturalista representa uma etapa de objectividade científica fundamental. Sem o seu rigor e objectividade não seria possível conduzir a hermenêutica duma inteligência ingénua a uma inteligência amadurecida. Deste modo, a explicação do tipo estruturalista do texto ou das narrativas não só é legítima como é necessária a toda a compreensão hermenêutica. Sem a análise estrutural dos elementos mínimos que constituem e permitem o funcionamento da língua, não seria possível assegurar, no texto, a margem ou distanciamento necessário face ao sujeito e às suas intenções.

Na segunda parte, *O sujeito descentrado pela linguagem*, são analisados os conceitos de «língua», «fala» e «escrita». Com vista a esclarecer o sentido do primeiro termo, recorreremos a Ferdinand de Saussure, e mais concretamente ao seu paradigmático *Curso de linguística* geral, tendo, no entanto, o cuidado de confrontar este autor com a atitude crítica de Ricoeur.

De seguida, abordamos a questão da especificidade da fala e as implicações da sua passagem à escrita, procurando sublinhar a importância desta última para a problemática da compreensão do sujeito. Uma vez que defende uma nova proposta ou visão de mundo, o texto literário, como o conto, novela, romance ou teatro, revela outras dimensões do real, outras possibilidades de ser-no-mundo, tendo, por isso, o poder de transformar o modo de sentir e de agir do sujeito.

Prosseguindo o nosso percurso, e recorrendo à *Metáfora viva*, destacamos o papel da dimensão poética do símbolo, dimensão que não tinha sido ainda objecto de estudo nos livros anteriores. Com esta obra, que marca o fim da longa reflexão ricoeuriana sobre o símbolo, o nosso autor analisa criticamente os estudos retóricos, linguísticos e estruturais sobre a metáfora. Mas a questão mais relevante é a da inovação semântica e da referência e não a da interpretação intralinguística da metáfora. Deixando de ser um ornamento retórico

ou uma curiosidade linguística, a metáfora passa a ser considerada como o exemplo mais significativo da capacidade da linguagem de criar sentido através de comparações inesperadas. Visto que tem o poder de redescrever o mundo, ela «faz ver» o mundo de outro modo. É o caso do «ver como» do poeta: ele coloca-nos, de facto, perante novos sentidos e novos mundos.

Na terceira parte, *O sujeito exposto ao discurso simbólico, à hermenêutica e ao conflito de interpretações*, dedicamos o nosso estudo à questão da pluralidade de interpretações, procurando esclarecer a posição assumida pelos representantes da hermenêutica romântica, Schleiermacher e Dilthey. Com base em *Da interpretação* e *O conflito das interpretações*, debruçamo-nos, depois, sobre a interpretação arqueológica e a interpretação teleológica do sujeito. A respeito destas últimas, interessa-nos não tanto contrapor Freud a Hegel mas mostrar o modo como Ricoeur estabelece uma dialéctica entre a arqueologia do primeiro e a teleologia do segundo.

A partir de *Tempo e narrativa*, obra constituída por três volumes, destacamos a existência de um laço íntimo e essencial entre o tempo e a narração, já que o homem não pode ser compreendido fora do tempo e, portanto, fora da narração. Este facto, leva-nos a estabelecer uma mediação entre a experiência agostiana de tempo e a teoria da intriga aristotélica. Tal como em *Metáfora viva*, a questão da criatividade humana é também aqui, de novo, abordada. Mas enquanto a metáfora diz respeito à frase, a narrativa implica um encadeamento de proposições, ou seja, uma intriga. Esta obra completa, por isso, o ficou dito em *A metáfora viva*, uma vez que aí a articulação palavra / frase / texto não se destaca ainda de uma forma suficientemente nítida: a ordem é regulada pelo estado da questão respeitante ao estatuto da retórica.

De que trata, então, a narrativa? Como *representação temporal da acção humana*, o discurso narrativo é movido pelo desejo de expressar e conhecer o sujeito. Enquanto a narrativa histórica procura dar-nos conta do seu percurso temporal, marcado, aqui a ali, por acções, acontecimentos e calamidades, a narrativa de ficção é, por excelência, o grande laboratório onde a imaginação pode ensaiar modos de habitar o mundo, de sentir e agir. Existe, no entanto, uma relação recíproca entre estas duas modalidades de narrativa, pois compreender o sujeito implica recorrer tanto à sua história como à ficção.

Além disso, as narrativas históricas e de ficção articulam à sua maneira o tempo, fazendo-se acompanhar sempre de uma determinada visão de tempo. É o caso, por exemplo, de três obras que Ricoeur analisa no segundo volume de *Tempo e narrativa: A Montanha Mágica* de Thomas Mann, *Em busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust e *Mrs. Dalloway* de Virgínia Woolf.

Em jeito de conclusão, pode-se dizer que este vasto estudo ricoeuriano deixa-nos um importante ensinamento: eu sou sujeito enquanto portador de uma história susceptível de ser narrada. Reciprocamente o tempo só se torna humano na medida em que é articulado de um modo narrativo.

Na quarta parte, *O sujeito e a inscrição ética*, procuramos iniciar o nosso estudo, centrando-o em torno de questões de âmbito essencialmente ético e narrativo, o que implica, antes de tudo, a análise da rede conceptual da acção e a sua ligação à narrativa. Daí os conceitos nucleares, como os de agente, de intenção, de motivo e de responsabilidade, conceitos que só podem ser compreendidos se relacionados com a acção humana, com o vivido. Desenvolvemos também a tese ricoeuriana de que a teoria narrativa ocupa um lugar relevante, situado entre a teoria da acção e a teoria ética. Com efeito, não existem narrativas que sejam neutras eticamente, visto que o mundo das narrativas não é

senão esse grande laboratório de experimentação de valores sem os quais o sujeito leitor dificilmente alargaria a compreensão que tem de si e do mundo.

Nesta última parte, a obra de referência foi *Soi-même comme un autre*. Com ela, a filosofia de Ricoeur passa a ganhar uma dimensão fundamentalmente prática, no seio da qual encontramos a sua «pequena ética». Mas antes disso, encontramos aí o conhecido conceito de «atestação». A atestação é, acima de tudo, atestação de si-mesmo. Quer dizer, confiança nas capacidades de o sujeito: poder falar, poder agir, poder narrar-se e poder imputar-se os seus próprios actos. Só deste modo, o homem pode revelar o tipo de ser que é. A questão do sujeito capaz suscita, por isso, quatro perguntas cruciais: Quem fala? Quem é o autor desta acção? Quem se narra? Quem é o sujeito moral da imputação? A fim de responder às três últimas questões, Ricoeur recorre à filosofia da acção, à teoria narrativa e à ética.

Enquanto os seis primeiros estudos de *Soi-même comme un autre* respondem à questão do «eu posso», os estudos VII, VIII e IX conduzem-nos à sua «pequena ética». Ao contrário do que sucede em *Simbólica do mal*, Ricoeur distingue claramente, nos estudos VII e VIII, a ética da moral. É uma ética que é constituída por três momentos fundamentais: o primeiro, de acordo com a herança aristotélica, é do visar ético de uma «vida boa»; o segundo, mais kantiano, é o das normas morais que se impõem como obrigatórias e universais; e o terceiro, virado essencialmente para situações difíceis e de grande incerteza e risco, é o da sabedoria prática. Defendendo a existência de relações de subordinação e de complementaridade entre a ética e a moral, Ricoeur define a primeira como «o desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas». Esta definição tripla faz com que ela seja entendida como cuidado de si, como cuidado do outro das relações interpessoais e como cuidado das instituições justas.

Para concluir, uma palavra sobre os livros que foram referidos ao longo do nosso trabalho. Eles abordam, como dissemos no início da introdução, um tema específico e limitado. Este facto explica não só a preocupação do autor em desenvolver, aqui ou mais adiante, determinado tema, mas também a sua necessidade de explorar novos temas de reflexão. Assim, se compreende a sua preocupação em tratar o tema da memória como aquilo que não foi tratado nem em *Tempo e Narrativa* nem em *Soi-même comme un autre*. Ricoeur é um incansável caçador de temas. Essa é a razão por que o seu caminho foi longo e exigente, como o de um caçador, feito de silêncios e de obstáculos a vencer, de expectativas e de sinais por decifrar, aqui e acolá.



## **I – Crítica ao Cogito da tradição filosófica**



## 1. O Cogito exaltado

A filosofia cartesiana é uma filosofia crucial na história do Ocidente: a ela se deve, em grande medida, o nascimento e o desenvolvimento da Modernidade.

Como se sabe, Descartes inicia o seu percurso filosófico com a dúvida<sup>1</sup>. Ele duvida voluntária e sistematicamente de tudo: do testemunho dos sentidos, do pensamento e das próprias verdades matemáticas. Ainda que tudo seja falso, que me engane ou seja enganado pelo génio maligno, existe pelo menos uma verdade sobre a qual ele não tem poder algum: «Penso, logo existo». Com efeito, existo na medida em que penso e durante todo o tempo em que penso. Para Descartes, esta é a verdade fundamental sobre a qual se irá apoiar todas as outras, sendo, por isso mesmo, comparável à alavanca de Arquimedes: «(...) não seríamos capazes de acreditar que esta conclusão: penso, logo existo, não é

---

<sup>1</sup> Alexandre Koyré, *Considerações sobre Descartes*, Trad. de Hélder Godinho, Lisboa, Editorial Presença, 1980, pp. 49-50: «Precisamos de nos desfazer de *todas* as ideias, de *todas* as crenças recebidas, ou seja, libertarmo-nos de *todas* as tradições, de *todas* as autoridades, se quisermos alguma vez reencontrar a pureza nativa da nossa razão, chegar à certeza da verdade. Com efeito, o céptico – quero dizer: Montaigne – tem razão em duvidar. Não se defronta ele com opiniões incertas, duvidosas, e mesmo falsas? Pode acontecer que, por vezes, não tenha razão, que entre as coisas de que duvida se encontrem igualmente, algumas verdadeiras. Mas, como poderia ele, e como será possível sabê-lo? (...)

Só há um meio de sair disso: esvaziar completamente o espírito. Como Descartes o dirá um dia ao Padre Bourdin: “Se tiver um cesto de maçãs das quais várias estão podres e, por isso, envenenam o resto, que fazer senão esvaziá-lo todo e retomar as maçãs uma a uma para voltar a pôr as boas no cesto e deitar as más para o lixo...”

Notemos que a operação se desenrola em dois tempos: *começa-se* por esvaziar o cesto; todavia, ele não fica vazio, porque se volta a pôr lá maçãs, aquelas justamente que não estão podres».

verdadeira; e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta a todo aquele que conduz os seus pensamentos por ordem»<sup>2</sup>.

Em *O conflito das interpretações*, Paul Ricoeur lembra que esta verdade «não pode ser verificada nem deduzida; é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um acto; a posição de uma existência e uma operação de pensamento: eu sou, eu penso. Existir para mim, é pensar. Eu existo enquanto penso»<sup>3</sup>. Um pouco mais adiante: «Descartes não pode ser desalojado desta proposição incontestável: não posso duvidar de mim mesmo sem me aperceber de que eu duvido»<sup>4</sup>. Mas, embora seja o fundamento de todas as outras, o *Cogito* não passa de uma verdade abstracta e vazia. E, enquanto tal, é uma verdade vã. Por isso, Paul Ricoeur propõe uma nova atitude: que o *ego* do *ego Cogito* se reaprenda no espelho dos seus objectos, das suas obras e dos seus actos, naquilo «a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva»<sup>5</sup>.

Mas a ambição fundacional que move o *Cogito* cartesiano, estendeu-se progressivamente a toda uma linha de pensadores, que como Kant, Fichte e Husserl, haveriam de integrar a chamada «tradição da filosofia reflexiva»<sup>6</sup>. Tomando como

---

<sup>2</sup> René Descartes, *Princípios da filosofia*, Trad. de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino, Porto, Porto Editora, 1995, p. 55.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 322: «(...) elle ne peut être ni vérifiée, ni déduite; c'est à la fois la position d'un être et d'un acte; la position d'une existence et d'une opération de pensée: je suis, je pense; exister pour moi, c'est penser; j'existe en tant que je pense (...)»

<sup>4</sup> IDEM, *ibidem*, p. 323: «Descartes ne peut être délogé de cette proposition incontestable: je ne peux douter de moi-même sans apercevoir que je doute».

<sup>5</sup> IDEM, *ibidem*, p. 21.

<sup>6</sup> A respeito desta cadeia de *Cogito*, Paul Ricoeur afirma: «Surtout, le *Cogito* de Descartes est seulement l'un des sommets (...) d'une chaîne de *Cogito* qui constituent la tradition réflexive. Dans cette chaîne, dans cette tradition, chacune des expressions du *Cogito* réinterprète la précédente. Ainsi pourrait-on parler: d'un *Cogito* socratique ("Prends soin de ton âme"), – d'un *Cogito* augustinien (l'homme "intérieur" à la flexion des choses "extérieures" et des vérités "supérieures"), – d'un *Cogito* cartésien, bien sûr, – d'un *Cogito* kantien ("le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations"). Le "Moi" fichtéen est, sans aucun doute, le témoin le plus significatif de la philosophie réflexive moderne: il n'est pas de philosophie réflexive contemporaine, comme

referência Husserl, é sobretudo ao Husserl das *Meditações cartesianas*<sup>7</sup> que nos estamos a referir. Com esta obra – constituída por um conjunto de conferências proferidas na Sorbonne, em Fevereiro de 1929 – o filósofo alemão pretende, na esteira de Descartes e de Kant, transformar a filosofia numa ciência rigorosa e universal<sup>8</sup>. A sua intenção é muito clara: «Eu sou um *ego* meditando à maneira cartesiana; sou guiado pela ideia de uma filosofia, compreendida como ciência universal, fundada de uma maneira absolutamente rigorosa (...), tenho a evidência de ter, *antes de mais*, que elaborar uma *fenomenologia eidética*, única forma sob a qual se realiza – ou pode realizar – uma ciência filosófica, a “*filosofia primeira*”»<sup>9</sup>.

Mas, como chegar a essa ciência rigorosa a partir da mutabilidade do mundo real? É certo que o método científico é importante, já que nos pode conduzir a uma verdade. Porém, esta verdade é provisória. Quer isto dizer que a verdade científica só é válida até ao momento em que um facto novo nos mostre uma outra realidade. Para evitar que a verdade filosófica seja também provisória, Edmund Husserl considera que ela deve ter apenas em conta as coisas relativas à experiência de consciência, livres dos acidentes próprios do mundo real, ou seja, do mundo empírico da ciência. Contra o empirismo positivista, considera que é preciso ir para *aquém* e para *além* da esfera científica. Neste sentido, considera o cientismo empírico-positivista como nominalista, visto que as leis lógicas são

---

Jean Nabert l’a reconnu, qui ne réinterprète Descartes à travers Kant et Fichte. Et l’ “égologie” que Husserl a tenté de greffer sur la phénoménologie est l’un de ces gestes». IDEM, *ibidem*, p. 233.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.15: «S’il est vrai que cette ambition de fondation dernière s’est radicalisée de Descartes à Kant, puis de Kant à Fichte, enfin au Husserl des *Méditations cartésiennes*, il nous a paru néanmoins suffisant de la pointer à son lieu de naissance, chez Descartes lui-même, dont la philosophie atteste que la *crise* du *Cogito* est contemporaine de la *position* du *Cogito*».

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Meditações cartesianas*, Porto, Rés-Editora, s.d., p.17: «Como fez Descartes, deixemo-nos guiar nas nossas meditações pela ideia de uma ciência autêntica, possuindo fundamentos absolutamente certos, pela ideia da ciência universal».

<sup>9</sup> IDEM, *ibidem*, p. 96.

generalizações empíricas e indutivas, comparáveis às leis das ciências da natureza. Se a ciência empírica procura analisar os factos concretos e contingentes, o método fenomenológico propõe-se antes alcançar aquilo que permanece imutável por meio da chamada intuição *eidética*. Graças a esta intuição é possível contemplar imediatamente a essência das coisas.

A fenomenologia husserliana pretende, pois, avançar para as próprias coisas. A consciência caracteriza-se, aliás, pela intencionalidade, dado que é sempre consciência de alguma coisa. «Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projectada para fora de si, melhor definida pelos objectos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles»<sup>10</sup>. Ir ao encontro das próprias coisas, eis a regra fundamental do método fenomenológico – por coisas entenda-se simplesmente aquilo que aparece diante da consciência, o dado. Dado que cada objecto sensível e individual tem a sua própria essência, estamos perante um método que visa o conhecimento das essências (*eidós*). O conhecimento dessas essências é um conhecimento evidente, fundado na intuição *eidética*. A atitude fenomenológica é, por conseguinte, diferente da atitude do cientismo mecanicista. O cientismo confunde o ver em geral com o ver meramente sensível e experimental, pelo que não compreende que cada objecto possui uma essência.

A fim de alcançar a essência dos objectos sensíveis, Edmund Husserl faz da redução fenomenológica, ou *epokhé*, o acto filosófico por excelência. A *epokhé* consiste em colocar entre parêntesis toda a existência efectiva do mundo exterior, uma vez que as suas aparências nos impedem de ver as coisas tal como são. Neste ponto, a sua posição é

---

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 17: «Defini par l'intentionnalité, la conscience se révélait d'abord comme tournée vers le dehors, donc jetée hors de soi, mieux définie par les objets qu'elle vise que par la conscience de les viser».

clara: «(...) o mundo é para mim apenas aquilo que existe e vale para a minha consciência num tal *cogito*. Todo o seu sentido universal e particular, toda a sua validade existencial, retira-as exclusivamente das tais *cogitationes*»<sup>11</sup>. O mundo perde, assim, o seu carácter de realidade exterior. O que importa é a intuição das essências, ou antes, o conteúdo inteligível e ideal dos fenómenos.

Graças à redução *eidética* ou transcendental, a filosofia pode finalmente preencher os requisitos de uma ciência rigorosa, requisitos já antes apontados por Descartes, como os de claridade, de certeza absolutamente transparente e de univocidade. Por tudo isto, a redução *eidética* suspende as ciências da natureza e do espírito, ou melhor, as suas observações de factos e generalizações. Aliás, a fenomenologia é isso mesmo: uma ciência de essências e não uma ciência de factos.

A fenomenologia de Edmund Husserl é, neste sentido, uma forma de idealismo: lida com objectos ideais, isto é, eternos, intemporais. Afirma como realidade radical a consciência pura. Por outras palavras, a tendência filosófica do primeiro Husserl, «alternativamente platonizante e idealizante»<sup>12</sup>, não visa o mundo da vida, nem o sujeito concreto, temporal e histórico. Ao invés, centra-se no sujeito transcendental, isto é, no sujeito desenraizado e descarnado<sup>13</sup>.

Na verdade, a redução transcendental levada a cabo pelo fundador da fenomenologia não foge à linha filosófica traçada pelo *Cogito* cartesiano e pela tradição idealista; o seu *Cogito* aparece não só como radicalmente distinto da realidade objectiva,

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Meditações cartesianas*, Porto, Rés-Editora, s.d., p. 33.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 13.

<sup>13</sup> Só com o último Husserl é que o sujeito idealista, fechado no seu sistema de significações, cede lugar ao sujeito concreto, inseparável do seu mundo. Ver Marcelino Villaverde, *Del símbolo a la metáfora*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 83.

mas também como um absoluto, como uma mónada, enquanto inclui intencionalmente o mundo. Como sublinha Ricoeur, esta «redução coloca (...) o *Cogito* husserliano no coração da tradição idealista, no prolongamento do *Cogito* cartesiano, do *Cogito* kantiano, do *Cogito* fichteano. *As Meditações cartesianas* vão ainda mais longe no sentido da auto-suficiência da consciência e progridem até um subjectivismo radical que não deixa nenhuma outra saída senão vencer o solipsismo pelos seus próprios excessos e derivar outrem da constituição originária do *ego Cogito*»<sup>14</sup>.

Para concluir, podemos afirmar que a fenomenologia transcendental e o seu carácter último de egologia pura, é a expressão mais completa e depurada da primazia do sujeito, da total redução do mundo objectivo ao meu *ego*. «Só uma egologia satisfaz a existência, uma vez que os objectos só são *para* mim se tirarem *de* mim todo o seu sentido e toda a sua validade de ser»<sup>15</sup>.

Esta primazia atribuída ao *Cogito*, isto é, ao sujeito que, concebido como consciência pura, a si mesmo se põe irá ser posta em causa pelos mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud), pelo estruturalismo – nomeadamente por Lévi-Strauss, o seu melhor representante – e também por Heidegger. Ora, é sobre este último autor que nos iremos agora debruçar, sendo, para isso, importante a leitura que dele faz Ricoeur.

Heidegger recusa a prioridade atribuída por Descartes ao *Cogito* que, como ser que a si próprio se põe, se apresenta e assume como sujeito absoluto. A esta concepção, ele

---

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 253: «La réduction met ainsi le *Cogito* husserlien au coeur de la tradition idéaliste, dans le prolongement du *Cogito* cartésien, du *Cogito* kantien, du *Cogito* fichtéen. *Les Méditations cartésiennes* vont plus loin encore dans le sens de l'auto-suffisance de la conscience et s'avancent jusqu'à un subjectivisme radical qui ne laisse plus d'autre issue que de vaincre le solipsisme par ses propres excès et de dériver autrui de la constitution originaire de l'*ego Cogito*».

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 75: «Seule une égologie satisfait à l'existence que les objets ne sont *pour* moi que s'ils tirent *de* moi tout leur sens et toute leur validité d'être».

opõe uma outra, a de, segundo palavras de Ricoeur, uma hermenêutica do «eu sou»<sup>16</sup>, que vê este constituído na e pela relação ao ser.

Considerando que a questão do ser é crucial, Heidegger constata, logo no início de *Ser e tempo*, que essa questão, «a questão do ser caiu hoje em dia no esquecimento»<sup>17</sup>. Por isso, é preciso, é urgente, proceder à recuperação dessa questão esquecida. Mas Heidegger sabe que a superação do esquecimento do ser, implica a superação da tradição metafísica à qual se deve esse mesmo esquecimento.

Como se sabe, a metafísica tinha por objectivo transcender os entes com vista a alcançar o seu fundamento. Mas nesse seu esforço secular, ela, incapaz de estabelecer a diferença entre o ente e o ser (diferença ontológica), confundiu sempre o ente com o ser, identificando este com um ente privilegiado, cujo principal atributo consistia em estar acima da realidade sensível, ou do mundo físico. Foi o caso dos pensadores medievais, que identificaram o ser com o divino, e de alguns dos mais marcantes pensadores modernos, que o confundiram com o ego, tenha este sido concebido como *ego Cogito*, eu transcendental, eu puro, eu absoluto, ou espírito universal. Em todas estas formulações, aquilo que predomina é o esquecimento do ser. Faz por isso sentido a afirmação de Ricoeur segundo a qual, «o *Cogito* não é um enunciado inocente; ele pertence a uma idade da metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 222.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s.d., p. 11.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 226: «( ...) le *Cogito* n'est pas un énoncé innocent; il appartient à un âge de la métaphysique pour lequel la vérité est la vérité des étants et qui, en tant que tel, constitue l'oubli de l'être».

Assim sendo, dado que o ego, tanto como o divino são entes, há que perguntar pelo seu ser. É neste âmbito, em que a pergunta pelo sentido do ser se revela ser ela mesma uma pergunta fundamental, que no pensamento de Heidegger, «o acento se desloca de uma filosofia que parte do *Cogito* como primeira verdade, para uma filosofia que parte da questão do ser como uma questão esquecida»<sup>19</sup>. Por isso, ela deverá ser retomada pelo ser-aí ou *Dasein*, expressão que em *Ser e tempo* designa «este ente que nós próprios somos e que tem, pelo seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões»<sup>20</sup>.

Ricoeur lembra a tese de Heidegger, segundo a qual a asserção do *Cogito sum* procede «de uma omissão essencial: a de uma ontologia do ser-aí»<sup>21</sup>. Na verdade, esta asserção, que, em Descartes, se apresenta como começo absoluto, deixa na sombra toda a problemática referente ao «*modo de ser da res cogitans* ou, mais exactamente, o sentido de ser do *sum*»<sup>22</sup>. Na base de tal esquecimento está «a certeza absoluta do *Cogito*» que, dessa forma, se «dispensa de pôr o problema do sentido do ser desse ente»<sup>23</sup>.

Baseado num modelo prévio de certeza, com o qual se mede e satisfaz, o enunciado do *Cogito* não é, de facto, um enunciado inocente. Ele pertence à idade da metafísica para a qual, enquanto ciência, a verdade se vê reduzida à verdade dos entes, com o conseqüente esquecimento do ser. O fundo filosófico a partir do qual se processou o emergir do *Cogito* foi, efectivamente, o da ciência, concebida como representação, pesquisa e explicação

---

<sup>19</sup> IDEM, *ibidem*, p. 223: «(...) l'accent s'est déplacé d'une philosophie qui part du *Cogito* comme première vérité, vers une philosophie qui part de la question de l'être comme question oubliée, et qui l'est dans le *Cogito*».

<sup>20</sup> Veja-se como em *Ser e tempo*, Heidegger identifica o *Dasein*: «Este ente que nós próprios somos e que tem, pelo seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões, será designado pelo nome de ser aí». Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s.d., p. 17.

<sup>21</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34.

<sup>22</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 35.

<sup>23</sup> IDEM, *ibidem*, p. 35. Cf., Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 225-226.

objectiva dos entes dos quais, em última análise, pretende proporcionar a manipulação e o domínio. É que, vista como pesquisa (*suchen*), a ciência é um modo de conhecimento que, com base numa representação explicativa, implica a objectivação do ente, que, assim, colocado face a nós, se presta à medida e ao cálculo. Ora, é exactamente pela via do cálculo – observa Ricoeur, traduzindo o pensamento de Heidegger – que o homem pode estar seguro (*sicher*) e certo (*gewiss*), do ente. Com efeito, foi na metafísica de Descartes que o ente foi definido pela primeira vez como objectividade de uma representação e a verdade como certeza da representação<sup>24</sup>. E é neste contexto e neste momento, em que se dá a coincidência da representação e da certeza, que tem lugar a emergência do *Cogito*.

Dado que a objectividade e a subjectividade são termos correlatos, com a objectividade surge a subjectividade, no sentido em que «esse ser certo do objecto é a contrapartida da posição de um sujeito»<sup>25</sup>. Inicialmente, porém, o sujeito não é ainda o *eu* (*je*), mas o *subjectum*, no sentido de *abstractum*, isto é, entendido como aquilo que reúne todas as coisas para fazer delas uma base. Com Descartes, no entanto, face a um mundo que se tornou um *Bild* (imagem, quadro), que se mantém perante nós, o homem irá tornar-se «o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento». Produziu-se, assim, diz Ricoeur, «uma espécie de cumplicidade, de identificação entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como *eu* (*je*). O sujeito enquanto eu-próprio, torna-se o centro com o qual o ente (*das Seiende*) está relacionado»<sup>26</sup>. Face ao mundo tornado *Bild*, o homem aspira a pará-lo e a dispor dele, fixando-o e objectivando-o numa

---

<sup>24</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 226.

<sup>25</sup> IDEM, *ibidem*, p. 226: «(...) en ce sens que cet être certain de l'objet est la contrepartie de la position d'un sujet».

<sup>26</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 226-227: «Il se produit ainsi une sorte de complicité, d'identification, entre les deux notions du *subjectum* comme fondement et du *subjectum* comme *je*. Le sujet, en tant que moi-même, devient le centre auquel l'étant (*dans Seiende*) est rapporté».

representação. Ora, é precisamente «o carácter de representação que se liga ao ente, que é o correlato da emergência do homem como sujeito»<sup>27</sup>.

De acordo com esta análise heideggeriana, o *Cogito*, longe de ser uma verdade absoluta e intemporal, pertence a uma idade, à primeira para a qual o mundo se apresenta como representação e como quadro. Com efeito, para os gregos não existia *Cogito*, porquanto, «o homem não olhava o mundo», mas antes, pelo contrário, era o homem que, contido e compreendido no ente como um todo, era por este olhado e assim trazido à sua abertura. É com o advento da modernidade, a partir do momento em que o homem se põe a si mesmo em cena e ao mesmo tempo se assume como a própria cena na qual o existente se deve apresentar, que a pretensão de dominar o ente como um todo, que caracterizará a idade da técnica, se começa a desenhar. É também a partir daqui que, juntamente com o esquecimento da pertença do *Dasein* ao ser, se assiste, como sublinha Ricoeur, ao nascimento da humanidade, «se por humanismo designamos “essa interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do homem e em direcção ao homem”»<sup>28</sup>.

No seu propósito de levar por diante o projecto que delineou, de restauração da questão do ser, Heidegger nota que o que nessa questão é importante é não apenas o facto de que ela é regulada pelo questionado, isto é, pelo próprio ser<sup>29</sup>, mas também o facto de que o ego que questiona não é uma subjectividade epistemológica. É sim «aquele mesmo que questiona», o ser-aí, o *Dasein*. Este é, como referimos já, o ente que tem, pelo seu

---

<sup>27</sup> IDEM, *ibidem*, p. 227: «Le caractère de représentation qui s’attache à l’étant est le corrélat de l’émergence de l’homme comme sujet».

<sup>28</sup> Heidegger, cit. in IDEM, *ibidem*, p. 227: «(...) si par humanisme nous désignons “cette interprétation philosophique de l’homme qui explique et évalue la totalité de l’étant à partir de l’homme et en direction de l’homme”».

<sup>29</sup> Cf., Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s.d., p. 14.

próprio ser, a possibilidade de pôr questões. Longe da certeza absoluta que caracteriza o *Cogito* cartesiano, este ego, o ego implicado na questão do ser, não é posto como certo de si próprio, mas «como sendo ele próprio um ser, o ser para quem há a questão do ser»<sup>30</sup>. Desta forma, este ego, mais como *eu sou* do que como *eu penso*, deixa de ocupar a posição central, sendo aí substituído (até porque se pretende que agora o questionar seja regulado pelo questionado) pela questão esquecida do ser e da sua significação.

Mais ainda, sendo a compreensão do ser uma determinação de ser do ser-aí, verifica-se a existência, na questão do ser, de uma relação circular entre os domínios ôntico e ontológico<sup>31</sup>. Nesta relação, que não é um círculo vicioso, está contida não só a contestação da filosofia do *Cogito*, mas também a restituição deste à sua categoria ontológica. Ora, é sobre esta relação que, precisamente, se situa a origem de uma nova filosofia do ego<sup>32</sup>.

Assim, a forte crítica de Heidegger, desenvolvida na sua analítica do *Dasein* ao *Cogito*, não implica que a questão do ego seja excluída. Com efeito, auto-referencial, o *Dasein*, diz Ricoeur, «tem o carácter do Si»<sup>33</sup>. Porém, não é enquanto referência a si, mas como referência, abertura e relação à questão do ser, que o *Dasein* se define. Efectivamente, e ao contrário do que se verifica com o *Cogito* cartesiano, a prioridade ôntica não supõe aqui nenhuma imediatidade.

---

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 224: «Il est posé comme étant lui-même un être, l'être pour qui il y a la question de l'être.» Como observa Heidegger, «visar, entender, compreender, escolher, aceder são determinações constitutivas de qualquer questão e, por isso, modos de ser de um ente determinado, desse ente que nós próprios, que questionamos somos» Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, s.d., p. 16.

<sup>31</sup> Heidegger assinala que «o carácter ôntico do ser-aí resulta do facto de que este é ele próprio ontológico» IDEM, *ibidem*, p. 22.

<sup>32</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 225.

<sup>33</sup> IDEM, *ibidem*, p. 228: «Le *Dasein* a le caractère du Soi.»

Dir-se-á que o ser-aí está onticamente perto de nós, que ele é o que há de mais perto de nós, uma vez que o que é certo é que nós próprios o somos. «Contudo, apesar ou por causa disso, ele é o que há de ontologicamente mais afastado»<sup>34</sup>, de esquecido e de oculto. Resulta daqui que, para a retomada do «eu sou», a simples descrição intuitiva não basta. Ela exige, para isso, que a fenomenologia seja complementada por uma interpretação, por uma hermenêutica que desoculte. Tal processo hermenêutico apresentar-se-á como um movimento regressivo que, a partir do fenómeno do «ser-no-mundo», deverá voltar-se para a questão *quem* desse mesmo ser-no-mundo, vindo a culminar num percurso por toda a dialéctica da existência inautêntica e autêntica, no tema da liberdade para a morte. Sobre isso, Ricoeur é claro quando afirma que, «não é possível avançar na questão do *quem* sem introduzir o problema da vida quotidiana, do conhecimento de Si, da relação com o outro, – e finalmente a relação com a morte»<sup>35</sup>.

Considerando, de forma breve, apenas a primeira e a última das questões referidas pelo nosso autor, somos conduzidos ao âmbito da vida quotidiana que, como forma de existência inautêntica, leva a que o *Dasein* deixe de ser ele mesmo; imerso na vida quotidiana, o ser-aí torna-se uma espécie de Si anónimo e impessoal: «Todos são outro e nenhum é ele mesmo.»<sup>36</sup> Neste sentido, pode dizer-se que o homem é menos homem quando, identificando-se com toda a gente, vive de forma inautêntica. Ao afastar-se do seu próprio «eu», vive perdido no turbilhão da gente: o que pensa, o que sente e o que diz é o que pensam, o que sentem e o que dizem os demais.

---

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s.d., p. 25.

<sup>35</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 230: «(...) il n'est pas possible d'avancer dans la question du *qui* sans introduire le problème de la vie quotidienne, de la connaissance de Soi, de la relation à autrui, – et finalement de la relation à la mort».

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s.d., p. 143.

Para Heidegger, a autenticidade reside no facto de o homem não se distrair da sua condição real, que é a de um «ser-para-a-morte». De todas, a morte é a sua possibilidade mais autêntica. Queiramos ou não, ela é incontornável: todos nós morremos. Portanto, «a autenticidade do *quem* apenas é atingida quando desenrolámos todo o processo e chegamos ao tema da liberdade para a morte. Apenas então existe um *quem*»<sup>37</sup>.

Se bem que fortemente presente em *Ser e tempo*, Ricoeur defende que a problemática da hermenêutica do «eu sou» não fica confinada a essa obra magna do filósofo alemão. Na verdade, respondendo à possível objecção, segundo a qual toda a problemática da hermenêutica do «eu sou», desenvolvida em *Ser e tempo*, é própria do Heidegger I e já não tem lugar no Heidegger II, Ricoeur responde acentuando a continuidade entre Heidegger I, centrado no tema da analítica do *Dasein*, e Heidegger II, mais preocupado com as questões referentes à linguagem. Com efeito, sublinha o nosso autor, «Heidegger I é ele próprio retomado, repetido, na filosofia da linguagem de Heidegger II. A irrupção da linguagem não é outra coisa senão a irrupção do ser-aí, visto que a irrupção do ser-aí significa que na linguagem o ser é trazido à palavra»<sup>38</sup>.

De tudo o que vimos dizendo, parece-nos clara a distância que separa Heidegger, e também Ricoeur, não só do *Cogito* cartesiano, mas também de toda a cadeia do *Cogito* (socrático, agostiniano, kantiano, fichteano e husserliano) que constitui a tradição da metafísica da subjectividade.

---

<sup>37</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 230: «Pour Heidegger (...) l'authenticité du *qui* n'est atteinte que quand nous avons déroulé le processus entier et accédé au thème de la liberté pour la mort. Alors seulement il y a un *qui*».

<sup>38</sup> IDEM, *ibidem*, p. 231: «Heidegger I est lui-même repris, répété, dans la philosophie du langage de Heidegger II. L'irruption du langage n'est pas autre chose que l'irruption de l'être-là, car l'irruption de l'être-là signifie que dans le langage l'être est porté au mot».

Na verdade, como se sabe, à tradicional pergunta «O que sou eu?», Descartes responde:

«Depois, examinando atentamente que coisa eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo e que não havia qualquer mundo ou qualquer lugar onde eu existisse (...), compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é apenas o pensamento, que para existir não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo (...)»<sup>39</sup>.

Considerado deste modo, o sujeito torna-se em algo de impessoal, abstracto e a-histórico, ou seja, é um ente desancorado do mundo e do tempo. Assim sendo, o sujeito é algo que verdadeiramente não existe; não é senão uma abstracção. Diferentemente disto, o *Dasein*, o «ser-aí», que não poderá jamais ser compreendido de forma imediata e a-histórica, como certeza última, autofundante e fundadora do real, apresenta-se antes como uma realidade concreta, corpórea, mundana, pessoal e profundamente marcada pela temporalidade.

Paul Ricoeur, também ele se insurge contra a tradição metafísica, uma vez que esta considera a consciência como imediata, transparente e senhora de si mesma. Como lembra «no texto de 1975, “troquei o ego, senhor de si mesmo, pelo si, discípulo do texto”. Desta forma, estava a antecipar a oposição entre o si e o eu (*le soi et le moi*), que se tornaria a

---

<sup>39</sup> Descartes, *Discurso do método*, Trad. de Newton de Macedo, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1981, p. 28.

base de sustentação das minhas análises em *Soi-même comme un autre*»<sup>40</sup>. Nesta obra monumental, o desafio passa, em grande medida, pela resposta à questão «quem?». Ricoeur não pretende apenas desmontar o *Cogito* cartesiano, quer também substituí-lo. Assim, pode afirmar-se que Martin Heidegger é o pensador com o qual ele não cessa de dialogar, e isso, não apenas no décimo estudo desta obra, mas, digamos assim, em tudo aquilo que diz respeito à hermenêutica da ipseidade.

---

<sup>40</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 57: «Alors, disais-je dans le texte de 1975, “j’échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte”. J’anticipais ainsi l’opposition entre le soi et le moi, qui devait être la base de mes analyses dans *Soi-même comme un autre*».

## 2. A hermenêutica da suspeita e a interpretação do sujeito

Marx, Nietzsche e Freud, os grandes mestres da suspeita, insurgem-se, como se sabe, contra a tradição filosófica que se desenvolveu a partir da concepção cartesiana do *Cogito*, entendido como entidade que, soberanamente, se põe a si mesmo. O que, porém, aqui importa sublinhar não é tanto as diferenças que entre eles existem, mas antes o problema que levantam, e que é novo: «o da mentira da consciência, da consciência como mentira»<sup>41</sup>. De facto, estes três pensadores consideram que a consciência é falsa – ela não é o que aparenta ser. Mas desconstruir o falso *Cogito*, só por si, não basta; é preciso reconstruí-lo.

É certo que Descartes nos ensinou a duvidar das coisas – as coisas não são tais como aparecem –, mas não a duvidar que a consciência seja tal como aparece a ela própria. Ora, estes «descobridores de máscaras» ensinaram-nos a duvidar da consciência da tradição filosófica, supostamente imediata e transparente, e a descobrir o seu verdadeiro sentido. Como afirma Ricoeur, «o essencial é que os três criam, com os meios disponíveis, isto é, com e contra os preconceitos da época, uma *ciência* mediata do sentido, irreduzível à *consciência* imediata do sentido»<sup>42</sup>. A partir deles, a consciência passa a ser tarefa, já que

---

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.101: «Un problème nouveau est né: celui du mensonge de la conscience, de la conscience comme mensonge (...)».

<sup>42</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 149-150: «(...) l'essentiel c'est que tous trois créent, avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec et contre les préjugés de l'époque, une *science* médiata du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens».

se apresenta como uma questão obscura que carece de interpretação: «*a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente*»<sup>43</sup>

Contra a ilusão da consciência de si, eis que nos confrontamos, agora, com a questão da sua opacidade. Aquilo que eu sou deve ser entendido simultaneamente como um problema e uma verdade incontestável: «O *Cogito* é ao mesmo tempo a certeza indubitável de *que* eu sou e uma questão aberta quanto *àquilo* que eu sou»<sup>44</sup>

A consciência, portanto, não é tal como pensa ser. A sua categoria fundamental, para a hermenêutica da suspeita<sup>45</sup>, concebida como desmistificação de ilusões e de máscaras, é a relação escondido-mostrado, simulado-manifestado. Desta maneira, ela deve ser vista em relação à ideologia da classe social dominante, segundo Marx, ao perspectivismo da vontade de poder, segundo Nietzsche, e ao inconsciente, segundo Freud.

Surge, assim, uma nova fase, marcada por uma crítica destruidora e pela necessidade de reinterpretar o sujeito. Ricoeur diz que, nesta fase, «a compreensão é uma hermenêutica: procurar o sentido, daí para a frente, já não é soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar-lhe* as expressões»<sup>46</sup>. Só por meio da hermenêutica – ou pela «via longa», como dirá o nosso autor – se poderá vencer as ilusões e as pretensões do *Cogito* do idealismo metafísico.

---

<sup>43</sup> IDEM, *ibidem*, p. 101: «(...) c'est à un pareil aveu qu'il faut être réduit: *la question de la conscience est aussi obscure que la question de l'inconscient*».

<sup>44</sup> IDEM, *ibidem*, p. 240: «Le *Cogito* est à la fois la certitude indubitable *que* je suis et une question ouverte quant à *ce que* je suis».

<sup>45</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 149 -150: «Que les marxistes s'entêtent dans la théorie du "reflet", que Nietzsche se contredise en dogmatissant sur le "perspectivisme" de la *Volonté de Puissance*, que Freud mythologise avec sa "censure", son "portier" et ses "déguisements": l'essentiel n'est pas dans ces embarras et ces impasses, l'essentiel c'est que tous trois créent (...) une *science* médiate du sens (...).».

<sup>46</sup> IDEM, *ibidem*, p. 149: «A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique: chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en *déchiffrer* les expressions».

Marx, o primeiro desmistificador, ao falar da ideologia da classe dominante, escolhe um termo que dissimula e esconde a verdadeira realidade social. Ou seja, o que a ideologia pretende dar é apenas uma imagem falseada e falsificadora das condições concretas em que se desenvolve a existência humana. Às formas ideológicas da consciência, que têm como função ocultar, distorcer e dissimular estas condições, Marx dá o nome de alienação. É assim que, uma vez que mantém o homem ignorante e afastado da realidade social, a religião é considerada como um modo de alienação, ou melhor, um modo de existência falseada. Os seus traços mais marcantes são a resignação, a justificação transcendente da injustiça social e a compensação no céu pela infelicidade e opressão da vida terrena.

Para Ricoeur, a interpretação marxista do fenómeno ideológico, que se limita a reduzi-lo à função de distorção e de dissimulação, não deixa de ser simplista: «Sustentei a tese de que o fenómeno ideológico não poderia reduzir-se à função de distorção e de dissimulação, como numa interpretação simplista do marxismo. (...) Ela parece ligada à necessidade de um grupo qualquer construir uma *imagem* de si mesmo, de “se representar”, no sentido teatral da palavra, de se pôr em jogo e em cena»<sup>47</sup>.

Também Nietzsche, o grande «desmascarador» de todos os preconceitos e ilusões do ser humano, é um forte adversário do *Cogito* cartesiano. O processo da linguagem (por meio do qual a filosofia se diz) constitui a base da sua contestação a Descartes. Ora, se todo o discurso é figurativo, então não existe linguagem que não seja retórica e enganadora. E «do mesmo modo que a dúvida cartesiana procedia da indistinção suposta

---

<sup>47</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 255: «J'ai soutenu la thèse que le phénomène idéologique ne saurait se réduire à la fonction de distorsion et de dissimulation, comme dans une interprétation simplifiante du marxisme. (...) Elle paraît liée à la nécessité pour un groupe quelconque de se donner une *image* de lui-même, de “se représenter”, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène».

entre o sonho e a realidade, a de Nietzsche procede da indistinção, mais hiperbólica ainda, entre a mentira e a verdade»<sup>48</sup>.

Segundo o autor, a moral, a religião e a política, são máscaras que escondem uma realidade dura, ameaçadora e inquietante. Na verdade, a vida, que é a única realidade sem máscaras, não é ordem mas desordem e contradição, não é certeza mas incerteza e perigo. Assim sendo, as máscaras são inevitáveis. Para mais, servem de consolo ao homem – tornam a vida mais suportável.

Portanto, cada máscara, com os seus respectivos conceitos e valores, é expressão de uma capacidade de mentir e de encobrir o real. Mas a descoberta da mentira não significa, para Nietzsche, o seu fim, ou que o homem deixe pura e simplesmente de sonhar. Pelo contrário, ele continuará a sonhar, ainda que de modo diferente: ele sabe que tudo isso não passa de um sonho, de uma doce mentira.

Freud é, dos três mestres, aquele que, porventura, mais contribuiu para o descentramento do *Cogito*. Nesta medida, a psicanálise deve ser vista como paradigma da hermenêutica da suspeita. «É que ela traz a contestação ao ponto preciso em que Descartes tinha pensado encontrar o solo firme da certeza. Freud escava sob os efeitos de sentido que constituem o campo de consciência, e põe a nu o jogo dos fantasmas e das ilusões onde se mascara o nosso desejo»<sup>49</sup>.

A contestação do primado da consciência é ainda mais vigorosa, visto que a tópica freudiana institui uma série de lugares sem consideração pela percepção interna do sujeito.

---

<sup>48</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 24: «De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité».

<sup>49</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 234: «C'est qu'elle porte la contestation au point précis où Descartes avait cru trouver le sol ferme de la certitude. Freud creuse sous les effets de sens qui constituent le champ de conscience, et met à nu le jeu des fantasmes et des illusions où se masque notre désir».

Significa isto que suspende as propriedades da consciência. E, assim sendo, a sua explicação é uma anti-fenomenologia, que acaba com o primado da consciência. Nas palavras de Ricoeur, trata-se de uma «anti-fenomenologia que exige, não a redução à consciência, mas a redução *da* consciência»<sup>50</sup>

A inteligibilidade da consciência está vedada à própria consciência pela barra do recalçamento. A consciência não tem acesso ao sistema do inconsciente, nem ao mecanismo do recalçamento. Daqui resulta que a consciência é apenas um sintoma. Eis como deve ser vista à luz de um esquema mais amplo: «ela é apenas um sistema entre os outros, isto é, o sistema perceptivo que rege o nosso acesso à realidade.»<sup>51</sup> Mas não é nem princípio, nem juiz, nem medida de todas as coisas.

Com efeito, na vida psíquica, o consciente desempenha um papel secundário. Em *A Interpretação dos sonhos*, Freud sublinha a necessidade de se reduzir a sua importância: «Para compreender bem a vida psíquica, é indispensável parar de sobrestimar a consciência. É preciso, como disse Lipps, ver no inconsciente o fundo de toda a vida psíquica. O inconsciente é semelhante a um grande círculo que conteria o consciente como um círculo mais pequeno»<sup>52</sup>. Diz-nos ainda: «O inconsciente é o próprio psíquico e a sua realidade essencial»<sup>53</sup>. Porém, esta realidade requer, como sabemos, uma técnica de interpretação apropriada às diferentes expressões simbólicas que emergem na consciência, como testemunha, de maneira exemplar, a tarefa de interpretar os nossos sonhos.

---

<sup>50</sup> IDEM, *ibidem*, p. 234: «C'est une anti-phénoménologie qui exige, non la réduction à la conscience, mais la réduction *de* la conscience».

<sup>51</sup> IDEM, *ibidem*, p. 235: «(...) aussi bien n'est-elle qu'un système parmi les autres, à savoir le système perceptif qui règle notre accès à la réalité (...)».

<sup>52</sup> Sigmund Freud, *A Interpretação dos sonhos*, Vol. III, Lisboa, Editores Livreiros, 1989, p. 178.

<sup>53</sup> IDEM, *ibidem*, p. 178.

Para Freud, o sujeito deixa de ser, deste modo, senhor de si mesmo, do seu próprio ego. Eis que se depara agora com uma dimensão até então desconhecida: a dos pensamentos e desejos inconscientes que ele não controla, mas que comandam as suas decisões, mesmo quando as julga autónomas. É por isso que, na sua *Carta aberta a Freud*, Lou Salomé faz questão de sublinhar: «Estamos longe, muito longe, da velha fraseologia “fazer de sua vida uma obra de arte” (...); não, desta obra de arte que é a nossa vida, não somos nós os autores»<sup>54</sup>.

Com o advento da segunda tópica – ego, super-ego, id –, a situação torna-se ainda mais difícil para a filosofia do sujeito. O ego tem uma parte inconsciente «para baixo» na direcção do id, e uma parte inconsciente «para cima» na direcção do super-ego. Deste modo, o ego é representado por um campo de forças, exposto a muitos senhores que disputam os seus serviços: o super-ego, o id e a realidade. Tornar-se sujeito assume, assim, o duplo aspecto de um tornar-se consciente e de um tornar-se ego. Como afirma Ricoeur, é «*tornar-se vigilante*, na fronteira do princípio de prazer e de Realidade, e de um *tornar-se senhor* na encruzilhada de um complexo de forças».<sup>55</sup>

Mas convém notar que a doutrina freudiana não elimina as noções de «consciência» e de «ego»; elas continuam a figurar entre os lugares e os papéis cujo conjunto constitui o sujeito humano. O sujeito não foi substituído, mas deslocado. «O deslocamento da problemática consiste no facto de que já nem a consciência, nem o Eu estão na posição de princípio ou de origem».<sup>56</sup> A interpretação freudiana dos sonhos, dos símbolos, dos mitos e

---

<sup>54</sup> Lou Andreas-Salomé, *Carta aberta a Freud*, São Paulo, Editora Princípio, s.d. p. 15.

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 237: «(...) c'est-à-dire d'un *devenir vigile*, à la frontière du principe de plaisir et de Réalité, et d'un *devenir maître* au carrefour d'un complexe de forces».

<sup>56</sup> IDEM, *ibidem*, p. 237: «Le déplacement de la problématique consiste en ceci que ni la conscience, ni le Moi ne sont plus dans la position du principe ou de l'origine».

dos fantasmas significa precisamente o fim da pretensão da consciência em erigir-se como origem do sentido.

O que Freud fez, foi, pois, substituir o ser consciente pelo tornar-se consciente. Como observa Ricoeur, o que era origem torna-se tarefa, meta: «Tudo o que se pode dizer, depois de Freud, sobre a consciência (parece) estar incluído nesta fórmula: a consciência não é origem mas *tarefa*»<sup>57</sup>. Já não é o tal ponto de partida sólido e incontestável de que nos falava Descartes. Pelo contrário, é um ponto de chegada e, por isso mesmo, só no fim é que poderá ser assegurada.

Trata-se, portanto, de um outro *Cogito*, diferente daquele que o filósofo reivindicava na sua ingenuidade pré-freudiana. «Antes de Freud, confundem-se dois momentos: o momento da apodictividade e o momento da adequação».<sup>58</sup> Descartes tem razão quando afirma que eu existo. Mas eu sou tal como me apercebo? Certamente que não: o que sou é tão problemático quanto é certo que existo. «O sentido daquilo que eu sou não é dado, mas está oculto; pode até permanecer indefinidamente problemático, como uma questão sem resposta».<sup>59</sup>

Ao insurgir-se contra a imediatidade, ou ilusão da auto-transparência da consciência, a psicanálise teve, sem dúvida, um papel decisivo no que respeita a uma crítica concreta do falso *Cogito*. É preciso destruí-lo, ou melhor, dar início à ruína dos ídolos do *Cogito*. «É o narcisismo que induz a confusão do *Cogito* reflexivo e da consciência imediata, e me faz crer que eu sou tal como eu creio que sou. Mas, se o sujeito

---

<sup>57</sup> IDEM, *ibidem*, p. 109: «Tout ce qu'on peut dire après Freud sur la conscience me paraît être inclus dans cette formule: la conscience n'est pas origine, mais *tâche*».

<sup>58</sup> IDEM, *ibidem*, p. 238: «Avant Freud, deux moments sont confondus: le moment de l'apodicticité et le moment de l'adéquation».

<sup>59</sup> IDEM, *ibidem*, p. 238: «Le sens de ce que je suis n'est pas donné, mais caché; il peut même rester indéfiniment problématique, comme une question sans réponse».

não é aquele que eu penso que ele é, então será preciso perder a consciência para encontrar o sujeito»<sup>60</sup>. Não deve ter a pretensão de dominar o sentido, pois não só não se conhece a si mesmo, como também não é senhor da sua própria psique.

O narcisismo da tradição cultural dominante é, deste modo, fortemente abalado. Ao abrir a «terceira ferida narcísica» da história do homem, a revolução freudiana junta-se às revoluções copernicana e darwinista, segundo as quais o homem deixa de ser o centro do Universo e da criação:

«Houve primeiro a humilhação cosmológica que lhe infligiu Copérnico, arruinando a ilusão narcísica segundo a qual o habitáculo do homem estaria em repouso no centro das coisas. Depois foi a humilhação biológica, quando Darwin pôs fim à pretensão do homem de estar separado do reino animal. Finalmente, vem a humilhação psicológica: o homem que já sabia que não é nem o senhor do Cosmos, nem o senhor dos seres vivos, descobre que nem sequer é o senhor da sua Psique»<sup>61</sup>.

Ora, a perda das ilusões da consciência é a condição de toda a reapropriação do sujeito verdadeiro, concreto. E esta reapropriação, que se dá pela via do luto, constitui a tarefa futura da filosofia reflexiva. Sobre este ponto, diz Ricoeur: «se se pode chamar à

---

<sup>60</sup> IDEM, *ibidem*, p. 239: «C'est le narcissisme qui induit la confusion du *Cogito* réflexif et de la conscience immédiate, et me fait croire que je suis tel que je crois que je suis. Mais si le sujet n'est pas celui que je crois qu'il est, alors il faut perdre la conscience pour trouver le sujet».

<sup>61</sup> IDEM, *ibidem*, p. 152: «Il y eut d'abord l'humiliation cosmologique que lui infligea Copernic, en ruinant l'illusion narcissique selon laquelle l'habitable de l'homme serait en repos au centre des choses; puis ce fut l'humiliation biologique, lorsque Darwin mit fin à la prétention de l'homme d'être coupé du règne animal. Enfin vint l'humiliation psychologique: l'homme qui savait déjà qu'il n'est ni le seigneur du Cosmos, ni le seigneur des vivants, découvre qu'il n'est même pas le seigneur de sa Psyché».

psicanálise de uma *arqueologia do sujeito*, a tarefa de uma filosofia reflexiva, após Freud, será ligar dialecticamente uma teleologia a esta arqueologia». <sup>62</sup> Com efeito, só por meio da dialéctica da teleologia e da arqueologia se poderá libertar a filosofia do *Cogito* da abstracção, do idealismo, do solipsismo e de todas as formas patológicas do subjectivismo.

---

<sup>62</sup> IDEM, *ibidem*, p. 241: «Pour ma part, j'entrevois cette tâche dans les termes suivants: si l'on peut appeler la psychanalyse une *archéologie du sujet*, la tâche d'une philosophie réflexive, après Freud, sera de relier dialectiquement une téléologie à cette archéologie».

### 3. Afirmação do sujeito integral

Desde *Filosofia da vontade*, obra datada de inícios da década de cinquenta do século passado, que Ricoeur se vem demarcando das filosofias do *Cogito*, pondo em causa o modo como nelas o homem foi concebido, como ser desenraizado e descarnado. Com efeito, o homem não pode ser concebido de modo abstracto – ele é, obviamente, um homem de carne e osso. Contra o dualismo da tradição da filosofia reflexiva, que coloca o corpo e a alma em duas linhas de inteligibilidade muito distintas, Ricoeur diz na obra que constitui a primeira parte de *Filosofia da vontade, O voluntário e involuntário*, que é preciso proceder à conquista do *Cogito* integral: «A tarefa de uma descrição do voluntário e do involuntário é, de facto, aceder a uma experiência *integral* do Cogito, até aos confins da afectividade mais confusa».<sup>63</sup> Ao contrário de Descartes, trata-se agora de uma experiência que «envolve o eu desejo, eu posso, eu vivo e, de uma maneira geral, a existência como corpo».<sup>64</sup>

Convém, no entanto, notar que o corpo próprio não poderá nunca ser entendido como um corpo qualquer, ou seja, um corpo-objecto, inerte e inexpressivo. Um corpo assim pertence ao campo da ciência, da objectividade científica. Ora, segundo Ricoeur, o nosso corpo é algo diferente, é um corpo vivido: «O corpo próprio é o corpo de qualquer

---

<sup>63</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p.12: «La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse.»

<sup>64</sup> IDEM, *ibidem*, p 13: «L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps».

um, o corpo de um sujeito, o *meu* corpo e o *teu* corpo». <sup>65</sup> Este corpo vigoroso ou fraco, saudável ou sofredor, enraizado na vida e aberto ao mundo, não pode ser, pois, confundido com o corpo-objecto da Modernidade, descarnado e insensível. Tratando-se do nosso próprio corpo, não é possível dizer, como Descartes, que estamos alojados nele como um piloto no seu navio. Efectivamente, «o homem ferido poderá dizer “a minha perna”, enquanto o piloto continuará a ver o rombo no casco do navio como uma coisa que lhe é exterior» <sup>66</sup>. Em todo o caso, o nosso autor observa que também Edmund Husserl nunca tomou a sério a existência humana como corpo <sup>67</sup>.

A união da alma e do corpo está patente, como refere Ricoeur, no projecto que antecipa a minha acção enquanto ser encarnado e situado no mundo: «*A génese dos nossos projectos não é senão o momento de união da alma e corpo*». <sup>68</sup> É o projecto que antecipa a acção, mas é a acção que permite concretizá-lo. Ou seja, é ela que «inaugura o novo no mundo». <sup>69</sup> E a verdade é que «eu estou num mundo onde há qualquer coisa para fazer». <sup>70</sup> Por isso, o mundo, enquanto campo de realização de um projecto, não é só espectáculo mas também problema e tarefa; fora dele não seria possível agir e realizar as minhas intenções; mesmo nos projectos mais pequenos e desinteressantes, o sentimento de poder, de ser capaz, têm sempre o mundo como horizonte. <sup>71</sup>

---

<sup>65</sup> IDEM, *ibidem*, p. 14: «Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, *mon corps* et *ton corps*».

<sup>66</sup> Jean P. Changeaux, *O que nos faz pensar?* Lisboa, Edições 70, 2001, p. 43.

<sup>67</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p.19: «A ce péril sournois la phénoménologie husserlienne n'échappe point. C'est pourquoi elle n'a jamais pris vraiment au sérieux mon *existence* comme corps, même dans la *Cinquième Méditation Cartésienne*. Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendantal; il échappe à ce couple de contraires. Il est moi existant».

<sup>68</sup> IDEM, *ibidem*, p. 188: «*La genèse de nos projets n'est qu'un moment de l'union de l'âme et du corps*».

<sup>69</sup> IDEM, *ibidem*, p. 191: «Elle inaugure du nouveau dans le monde».

<sup>70</sup> IDEM, *ibidem*, 197: «(...) je suis dans un monde où il y a quelque chose à faire; (...)».

<sup>71</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, p. 198.

Mas o mundo é também o lugar onde o homem comete e suporta o mal. Daí que seja importante abordar o problema da falibilidade, isto é, da possibilidade do mal como característica humana. A falibilidade, entendida como constitutiva do existir humano, permite-nos compreender como por meio do homem o mal pode entrar no mundo. Neste sentido, o conceito de «falibilidade» põe em questão a interpretação do homem e do mal proposta pela gnose<sup>72</sup>. Para esta concepção, que marcou durante séculos a história da filosofia e da teologia, o homem não é responsável pelo mal. Ele não é produto da sua acção, mas dos poderes do mundo, que é mau por essência. Quer isto dizer que o mal é algo exterior, é uma realidade quase-física da qual não se pode escapar. A gnose desresponsabiliza, assim, o homem da questão do mal moral. O pecado não é tanto o acto de fazer mal como a desgraça de ser corpo e existir neste mundo.

Na sua resposta à gnose, os padres da Igreja defendem o contrário: o mal não é substância, é da ordem da acção humana, ou antes, do fazer. No seu combate à gnose, Santo Agostinho defende que o homem é responsável pelo mal. A penitência resulta da sua culpabilidade. Todavia, o seu conceito de pecado original, é um conceito confuso: admite tanto a ideia de uma culpabilidade pessoal como a ideia de um vício hereditário, que se transmite por nascimento<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> A este respeito, Maria Luísa Portocarrero faz notar que para «a gnose, que pela primeira vez levanta a pergunta: “de onde vem o mal”?, o mundo padece de uma indignidade radical, é mau por essência, logo o mal é uma realidade quase-física que assalta o homem. É corpo, é coisa, é mundo, algo exterior no qual caiu a alma. O mal é pois a mundaneidade do próprio mundo, a finitude do existir. Nesta concepção, o pecado não é tanto o acto de fazer mal como a desgraça de estar no mundo, a própria infelicidade de ser corpo e existir». (Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 22.)

<sup>73</sup> Ver, IDEM, *ibidem*, p. 22.

Em *A simbólica do mal*, pode ler-se que o mal procede da acção humana. Sendo por excelência um mito antropológico,<sup>74</sup> o mito adâmico, isto é, a narração bíblica da «queda» do primeiro homem, conta-nos como o pecado entrou no mundo. Se bem que o mal «já lá esteja» sob a forma de serpente, o certo é que foi Adão que o fez entrar no mundo. Mas Adão, que é figura principal<sup>75</sup> deste mito, não é apenas o primeiro homem que comete o primeiro pecado, é também o paradigma de toda a humanidade. Como diz Ricoeur em «Adão nós somos um e todos»<sup>76</sup>. Mesmo que não seja a sua origem radical, ou o único responsável do mal que existe no mundo – ele resulta também das calamidades naturais, das doenças, dos acidentes, entre outros – homem é, sem dúvida, o seu autor principal.

A substancialização do mal, a que a gnose procede, deve, pois, ser rejeitada. Na verdade, o mal não é coisa, nem resulta do facto de o homem ser finito e corpóreo, mas antes produto do seu agir e da sua liberdade. Fruto de uma má escolha, ou melhor, de um uso mau da sua liberdade, ele corresponde à perda da inocência e não constitui um traço ontológico do humano. A ontologização do mal tornaria, aliás, impossível a reconciliação e a salvação, ditando, assim, o fim de toda a esperança.

---

<sup>74</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. II, *Finitude et culpabilité, La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1988, p. 374.

<sup>75</sup> IDEM, *ibidem*, p. 376: «(...) le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique. Il est remarquable en effet que le mythe adamique ne réussit pas à concentrer et à résorber l'origine du mal dans la seule figure d'un homme primordial; il parle aussi de l'adversaire, du Serpent, qui deviendra le diable; il parle aussi d'un autre personnage, Ève, qui figure le vis-à-vis de cet Autre, Serpent ou Diable; ainsi le mythe adamique suscite un ou plusieurs contre-pôles à la figure centrale de l'Homme primordial; de ces contre-pôles il reçoit une profondeur énigmatique par quoi il communique souterrainement avec les autres mythes du mal et rend possible ce que nous appellerons plus loin un système des mythes du mal. Mais, aussi loin qu'on puisse aller dans le sens de cette multiplication des centres de prolifération du mal, l'intention centrale du mythe est d'ordonner toutes les autres figures par rapport à celle d'Adam et à les comprendre en liaison avec elle et comme à la frontière du récit donc Adam est le principal protagoniste».

<sup>76</sup> IDEM, *ibidem*, p. 385: «En Adam nous sommes un et tous (...)».

Embora já presente em *O voluntário e o involuntário*, é no primeiro volume de *Finitude e culpabilidade, O homem falível*, que Ricoeur vai tratar, de forma aprofundada, a questão da fabilidade humana. Aparece aqui a ideia do homem como mistura e não coincidência consigo mesmo. Mistura de ser e não ser, de finitude e infinitude, o homem «é a única realidade que apresenta esta constituição ontológica instável de ser sempre maior e mais pequeno do que ele mesmo»<sup>77</sup>. Trata-se, pois, de uma realidade peculiar, uma vez que se refere a alguém que tanto está destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude, como à prisão e estreiteza da perspectiva, à morte e à negatividade do desejo.

Mas a fabilidade humana não significa queda: a fabilidade não é ainda o mal. É, digamos assim, a «porta de entrada» do mal no mundo, logo a condição da sua possibilidade. Porém, entre a possibilidade de fazer o mal e a sua concretização vai uma distância fundamental. Esta é a razão por que Ricoeur inicia a primeira parte de *A simbólica do mal* com a seguinte pergunta: «Como passar da possibilidade do mal humano à sua realidade, da fabilidade à falta?»<sup>78</sup>. A passagem da possibilidade à realidade do mal implica a entrada no quotidiano do homem, palco das relações sociais. O mal, como mais uma vez se verifica, não é uma substância. Ele resulta da acção humana, visto que nós podemos agir ou não agir rectamente, fazer ou não fazer o mal. Daí que a ética surja a partir dela e da necessidade de se estabelecer uma clivagem entre o que é válido e o que não é, entre o bem e o mal.

Além disso, a experiência do mal é uma experiência que não é muda. Pelo contrário, é uma experiência que leva à confissão através de uma linguagem simbólica,

---

<sup>77</sup> IDEM, *ibidem*, p. 22: «(...): car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même».

<sup>78</sup> IDEM, *ibidem*, 167: «Comment passer de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute?»

indirecta e opaca. Em *A simbólica do mal*, o nosso autor mostra-nos isso mesmo: o mal sempre foi dito simbolicamente. Enquanto os símbolos primários (a mancha, o pecado e a culpabilidade) expressam de forma elementar e simbólica a experiência vivida do mal sofrido ou cometido, os quatro mitos<sup>79</sup> (cosmológico, órfico, trágico e adâmico) são uma espécie de símbolo desenvolvido sob a forma de relato, pelo que «são mais articulados, comportam a dimensão da narração, com personagens, lugares e tempos fabulosos, e contam o Começo e o Fim dessa experiência de que os símbolos primários são a declaração (aveu)»<sup>80</sup>. O mito adâmico, onde se faz o relato da expulsão de Adão e Eva do Paraíso, é disso um bom exemplo. Nele, cuja acção se desenrola num tempo e num espaço primordiais, são, simbolicamente, postas em cena não só aquelas duas personagens, mas ainda a figura do mal, sob a forma de serpente. Para Ricoeur, os grandes mitos do mal transmitidos pelas grandes culturas são importantes<sup>81</sup>, na medida em que são as primeiras construções de enredos da interacção dos deuses e dos homens, que nos dizem como o mal entrou no mundo:

---

<sup>79</sup> IDEM, *ibidem*, p. 181: «Je tiendrait le mythe pour une espèce de symbole, comme un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique; par exemple l'exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion d'Adam et d'Ève du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux (...)».

<sup>80</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 285: «J'ai appelé symboles primaires (...), qui sont beaucoup plus articulés, comportent la dimension du récit, avec des personnages, des lieux et des temps fabuleux, et racontent le Commencement et la Fin de cette expérience dont les symboles primaires sont l'aveu».

<sup>81</sup> Sérgio de Gouvêa Franco, *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, São Paulo, Edições Loyola, 1995: «(...) os mitos do mal têm a função simbólica de nos dizer o drama da existência humana. Em todas as suas muitas formas: os mitos do início e do fim, os mitos da criação, os mitos trágicos, os mitos da alma desterrada, e até a tragédia grega. Todos esses mitos tratam do sentimento de alienação na vida humana. Os mitos do mal (...) tratam de modo simbólico de toda a experiência de dor que a vida carrega».

«O mito é (...) tido como um meio de desenrolar, sob a forma se uma sucessão de acontecimentos, o paradoxo da sobreposição do histórico ao original. Para além da problemática específica da entrada do mal no mundo, foi também o estatuto geral da autocompreensão que foi questionado por *A simbólica do mal*. Ao aceitar a mediação dos símbolos e mitos, a autocompreensão incorporou na reflexão um pedaço da história da cultura».<sup>82</sup>

A compreensão do significado profundo dos símbolos e mitos do mal exige, por isso, toda uma hermenêutica. Na verdade, visto que não há uma linguagem directa, não simbólica, do mal<sup>83</sup>, apenas através de um trabalho profundo de interpretação é possível compreender o sentido da mensagem neles implícita. Efectivamente, no segundo volume de *Finitude e culpabilidade, A simbólica do mal*, Ricoeur define a hermenêutica «como uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos: o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro».<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 31-32: «Le mythe serait (...) une manière d'étaler dans la succession le paradoxe de la surimpression de l'historique sur l'originaire. Par-delà la problématique régionale de l'entrée du mal dans le monde, c'était le statut général de la compréhension de soi que la *Symbolique du mal* mettait en question. En acceptant la médiation des symboles et des mythes, la compréhension de soi incorporait à la réflexion une tranche d'histoire de la culture».

<sup>83</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 285: «(...) il n'y a pas en effet de langage direct, non symbolique, du mal subi, souffert ou commis; que l'homme s'avoue responsable ou s'avoue la proie d'un mal qui l'investit, il le dit d'abord et d'emblée dans une symbolique dont on peut retracer les articulations grâce aux divers rituels "de confessin" que l'histoire des religions a interprétés pour nous».

<sup>84</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 31: «(...) elle était alors expressément conçue comme un déchiffrement des symboles, entendus eux-mêmes comme des expressions à double-sens, le sens littéral, usuel, courant, guidant le dévoilement du sens second, effectivement visé par le symbole à travers le premier».

Na realidade, aquela obra marca a viragem hermenêutica de Ricoeur, ou seja, a sua tomada de consciência de que uma verdadeira descrição do mal requer um longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas. Contudo, esta hermenêutica, virada apenas para a interpretação dos símbolos veio a ser enriquecida e complementada por outras hermenêuticas de rumos diferentes que se interligam. Desta forma, porque era demasiado limitada<sup>85</sup>, a hermenêutica do símbolo deu lugar à hermenêutica do texto e esta à hermenêutica da acção humana.

Mas ao falar do longo desvio pelos símbolos primários e secundários, Ricoeur questiona um pressuposto comum a Husserl e a Descartes, o da iminência, da transparência e da apodicticidade do *Cogito* da Modernidade. O *Cogito* é opaco. Não é, de modo algum, uma evidência nem pode ser dado numa intuição intelectual. O sujeito nunca se conhece directamente, mas sempre de forma gradual e progressiva, mediante os testemunhos, os símbolos e as obras transmitidas pelas grandes culturas.

Em suma, o sujeito que se compreende, ao interpretar os símbolos e mitos do mal, sabe que já não é o *Cogito* poderoso e autofundante da tradição filosófica, mas antes um *sendo* que descobre, pela exegese da sua vida, que está colocado no ser, muito antes de se colocar e de se possuir.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «Cette définition de l'herméneutique par l'interprétation symbolique m'apparaît aujourd'hui trop étroite.

<sup>86</sup> Cf. Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 33.

#### 4. A necessária mediação pelos signos

A intenção filosófica de Ricoeur consiste em compreender o *Cogito* «autêntico». Recusa-se, por isso, a oscilar entre o *Cogito exaltado* da tradição filosófica (o eu é a primeira verdade) e o *Cogito humilhado* dos mestres da suspeita (o eu é a maior das ilusões). Estas são, como diz, filosofias que se caracterizam ora pelo excesso, ora pela carência: «Do “eu” dessas filosofias, dever-se-ia dizer, como há quem diga do pai, que ou há de menos, ou há de mais?»<sup>87</sup> Esta é, pois, a razão por que não se pode esperar delas um verdadeiro conhecimento do sujeito.

Consciente desta situação, o nosso autor procura situar o *Cogito* entre estas duas posições extremadas. Ele deverá ser, digamos assim, o seu ponto de equilíbrio. Ora, isto faz com que ele seja realmente diferente: é opaco e não transparente; é mediato e não imediato. Porque não se conhece a si mesmo de forma transparente e imediata, o *Cogito* precisa de ser mediado por signos, símbolos, textos e obras<sup>88</sup>. Daí que afirme: «(...) a minha hipótese de trabalho filosófico, é a reflexão concreta, isto é, o *Cogito* mediatizado por todo o universo dos signos»<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 15: «Du “je” de ces philosophies, devrait-ton dire, comme certains le disent du père, qu’il y en a soit pas assez, soit trop?»

<sup>88</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, pp. 275-276: «Permettez-moi de dire en conclusion que ce que nous appelons le sujet n’est jamais donné au départ. Ou, s’il l’est, il risque de se réduire au moi narcissique, égoïste et avare, dont précisément la littérature peut nous délivrer. Alors, ce que nous perdons du côté du narcissisme, nous le regagnons du côté de l’identité narrative. À la place d’un *moi* épris de lui-même naît un *soi* instruit par les symboles culturels, au premier rang desquels sont les récits reçus de la tradition littéraire. Ce sont eux qui nous confèrent une unité non substantielle mais narrative».

<sup>89</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 169: «Bref, mon hypothèse de travail philosophique, c’est la réflexion concrète, c’est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l’univers des signes».

A filosofia reflexiva procura, pois, renunciar ao *Cogito* cartesiano, pelo menos sob a sua forma intuitiva<sup>90</sup>. Segundo Ricoeur, ela surge como negação de uma filosofia do imediato:

«Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato. A primeira verdade – *eu sou, eu penso* – permanece tão abstracta e vazia quanto ela é invencível. Precisa de ser «mediatizada» pelas representações, pelas acções, as obras, as instituições, os monumentos que a objectivam. É nesses objectos, no sentido mais lato da palavra, que o *ego* deve perder-se e encontrar-se»<sup>91</sup>.

O conhecimento do sujeito nunca tem lugar de uma só vez, mas apenas de forma mediata e indirecta. Com efeito, diz a esse respeito o nosso autor que «on ne cesse de s'interpréter»<sup>92</sup>. Mas isto só será possível, como dissemos, graças às obras, aos testemunhos e marcas do seu existir depositadas na sua memória e no imaginário que lhe é facultado pelas grandes culturas<sup>93</sup>. É preciso estar, pois, atento e recolher, aqui e ali, todos

---

<sup>90</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 102: «Je dirai d'abord qu'on ne se comprend soi-même qu'à travers un réseau des signes, de discours, de textes, qui constituent la médiation symbolique de la réflexion. En ce sens, il faut renoncer au *Cogito* cartésien, du moins sous sa forme intuitive.

<sup>91</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 322: «Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible; il lui faut être 'méditée' par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'*ego* doit se perdre et se trouver».

<sup>92</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 102.

<sup>93</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 30-31: «Le sujet, affirmais-je, ne se connaît pas lui-même directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures. Cette opacité du *Cogito*

os sinais deixados no seu caminho e interpretá-los, respeitosa e pacientemente; são pedaços de si mesmo, marcas da sua vida, que testemunham o seu desejo de ser e o seu esforço para existir.

Curiosamente, é também desse modo que, num texto cheio de significado, Miguel Torga diz procurar compreender o existir: «sempre que apanho uma aberta, meto-me num automóvel ou num transatlântico, e atravesso as fronteiras do mar e da terra à procura das marcas que a inquietação humana deixou no seu caminho universal. O meu poder criador não aumenta, infelizmente; mas alarga-se a minha capacidade de compreensão»<sup>94</sup>.

Portanto, só o legado cultural e histórico nos fará compreender melhor o sentido deste nosso desejo de ser e esforço para existir. Assim sendo, vale a pena perguntar: «Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que

---

ne concernait pas en principe la seule expérience de la volonté mauvaise, mais toute la vie intentionnelle du sujet. J'avais soupçonné dès mon introduction aux *Ideen* de Husserl: n'était-elle pas incluse, comme Sartre l'avait bien dit dans la *Transcendance de l'Ego*, dans la priorité de l'intentionnalité *ad extra* sur la réflexion *ad intra*? L'analyse du noème (le perçu, le voulu, etc.) n'était-elle pas plus accessible que celle de la noèse (percevoir, vouloir, etc.) ? Mais la conscience mauvaise posait un problème spécifique, en ce sens que la dissimulation, la résistance à l'aveu, semblaient s'ajouter à la non-transparence générale de la conscience. Or, il se trouvait que cette critique de la conscience réflexive recevait une compensation dans la fonction prospective exercée dans toutes les grandes cultures par le langage symboliques des récits mythiques. Autant la réflexion directe sur l'aveu de l'intention mauvaise paraît pauvre, autant sont riches en histoires sur l'origine du mal les grandes cultures qui ont instruit la conscience occidentale, pour ne rien dire des cultures orientales et extrême-orientales (que je n'explorai pas au prétexte qu'elles ne se trouvent pas faire partie de ma mémoire finie). C'est seulement sous la pression sous la pression de ma double culture biblique et grecque que je me sentais contraint d'incorporer à la philosophie réflexive, issue de Descartes et de Kant et transmise par Lachelier, Lagneau et Nabert, l'interprétation des symboles de la souillure, du péché et de la culpabilité, où je voyais la première couche des expressions indirectes de la conscience du mal; sur ce premier étage symbolique, je disposai la typologie des grandes mythes de la chute transmis par la double culture dont je viens de rappeler les limites: mythes cosmologique, orphique, tragique, adamique».

<sup>94</sup> Miguel Torga, *Diário VII*, Coimbra, 1983, p. 35.

nós chamamos o *si*, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura?»<sup>95</sup>

Por tudo isto, a reconquista do verdadeiro sujeito pressupõe uma outra noção de *Cogito*: um *Cogito* mediatizado por todos os signos culturais. E como estão espalhados pelo mundo, há que partir à sua procura. Mas não de qualquer maneira. Para Ricoeur, temos de percorrer a via longa<sup>96</sup> da interpretação dos signos e não a via curta e apressada de uma ontologia da compreensão: «a apropriação do meu desejo de existir é impossível pela via curta da consciência, só a via longa da interpretação dos signos está aberta»<sup>97</sup>.

A necessidade deste longo desvio pelos signos culturais explica a sua atitude dialogante para com os outros saberes, nomeadamente a psicanálise, a linguística estrutural, a fenomenologia da religião e a antropologia. Sendo Ricoeur o pensador da via longa, do conflito interpretativo, compreende-se bem a sua atitude de permanente escuta, de diálogo e de confronto de perspectivas rivais. O «conflito de interpretações», é, aliás, fecundo e saudável, visto que evidencia, por um lado, o carácter unilateral e incompleto de cada perspectiva e, por outro, permite desenhar uma posição que, não sendo uma síntese

---

<sup>95</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 130: «Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le soit, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?».

<sup>96</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 10: «Il y a deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie.

Il y a la voie courte, dont je parlerai d'abord, et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. J'appelle voie courte une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être. (...)

La voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d'une ontologie; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes sucessives de la sémantiques, puis de la réflexion».

<sup>97</sup> IDEM, *ibidem*, p. 260: «(...) l'appropriation de mon désir d'exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte».

superadora, à maneira de Hegel, é, todavia, uma figura mais rica e completa. A atitude filosófica de Ricoeur em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* é, disso, um bom exemplo:

«Na secção “interpretativa” da minha obra, confrontei o discurso da psicanálise reconstruído desta forma, com o da fenomenologia e, de forma mais geral, com o da filosofia reflexiva, e apresentei a oposição entre estes dois discursos como aquela entre um movimento regressivo, orientado para o infantil, o arcaico, e um movimento progressivo, dirigido para o telos da realização significativa. (...) Assim, tomou um “conflito de interpretações” sob o modo de uma arqueologia da consciência oposta a uma teologia da significação, sendo completamente reconhecidos e respeitados o direito de cada uma»<sup>98</sup>.

Visto que o sujeito integral é o objecto de estudo, a filosofia reflexiva não deve rejeitar nenhum saber, nem mesmo aqueles ensinamentos e recursos que foram considerados até agora como dispensáveis à reflexão filosófica, tais como símbolos e mitos, linguagem poética e sinais do inconsciente: «uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados, os métodos e os pressupostos de todas as ciências que procuram decifrar e

---

<sup>98</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 36-37: «Dans la section “interprétative” de mon ouvrage, je confrontait le discours de la psychanalyse, ainsi reconstruit, avec celui de la phénoménologie et plus généralement de la philosophie réflexive, et je présentai l’opposition entre les deux discours comme celle entre un mouvement régressif, orienté vers l’infantile, l’archaïque et un mouvement progressif, orienté vers un telos de complétude signifiante. (...) Un “conflit des interprétations” prenait ainsi forme sous les traits d’une archéologie de la conscience opposée à une téléologie du sens, le bon droit de chacune étant pleinement reconnu et respecté».

interpretar os signos do homem»<sup>99</sup>. Esta a razão por que Ricoeur é considerado um pensador amplo e dialéctico.

Ricoeur chama a este percurso filosófico «via longa» em oposição à «via curta» do pensamento heideggeriano; iniciada pelas análises contemporâneas da linguagem, a «via longa» é a via de uma interpretação aplicada aos signos culturais que medeiam a nossa relação ao mundo. Para responder à pergunta, «Quem sou eu?»<sup>100</sup>, é preciso que o filósofo saia da sua concha reflexiva, e dialogue abertamente com os outros saberes, sem preconceitos ou hesitações. Isto é válido inclusive para aqueles saberes – como os da psicanálise e da linguística estrutural – que permitem pôr de modo mais radical a questão do sujeito, que é a referência central, senão de toda a filosofia, pelo menos da filosofia reflexiva.

Os ensinamentos da psicanálise e da semiologia foram, sem dúvida, aqueles que mais marcaram o pensamento de Ricoeur. A sua importância foi, aliás, reconhecida várias vezes por ele, nomeadamente em duas obras fundamentais: *Da interpretação: ensaio sobre Freud* e *O conflito das interpretações*, obras que têm como único e grande tema a questão do sujeito<sup>101</sup>. Nesta última publicação, Ricoeur afirma, por exemplo, a respeito da sua «filosofia reflexiva que, tendo assumido inteiramente as correcções e as instruções da psicanálise e da semiologia, toma a via longa e desviada de uma interpretação dos signos,

---

<sup>99</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 57: «C'est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme».

<sup>100</sup> IDEM, *ibidem*, p. 262: «Seule cette herméneutique du *je suis* peut envelopper à la fois la certitude apodictique du *je pense* cartésien et les incertitudes, voire les mensonges et les illusions du soi, de la conscience immédiate; seule, elle peut tenir côte à côte l'affirmation sereine: *je suis* et le doute poignant: *qui suis-je?*»

<sup>101</sup> Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 175: «(...) nous sommes efforcé autant que possible de souligner cette liaison essentielle, c'est qu'elle est partout sous-jacente tant dans *De l'interprétation* que dans *Le conflit des interprétations*. À preuve le fait que dans ces essais qui portent sur les problèmes d'interprétation, une seule et unique question est au fond du débat, celle du sujet».

privados e públicos, psíquicos e culturais, onde o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem se vêm exprimir e explicitar»<sup>102</sup>.

Em que consiste, então, a importância destes dois saberes? Nas próximas páginas, tentaremos responder a esta questão.

---

<sup>102</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 262: «(...) une philosophie réflexive qui, ayant entièrement assumé les corrections et les instructions de la psychanalyse et de la sémiologie, prend la voie longue et détournée d'une interprétation des signes, privés et publics, psychiques et culturels, où viennent s'exprimer et s'expliciter le désir d'être et l'effort pour exister qui nous constituent».

## 5. O exemplo da psicanálise

O autoconhecimento do sujeito esteve sempre no centro do trabalho analítico. Dado que é fundamentalmente arqueológico, o trabalho analítico reconduz incansavelmente o paciente ao seu passado, à sua infância e às marcas e sinais do desejo. Mas neste regresso ao passado, o paciente não está só: conta com a colaboração do analista, ou seja, de uma consciência mediadora que escute, que interprete, que silencie. E o objectivo não é senão este: compreender o sentido dos fragmentos do seu passado, a fim de tornar mais legível e aceitável a sua história pessoal. Como nos diz Ricoeur, «o paciente fornece fragmentos de narrativa, mas de uma história estilhaçada, cujas peripécias ele não tolera nem compreende; a tarefa da psicanálise consiste, de certa maneira, em rectificar, em tornar inteligível e aceitável uma história»<sup>103</sup>.

Trata-se, pois, de reconstruir uma vida sob a forma de uma história. Isto porque uma vida só pode ser compreendida a partir das suas próprias histórias, aquelas que o paciente conta sobre si mesmo. Daí a ideia socrática de que uma «vida *examinada* (...) é uma vida *narrada*»<sup>104</sup>. Colocar em ordem os vários episódios da sua existência, fazer com

---

<sup>103</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 112: « (...) le fait d'abord que le patient apporte des bribes de récit, mais d'une histoire brisée, dont il ne tolère ni ne comprend les péripéties; d'une certaine façon, la tâche de la psychanalyse est de redresser, de rendre intelligible et acceptable une histoire».

<sup>104</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 272: «S'il est vrai que la fiction ne s'achève que dans la vie et que la vie ne se comprend qu'à travers les histoires que nous racontons sur elle, il résulte qu'un vie *examinée*, au sens du mot que nous empruntons au début à Socrate, est une vie *racontée*».

que cada recordação não seja mais do que o fragmento de uma narração, eis o essencial do trabalho do paciente.<sup>105</sup>

Ao ajudar o paciente a tornar mais compreensível a sua história, o analista sabe que é necessário vencer as suas resistências. É este o seu grande desafio. Com efeito, a realidade psíquica não é muito diferente da realidade material: «ela apresenta uma coerência e uma resistência comparável à da realidade material»<sup>106</sup>. Ora, é justamente esta «noção de resistência que nos impede de identificar o processo de investigação com uma simples interpretação, com uma compreensão intelectual do sentido dos sintomas»<sup>107</sup>.

O papel do analista consiste, pois, em ajudar o paciente a ultrapassar esses pontos de resistência, ou melhor, esses obstáculos que o privam da liberdade interior, do autoconhecimento e da felicidade. O importante «é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz»<sup>108</sup>.

Numa entrevista concedida, recentemente, ao semanário alemão *Die Zeit*, a escultora vienense, Margarethe Walter, revelou o que lhe disse Freud, em 1936: «Para se chegar a adulto é preciso atender aos desejos, alimentar a contradição, colocar a questão do “porquê”, não aceitar tudo em silêncio»<sup>109</sup>. Sobre a importância da sua relação

---

<sup>105</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 32-33: «En bref, c'est être capable de constituer sa propre existence en forme d'histoire de telle façon qu'un souvenir isolé ne soit que le fragment de ce récit. C'est la structure narrative de ces histoires vécues qui fait d'un "cas" une "histoire de cas"».

<sup>106</sup> IDEM, *ibidem*, p. 82: «Dès lors, le critère de cette réalité n'est plus qu'elle soit observable, mais qu'elle présente une cohérence et une résistance comparables à celles de la réalité matérielle».

<sup>107</sup> IDEM, *ibidem*, p. 41: «C'est cette notion de résistance qui nous empêche d'identifier la procédure d'investigation avec une simple interprétation, avec une compréhension purement intellectuelle de la signification des symptômes».

<sup>108</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 151: «Ce que veut Freud, c'est que l'analysé, en faisant sien le sens qui lui était étranger, élargisse son champ de conscience, vive mieux et finalement soit un peu plus libre et, si possible, un peu plus heureux».

<sup>109</sup> Jornal de Notícias, Lisboa, 30 de Abril de 2006.

terapêutica<sup>110</sup> com o famoso médico austríaco, aquela escultora observou ainda: «Sigmundo Freud foi a única pessoa que verdadeiramente me escutou»<sup>111</sup>. Mais: que a encorajou a libertar-se do pai autoritário, que a acompanhava, e a quem ele próprio pediu na ocasião para sair da sala.

Tendo como objectivo a libertação do paciente, a psicanálise pode ser considerada como porta de acesso para uma vida mais autêntica e autónoma. Ricoeur diz que «ela é uma técnica da verdade»<sup>112</sup>. De facto, só a verdade o pode libertar. Neste sentido, o ideal da psicanálise coincide com o ideal socrático do conhecimento: a felicidade alcança-se pelo conhecimento de si.

Ainda que o papel do analista seja crucial no processo de libertação do paciente, o certo é que ele não é, com observa Jacques Lacan, uma espécie de «engenheiro de almas; não é um físico, não procede estabelecendo relações de causa e efeito: a sua ciência é uma leitura, uma leitura de sentido»<sup>113</sup>. A linguagem do desejo carece, tal como as linguagens do surrealismo e do expressionismo, de interpretação. Porquê? Porque o «símbolo é uma expressão linguística de duplo sentido»<sup>114</sup>, ou seja, é ambíguo e opaco. E, assim sendo, mostra e esconde o ser que somos. Só através da interpretação é possível lançar alguma luz sobre a sua opacidade<sup>115</sup> e compreender algo do homem que somos.

---

<sup>110</sup> Ver, por exemplo: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 107-108.

<sup>111</sup> Jornal de Notícias, Lisboa, 30 de Abril de 2006.

<sup>112</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 200: «(...) elle est une technique de la véracité».

<sup>113</sup> Madeleine Chapsal, *Os Escritores e a literatura*, trad. de Regina Louro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 37.

<sup>114</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 18.

<sup>115</sup> IDEM, *ibidem*, p. 51: «Or le symbole, en raison de sa texture analogique, est opaque, non transparent; le double sens qui lui donne des racines concrètes, l'alourdit de matérialité; or, ce double sens n'est pas accidentel, mais constitutif, dans la mesure où le sens analogique, le sens existentiel, n'est donné que dans e par le sens littéral; en termes épistémologiques, cette opacité ne peut vouloir dire qu'équivocité».

Segundo Freud, a autocompreensão do sujeito não pode ignorar a importância da linguagem simbólica dos sonhos<sup>116</sup>. O sonho é o «*pórtico real da psicanálise*»<sup>117</sup>. Mais do que qualquer outro, o seu texto, que traduz profundamente o nosso inconsciente, é um apelo à interpretação. E interpretá-lo, como confessa Freud, é o grande desafio da sua obra capital, *A Interpretação dos sonhos*: «O meu desafio consiste em mostrar que os sonhos são susceptíveis de ser interpretados»<sup>118</sup>. Trata-se, no entanto, de um trabalho duro e exigente, que só pode ser comparado ao da decifração de «um hieróglifo, ou à resolução de um enigma»<sup>119</sup>. Aliás, o próprio Freud fazia questão de se comparar a Champolleon, o decifrador de hieróglifos.

Mas se o relato do sonho não é mais do que um texto ininteligível, obscuro, torna-se então necessário substituí-lo por outro que seja inteligível, ou antes, mais claro e fácil de entender. «Compreender é fazer esta substituição»<sup>120</sup>. Freud lança, assim, as bases da ciência hermenêutica moderna. Distingue, em *A Interpretação dos sonhos*, o conteúdo manifesto do sonho do seu conteúdo latente: o trabalho de interpretação consiste «num exame, não do conteúdo manifesto do sonho, mas no conteúdo ideativo que o trabalho de interpretação descobre por trás do sonho. Opomos ao *conteúdo manifesto* o *conteúdo latente*»<sup>121</sup>. A interpretação não é senão esse «movimento do manifesto ao latente»<sup>122</sup>.

---

<sup>116</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, 171-174.

<sup>117</sup> IDEM, *ibidem*, p. 174.

<sup>118</sup> Citado in, Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 89: «Je me suis proposé de montrer que les rêves sont susceptibles d'être interprétés».

<sup>119</sup> IDEM, *ibidem*, p. 36: «Dans le même contexte, l'interprétation est également comparée à la traduction d'une langue dans une autre, au déchiffrement d'un hiéroglyphe, ou à la solution d'un rébus».

<sup>120</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 34.

<sup>121</sup> Sigmund Freud, *A Interpretação dos sonhos*, Vol. I, Trad. de Lubélia Magalhães, Lisboa, Editores Livreiros, 1988, p. 140.

<sup>122</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 99: « (...) interpréter, est un mouvement du manifeste au latent».

Mesmo que seja um relato distorcido e equívoco – o que ele quer dizer é algo diferente do que diz<sup>123</sup> –, o sonho não deixa de ser linguagem. E é linguagem na medida em que «ele pode ser narrado, analisado, interpretado»<sup>124</sup>. Mais, a sua interpretação pode mesmo servir de paradigma de toda a interpretação: «Se realmente a interpretação do sonho pode servir de paradigma a toda a interpretação, é porque ele próprio é o paradigma de todas as astúcias do desejo»<sup>125</sup>. O desejo serve-se do mecanismo de dissimulação, porque só assim consegue escapar ao controlo da censura. Quer isto dizer que quanto mais severo e rigoroso for esse controlo tanto maior será a deformação do desejo. No sentido de esclarecer melhor este ponto, Freud recorre a um fenómeno da vida social:

«Tentarei encontrar na vida social um processo paralelo a este acontecimento da nossa vida interior. Sempre que na relação social entre duas pessoas uma delas detém um determinado poder que a outra tem de ter em consideração, esta última disfarçará o seu pensamento ao exteriorizá-lo. A nossa delicadeza quotidiana é uma forma de dissimulação. Quando interpreto os meus sonhos para o leitor, sou obrigado a deformá-los»<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> IDEM, *ibidem*, p. 16: «(...) il veut dire autre chose que ce qu'il dit, il a un double sens, il est equivoque».

<sup>124</sup> IDEM, *ibidem*, p. 24: «(...) que le rêve est en lui-même proche du langage, puisqu'il peut être raconté, analysé, interprété».

<sup>125</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 171: «Si en effet l'interprétation du rêve peut servir de paradigme à toute interprétation, c'est parce que le rêve est lui-même le paradigme de toutes les ruses du désir».

<sup>126</sup> Sigmund Freud, *A Interpretação dos sonhos*, Vol. I, Trad. de Lubélia Magalhães, Lisboa, Editores Livreiros, 1988, pp. 145-146.

O símbolo representa precisamente o ponto de convergência entre a força e o sentido<sup>127</sup>, ou seja, entre a energética e a hermenêutica. Daí a especificidade e a ambiguidade do discurso freudiano: «ele parece operar com noções pertencentes a dois planos diferentes de coerência, a dois níveis de discurso, o da força e o do sentido. Linguagem de força: todo o vocabulário que designa a dinâmica dos conflitos e o jogo económico dos investimentos, desinvestimentos, contra-investimentos. Linguagem do sentido: todo o vocabulário respeitante ao absurdo ou à significância dos sintomas, os pensamentos do sonho, a sua sobredeterminação, os jogos de palavras que aí se encontram»<sup>128</sup>. Os jogos de palavras não podem ser vistos como meros exercícios de retórica ou jogos sem sentido. São, acima de tudo, uma tentativa de recolher, de dar forma e de instaurar um sentido. Permitem o movimento da consciencialização progressiva e a emergência de um sujeito.

O trabalho analítico é, como vimos, marcadamente arqueológico, uma vez que consiste em explorar uma realidade oculta, velhas histórias, sintomas, sonhos e obras como se fossem tesouros enterrados, mas que é preciso recuperar. «É a nossa infância que

---

<sup>127</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 108: «(...) que le discours freudien est composite, donc d'une grande fragilité épistémologique, car il joue sur deux vocabulaires: un vocabulaire énergétique, avec des termes comme refoulement, énergie, pulsion, etc., et d'autre part, un vocabulaire du sens et de l'interprétation, présent dans le titre même de la *Traumdeutung. L'Interprétation des rêves*».

<sup>128</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 259: «D'où l'ambiguïté apparente du discours freudien; il paraît opérer avec des notions appartenant à deux plans différents de cohérence, à deux univers de discours, celui de la force et celui du sens. Langage de la force: ainsi tout le vocabulaire désignant la dynamique des conflits et le jeu économique des investissements, désinvestissements, contre-investissements. Langage du sens: ainsi tout le vocabulaire concernant l'absurdité ou la signification des symptômes, les pensées du rêve, leur surdétermination, les jeux de mots qui s'y rencontrent».

remonta à superfície, com as suas pulsões esquecidas, reprimidas, recalçadas e, com a nossa infância, a da humanidade de certo modo presente na do indivíduo»<sup>129</sup>.

Este «destino infantil», que o prende incansavelmente ao «começo», que o reconduz incessantemente para trás, faz com que o homem seja simultaneamente histórico e pré-histórico. Prova disso é a sua dependência em relação às grandes figuras do passado: o pai, a mãe, os irmãos e irmãs, bem como a crise edipiana e o temor da castração. Para Ricoeur, «nada de tudo isto teria sentido para um ser que não fosse fundamentalmente a presa da sua infância»<sup>130</sup>. Esta é, no fundo, a razão por que ele tem dificuldade em se tornar adulto.

---

<sup>129</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 34: «C'est notre enfance qui remonte à la surface, avec ses impulsions oubliées, réprimées, refoulées et, avec notre enfance, celle de l'humanité en quelque sorte résumée dans celle de l'individu».

<sup>130</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 156: «(...) rien de tout cela n'aurait de sens pour un être qui ne serait fondamentalement la proie de son enfance».

## 6. Psicanálise, cultura e significação

A teoria freudiana da cultura é fruto da aplicação da psicanálise a outros domínios da actividade humana. Com isto, ela ultrapassa a sua dimensão mais conhecida: a experiência analítica. Em *A crítica e a convicção*, Ricoeur lembra a sua dívida para com esta teoria: «Continuo a dever muito a essa teoria da cultura. *O Futuro de uma Ilusão, Mal-estar na Civilização*, a correspondência com Einstein sobre a guerra e a paz, *Moisés e o Monoteísmo* são textos com que não cessei de batalhar, e que poria quase ao mesmo nível dos de Nietzsche sobre a religião, de tão corrosivos; integro-os a ambos no que na altura designava como «hermenêutica da suspeita»»<sup>131</sup>.

Como sabemos, Freud deu-nos a conhecer uma nova dimensão da existência humana até então ignorada pelo *Cogito*: a existência como desejo. Ao estabelecer a dialéctica entre desejo e cultura, a psicanálise procura não ignorar nenhum fenómeno humano. Pode mesmo dizer-se que ela «é uma teoria global que toma a própria cultura como uma globalidade»<sup>132</sup>.

Segundo Freud, é fundamental que o homem regresse ao seu passado, à sua infância. O sentido deve ser procurado no desejo e sempre «numa relação mais ou menos conflituosa com o mundo da cultura, com um pai e uma mãe, com autoridades, com os

---

<sup>131</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 111: «Je continue de devoir beaucoup à cette théorie de la culture. *L'Avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation*, la correspondance avec Einstein sur la guerre et la paix, *Moïse et le monothéisme* sont des textes avec lesquels je n'ai cessé de batailler et que je mettrais presque à rang égal avec ceux de Nietzsche sur la religion, si corrosifs; je les intègre les uns et les autres à ce que j'appelais à l'époque l'« herméneutique du soupçon »».

<sup>132</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 171: «La psychanalyse est une théorie globale qui atteint la culture elle-même comme globalité».

imperativos e as interdições, com as obras de arte, alvos sociais e ídolos»<sup>133</sup>. Mas qualquer que seja a situação, no centro da psicanálise está sempre o desejo, mais a cultura.

## **A moral**

A cultura procurou sempre, em nome do bem-estar colectivo e da segurança, reprimir a vida instintiva do homem mediante um conjunto de exigências, de regras e proibições, conjunto que renasce em cada criança. É que o *super-ego*, fruto da interiorização dos valores e das interdições da vida social, é a instância da vida psíquica que os mantém vivos ao longo das gerações. Ou seja, ele não é senão o guardião, o vigilante, no interior da criança, dos valores e tradições da sociedade.

Assim sendo, a ameaça de punição sobre o homem não necessita de ser permanentemente explícita. Basta o seu *super-ego*, representante da ordem social vigente. Ora, a «cultura não é senão um outro nome do super-ego, à qual desde sempre se atribui como tarefa primeira a interdição dos desejos sexuais ou agressivos incompatíveis com a ordem social; em linguagem económica, a cultura implica a renúncia ao instintivo; basta recordar as três proibições mais universais, a do incesto, a do canibalismo, a do homicídio»<sup>134</sup>.

A questão do avanço da cultura sobre vida humana não pode perder de vista o conflito entre duas forças poderosas: a pulsão de vida (Eros) e a pulsão de morte

---

<sup>133</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 163: « (...) c'est le désir, dans un rapport plus ou moins conflictuel avec un monde de la culture, avec un père et une mère, avec des autorités, avec les impératifs et les interdictions, avec des oeuvres d'art, des buts sociaux et des idoles (...) »

<sup>134</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 262: «La culture n'est qu'un autre nom du surmoi, aussi longtemps qu'on lui assigne pour tâche première l'interdiction des désirs sexuels ou agressifs incompatibles avec un ordre social; en langage économique, la cultura implique un renoncement instinctuel; il n'est que de rappeler les trois interdictions les plus universelles, celle de l'inceste, celle du cannibalisme, celle du meurtre».

(Thanatos). A primeira leva o homem a estabelecer laços de união com os outros homens, criando grupos sociais cada vez mais vastos<sup>135</sup>, e a segunda à violência e à destruição.<sup>136</sup> É justamente à luz desta «luta de gigantes» – Eros e Thanatos – que a tarefa de cultura ganha um sentido ao mesmo tempo radical e global»<sup>137</sup>. Ao colocar-se ao lado da vida, ela procura combater por todos os meios a força destruidora do segundo gigante. Este combate é essencial: é o que define a vida.<sup>138</sup>

A cultura sempre teve, pois, em conta a necessidade fundamental de assegurar a coesão social. Daí a existência de interdições e deveres face aos quais o homem não deixou nunca de ter uma atitude ambivalente: desejo de transgredir e medo de o fazer. Como sublinha Freud «no domínio do inconsciente nada lhes agradaria mais do que violar essas interdições, mas sentem medo de o fazer e sentem esse medo, precisamente, porque gostariam de o fazer e o medo é mais forte do que o desejo»<sup>139</sup>.

Ora, a satisfação do nosso desejo de transgredir só é possível em ocasiões muito especiais. A festa, por exemplo, permite-nos transgredir a ordem estabelecida, o proibido: «Uma festa é um excesso permitido, ou antes, um excesso imposto, é a violação solene de uma proibição»<sup>140</sup>. Hoje, como ontem, a festa permite-nos fazer aquilo que, noutras

---

<sup>135</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 174: «Il semble donc que ce soit le même Éros qui anime la recherche du bonheur individuel et qui veut unir les hommes dans des groupes toujours plus vastes».

<sup>136</sup> IDEM, *ibidem*, p. 175: «La pulsion qui perturbe ainsi la relation de l'homme à l'homme et requiert que la société se dresse en implacable justicière c'est (...) la pulsion de mort, l'hostilité primordiale de l'homme pour l'homme».

<sup>137</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 274: «(...) c'est par rapport à la «luta des géants» – Éros et Thanatos – que l'entreprise de la culture prend son sens à la fois radical et global».

<sup>138</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 177: «Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule: le combat de l'espèce humaine pour la vie».

<sup>139</sup> Freud, *Totem e tabu*, Trad. de Leopoldina Almeida, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, p. 55.

<sup>140</sup> IDEM, *ibidem*, p. 200.

situações, é objecto de proibição. O Carnaval e as demais festas (as noites de S. João e de Ano-novo, por exemplo) transportam-nos para um mundo diferente, em que o excesso é parte integrante da sua essência. Aliás, a verdadeira festa, como salienta José Aranguren, «é sempre a *festa de loucos*, a transgressão dos costumes e dos usos, das atitudes e das caracterizações, a confusão, a desordem, o desperdício, as oferendas, a destruição e o consumo exorbitante do comer e do beber, a orgia, enfim, a loucura»<sup>141</sup>. Mas fora destas festas periódicas, o homem deve submeter-se ao mundo dos deveres e das interdições.

De entre as interdições arcaicas, existem aquelas que são fruto do homicídio primordial do pai, tais como não matar o animal-totem e impedir relações sexuais entre os membros do mesmo totem. Em *Totem e tabu* (1913), cujo tema central é a origem da sociedade<sup>142</sup>, Freud explica como o social, a cultura e a moral<sup>143</sup> foram determinadas pelo mito edípiano do homicídio do pai: por não terem acesso às fêmeas da horda, os jovens uniram-se e assassinaram o mais velho do grupo. Porém, a sua eliminação física criou neles um profundo sentimento de culpa. Movidos por este sentimento, ou melhor, por uma permanente e intensa necessidade de reparação, eles transformaram o pai num símbolo de adoração. «O morto ganhou, assim, muito mais poder do que aquele que tinha em vida, tal

---

<sup>141</sup> José Aranguren, *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 40-41.

<sup>142</sup> Sigmund Freud, *Totem e Tabu*, Trad. de Leopoldina Almeida, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, p. 11: «Vamos conhecendo o homem pré-histórico, ao longo das várias fases do seu desenvolvimento, através dos monumentos e dos utensílios inanimados que dele nos ficaram, através dos testemunhos da sua arte, religião e concepção de vida, testemunhos que nos foram transmitidos quer directamente quer por via da tradição sob a forma de lendas, mitos e contos, e ainda através dos vestígios da sua mentalidade que sobreviveram nos nossos próprios usos e costumes. Por outro lado, o homem pré-histórico é, em certo sentido, nosso contemporâneo, uma vez que ainda hoje existem homens que consideramos muitos próximos do homem primitivo, muito mais próximos do que nós».

<sup>143</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 201: «Une première chose frappe tout lecteur des premiers écrits de Freud; c'est le caractère fulgurant de la découverte de l'OEdipe, atteint d'un seul coup et en bloc, comme drame individuel et comme destin collectif de l'humanité, comme fait psychologique et comme source de la moralité, comme origine de la névrose et comme origine de la culture».

como acontece, ainda hoje, com os destinos humanos. Aquilo que o pai tinha impedido, quando ainda em vida, isso mesmo proibem eles, agora, a si próprios no quadro de uma situação psíquica que a psicanálise nos tornou tão familiar, a «obediência retroactiva»<sup>144</sup>.

Este é, pois, o quadro a partir do qual se instituiu a adoração de um totem. O totem representa não só o pai ancestral, o antepassado comum do clã, mas também o seu espírito protector. Mas o direito à sua protecção implica algumas condições: os seus membros terão de respeitar determinadas interdições, tais como a de não matarem o animal-totem e de consumirem a sua carne. Freud considera que as «mais antigas e mais importantes interdições tabu são representadas pelas duas leis fundamentais do *totemismo*: não matar o animal-totem e evitar as relações sexuais com os indivíduos do sexo oposto pertencentes ao mesmo totem»<sup>145</sup>.

## **A religião**

Segundo Freud, a religião, tal como a moral, a sociedade e a arte, resulta de um complexo paternal de origem edipiana: «no complexo de Édipo estão reunidos os primórdios da religião, da moralidade, da sociedade e da arte, em perfeita sintonia com os dados fornecidos pela psicanálise, os quais referem ser este complexo o cerne de todas as neuroses, na medida do que o nosso conhecimento conseguiu, até hoje, desvendar sobre a natureza das mesmas»<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Sigmund Freud, *Totem e tabu*, Trad. de Leopoldina Almeida, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, pp. 202-203.

<sup>145</sup> IDEM, *ibidem*, p. 55.

<sup>146</sup> IDEM, *ibidem*, p. 218.

É o sentimento de culpa dos filhos que está, como diz Ricoeur, na origem do fenómeno religioso.

«A religião totémica nasceu da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de amenizar esse sentimento e de apaziguar a ira do pai ofendido, promovendo uma obediência retroactiva. Todas as religiões surgidas posteriormente se revelam como tentativas de solução desse mesmo problema, variando em cada caso de acordo com as condições civilizacionais em que surgiram e de acordo com as vias traçadas para o solucionar; todas têm, porém, o mesmo objectivo e são reacções ao grande incidente que deu origem à civilização e que, desde então, nunca mais deixou de perturbar a humanidade»<sup>147</sup>.

A religião não resulta apenas do desejo de reparação. Ela resulta também do desejo de protecção, de consolação. Podemos mesmo dizer, que a consolação é «o seu verdadeiro rosto»<sup>148</sup>. Como explicar este desejo? Ele só pode ser explicado a partir da dureza da vida, dos males da existência humana (a doença, a morte, a guerra, o infortúnio, entre outros). Porque a torna mais suportável, «a religião é a suprema resposta que o homem encontra na sua cultura para fazer face à *dureza* da vida»<sup>149</sup>.

Na base do fenómeno religioso encontra-se, pois, o desejo de protecção, a nostalgia de um pai poderoso. «O deus dos homens, ídolo do seu desejo, é a figura poderosa de um

---

<sup>147</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 204-2005.

<sup>148</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 209: «(...) son véritable visage est même celui de la consolation».

<sup>149</sup> IDEM, *ibidem*, p. 209: «(...) la religion est la suprême réponse que l'homme trouve dans sa culture à la *dureté* de la vie».

pai que ameaça, que proíbe, que impõe a lei e os nomes, que estabelece a ordem das coisas e a ordem das cidades, que compensa e consola, que reconcilia o homem com a dureza da vida»<sup>150</sup>. Daí que suscite sentimentos de amor e de revolta<sup>151</sup>. Os indícios desta ambivalência marcam profundamente todas as religiões. No sacrifício de Cristo, podemos encontrar os traços dessa ambivalência: «por um lado a culpabilidade da morte do pai é confessada e reparada; mas ao mesmo tempo o filho torna-se ele próprio deus, substituindo a religião do pai pela sua»<sup>152</sup>.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Mal-estar na civilização* (1920), Freud procura analisar o fenómeno religioso, tendo em conta a sua relação com a cultura e o complexo de Édipo, bem como a questão do destino da nossa civilização. Sendo uma «neurose universal» e uma «ilusão», a religião é, no entanto, capaz de absorver toda essa carga pulsional reprimida pela vida colectiva. A aceitação dessa «neurose universal» evita, de algum modo, que o crente crie a sua própria neurose, neurose que o levaria a colocar a realidade psíquica acima da realidade de facto. Assim se compreende por que razão os dogmas religiosos são importantes à sobrevivência neurótica do crente.

Freud acredita que com o tempo o homem infantilizado<sup>153</sup> acabará por ser superado por um homem novo, capaz de viver sem a capa protectora da religião, o que implica uma

---

<sup>150</sup> IDEM, *ibidem*, p. 212: «Le dieu des hommes, idole de son désir, est la figure agrandie d'un père qui menace, qui interdit, qui donne la loi et les noms, qui institue l'ordre des choses et l'ordre des cités, qui compense et console, qui réconcilie l'homme avec la dureté de la vie».

<sup>151</sup> Sigmund Freud, *Totem e tabu*, Trad. de Leopoldina Almeida, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, p. 202: «Odiavam o pai, que era um poderoso obstáculo à sua sede de poder e às suas pretensões sexuais, mas, por outro lado, amavam-no e admiravam-no».

<sup>152</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 256: «(...) d'un côté la culpabilité du meurtre du père est avouée et expiée; mais en même temps le fils devient lui-même dieu, substituant sa religion à celle du père (...)»

<sup>153</sup> IDEM, *ibidem*, p. 264: «C'est parce qu'il est à jamais faible *comme un enfant* que l'homme reste en proie à la nostalgie du père. Or, si toute détresse est nostalgie du père, toute consolation est réitération du père. L'homme-enfant, face à la nature, se forge des dieux à l'image du père».

nova cultura. E nessa «cultura pós-religiosa, a proibição cultural teria somente uma justificação social; leis e instituições teriam uma origem somente humana»<sup>154</sup>.

## A arte

Para Freud, a arte é a forma não obsessiva, não neurótica, de o homem satisfazer os seus desejos. Como qualquer pessoa, o artista receia também a censura e a ordem social. Mas a sua situação é diferente da do homem comum. Enquanto este tem de esconder da sociedade os seus desejos, os seus fantasmas e sonhos, o artista, pelo contrário, é livre de os manifestar. Ao dar forma às suas fantasias e desejos, ele proporciona prazer aos outros homens «mesmo com aquilo que à partida nos deixaria indignados e frios»<sup>155</sup>.

A obra de arte constitui, assim, um excelente meio que permite realizar, ainda que virtualmente, os desejos insatisfeitos do artista. Por isso, as suas criações são comparáveis aos textos e às produções oníricas: «a *obra de arte* será a primeira figura do nocturno em pleno dia, o primeiro análogo do onírico»<sup>156</sup>. Em «A Criação literária e o sonho acordado», artigo que tem como tema central a obra literária, Freud compara o trabalho do escritor criativo ao brincar da criança: «o poeta é como a criança que brinca»<sup>157</sup>. Diferente do mundo da agenda e do relógio, ele «cria para si um mundo imaginário que toma muito a

---

<sup>154</sup> IDEM, *ibidem*, p. 266: « (...) dans cette culture post-religieuse, la prohibition culturelle aurait seulement une justification sociale; lois et institutions auraient une origine seulement humaine».

<sup>155</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 233: «Alors que le rêve diurne ne suscite que honte chez le rêveur et l'incline à dissimuler à autrui ses fantasmes, l'artiste crée du plaisir avec ce qui devrait nous répugner ou nous laisser froid».

<sup>156</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 175: «(...) l'oeuvre d'art sera la première figure du nocturne de plein jour, le premier analogue de l'onirique (...)».

<sup>157</sup> IDEM, *ibidem*, p. 177: «(...) le poète est pareil à l'enfant qui joue».

sério, ao qual atribui um grande significado afectivo (*Affektetrage*), distinguindo-o claramente da realidade (*Wirklichkeit*)»<sup>158</sup>.

Ao criarem um mundo de fantasia, o artista e a criança são movidos por desejos insatisfeitos que tendem à sua realização plena, ainda que de maneira disfarçada: «Os desejos recalçados são forças que originam as fantasias (*Phantasien*); toda a fantasia é o resultado de um desejo, a correcção da realidade que não satisfaz (o homem)»<sup>159</sup>.

Na sua abordagem psicanalítica sobre a arte, Freud analisa, detalhada e pacientemente, as principais obras de alguns artistas, a saber: *Gradiva* de Jensen, *Moisés* de Miguel Ângelo e *Mona Lisa* de Leonardo da Vinci<sup>160</sup>. Nestes estudos, o artista é colocado no papel de cúmplice do psicanalista. Uma vez que é movido pelo seu desejo de conhecimento e de criação, pela a sua atitude face à paixão e às pulsões, ele contribui também para o desvelamento e desmistificação da realidade.

De entre as obras analisadas, há que destacar a obra-prima de Miguel Ângelo, *Moisés*. Ela deve ser analisada integralmente como se de um sonho se tratasse. Do mesmo modo que o sonho, o que interessa não é a visão de conjunto, mas sim os detalhes. E os

---

<sup>158</sup> Citado por Paul Ricoeur, in *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 177: «Il se crée un monde imaginaire qu'il prend très au sérieux, c'est-à-dire qu'il dote de grandes charges en affect (*Affektbetrag*), tout en le distinguant nettement de la réalité (*Wirklichkeit*)».

<sup>159</sup> IDEM, *ibidem*, p. 178: «Les désirs non satisfaits sont les ressorts pulsionnels des fantasmes (*Phantasien*); tout fantasme est l'accomplissement d'un désir, la rectification de la réalité qui dissatisfait (l'homme)».

<sup>160</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 176-177: «Considérées comme des pièces isolées, chacune de ces études est bien circonscrite; (...) l'interprétation de la *Gradiva* de Jensen ne prétend pas donner une théorie générale du romain, mais recouper la théorie du rêve et de la névrose par les rêves fictifs qu'un romancier ignorant de la psychanalyse prête à son héros et par la guérison quasi analytique vers laquelle il conduit celui-ci; *le Moïse de Michel-Ange* est traité comme une oeuvre singulière, sans que soit proposée aucune théorie d'ensemble du génie ou de la création. Quant au *Léonard de Vinci*, il n'outrepasse pas, en dépit des apparences, le titre modeste: *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*; seules sont éclairées quelques singularités de la destinée artistique de Léonard, comme des traits de lumière dans un tableau d'ensemble qui reste dans l'ombre; traits de lumière, trous de lumière, qui ne sont peut-être (...) que des ténèbres parlantes».

mais significativos são aqueles em que ninguém repara: «a posição do indicador da mão direita do profeta, desse indicador que é o único que está em contacto com o rio da barba, enquanto que o resto da mão se dirige para trás, a posição oscilante das tábuas, quase a escaparem à pressão do braço»<sup>161</sup>.

No que concerne ao estudo sobre Leonardo da Vinci, o que Freud se propõe analisar não é tanto a capacidade criativa deste génio renascentista, mas antes as suas primeiras vivências e inibições nos planos sexual e artístico: «O que o nosso trabalho se proponha fazer, era explicar as inibições de Leonardo na sua vida sexual e na sua actividade artística»<sup>162</sup>. Graças às figuras que criava<sup>163</sup>, ele procurava superar a infelicidade da sua vida afectiva. Prova disso é a sua famosa obra *Mona Lisa*<sup>164</sup>, cujos «detalhes (...) podem ser explicados a partir das impressões mais pessoais da vida de Leonardo»<sup>165</sup>. Foi o sorriso misterioso dessa Senhora de Florença – sua mãe possuía também esse sorriso<sup>166</sup> – que despertou nele uma recordação de infância.

---

<sup>161</sup> IDEM, *ibidem*, p. 181: «Ici, comme dans une analyse de rêve, c'est le fait précis et, en apparence, mineur qui compte et non une impression d'ensemble: la position de l'index de la main droit du prophète, de cet index qui est seul en contact avec le fleuve de la barbe, tandis que le reste se porte en arrière, la position basculée des tables, près d'échapper à la pression du bras».

<sup>162</sup> Citado por Paul Ricoeur, in *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 183: «Le but que notre travail se proposait, était d'expliquer les inhibitions de Léonard dans sa vie sexuelle et dans son activité artistique».

<sup>163</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 186.

<sup>164</sup> IDEM, *ibidem*, p. 185: «Interpréter le sourire de la Joconde ce ne serait pas *montrer* à notre tour, sur les tableaux du Maître, le fantasme dévoilé par l'analyse du souvenir d'enfance?»

<sup>165</sup> Citado por Paul Ricoeur in *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, pp. 252-253: «Dans ce tableau s'inscrit la synthèse de son histoire d'enfance; les détails de ce tableau s'expliquent par les impressions les plus personnelles de la vie de Léonard».

<sup>166</sup> IDEM, *ibidem*, p. 252: «En un certain sens (...) le sourire de la Joconde est échangeable contre le fantasme du voutour: "Sa mère posséda ce mystérieux sourire que, lui, avait perdu, et qui le captiva tellement lorsqu'il le retrouva chez la dame florentine." En ce sens, c'est le sourire de la mère, dont la dame florentine avait réveillé le souvenir, qui est peint sur la toile; c'est lui encore qui, à l'époque où fut peinte la *Sainte Anne*, "le poussa en premier lieu à entreprendre une glorification de la maternité, et à restituer à la mère le sourire qu'il avait trouvé chez cette noble dame"».

O artista tende, deste modo, a regressar às suas origens e recordações, às grandes figuras do seu passado, a mãe, o pai e os irmãos. Com isto, consegue torná-lo mais suportável e, porventura, mais livre dos seus males. Assim sendo, a arte é também uma forma de compensar os males da existência humana.

Como vimos, a arqueologia psicanalítica procura analisar as resistências, as distorções e ilusões provocadas pela cultura, pela religião e pela arte. Mas ela é mais do que isso, visto que implica a desmistificação não só da cultura, mas também do sujeito. No que concerne ao sujeito, «a função filosófica do freudismo é a de introduzir um intervalo entre a apodicticidade do *Cogito* abstracto e a reconquista da verdade do sujeito concreto»<sup>167</sup>. Seja por que deita por terra a concepção pura e abstracta de sujeito como consciência, seja por que evidencia o carácter repressivo da cultura, a verdade é que o papel mediador da psicanálise freudiana na compreensão do sujeito verdadeiro é incontornável.

Com Freud, aprendemos a denunciar o falso *Cogito*, a aprofundar a sua problemática e a descobrir novos níveis da existência. A perda das ilusões da consciência é uma condição essencial, já que filosofia reflexiva consiste, como sublinha Ricoeur, na reapropriação, de forma permanente e sempre aberta, do sujeito integral, do seu esforço por existir e do seu desejo de ser: «é esta reapropriação, na e pela via do luto (...) que constitui a meu ver a tarefa futura de uma filosofia reflexiva. Pela minha parte entrevejo essa tarefa nos termos seguintes: se se pode chamar à psicanálise uma *arqueologia do sujeito*, a tarefa

---

<sup>167</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 240: «(...) la fonction philosophique du freudisme est d'introduire un intervalle entre l'apodicticité du *Cogito* abstrait et la conquête de la vérité du sujet concret».

de uma filosofia reflexiva, após Freud, será ligar dialeticamente uma teleologia a esta arqueologia»<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> IDEM, *ibidem*, p. 241: «C'est cette réappropriation, dans e par la voie du deuil tracée plus haut, qui constitue à mes yeux la tâche future d'une philosophie réflexive. Pour ma part, j'entrevois cette tâche dans les termes suivants: si l'on peut appeler la psychanalyse une *archéologie du sujet*, la tâche d'une philosophie réflexive, après Freud, sera de relier dialectiquement une téléologie à cette archéologie».

## 7. Psicanálise e estruturalismo

Foi o tema da culpabilidade<sup>169</sup>, a sua visão esclarecedora sobre os aspectos mais arcaicos, infantis e neuróticos da sexualidade, que despertou, em Ricoeur, o interesse pela psicanálise freudiana – a sua hermenêutica até então era entendida como uma interpretação de símbolos e mitos do mal das várias culturas, do excesso de sentido que neles estão implícitos.

Efectivamente, o sujeito exige de ser explicitado, compreendido, não em si próprio, mas antes numa arqueologia, ou seja, no movimento regressivo, arcaico: «o inconsciente significa essencialmente que a inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, quer se compreenda essa anterioridade num sentido puramente temporal e acontecimental ou num sentido simbólico»<sup>170</sup>. A consciência já não é a origem do sentido. Mas a compreensão do *Cogito*, como veremos mais adiante, não depende apenas do movimento regressivo, mas também do modo como Hegel faz deslocar a origem do sentido, já não para trás do sujeito, mas sim para a frente dele.

Reservando para a psicanálise freudiana um lugar no âmbito da via longa da sua hermenêutica, e deixando, uma vez mais, clara a sua demarcação face às filosofias do *Cogito*, Ricoeur refere Freud quando este, num ensaio de 1917, «fala da psicanálise como

---

<sup>169</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 34: «C'est bien évidemment le thème de la culpabilité qui d'abord me conduisit du côté de chez Freud, sans qu'il faille peut-être négliger le retour du souvenir de mon premier maître de philosophie, Roland Dalbiez».

<sup>170</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 114: «(...) l'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures, que l'on comprenne cette antériorité en un sens purement temporel et événementiel ou en sens symbolique».

de uma ferida e de uma humilhação do narcisismo, como o foram, diz ele, a seu modo as descobertas de Copérnico e de Darwin, que descentraram o mundo e a vida relativamente à pretensão da consciência»<sup>171</sup>

O descentramento do sujeito levado a cabo pela arqueologia psicanalítica – descentramento da consciência para o inconsciente, do eu para o outro (narcisismo), da consciência e do inconsciente para a pulsão – reforça a necessidade de pôr termo à pretensa superioridade do sujeito. A consciência já não é o centro, nem sequer do microcosmo do próprio psiquismo. O ego deixou de ser senhor da sua própria casa, visto que os processos mentais são, em si, fundamentalmente inconscientes e as pulsões sexuais não são inteiramente domáveis.

Além de destituir o *Cogito* da posição central, a psicanálise freudiana explicita a existência como desejo. A existência está enraizada nas manhas do desejo; é por meio da sua interpretação que se descobre o desejo na raiz do sentido. Sublinha, como vimos no capítulo anterior, a importância da relação mais ou menos conflituosa que o desejo mantém com toda a plêiade de autoridades e interdições que, tanto na vida individual como na vida social, constroem essa dimensão humana. Ricoeur, na leitura filosófica que faz de Freud<sup>172</sup>, encontra sólidas razões que justificam e reforçam a sua convicção de uma via longa do acesso ao si.

Pólo de tensão e conflito de si consigo mesmo, a dialéctica que no sujeito se desenha entre o id, o ego e o superego, manifesta-se no complexo relacional do desejo e da

---

<sup>171</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 172: «Dans un essai de 1917, Freud parle de la psychanalyse comme d'une blessure et d'une humiliation du narcissisme, comme le furent, dit-il, à leur façon, les découvertes de Copernic et de Darwin, qui ont décentré le monde et la vie par rapport à la prétention de la conscience».

<sup>172</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, pp. 161-163.

cultura. É somente enquanto ganha forma no universo simbólico da expressão e dos signos, que o fundo pulsional adquire sentido, uma vez que ganha então corpo sob a forma de texto passível de ser interpretado. A psicanálise é uma cura pela palavra e é graças ao trabalho de palavra com o paciente, no dizer e na dificuldade em dizer, que se dá a relação terapêutica. É essa pertença à ordem dos signos que legitima «não só a comunicabilidade da experiência analítica, mas o seu carácter homogéneo, em última instância, à totalidade da experiência humana que a filosofia tenta reflectir e compreender»<sup>173</sup>.

Foi em Jean Nabert, autor a quem dedicou a sua *Simbólica do mal*, que Ricoeur encontrou «a formulação mais concisa da relação entre o desejo de ser e os signos em que o desejo se exprime, se projecta e se explicita»<sup>174</sup>. Seguro de que compreender é compreender-se, e convicto de que o universo simbólico é o meio pelo qual o sujeito humano procura situar-se, projectar-se e compreender-se, Ricoeur não tem dúvidas de que «não há apreensão directa de si por si, apercepção interior, apropriação do meu desejo de existir na via curta da consciência, mas apenas pela via longa da interpretação dos signos»<sup>175</sup>. Ora, foi no âmbito deste horizonte e com o objectivo de recolher novas achegas à compreensão do sujeito, que procurámos seguir Ricoeur, na leitura que fez de Freud. Com efeito, «como enunciar as sequências Ics, Pcs, Cs e Ego, Id, Superego, sem pôr a

---

<sup>173</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 164: «(...) non seulement la communicabilité de l'expérience analytique, mais son caractère homogène, en dernier ressort, à la totalité de l'expérience humaine que la philosophie entreprend de réfléchir et de comprendre».

<sup>174</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 169: «(...) c'est chez Nabert que j'ai rencontré la formulation la plus serrée du rapport entre le désir d'être et les signes dans lesquels le désir s'exprime, se projette et s'explicité».

<sup>175</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 169: «(...) il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes».

questão do sujeito? E como pôr a questão do desejo e do sentido, sem perguntar ao mesmo tempo: desejo de quem? Sentido para quem?»<sup>176</sup>

Interpretado a partir dos pressupostos da filosofia reflexiva de Nabert, Freud ensina-nos que não há já coincidência entre reflexão e consciência. Em virtude das «manhas» do psiquismo, a consciência surge muitas vezes como uma consciência falsa. Ela diz coisas diferentes daquilo que diz e pensa dizer. Daí que «já não é possível estabelecer a filosofia do sujeito como filosofia da consciência»<sup>177</sup>, considerando mesmo Ricoeur que «é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito»<sup>178</sup>.

Confessando usar a psicanálise contra o próprio *Cogito*, da mesma forma que Descartes usou os argumentos cépticos contra o dogmatismo, Ricoeur, apercebendo-se do descentramento da vida relativamente à pretensão da consciência, sabe que esta já não é um dado, mas antes uma tarefa, a tarefa de se tornar-consciência. Ou seja, onde existia *Bwusstsein*, isto é, ser-consciente, existe agora *Bewusstwerden*, isto é, tornar-se consciente<sup>179</sup>.

Com a sua exigência de «redução da consciência», Freud atinge o núcleo da fenomenologia de Husserl. Reduzir a consciência à condição de um sintoma, vendo nela um sistema que tem apenas a mera função de reger o nosso acesso à realidade, faz da psicanálise uma anti-fenomenologia. Na base desta redução da consciência está o inconsciente que abarca não só o recalcado, mas também os imperativos, as normas, os usos, costumes, enfim, toda essa herança cultural que determina o nosso modo de ser. Por

---

<sup>176</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 170: «Comment, en effet, énoncer la séquence Ics, Pcs, Cs, et la séquence Moi, Ça, Surmoi, sans poser la question du sujet? Et comment poser la question du désir et du sens, sans demander en même temps: désir de qui? Sens pour qui?»

<sup>177</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 171: «(...) après Freud, il n'est plus possible d'établir la philosophie du sujet comme philosophie de la conscience».

<sup>178</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 171: «(...) il faut perdre la conscience pour trouver le sujet».

<sup>179</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 172.

isso, não foram poucos os pensadores, que no auge do estruturalismo, fizeram da psicanálise, e no retorno a Freud de Lacan, um testemunho imprescindível do trabalho de desconstrução do poderoso sujeito da Modernidade.

Como sabemos, a linguística faz da fenomenologia husserliana e pós-husserliana o seu principal alvo. O seu ataque visa três teses. Primeiro, a significação é a categoria mais abrangente da descrição fenomenológica. Segundo, o sujeito é o portador da significação. E, por último, a redução husserliana, a *epoché*, é o acto filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação. Com efeito, Husserl via na *epoché* o acto filosófico primordial pelo qual a consciência se separa do mundo e se constitui como absoluto. Este privilégio concedido à consciência é «radicalmente incompatível com o primado que a linguística estrutural reconhece à língua sobre a fala, ao sistema sobre o processo, à estrutura sobre a função»<sup>180</sup>. Segundo Merleau-Ponty, Husserl «impõe a linguagem para posição central»<sup>181</sup>. Ela é o meio significante total, a malha dos signos lançada como uma rede sobre o campo da percepção, da acção e da vida.

A atitude da fenomenologia face à linguagem impede o diálogo com a linguística moderna, e com as disciplinas semiológicas que se constituíram sobre um modelo linguístico. O «retorno ao sujeito falante» que Merleau-Ponty preconiza, é concebido de tal modo que passa rapidamente à fala, queimando assim a etapa da ciência objectiva dos signos. O diálogo com o cientista dos signos não é importante – em rigor, este diálogo mal chega a começar. A atitude fenomenológica e a atitude objectiva são, como sublinha Ricoeur, postas em oposição:

---

<sup>180</sup> IDEM, *ibidem*, p. 253: «Le privilège ainsi conféré à la conscience dans une conception idéaliste de la réduction est radicalment incompatible avec le primat que la linguistique structurale reconnaît à la langue sur la parole, au système sur le procès, à la structure sur la fonction».

<sup>181</sup> IDEM, *ibidem*, p. 243: «C'est ainsi que Merleau-Ponty a pu dire que Husserl "pousse le langage en position centrale"».

«(...) ao considerar a linguagem como facto consumado, resíduo de actos de significação passados, registo de significações já adquiridas, o cientista tem inevitavelmente falta da clareza própria do falar, da fecundidade da expressão. Do ponto de vista fenomenológico, isto é, para o sujeito falante que usa a sua língua como um meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua reencontra a sua unidade: ela já não é o resultado de um passado caótico de factos linguísticos independentes, mas um sistema de que todos os elementos concorrem para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro e, portanto, governado por uma lógica actual»<sup>182</sup>.

Para a linguística estrutural, a noção de significação pertence a um outro campo, diferente das miras intencionais do sujeito. Este deslocamento é tão importante quanto aquele provocado pela psicanálise quando fala do inconsciente. Trata-se agora de uma significação sem sujeito: o sistema de signos já não tem exterior, tudo está dentro. Daí o famoso postulado da «clausura dos signos». A fenomenologia, pelo contrário, defende que «a linguagem não é um objecto, mas uma mediação, isto é, aquilo pelo que e através do

---

<sup>182</sup> IDEM, *ibidem*, p. 244: «(...) prenant le langage comme fait accompli, résidu d'actes de signification passés, enregistrement de signification déjà acquises, le savant manque inévitablement la clarté propre du parler, la fécondité de l'expression. Du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire pour le sujet parlant qui use de sa langue comme d'un moyen de communication avec une communauté vivante, la langue retrouve sa unité: elle n'est plus le résultat d'un passe chaotique de faits linguistiques indépendants, mais un système dont tous les éléments concourent à un effort d'expression unique tourné vers le présent ou l'avenir, et donc gouverné par une logique actuelle».

que nós nos dirigimos para a realidade (qualquer que ela seja); consiste em dizer alguma coisa sobre alguma coisa (...).»<sup>183</sup>.

Que espécie de filosofia do sujeito poderia responder a esses desafios? Que dizer do conceito fenomenológico da significação, após o desafio da semiologia? Ricoeur entende que a fenomenologia não pode limitar-se apenas a descrever a fala e a não reconhecer o estatuto teórico da linguística. Isto porque é graças a uma linguística da língua que uma fenomenologia da fala é hoje possível. O aspecto semiológico não pode, por conseguinte, estar desligado do aspecto semântico. Como diz Ricoeur, é preciso passar pela língua para se chegar à fala:

«Assim, a ordem semiológica, por si só, é apenas o conjunto das condições de *articulação* sem o que a linguagem não existiria. Mas, o *articulado* como tal não é ainda a linguagem no seu poder de significância. Ele é apenas o sistema dos sistemas, a que se pode chamar língua, cuja existência, apenas virtual, torna possível alguma coisa como o discurso, o qual apenas existe, de cada vez, na instância de discurso»<sup>184</sup>.

O fechamento da linguagem sobre si própria, que conduz a um mundo feito de puras combinações sintáticas, significaria o fim do discurso. Mas isto não pode acontecer:

---

<sup>183</sup> IDEM, *ibidem*, p.247: «Pour celle-ci, le langage n'est pas un objet, mais une médiation, c'est-à-dire ce par quoi et à travers quoi nous nous dirigeons vers la réalité (quelle qu'elle soit); il consiste à dire quelque chose sur quelque chose (...).

<sup>184</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 250: «Ainsi, l'ordre sémiologique, considéré seul, n'est que l'ensemble des conditions d'*articulation* sans quoi le langage ne serait pas. Mais, l'*articulé* comme tel n'est pas encore le langage dans son pouvoir de signifiante. Il est seulement le système des systèmes, que l'on peut appeler langue, dont l'existence, seulement virtuelle, rend possible quelque chose comme le discours, lequel n'existe chaque fois que dans l'instance de discours».

«Para nós que falamos, a linguagem não é um objecto mas uma mediação (...). Falar é o acto pelo qual o locutor supera a clausura do universo dos signos, na intenção de dizer alguma coisa sobre alguma coisa a alguém; falar é o acto pelo qual a linguagem se excede como signo em direcção à sua referência e em direcção ao seu em face»<sup>185</sup>. Esta a razão por que é preciso passar da linguística da língua para a linguística do discurso, da semiótica para a semântica, que tem como unidade fundamental a frase e não o signo. Afinal, apenas a frase significa, refere e diz alguma coisa.

Ainda que o deslocamento provocado pela linguística estrutural seja comparável ao da psicanálise, o certo é que ela parte de um sistema de postulados diferente do da tónica freudiana. Alguns deles encontram-se no famoso *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure, ministrado durante o período de 1907 a 1911. Vejamos, pois, de forma breve, os seus principais postulados.

Neste curso, o linguista suíço chama a atenção dos seus alunos para «duas coisas absolutamente distintas»<sup>186</sup>, e que irão influenciar fortemente a linguística moderna: a língua (*la langue*) e a fala (*la parole*). Só a língua, segundo ele, constitui o verdadeiro objecto da linguística: «a linguística tem por único e verdadeiro objecto a língua encarada em si mesma e por si mesma»<sup>187</sup>. Ela não é senão um sistema no qual cada elemento se define pelas suas relações de equivalência ou de oposição com os demais elementos, sendo que ela é comum, enquanto produto social, a todos os falantes de uma comunidade. A fala,

---

<sup>185</sup> IDEM, *ibidem*, p. 85: «Pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet mais une médiation (...). Parler, c'est l'acte pour lequel le locuteur surmonte la clôture de l'univers des signes, dans l'intention de dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis».

<sup>186</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Trad. de José Victor Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 49.

<sup>187</sup> IDEM, *ibidem*, p. 380.

ao contrário, é um acto individual, intencional e arbitrário, sujeita a factores externos, muitos deles não linguísticos e, portanto, não passíveis de análise.

A língua é, assim, a parte essencial da linguagem e a fala a sua parte secundária: a primeira representa o social, o sistemático e o concreto, a segunda representa o individual, o contingente, o abstracto. Existe uma submissão da *parole* à língua<sup>188</sup>, e esta, como diz, só pode ser definida pelas suas estruturas mais profundas: «A nossa definição de língua supõe que separamos dela tudo o que é alheio ao seu organismo, ao seu sistema, numa palavra, tudo o que se designa pelo termo «linguística externa»»<sup>189</sup>.

A segunda dicotomia, ou «bifurcação», estabelecida por Ferdinand de Saussure diz respeito à oposição entre sincronia e diacronia,<sup>190</sup> entre o estado da língua e a mudança linguística. Do ponto de vista diacrónico, a língua deve ser vista como sendo uma realidade que sofre transformações consideráveis ao longo do tempo, que toma diversas formas nos diferentes povos, facto que poderá ser verificado todas as vezes que «passamos de um país a outro, ou mesmo de uma província a outra»<sup>191</sup>.

Mas este ponto de vista deverá dar lugar, segundo ele, ao ponto de vista sincrónico, isto é, ao estudo, num determinado tempo, do funcionamento dos elementos que

---

<sup>188</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 54 -55: «(...) a língua é um sistema que só aceita a sua própria ordem. Uma comparação com o jogo do xadrez far-nos-á compreender isto melhor. Neste, é relativamente fácil distinguir o que é externo do que é interno: o facto de ter vindo da Pérsia para a Europa é de ordem externa; interno, pelo contrário, é tudo o que diz respeito ao sistema e às regras. Se eu troco as peças de madeira por peças de marfim, a alteração é indiferente para o sistema; mas se diminuo ou se aumento o número das peças, essa alteração atinge profundamente a “gramática” do jogo. (...) é interno tudo o que altera o sistema em qualquer dos seus planos».

<sup>189</sup> IDEM, *ibidem*, p. 51.

<sup>190</sup> IDEM, *ibidem*, p. 171: «A linguística sincrónica ocupar-se-á das relações lógicas e psicológicas entre termos coexistentes e que formam sistema, tais como são percebidos pela consciência colectiva.

A linguística diacrónica estudará, pelo contrário, as relações entre termos sucessivos, não percebidos por uma mesma consciência colectiva e que se substituem uns aos outros sem formar sistema entre si».

<sup>191</sup> IDEM, *ibidem*, p. 313.

constituem um sistema linguístico: «uma abordagem sincrónica deve preceder qualquer abordagem diacrónica, porque os sistemas são mais inteligíveis do que as mudanças»<sup>192</sup>. Não se trata já de descobrir as suas origens e evolução; o que interessa à linguística sincrónica são as relações lógicas entre os termos do sistema linguístico. Tomada como sistema – isto é, sincronicamente – a língua tem regras precisas de funcionamento, uma estrutura determinada e transformações estruturais que obedecem a leis estritas.

Para terminar, pode dizer-se, lembrando as palavras de Ricoeur, que as duas principais dicotomias estabelecidas pelo linguista Ferdinand de Saussure (langue/parole e sincronia/diacronia) são suficientes no sentido de «mostrar porque é que a linguística conseguiu progredir sob a condição de pôr entre parênteses a mensagem por mor do código, o evento por mor do sistema, a intenção por mor da estrutura, e a arbitrariedade do acto pela sistematicidade das combinações dentro de sistemas sincrónicos»<sup>193</sup>.

## **7. 1. Duas figuras maiores do estruturalismo: Lévi-Strauss e Michel Foucault**

Em *História do estruturalismo*, François Dosse refere que as figuras mais importantes do estruturalismo são, por ordem decrescente, Lévi-Strauss, Raymond Aron, Michel Foucault e Jacques Lacan.<sup>194</sup> Enquanto representantes deste vasto e fluente movimento intelectual,<sup>195</sup> eles não se preocuparam nunca em compreender o homem, mas

---

<sup>192</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, p. 56.

<sup>193</sup> IDEM, *ibidem*, p. 55.

<sup>194</sup> Ver, a este propósito, IDEM, *ibidem*, Paris, p. 11.

<sup>195</sup> François Dosse, *Histoire du structuralisme*, Vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1991, pp. 13-14: «d'un côté, un structuralisme scientiste, représenté notamment par Claude Lévi-Strauss, Aljirdas - Julien Greimas ou Jacques Lacan, qui concernerait donc tout à la fois l'anthropologie, la

antes, como diz Lévi-Strauss, em «dissolvê-lo». Questionam a noção de «sujeito»<sup>196</sup> não enquanto hermenêutica da suspeita, mas «como uma abstracção objectivante, através da qual a linguagem era reduzida ao funcionamento de um sistema de signos sem qualquer sustentação num sujeito»<sup>197</sup>.

No seu propósito de superação do pensamento antropocêntrico, que marcou toda a cultura da modernidade, e opondo-se a todas as formas de subjectivismo idealista e de historicismo, o estruturalismo vê na emergência da cultura o triunfo da regra, da ordem, ou da estrutura sobre o acaso das relações. Ou seja, aquilo que o empirismo entende como factos isolados, são antes factos constituintes de um todo maior, de uma rede, de um sistema ou de uma estrutura, que faz com que eles se apresentem como elementos de uma totalidade e não como uma simples justaposição ou soma. É somente através dessa estrutura subjacente, oculta e muitas vezes inconsciente, que os integra e liga, que os factos podem ser explicados.

---

sémiotique e la psychanalyse; et de l'autre, contigu à cette recherche de la Loi, un structuralisme plus souple, plus ondoyant et chatoyant avec Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov ou Michel Serres, qu'on pourrait qualifier de structuralisme sémiologique. Enfin, il existe aussi un estucturalisme historicisé ou épistémique où l'on retrouverait Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant et plus largement la troisième génération des *Annales*».

<sup>196</sup> Para o estruturalismo, o sujeito é descentrado e dependente do sistema linguístico, determinado e governado pelas estruturas – históricas, linguísticas, inconscientes e ideológicas – que funcionam como condicionantes implacáveis à sua acção e capacidade de decisão. Segundo Louis Althusser e Jacques Lacan, o sujeito não passa disso mesmo: um simples portador de estruturas. Prova disso é a resposta de Jacques Lacan a uma das objecções de Lucien Goldman: «"Vous avez vu, en 68, vos strutures. (...) Ce sont les gens qui étaient dans la rue!" – veja-se como Lacan lhe responde –: "S'il y a quelque chose que démontrent les événements de Mai, c'est précisément la descente dans la rue des structures"» (Citado in François Dosse, *Histoire du structuralisme*, Vol. II, Paris, Editions La Découverte, 1992, p. 159.) Numa palavra, o homem é ignorado, ou antes, é substituído por uma imensa teia de estruturas sociais.

<sup>197</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 38: «Or, ce n'était pas à titre d'herméneutique du soupçon que le structuralisme me paraissait mettre en question la notion du sujet, mais en tant qu'abstraction objectivante, par quoi le langage se trouverait réduit au fonctionnement d'un système de signes sans ancrage subjectif».

O estruturalismo apresenta-se, por isso, como uma nova metodologia no espaço das ciências humanas. Esta metodologia, que nega a tese do primado do sujeito e da história, atribuindo antes a primazia à estrutura e ao sistema, vem permitir uma abordagem científica em domínios da realidade social e humana. Ela assenta num modelo de explicação que não é já oriundo das ciências da natureza, mas originário do próprio «domínio das ciências humanas e de uma ciência de ponta desse domínio: a linguística»<sup>198</sup>.

### **Lévi-Strauss**

Para Ricoeur, o movimento estruturalista «parece atingir o seu nível mais elevado em Lévi-Strauss»<sup>199</sup>. Partindo das ideias de Ferdinand de Saussure, este professor e filósofo belga vai procurar aplicá-las à antropologia, sendo, por isso mesmo, considerado o fundador da antropologia estruturalista. Em seu entender, a antropologia é um ramo da semiologia.

Para se alcançar um princípio de interpretação válido para cada instituição e costume, é preciso primeiro chegar à estrutura inconsciente, o que só é possível através do método estrutural desenvolvido pela linguística<sup>200</sup>. Graças a ele, o antropólogo é capaz de

---

<sup>198</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 169: «(...) au domaine des sciences humaines, et à une science de pointe de ce domaine: la linguistique».

<sup>199</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 120.

<sup>200</sup> Em *Pensamento selvagem*, Lévi-Strauss procede, observa Paul Ricoeur, a uma generalização ousada do modelo estruturalista: «Avec la *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss procède à une généralisation hardie du structuralisme. (...) La pensée sauvage, c'est la pensée de l'ordre, mais c'est une pensée qui ne pense pas. En cela, elle répond bien aux conditions du structuralisme évoquées plus haut: ordre inconscient – ordre conçu comme système de différences – ordre susceptible d'être traité objectivement, 'indépendamment de l'observateur'. Seuls, par conséquent, sont intelligibles les arrangements à un niveau inconscient (...)». Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 43 - 44.

formular relações necessárias, estudar o sistema de parentesco da mesma forma que o linguista estuda fonemas<sup>201</sup>. Os seus termos, tal como os fonemas, são elementos de significação desde que se integrem em sistemas.

Na verdade, o estudo das diversas sociedades humanas permitiu a Lévi-Strauss mostrar que os elementos de parentesco se organizam num sistema coerente, à semelhança do que acontece nas línguas em que algumas dezenas de fonemas, pelas suas relações e oposições, permitem ao sistema funcionar. Os sistemas de parentesco são elaborados pelo espírito na sua camada inconsciente. Veja-se o que diz Ricoeur a este respeito:

«*Os sistemas de parentesco* forneceram a Lévi-Strauss o primeiro análogo rigoroso dos sistemas fonológicos. São, com efeito, sistemas estabelecidos no andar inconsciente do espírito; são, além disso, sistemas nos quais só os pares de oposição e em geral os elementos diferenciais são significantes (pai-filho, tio materno e filho da irmã, marido-mulher, irmão-irmã): por consequência, o sistema não está no nível dos termos, mas dos pares de relação»<sup>202</sup>.

A actividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, sendo elas invariavelmente as mesmas para todos os espíritos, seja antigo ou moderno,

---

<sup>201</sup> IDEM, *ibidem*, p. 39: «Or qu'est-ce qui autorise cette première transposition du modèle linguistique? Essentiellement ceci, que la parenté est elle-même un système de communication; c'est à ce titre qu'elle est comparable à la langue».

<sup>202</sup> IDEM, *ibidem*, p. 38: «*Les systèmes de parenté* ont fourni à Lévi-Strauss le premier analogue rigoureux des systèmes phonologiques. Ce sont en effet des systèmes établis à l'étage inconscient de l'esprit: ce sont en outre des systèmes dans lesquels les couples d'opposition et en général les éléments différentiels sont seuls signifiants (père-fils, oncle maternel et fils de la soeur, mari-femme, frère-soeur): par conséquent, le système n'est pas au niveau des termes, mais des couples de relation».

primitivo ou civilizado. Se todos os homens pensam segundo uma mesma lógica, então «não há selvagens opostos a civilizados, não existe mentalidade primitiva nem pensamento dos selvagens; já não há exotismo absoluto; para além da “ilusão totémica”, há apenas um pensamento selvagem, e esse pensamento não é sequer anterior à lógica»<sup>203</sup>.

Uma vez que é indiferente às transformações, aos conteúdos e à própria historicidade do indivíduo, o inconsciente da antropologia lévi-straussiana distancia-se claramente da proposta freudiana. Trata-se antes de um inconsciente puramente formal e abstracto, um lugar vazio que se situa acima das contingências do tempo e do espaço. Nesta noção de inconsciente existe, à semelhança do paradigma estrutural, o domínio do invariante sobre a mudança, da forma sobre o conteúdo, do significante sobre o significado<sup>204</sup>.

Ao contrário da ciência racionalista e positivista do século XIX, que não atribui qualquer valor aos mitos, Lévi-Strauss defende a sua importância antropológica: são expressões legítimas de manifestações, de desejos e projecções ocultas. Ainda que possam parecer criações fantásticas, os mitos obedecem a regras estruturais e lógicas bem determinadas. Graças a eles, sabemos que a estrutura mental da humanidade é a mesma, qualquer que seja a raça, o clima ou a religião adoptada. Por isso, a ciência não deve excluir o mito. Tem, isso sim, que contar com ele: «os dois modos de proceder são igualmente válidos»<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> IDEM, *ibidem*, p. 43: «(...) il n’y a pas des sauvages opposées à des civilisés, il n’y a pas de mentalité primitive, pas de pensée des sauvages; il n’y a plus d’exotisme absolu; au-delà de ‘l’illusion totémique’, il y a seulement une pensée sauvage; et cette pensée n’est même pas antérieure à la logique (...)».

<sup>204</sup> Ver, por exemplo, François Dosse, *Histoire du structuralisme*, Vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1991, p. 147.

<sup>205</sup> Citado por Paul Ricoeur, in *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 46.

Na sua crítica à interpretação dos mitos de Lévi-Strauss, Ricoeur irá questionar não tanto a validade do método usado, mas antes o seu poder de alcance. É que «a consciência de validade de um método nunca é separável da consciência dos seus limites»<sup>206</sup>. E um dos limites tem a ver com a questão do tempo, pois, tal como a do sujeito, é uma questão simplesmente esquecida.

Ainda que a análise estrutural reconheça no mito a presença de uma história e de um tempo, o certo é que o seu objectivo é, como sublinha o nosso autor, construir um modelo paradigmático que capte a estrutura invariante contra o acontecimento:

«A própria história mítica está ao serviço dessa luta da estrutura contra o acontecimento, e representa um esforço das sociedades para anular a acção perturbadora dos factos históricos; representa uma tática de anulação do histórico, de amortização do que é relativo ao acontecimento; assim, ao fazer da história e do seu desenvolvimento intemporal reflexos recíprocos, ao colocar o antepassado fora da história, e ao fazer da história uma cópia do antepassado, a “diacronia, de algum modo domada, colabora com a sincronia sem risco de que entre elas surjam novos conflitos”»<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) la conscience de la validité d’une méthode n’est jamais séparable de la conscience de ses limites».

<sup>207</sup> IDEM, *ibidem*, p. 47: «L’histoire mythique elle-même est au service de cette lutte de la structure contre l’événement, et représente un effort des sociétés pour annuler l’action perturbatrice des facteurs historiques; elle représente une tactique d’annulation de l’historique, d’amortissement de l’événementiel; ainsi, en faisant de l’histoire et de son modèle intemporel des reflets réciproques, en mettant l’ancêtre hors histoire et en faisant de l’histoire une copie de l’ancêtre, la “diachronie, en quelque sorte domptée, collabore avec la synchronie sans risque qu’entre elles surgissent de nouveaux conflits”».

No seu modo de proceder, a análise estrutural dos textos parte do princípio de que, «sob certas condições, as grandes unidades da linguagem, quer dizer, as unidades de grau superior à frase, oferecem organizações comparáveis às das pequenas unidades da linguagem, quer dizer, as unidades de grau inferior à frase, precisamente aquelas que são da esfera da linguística»<sup>208</sup>. Assim sendo, no seu trabalho sobre os mitos, Lévi-Strauss considera que o mito, como todo o ser linguístico, é formado por unidades constitutivas, os mitemas, com um estatuto semelhante ao que, na estrutura da língua, têm os fonemas, os monemas e os semantemas. Além disso, para que a analogia entre os mitemas e aquelas unidades linguísticas de nível inferior se mantenha, o mitema (do mesmo modo que o fonólogo vê o fonema, abstraindo dele enquanto som concreto) deve ser visto como uma simples «forma», num sistema ou numa «miscelânea de relações» de natureza puramente sintáctica. Segundo Lévi-Strauss, é somente ao nível dessas combinações de relações que as unidades constitutivas do mito adquirem uma função significante. Só que, como diz Ricoeur, «aquilo a que, aqui, se chama função significante não é, de modo nenhum, o que o mito quer dizer, o seu alcance filosófico ou existencial, mas a combinação, a disposição dos mitemas, numa palavra, a estrutura do mito»<sup>209</sup>.

O que sucede com a análise dos mitos de Lévi-Strauss verifica-se também, por exemplo, na análise estrutural das narrativas folclóricas, levada a efeito pelos formalistas Russos da escola de Vladimir Propp, e na análise estrutural das narrativas efectuada por

---

<sup>208</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 165: «(...) sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à celles des petites unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré inférieur à la phrase, celles précisément qui sont du ressort de la linguistique».

<sup>209</sup> IDEM, *ibidem*, p. 166: «Ce qu'on appelle ici fonction signifiante n'est pas du tout ce que le mythe veut dire, sa portée philosophique ou existentielle, mais l'arrangement, la disposition des mythèmes, bref la structure du mythe».

autores como Roland Barthes e Greimas. Também aqui, nota Ricoeur, «o sentido da narrativa consiste na própria disposição dos elementos; o sentido consiste no poder de o todo integrar subunidades; inversamente, o sentido de um elemento é a sua capacidade de entrar em relação com outros elementos e com o todo da obra; estes postulados em conjunto definem a clausura da narrativa»<sup>210</sup>.

Reduzida a uma espécie de combinatória de natureza sintáctica, a análise estrutural da narrativa deve ser vista como uma etapa em direcção a uma interpretação crítica. Com efeito, «ninguém pára numa concepção tão formal do sentido de uma narrativa ou de um mito»<sup>211</sup>. Além disso, o mitema, que do ponto de vista de Lévi-Strauss deveria ser a unidade constitutiva do mito, é ainda «da ordem da frase e da significação» e, portanto, do sentido. Revela, por isso, enquanto tal, um poder de abertura que, rompendo a clausura da narrativa, aponta para o exterior, para o mundo.

## **Michel Foucault**

À semelhança da linguística de Ferdinand de Saussure e da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, Michel Foucault procura anular a noção de sujeito. Em *As palavras e as coisas*, o autor não defende apenas a ideia de que o homem é uma invenção recente, mas também anuncia a sua morte: «O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal

---

<sup>210</sup> IDEM, *ibidem*, p. 167: «(...) le sens du récit est dans l'arrangement même des éléments; le sens consiste dans le pouvoir du tout d'intégrer des sous-unités; inversement, le sens d'un élément est sa capacité à entrer en relation avec d'autres éléments et avec le tout de l'oeuvre; ces postulats ensemble définissent la clôture du récit».

<sup>211</sup> IDEM, *ibidem*, p. 172: «En fait, nul ne s'arrête à une conception aussi formelle du sens d'un récit ou d'un mythe».

como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente. E talvez ela nos indique também o seu próximo fim»<sup>212</sup>.

Michel Foucault insurge-se, assim, contra o primado do sujeito. A tradicional reflexão sobre o homem, que fazia dele o dono da história, da consciência e da acção responsável, é uma reflexão que nos conduziu ao erro e à mentira. E saber isso é, como diz, gratificante:

«Constitui, no entanto, um reconforto, e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não conta mais de dois séculos, uma simples inflexão no nosso saber, e que há-de desaparecer logo que este tenha encontrado uma forma nova»<sup>213</sup>.

Em seu entender, a emergência de uma nova configuração de saberes acabará por eliminar o homem. Este não constitui, aliás, o problema mais antigo na história do saber. Pelo contrário, é um problema recente. Na verdade, o homem esteve sempre ausente no mundo dos gregos (o que contava, acima de tudo, eram os deuses, a natureza, o cosmos), atitude muito diferente daquela que se verificou nos últimos séculos da cultura Ocidental, em que ele passou a ser o centro de tudo.

O *Cogito* cartesiano constitui, neste sentido, um bom exemplo da exaltação e auto-suficiência do sujeito. É o ponto de partida sólido e a fonte de verdades transparentes e seguras. Mas, segundo Michel Foucault, «o homem não pode configurar-se na transparência imediata e soberana de um *cogito*; mas tão-pouco pode ele residir na inércia

---

<sup>212</sup> Michel Foucault, *As Palavras e as coisas*, Trad. de António Ramos Rosa, Lisboa, Portugália Editora, 1968, p. 502.

<sup>213</sup> IDEM, *ibidem*, p. 12.

objectiva do que, por direito, não tem acesso, e jamais o terá, à consciência de si»<sup>214</sup>. O *Cogito* é também um «lugar de desconhecimento».

Na esteira de Freud, o autor chama também a nossa atenção para o facto de o sujeito ter passado, nos últimos séculos, por uma série de humilhações: Copérnico descobre que a Terra não é o centro do Universo; Darwin dá a conhecer o seu verdadeiro antepassado, o macaco; e, por fim, o pai da psicanálise mostra que ele não é dono de si próprio, mas sim dominado pelo inconsciente. Isto explica a necessidade da nova *episteme*. A sua emergência assenta nas novas ciências que se vêm desenvolvendo: a psicanálise, a linguística e a etnologia.

Com a nova *episteme*, o homem estaria condenado a desaparecer em favor do sistema. Mas é sobretudo na etnologia e na psicanálise<sup>215</sup> que melhor se nota a intenção de anular, ou de «dissolver» o homem. No entendimento de Michel Foucault, estes são saberes que se pautam pela inquietude, pela rectificação, pela crítica e pela contestação do que parecia estar definitivamente adquirido: «Não só podem elas passar sem o conceito do homem, como também não podem passar por ele, porque sempre se dirigem ao que

---

<sup>214</sup> IDEM, *ibidem*, p. 419.

<sup>215</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 489: «Da mesma maneira que a psicanálise se coloca na dimensão do inconsciente (dessa animação crítica que inquieta por dentro todo o domínio das ciências do homem), coloca-se a etnografia na da historicidade (dessa perpétua oscilação que faz que as ciências humanas sejam sempre contestadas, na sua face exterior, pela sua própria história). Certamente que é difícil sustentar que a etnologia tem uma relação fundamental com a historicidade, pois ela é, tradicionalmente, o conhecimento dos povos sem história. Em todo o caso, o etnólogo estuda nas leituras (a um tempo por escolha sistemática e por falta de documentos) de preferência as invariantes de estruturas à sucessão dos acontecimentos. Deste modo a etnologia suspende o longo discurso “cronológico” pelo qual tentamos reflectir a nossa própria cultura no interior dela mesma para fazer surgir correlações sincrónicas em outras formas culturais. (...) a etnologia enraíza-se, com efeito, numa possibilidade que pertence especificamente à história da nossa cultura, e ainda mais à sua relação fundamental com toda a história, e que lhe permite ligar-se às outras culturas segundo o modo da pura teoria».

constitui os limites exteriores dele. Pode dizer-se de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: que dissolvem o homem»<sup>216</sup>.

Em suma, a psicanálise fala da dimensão do inconsciente, a etnologia estuda as estruturas invariantes e a linguística interessa-se apenas pela língua. Significa isto que há três saberes que deixam simplesmente de falar do homem. Daí a sua pergunta: «Mas, uma vez que a linguística já não fala do homem, ele próprio, tal como a psicanálise ou a etnologia, não é isso uma maneira de o conduzir ao seu fim?»<sup>217</sup>

Do nosso ponto de vista, o anúncio da «morte do homem» não significa o fim do sujeito real, do homem concreto. Isto não é possível. O que acontece é que, situando-se de um ponto de vista metodológico que privilegia as regras, a estrutura ou o sistema, o «sujeito fica excluído como factor explicativo, para passar a ser um simples *nó na rede* da estrutura»<sup>218</sup>.

## **7. 2. A influência do estruturalismo na remediação do sujeito**

Fiel ao princípio hermenêutico do *Conflito de interpretações*, Ricoeur vai ter em conta, para a compreensão da natureza da linguagem, o essencial do ponto de vista transcendental das filosofias reflexivas e o contributo das ciências humanas, nomeadamente do estruturalismo. Nessa medida, o nosso autor, embora assuma a problemática da significação dentro dos parâmetros fenomenológicos, não pretende, à

---

<sup>216</sup> IDEM, *ibidem*, p. 492.

<sup>217</sup> IDEM, *ibidem*, p. 495.

<sup>218</sup> António Bolivar Botia, *El Estructuralismo: De Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Editorial Cincel, 1985, p. 42.

maneira de Merleau-Ponty, radicalizar «a questão da linguagem de uma maneira que não permita um diálogo com a linguística moderna, nem com as disciplinas semiológicas que se constituíram a partir do modelo linguístico»<sup>219</sup>.

Ao preferir a chamada via longa iniciada pelas análises contemporâneas da linguagem à via curta heideggeriana da analítica do *Dasein*, a hermenêutica de Ricoeur procura ultrapassar a conhecida oposição diltheyana entre explicar e compreender – compreende-se o homem, explica-se a natureza. Trata-se, então, de saber se há continuidade epistemológica entre as ciências da natureza e as ciências humanas – e, neste caso, um texto explicava-se à semelhança do que acontecia nas ciências da natureza – ou, se, pelo contrário, as ciências humanas têm uma especificidade própria, impermeável às ciências da natureza. O que Ricoeur pretende mostrar, a partir do conceito de interpretação, é que existe uma relação dialéctica entre a compreensão e explicação, procurando envolver, deste modo, dois tipos de inteligência: uma inteligência que explica e outra que compreende. Nas palavras de Ricoeur, o «termo interpretação deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão»<sup>220</sup>.

Dado que toda a compreensão exige ser explicada para melhor ser compreendida, impõe-se que toda a hermenêutica recorra à explicação estrutural do texto. É como diz Ricoeur:

---

<sup>219</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 244: «(...) la phénoménologie radicalisait la question du langage d'une manière qui ne permettait pas un dialogue avec la linguistique moderne, et avec les disciplines sémiologiques qui se sont constituées sur un modèle linguistique».

<sup>220</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 120.

«O estruturalismo pertence à ciência, e não vejo actualmente abordagem mais rigorosa e mais fecunda do que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu. A interpretação da simbólica apenas merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser; fora deste trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada. Neste sentido, a hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objectivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura duma instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo a que se pode chamar “ círculo hermenêutico” do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante»<sup>221</sup>.

A questão reside, pois, não tanto em opô-las, mas antes destacar a articulação que torna a análise estrutural e a hermenêutica complementares. Mais do que confrontá-las, ou optar por uma delas, importa sobretudo «mostrar como cada uma das duas atitudes (...) remete para a outra por meio de características que lhe são próprias»<sup>222</sup>. Se, por um lado, não existe análise estrutural sem doação indirecta de sentido que institui o campo

---

<sup>221</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 33-34: «Le structuralisme appartient à la science; et je ne vois pas actuellement d'approche plus rigoureuse et plus féconde que le structuralisme au niveau d'intelligence qui est le sien. L'interprétation de la symbolique ne mérite d'être appelée herméneutique que dans la mesure où elle est un segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de l'être; hors, de ce travail d'appropriation du sens, elle n'est rien; en ce sens l'herméneutique est une discipline philosophique; autant le structuralisme vise à mettre à distance, à objectiver, à séparer de l'équation personnelle du chercheur la structure d'une institution, d'un mythe, d'un rite, autant la pensée herméneutique s'enfonce dans ce qu'on a pu appeler “le cercle herméneutique” du comprendre et du croire, qui la disqualifie comme science et la qualifie comme pensée méditante».

<sup>222</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 172: «Il importe pour cela de montrer comment chacune des deux attitudes que nous avons opposées reinvoie à l'autre par des traits qui lui sont propres».

semântico a partir do qual podem ser discernidas homologias estruturais, por outro, a busca de sentido pressupõe um mínimo de compreensão das estruturas, porque, isolado, o símbolo não tem sentido, ou melhor, é demasiado polissêmico.

A explicação estrutural, que incide sobre um sistema inconsciente, constituído por diferenças e oposições, independentemente do observador, supõe que o sujeito se descentre relativamente ao objecto. O conjunto de signos a analisar é como um sistema fechado, sem sujeito pensante, liberto de toda a referência ao mundo exterior. A língua passa a funcionar, sublinha Ricoeur, como um «inconsciente categorial sem referência a um sujeito pensante», diferente do inconsciente pulsional de Freud:

«(...) as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não reflexivo, não histórico do espírito. Este inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, no seu poder de simbolização, é mais um inconsciente kantiano do que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem acabada ou o finitismo da ordem, mas tal que ele se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas apenas por atenção à sua organização, porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante»<sup>223</sup>.

---

<sup>223</sup>Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 36-37: «(...) les lois linguistiques désignent un niveau inconscient et, en ce sens, non-réflexif, no-historique de l'esprit; cet inconscient n'est pas l'inconscient freudien de la pulsion, du désir, dans sa puissance de symbolisation, c'est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel, combinatoire; c'est un ordre fini ou le finitisme de l'ordre, mais tel qu'il s'ignore. Je dis inconscient kantien, mais par égard seulement pour son organisation, car il s'agit bien plutôt d'un système catégoriel sans référence à un sujet pensant».

A explicação do tipo estruturalista do texto ou das narrativas não só é legítima como é necessária a toda a compreensão hermenêutica. Ainda que a validade de um método seja inseparável da consciência dos seus limites<sup>224</sup>, o certo é que sem a análise estrutural dos elementos mínimos, que constituem e permitem o funcionamento da língua, não seria possível concretizar, no texto, a instauração do distanciamento efectivo face ao sujeito e às suas intenções. O ponto de vista estruturalista representa, assim, uma etapa de objectividade científica que permite «conduzir a hermenêutica duma inteligência ingénua a uma inteligência amadurecida por meio da disciplina da objectividade»<sup>225</sup>.

Segundo Ricoeur, essa etapa de objectividade científica pode aparecer como um momento validamente abstracto da apropriação e do reconhecimento:

«A objectividade estrutural pode então aparecer como um momento abstracto – e validamente abstracto – da apropriação e do reconhecimento pelo qual a reflexão abstracta se torna reflexão concreta. No limite, esta apropriação e este reconhecimento consistiriam numa recapitulação total de todos os conteúdos significantes num saber de si e do ser, como Hegel o tentou, numa lógica que seria a dos conteúdos, não a das sintaxes. Acontece que nós apenas podemos produzir fragmentos que se sabem parciais, dessa exegese de si e do ser. Mas a inteligência estrutural não é menos parcial no seu estado actual; ela é, além disso, abstracta, no sentido em que ela não

---

<sup>224</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, p. 48.

<sup>225</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) dans l'espoir de conduire l'herméneutique d'une intelligence naive à une intelligence mûrie, à travers la discipline de l'objectivité».

procede de uma recapitulação do significado, mas atinge o seu “nível lógico” por “empobrecimento semântico”»<sup>226</sup>.

A explicação estrutural não deve, pois, ser separada da compreensão hermenêutica, nem esta deverá prescindir dos seus dados, para que a recuperação de sentido não se efectue sem a mínima compreensão das estruturas. Ricoeur lembra que «não há reposição do sentido (...) sem um mínimo de compreensão das estruturas»<sup>227</sup> e que «a compreensão das estruturas não é exterior a uma compreensão que teria como tarefa pensar a partir dos símbolos; ela é hoje o intermédio necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica»<sup>228</sup>.

Por conseguinte, é definitivamente proibido à hermenêutica «identificar a compreensão com alguma espécie de apreensão intuitiva da intenção subjacente ao texto»<sup>229</sup>; deve-se, isso sim, compreender o texto a partir do seu sentido e significação. Enquanto o seu sentido corresponde à sua dimensão semiológica, às regras da sua organização interna, o que faz com que ele seja autónomo e, de algum modo, uma

---

<sup>226</sup> IDEM, *ibidem*, p. 54: «L’objectivité structurale peut alors apparaître comme un moment abstrait – et valablement abstrait – de l’appropriation et de la reconnaissance par laquelle la réflexion abstraite devient réflexion concrète. A la limite, cette appropriation et cette reconnaissance consisteraient en une récapitulation totale de tous les contenus signifiants dans un savoir de soi et de l’être, comme Hegel l’a tenté, dans une logique qui serait celle des contenus, non celle des syntaxes. Il va de soi que nous ne pouvons produire que des fragments qui se savent partiels, de cette exégèse de soi et de l’être. Mais l’intelligence structurale n’est pas moins partielle en son stade actuel; elle est en outre abstraite, en ce sens qu’elle ne procède pas d’une récapitulation du signifié, mais qu’elle n’atteint son “niveau logique” que “par appauvrissement sémantique».

<sup>227</sup> IDEM, *ibidem*, p. 60: «Il n’y a pas de reprise du sens, dirai-je dans une formule symétrique et inverse de la précédente, sans un minimum de compréhension des structures».

<sup>228</sup> IDEM, *ibidem*, p. 63: «(...) la compréhension des structures n’est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de *penser* à partir des symboles; elle est aujourd’hui l’intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l’intelligence herméneutique».

<sup>229</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto Editora, Porto, 1995, p. 132.

realidade fechada, a significação do texto, por seu turno, transporta-o para uma dimensão semântica, permitindo caracterizá-lo como abertura ao mundo da vida.

Este movimento do sentido para a referência é o que melhor caracteriza a linguagem. Compreendê-la rigorosa e integralmente implica ter em conta não apenas a clausura dos signos, mas também a sua função essencial que é dizer algo sobre qualquer coisa. É o caso da fala, por exemplo. Mas ao contrário desta, que se caracteriza pelos seus múltiplos pontos de referência (o gesto, o apontar de um dedo, a ambiência, entre outros), o texto introduz uma dupla ocultação – a ocultação recíproca do escritor ao leitor e do mundo que quer significar. Não se trata já de apontar ou mostrar o que já existe. «Aqui, mostrar é ao mesmo tempo criar um novo modo de ser»<sup>230</sup>.

O movimento da referência para a exibição própria da fala, ainda que não seja interrompido é, no entanto, interceptado, ou seja, fica «no ar»: «nesta suspensão em que a referência é diferida, o texto está, de certa forma, «no ar», fora do mundo ou sem mundo; graças a esta obliteração da relação com o mundo, cada texto é livre de entrar em relação com todos os outros textos que venham tomar o lugar da realidade circunstancial indicada pela fala viva»<sup>231</sup>. A distância espacial e temporal que separa o escritor do leitor, a alteração do carácter ostensivo da referência, faz com o texto se torne estranho e distante para quem o lê.

A tarefa da leitura, enquanto interpretação, será precisamente a de efectuar a referência. A suspensão do sentido literal, da referência ao real quotidiano e do sujeito

---

<sup>230</sup> IDEM, *ibidem*, p. 132.

<sup>231</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp.157-158: «(...) dans ce suspens où la référence est différée, le texte est en quelque sorte “en l'air”, hors monde ou sans monde; à la faveur de cette oblitération du rapport au monde, chaque texte est libre d'entrer en rapport avec tous les autres textes qui viennent prendre la place de la réalité circonstancielle montrée par la parole vivante».

demasiado seguro de si mesmo, permite, como diz Ricoeur, abrir caminho aos jogos do segundo sentido, da referência desdobrada, ou do sujeito leitor: «mostra-se já que a imaginação é justamente aquilo que todos entendemos por tal: um livre jogo de possibilidades num estado de não comprometimento em relação ao mundo da percepção ou da acção. É neste estado de não-comprometimento que experimentamos novas ideias, novos valores, novas maneiras de ser no mundo»<sup>232</sup>.

O que sujeito leitor compreende não é a outra subjectividade, mas antes um projecto, «o esboço de um novo modo de estar-no-mundo»<sup>233</sup>. Graças a ele poderá compreender-se melhor a si mesmo e de outro modo através da compreensão do outro. É nisto que consiste precisamente a função da hermenêutica: «fazer coincidir a compreensão do outro – e dos seus signos em múltiplas culturas – com a compreensão de si e do ser»<sup>234</sup>.

Contra a ideia daqueles que tentam reduzi-la a um mundo fechado e autónomo, em que cada elemento se refere apenas a outro elemento dentro do mesmo sistema, Ricoeur entende que a «linguagem não é um mundo próprio. Nem sequer é um mundo»<sup>235</sup>. É antes condição de toda a experiência humana. Porque é um ser-no-mundo, afectado por situações, e porque tenta orientar-se através da compreensão e tem alguma coisa a dizer, todo o homem tem uma experiência a trazer à linguagem. Esta é a mediação através da qual o sujeito se põe e se refere às coisas, ao mundo da vida. Além de se referir ao que é, a linguagem faz com que alguém articule uma experiência vivida e a partilhe, iluminando

---

<sup>232</sup> Citado por Olivier Abel e Jérôme Porée, in *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. de Maria Luísa Portocarrero Silva e Luís António Umbelino, Coimbra, MinervaCoimbra, 2010, p. 95.

<sup>233</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 86.

<sup>234</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 54: «(...) c'est la fonction de l'herméneutique de faire coïncider la compréhension de l'autre – et de ses signes dans de multiples cultures – avec la compréhension de soi et de l'être».

<sup>235</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 71.

assim a solidão existencial. A exteriorização e a comunicabilidade são uma só e a mesma coisa, elevação de uma parte da vida humana ao *logos* do discurso.

Ora, isto só é possível graças à frase. Só com a frase é que a questão do sujeito vem à linguagem, sendo possível perguntar, então, «quem fala». É que o sistema, enquanto tal, é anónimo. A frase torna possível a articulação entre o sistema e o acto, ou melhor, entre a estrutura e o acontecimento, protagonizando assim o quadrilátero discursivo: *alguém diz alguma coisa a alguém sobre alguma coisa*. Com a frase, diz Ricoeur, a linguagem liberta-se da clausura do signo, dirigindo-se ao mundo real:

«Com a frase, porém, a linguagem dirige-se para além dela. Enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objectivo no sentido ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma. Por outras palavras, o sentido correlaciona a função de identificação e a função predicativa no interior da frase, e a referência relaciona a linguagem ao mundo. É um outro nome para a pretensão do discurso a ser verdadeiro»<sup>236</sup>.

Ao defender que a linguagem é mediação humana e elemento que substancializa o humano, Ricoeur afasta-se da perspectiva estruturalista, ao mesmo tempo que reforça a ideia de que o reino humano é o reino da linguagem. Mas esta circunscrição não deve ser vista nem como condenação, nem como asfixia, mas antes como uma abertura possibilitadora. É a condição que permite a ruptura com o mundo natural e a entrada no plano da constituição do sentido do ser e do viver e da configuração de mundos onde o

---

<sup>236</sup> IDEM, *ibidem*, p.70.

habitar humano seja possível. «Graças à escrita o homem, e só o homem, tem um mundo e não apenas uma situação»<sup>237</sup>.

A distância que vai da semiótica à semântica, do sentido à significação dos textos, deve ser, uma vez mais, sublinhada, porque só assim é possível entender a leitura como movimento entre a explicação e a interpretação, no quadro hermenêutico da compreensão. Aliás, Ricoeur não se cansa de lembrar ao sujeito leitor os cuidados que deve ter face a um texto: «tratá-lo como texto sem mundo e sem autor é explicá-lo pelas suas relações internas, pela sua estrutura. Ou, então, podemos levantar o suspense do texto, consumir o texto em falas, restituindo-o à comunicação viva; nesse caso, é interpretá-lo»<sup>238</sup>. Dado que é global, a actividade da leitura deve envolver estas duas atitudes.

---

<sup>237</sup> IDEM, *ibidem*, p.85.

<sup>238</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 163: «Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante; alors nous l'interprétons.»



## **II – O sujeito descentrado pela linguagem**



Neste capítulo, vamos analisar os conceitos de «língua», «fala» e «escrita». Começaremos, pois, por esclarecer o sentido do primeiro conceito segundo a perspectiva de Ferdinand de Saussure, tendo, no entanto, o cuidado de, a seguir, confrontar essa nossa análise com a crítica formulada por Paul Ricoeur. De seguida, abordaremos a questão da especificidade da fala, bem como a questão da passagem da fala à escrita e a importância desta última para a compreensão do sujeito.

## 1. Os níveis da linguagem

No seu paradigmático *Curso de linguística geral*, Ferdinand de Saussure procura mostrar-nos até que ponto a língua<sup>239</sup> se demarca de outros fenómenos: a linguagem e a fala.

Dado que se dispersa por múltiplos domínios – físicos, fisiológicos, individuais e sociais –, a linguagem não é mais do que um fenómeno multiforme, heterogéneo, sem unidade própria. Sendo a sua parte essencial, a língua é uma «unidade de globalidade envolvendo partes»<sup>240</sup>, ou seja, um sistema fechado de signos que se combinam segundo leis específicas. Por ser social, coactiva e essencial, a língua, como diz Ferdinand de Saussure, não se confunde com a fala:

---

<sup>239</sup> Pergunta o autor suíço: «Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é antes uma parte determinada, essencial, da linguagem. É ao mesmo tempo um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adoptadas pelo corpo social para permitir aos indivíduos o exercício desta faculdade.» Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Trad. de José Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 34.

<sup>240</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 84.

«A língua não é uma função do sujeito falante, é o produto que o indivíduo regista passivamente (...). A fala é, pelo contrário, um acto individual da vontade e da inteligência, no qual convém distinguir: 1.º, as combinações pelas quais o sujeito falante utiliza o código da língua em ordem a exprimir o seu pensamento pessoal; 2.º, o mecanismo psicofísico que lhe permite exteriorizar essas combinações»<sup>241</sup>.

Acresce ainda que a língua pertence à dimensão sincrónica do tempo e a fala à dimensão diacrónica<sup>242</sup>.

O acto de falar é reconhecidamente contingente, arbitrário e efémero. Por isso, não pode ser objecto de uma só ciência (ou seja, da linguística), mas antes tema de várias ciências, como da psicologia, da sociologia, ou da história das mudanças semânticas. Para Ricoeur, «tudo o que diz respeito à língua cai, com efeito, no interior do mesmo domínio, enquanto que a fala se dispersa nos registos da psico-fisiologia, da psicologia, da sociologia, e não parece poder constituir o objecto único de uma disciplina específica»<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Trad. de José Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 41.

<sup>242</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 82: «Dans la langue elle-même, il faut encore distinguer une science des états de système, ou linguistique synchronique, et une science des changements, ou linguistique diachronique. Saussure ici encore avait ouvert la voie en déclarent fortement que ces deux approches ne peuvent être menées simultanément et qu'il faut en outre subordonner la seconde à la première. Poussant la thèse de Saussure à sa forme radicale, Hjelmslev dirá: "Derrière tout procès, on doit pouvoir trouver un système"».

<sup>243</sup> IDEM, *ibidem*, p. 82: «(...) tout ce qui concerne la langue tombe en effet à l'intérieur du même domaine, alors que la parole se disperse dans ses registres de la psycho-physiologie, de la psychologie, de la sociologie, et ne paraît pas pouvoir constituer l'objet unique d'une discipline spécifique».

Esta distinção língua-fala é fundamental, na medida em que reconhece que o objecto da linguística é um objecto homogéneo.

Além disso a língua, quando comparada a outras instituições sociais, evidencia-se pela sua tendência profundamente conservadora. Ela é a instituição que mais resiste à mudança<sup>244</sup>. Ferdinand de Saussure diz que «a língua é, de todas as instituições sociais, a que oferece menor margem às iniciativas. Ela incorpora a vida da comunidade (...), aparece antes de mais como um factor de conservação»<sup>245</sup>.

O seu estudo pressupõe, como vimos, a distinção entre uma ciência dos estados de sistema (linguística sincrónica) e uma ciência das mudanças (linguística diacrónica). Todavia, estas duas ciências não podem ser conduzidas simultaneamente, nem sequer avaliadas por igual. A linguística sincrónica deve situar-se num nível superior. Por isso, a abordagem diacrónica, até então dominante, deve dar lugar à abordagem sincrónica. Esta última «deve preceder qualquer abordagem diacrónica, porque os sistemas são mais inteligíveis do que as mudanças. Quando muito, uma mudança é uma mudança, parcial ou global, num estado de um sistema. (...) Este primeiro postulado expressa a emergência de um novo tipo de inteligibilidade, directamente oposto ao historicismo do século XIX»<sup>246</sup>.

Ao desvalorizar a problemática da fala ou do discurso – note-se que Ricoeur, na linha de Emile Benveniste, prefere este último conceito –, a linguística saussureana centra a sua atenção apenas na língua. Aí, não há termos absolutos, mas apenas relações de

---

<sup>244</sup> Ferdinand de Saussure apresenta quatro razões para a imutabilidade dos signos: «1. *O carácter arbitrário do signo*. (...) 2. *A quantidade de signos necessários para constituir qualquer língua*. (...) 3. *O carácter demasiado complexo do sistema*. (...) 4. *A resistência da inércia colectiva a todas as inovações linguísticas*». Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Trad. de José Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, pp. 132-133.

<sup>245</sup> IDEM, *ibidem*, p. 133.

<sup>246</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 56-57.

dependência mútua: os signos não remetem senão para outros signos. Fora da rede de relações, eles não teriam qualquer sentido ou valor. Referindo-se ao jogo das oposições e das suas combinações, Ricoeur lembra que o «sentido (...), por exemplo, resulta da sua oposição a outras unidades lexicais do mesmo sistema. Como Saussure disse, num sistema de signos há apenas diferenças, mas não uma existência substancial»<sup>247</sup>.

Além disso, cada signo é uma realidade psíquica com duas faces: o significado (o conceito) e o significante (a imagem acústica)<sup>248</sup>. Para a palavra «pedra», por exemplo, o signo não é constituído apenas pelo conceito «pedra», mas também pela imagem acústica deste termo. E é, precisamente, esta relação entre o binómio significado-significante – da qual é excluído o referente – que explica a existência da identidade linguística. Para Ferdinand de Saussure, a «identidade linguística só existe pela associação do significante e do significado; quando só retemos um destes elementos, ela desaparece; em vez de um objecto concreto, temos diante de nós uma pura abstracção»<sup>249</sup>.

Mas a língua não é um aglomerado de signos. Para o autor, ela não é senão uma estrutura, em que a determinação de um termo tem a ver com as determinações de todos os outros termos: «é uma grande ilusão considerar um termo apenas como a união de um certo som com um certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema de que faz parte; seria acreditar que podemos começar pelos termos e construir o sistema a partir da sua soma; pelo contrário, é do todo solidário que temos de partir para obtermos, por

---

<sup>247</sup> IDEM, *ibidem*, p.57.

<sup>248</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Trad. de José Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 124: «Propomos manter a palavra *signo* para designar o total e substituir *conceito* e *imagem acústica* respectivamente por *significado* e *significante*; estes dois termos têm a vantagem de marcar a oposição que os separa entre si e que os distingue do total de que fazem parte».

<sup>249</sup> IDEM, *ibidem*, p. 176.

análise, os elementos que ele encerra»<sup>250</sup>. Convém notar que este postulado, que faz da língua um sistema de signos sem exterior, irá servir de ponto de partida para a linguística estrutural<sup>251</sup>.

De facto, segundo a perspectiva estrutural, não é possível compreender o signo fora do jogo global da língua. O modelo estrutural implica, sumariamente um ponto de vista que «acumula ao mesmo tempo a ideia de sincronia (prioridade do estado de língua sobre a história), a ideia de organismo (a língua como unidade de globalidade envolvendo partes), enfim, a ideia de combinação ou de combinatória (a língua como uma ordem acabada de unidades discretas)»<sup>252</sup>.

Visto que a língua é um sistema de signos relacionados entre si, o seu mundo é um mundo fechado e auto-suficiente, inteiramente alheio à realidade extra-linguística. Nas palavras de Ricoeur, «constitui um mundo próprio, dentro do qual cada elemento se refere apenas a outros elementos do mesmo sistema, graças à acção recíproca das oposições e diferenças constitutivas do sistema»<sup>253</sup>. Se apenas existem relações internas, então a língua não passa de uma estrutura autónoma.

Pode, então, dizer-se que há um esquecimento imediato das coisas, ou antes, uma deserção da linguagem do nosso mundo. Para o linguista, não existe nenhuma dependência em relação ao mundo exterior: «pode considerar que o sistema que ele analisa não tem exterior mas apenas relações internas. Era assim que Hjelmslev definia a estrutura: *uma*

---

<sup>250</sup> IDEM, *ibidem*, p. 193.

<sup>251</sup> Para ver os postulados que definem o modelo estrutural, consultar a *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 56, 57, 58.

<sup>252</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 84: «Il cumule à la fois l'idée de synchronie (priorité de l'état de langue sur l'histoire), l'idée d'organisme (la langue comme unité de globalités enveloppant des parties), enfin l'idée de combinaison ou de combinatoire (langue comme un ordre fini d'unités discrètes)».

<sup>253</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 58.

*entidade autónoma com dependências internas*»<sup>254</sup>. Estamos, pois, perante uma decisão metodológica que exclui o mais importante da linguagem: a fala, o acto de dizer.

Ora, por tudo isto a língua não pode ser vista apenas a partir do modelo estrutural. A língua materna, por exemplo, constitui um excelente meio de socialização: graças a ela podemos interiorizar um vasto leque de ideias, valores, usos e crenças. Quer isto dizer que ela faz parte da nossa identidade – tal como as reses são marcadas pelo ferro em brasa, somos também marcados pela língua. Por isso, onde quer que nos encontremos, seremos sempre identificados como membros de uma determinada sociedade ou cultura.

Com efeito, o nosso ponto de vista sobre a realidade e o nosso modo de ser reflectem, em larga medida, o «mundo» da língua materna. A este respeito, escreve Miguel Baptista Pereira:

«Esta língua em que tomámos consciência de nós mesmos, dos outros e do mundo e em que dissemos, com o passado, presente e futuro, as nossas crises, revoltas, projectos hegemónicos e sonhos de sabor utópico e que sentimos fecunda e enriquecida no encontro secular dos povos, foi e é revelação da realidade polivalente, saída da boca e da pena de poetas e artistas, de místicos e de teólogos, de filósofos e de políticos, de homens de ciência e do génio anónimo das criações populares»<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 83: «(...) le linguiste peut considérer que le système qu'il analyse n'a pas de dehors mais seulement des relations internes. C'est ainsi que Hjelmslev définissait la structure: *une entité autonome de dépendances internes*».

<sup>255</sup> Miguel B. Pereira, *O lugar de ser e tempo na filosofia contemporânea da linguagem*, in *Biblos*, LVI, Coimbra, pp. 7-8.

Além de ser um sistema de signos necessário à comunidade e à formação da nossa identidade, a língua tem também esta função essencial: «dizer alguma coisa sobre alguma coisa»<sup>256</sup>. Eis a razão por que «ela se escapa em direcção ao que diz, ultrapassa-se e estabelece-se num movimento intencional de referência»<sup>257</sup>. Esta abertura do código da língua ao exterior é inevitável. O sujeito falante não poderá nunca prescindir dele, qualquer que seja a situação.

Como a linguagem é, acima de tudo, um instrumento de mediação entre o falante e o mundo, entre o sujeito e os outros e até mesmo consigo mesmo, Ricoeur não pôde deixar de criticar o ponto de vista da linguística estrutural:

«É com efeito no mesmo nível de organização e de efectuação que a linguagem tem uma referência e que tem um sujeito: enquanto que o sistema é anónimo, ou antes, não tem sujeito – mesmo «se» –, porque a questão «quem fala?» não tem sentido ao nível da língua, é com a frase que vem a questão do sujeito da linguagem»<sup>258</sup>.

Efectivamente, as palavras só ganham significação completa quando inseridas na frase. Graças a ela, podem escapar à clausura do sistema linguístico, cumprindo assim o

---

<sup>256</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 247.

<sup>257</sup> IDEM, *ibidem*, p. 247: «(...) par là, il s'échape vers se qu'il dit, il se dépasse et s'établit dans un mouvement intentionnel de référence».

<sup>258</sup> IDEM, *ibidem*, p. 250: «C'est en effet au même niveau d'organisation et d'effectuation que le langage a une référence et qu'il a un sujet: alors que le système est anonyme ou plutôt n'a pas de sujet – même pas «on» –, parece que la question «qui parle?» n'a pas de sens au niveau de la langue, c'est avec la phrase que vient la question du sujet du langage».

seu verdadeiro papel: «alguém diz qualquer coisa a alguém sobre alguma coisa»<sup>259</sup>. Uma vez que a abordagem da linguística estrutural é muito redutora, o nosso autor irá dedicar a sua atenção à problemática do discurso.

Apesar de nos parecer crucial a distinção entre língua e fala, a verdade é que a perspectiva de Ferdinand de Saussure não pode desviar a nossa atenção de um facto inquestionável: a língua e fala são fenómenos inseparáveis. Porém, como lembra Emile Benveniste, somos insensíveis a este facto ou evidência:

«O hábito torna-nos facilmente insensíveis a esta diferença profunda entre linguagem como sistema de signos e a linguagem assumida como exercício pelo indivíduo. Quando o indivíduo dela se apropria, a linguagem transforma-se em instâncias de discurso, caracterizadas por este sistema de referências internas cuja chave é *eu*, e que definem o indivíduo pela construção linguística particular de que ele se serve quando se enuncia como locutor»<sup>260</sup>.

Ao querer dizer alguma coisa acerca das pessoas e do mundo, o sujeito falante usa e combina os signos de modo pessoal e livre. Por meio da sua capacidade criativa ou imaginação, é capaz de produzir outros modos de dizer – que são, por vezes, inéditos. Por isso mesmo, a linguagem, ao contrário do que afirma o linguista suíço, não pode ser entendida de forma tão dicotómica, mas antes de forma complementar: se, por um lado, o discurso pressupõe a existência virtual da língua, por outro, esta só se actualiza mediante o

---

<sup>259</sup> Jean P. Changeaux, *O que nos faz pensar?*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 131.

<sup>260</sup> Emile Benveniste, *O homem na linguagem*, Trad. de Isabel Pascoal, Lisboa, Veja, 1992, p. 46.

primeiro.<sup>261</sup> Com efeito, é na instância do discurso que «se ligam virtualidade e actualidade, articulação e operação, estrutura e função, (...), sistema e acontecimento».<sup>262</sup>

Na linha da linguística de Emile Benveniste, o nosso autor prefere utilizar o termo «discurso». Se a frase é a primeira e a mais simples unidade de discurso, o signo é a primeira unidade da linguagem: «Se o signo (fonológico ou lexical) é a unidade de base da linguagem, a frase é a unidade de base do discurso»<sup>263</sup>.

Pois bem, quer o signo, quer a frase são objecto de estudo de duas ciências, a saber: a semiótica (linguística da língua), que é a ciência dos signos, e a semântica (linguística do discurso), ciência que estuda a frase. Mas convém esclarecer que «a primeira está subordinada à segunda. A primeira existe em vista da segunda; ou, se se pretende, é em vista da função significante ou representativa que a linguagem é articulada»<sup>264</sup>.

Enquanto Ferdinand de Saussure faz do signo o único objecto de análise, Ricoeur defende a existência de uma hermenêutica<sup>265</sup> capaz de caminhar do sentido para a

---

<sup>261</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 60: «De facto, o sistema não existe. Tem apenas uma existência virtual. Unicamente a mensagem proporciona actualidade à língua e o discurso funda a existência genuína da língua, visto que só os actos de discurso discretos e únicos em cada tempo actualizam o código».

<sup>262</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 250: «Là se nouent virtualité et actualité, articulation et opération, structure et fonction, ou, (...), système et événement».

<sup>263</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 206: «Si le signe (phonologique ou lexical) est l'unité de base du langage, la phrase est l'unité de base du discours».

<sup>264</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 248-49: «(...) la première est subordonnée à la seconde. La première est en vue de la seconde; ou, si l'on veut, c'est en vue de la fonction signifiante ou représentative que le langage est articulé».

<sup>265</sup> Domenico Jervolino, Paul Ricoeur, *Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 27: «Le langage n'est pas qu'un système de signes, mais discours, capacité du sujet de dire quelque chose sur le monde aussi bien à d'autres interlocuteurs qu'à lui-même. En adoptant la terminologie de Benveniste, Ricoeur soutient qu'il faut articuler le moment 'sémiotique' ou 'sémiologique' et le moment 'sémantique': le système des signes et la capacité de

referência, isto é, do «quê» para o «acerca do quê» do discurso<sup>266</sup>. Ele próprio faz notar que «em hermenêutica não há clausura do universo dos signos. (...), a hermenêutica está sob o regime de abertura do universo dos signos.»<sup>267</sup> E um pouco mais adiante, pergunta: «Que entendemos aqui por abertura? Isto, que em cada hermenêutica, a interpretação está na charneira do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida (qualquer que seja esta última) (...)»<sup>268</sup>.

Queiramos ou não, a língua não pode nunca fechar-se ao mundo da vida. Se a linguagem existe é porque o homem sempre teve necessidade de comunicar as suas experiências de vida e as suas verdades, os seus valores e os seus desejos, ou mesmo sensações novas, isto é, as que são provocadas por uma certa realidade extra-linguística. Esta realidade tanto pode ser uma realidade concreta como uma realidade ficcionada, ou melhor, um mundo construído apenas pela imaginação do escritor. Quer isto dizer que, tal como o rio Mondego e a cidade de Coimbra, «aquela» ilha do tesouro, por exemplo, pode

---

signifier. Ce n'est qu'en franchissant le seuil qui sépare le sémiologique du sémantique que nous pouvons parler du phénomène du langage dans sa vérité intégral, comme discours vivant. À double contestation de la psychanalyse et du structuralisme, Ricoeur répond donc par une conception ouverte et dynamique du langage et du symbole».

<sup>266</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 70: «A distinção entre o sentido e referência foi introduzida na filosofia moderna por Gottlob Frege (...). É uma distinção que se pode conectar directamente com a nossa distinção inicial entre semiótica e semântica. Só o nível da frase nos permite distinguir o que é dito e aquilo acerca de que se diz. No sistema da língua, digamos enquanto léxico, não existe o problema da referência; os signos apenas se referem a outros signos dentro do sistema».

<sup>267</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 67: «(...) en herméneutique, il n'y a pas de clôture de l'univers des signes. (...), l'herméneutique est sous le régime de l'ouverture de l'univers des signes».

<sup>268</sup> IDEM, *ibidem*, p. 67: «Qu'entendons-nous ici par ouverture? Ceci, que dans chaque discipline herméneutique, l'interprétation est à la charnière du linguistique et du non-linguistique, du langage et de l'expérience vécue (quelle que soit celle-ci)».

também ser objecto de referência. Mas, seja como for, a verdade é que a referência<sup>269</sup> será sempre o ponto de mira de toda a frase ou enunciado.

Apesar de eliminar do seu estudo dois elementos essenciais – o acto de falar e a história –, Ricoeur não deixa de reconhecer que a «conquista do ponto de vista estrutural é infalivelmente uma conquista da cientificidade»<sup>270</sup>. O ponto de vista da linguística não só é rigoroso e legítimo como também é fecundo e necessário. Trata-se, para Ricoeur, de um saber técnico indispensável ao tratamento dos textos:

«De facto, é possível tratar os textos segundo as regras de explicação que a linguística aplica com sucesso aos sistemas simples dos signos que constituem a língua por oposição à fala; (...) apesar da escrita estar do mesmo lado da fala em relação à língua, a saber, do lado do discurso, a especificidade da escrita em relação à fala efectiva assenta em traços estruturais susceptíveis de serem tratados como análogos à língua no discurso».<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 156: «Qu'entendons-nous par rapport référentiel ou par fonction référentielle? Ceci: en s'adressant à un autre locuteur, le sujet du discours dit quelque chose sur quelque chose; ce sur quoi il parle est le référent de son discours; cette fonction référentielle est, comme sait, portée par la phrase qui est la première et la plus simple unité de discours; c'est la phrase qui a pour visée de dire quelque chose de vrai ou quelque chose de réel».

<sup>270</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 84: «La conquête du point de vue structural est à coup sûr une conquête de la scientificité».

<sup>271</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 164-165: «Il est en effet possible de traiter les textes selon les règles d'explication que la linguistique applique avec succès aux systèmes simples des signes qui constituent la langue par opposition à la parole; (...) en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l'écriture par rapport à la parole

Não obstante a sua fecundidade e rigor, é preciso ultrapassar as limitações e parcialidade do modelo linguístico. A linguagem é, acima de tudo, uma mediação entre o sujeito e o mundo. É preciso, pois, voltar a unir o que Ferdinand de Saussure havia separado: «*pensar* a linguagem seria, pensar a unidade daquilo que precisamente Saussure separou, a unidade da língua e da fala»<sup>272</sup>. Pensar não só o aspecto semiológico, mas também o semântico.

---

effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours».

<sup>272</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 86: «(...) *penser* le langage, ce serait penser l'unité de cela même que Saussure a disjoint, l'unité de la langue et de la parole.

## 2. Da língua ao acto de falar

Como antes se disse, a linguística estrutural ignora quer o papel da cultura na produção da língua, quer a intenção primeira da linguagem – dizer alguma coisa sobre qualquer coisa a alguém. Mas a perspectiva de Ricoeur é diferente: tem em conta não só o universo dos signos<sup>273</sup>, mas também a sua actualização. Ao estabelecer a ligação da língua ao mundo, ele procura não perder de vista as posições de Heidegger e de Humboldt: «Ligando, deste modo, a referência à projecção de um mundo, não é apenas Heidegger que nós seguimos, mas Wilhelm von Humboldt para quem a justificação máxima da linguagem era estabelecer a relação entre o homem e o mundo. Se eliminarmos esta função referencial, permanece apenas um jogo absurdo de significantes errantes»<sup>274</sup>.

Com efeito, a linguagem não pode deixar de se referir ao mundo. Esta é a sua função essencial. Em qualquer discurso (falado ou escrito) encontramos sempre, de uma ou de outra maneira, esta ligação do homem às coisas e aos outros: com as palavras, ele comunica, tenta descrever o mundo, agarrá-lo, compreendê-lo. Daí que vale a pena perguntar: «Porque se não falasse do mundo, do que é que se falaria?»<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 71: «A linguagem não é um mundo próprio. Nem sequer é um mundo. Mas, porque estamos no mundo, porque somos afectados por situações e porque nos orientamos mediante a compreensão em tais situações, temos algo a dizer, temos a experiência para trazer à linguagem».

<sup>274</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 212: «En liant ainsi la référence à la projection d'un monde, ce n'est pas seulement Heidegger que nous suivons, mais Wilhelm von Humboldt pour qui la justification majeure du langage était d'établir la relation entre l'homme et le monde. Si l'on élimine cette fonction référentielle, seul demeure un jeu absurde de signifiants errants».

<sup>275</sup> IDEM, *ibidem*, p. 157: «Car, si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on?»

Dado que não é possível separá-la do mundo da vida, a língua jamais poderá ser vista como uma realidade estática, algo já acabado. Pelo contrário, é dinâmica. Como observa André Martinet, ela muda a todo o momento:

«Para se convencer de que as línguas mudam com o tempo, bastará a um português percorrer os cancioneros medievais ou mesmo, sem recuar tanto, as obras de Bernadim Ribeiro ou João de Barros (...). Tudo pode mudar numa língua: a forma e o valor dos monemas, ou seja, a morfologia e o léxico; a ordem dos monemas no enunciado, quer dizer, a sintaxe; a natureza e condições de emprego das unidades distintas, isto é, a fonologia. Aparecem novos fonemas, novas palavras, novas construções, enquanto outras unidades e maneiras de dizer diminuem de frequência e caem no esquecimento»<sup>276</sup>.

Mas estas mudanças – que põem em causa o alinhamento da língua oficial e literária – só são possíveis mediante o papel das novas gerações de escritores e falantes. No que toca aos escritores, estes transgridem, quase sempre, aquilo que nos é ensinado pela gramática e pelo dicionário. Eles têm, digamos assim, o direito de cometer «faltas». Para Cardoso Pires, por exemplo, corromper a língua chega a ser um prazer: «Uma das coisas que, a mim, mais me agrada e que eu gostaria de fazer era corromper o mais possível a língua. A primeira condição para escrever bem é saber gramática, a segunda é esquecê-la. Em tudo quanto se ama há o desejo de corromper. Corromper no bom sentido, de estragar

---

<sup>276</sup> André Martinet, *Elementos de linguística geral*, Trad. Jorge Barbosa, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1978, p. 177.

descobrimo»<sup>277</sup>. É assim que surgem novas expressões, novas construções e outras maneiras de dizer as coisas e a vida. De contrário, estaríamos perante uma «língua morta». Por conseguinte, a língua é simultaneamente criação e destruição. Nunca está feita.

O facto de ela mudar com o tempo é devido também, como referimos, ao papel das novas gerações de falantes. Segundo José Aranguren – para quem a atitude linguística defensiva é sinónimo de decadência existencial –, a modificação ou renovação da língua é hoje muito acentuada:

«É muito fácil saber a geração a que pertence uma pessoa e, entre os jovens, isto é notório (...), sem nunca o termos visto nem sequer saber a sua idade, apenas pelo seu modo de falar, pelas palavras que usa, o modo como constrói as frases, a lentidão – perífrases, rodeios, folhada verbal – ou rapidez – modo directo de falar – com que diz o que quer dizer»<sup>278</sup>.

Na verdade, cada geração<sup>279</sup>, cada classe social ou regime político, têm as suas próprias expressões e palavras de ordem, que, por sua vez, traduzem anseios, sonhos e objectivos comuns: «Alá o quer», «Alemanha acima de tudo». Ora, foram justamente estas palavras de ordem que levaram árabes e alemães a invadirem, em épocas diferentes, a

---

<sup>277</sup> Cardoso Pires, *Público*, 19 de Junho de 1994.

<sup>278</sup> José Aranguren, *La Comunicación humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, p. 42.

<sup>279</sup> Na sua obra, *El hombre y la gente*, Ortega y Gasset refere-se também ao papel das gerações na renovação dos factos linguísticos: «Menos simple que el saludo como fenómeno, es la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la realidad social y, por eso, en él se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. (...) Si por alguna dramática causa los que nos hallásemos en una sala quedásemos separados del resto de los españoles durante algunos años y al cabo de ellos volviésemos a reunirnos con nuestros compatriotas, notaríamos sorprendidos que, sin habernos dado cuenta de ello, nuestro español sería notablemente diferente del que usaban los demás, diferente en la pronunciación de muchas palabras, en la significación de otras, en las formas sintácticas, en las locuciones o modismos.» Ortega y Gasset, *El Hombre y la gente*, Madrid, Colección Austral, 1972, p. 187.

Europa. Mas também há épocas que foram movidas por uma só palavra: em 1848, por exemplo, falava-se muito em «fraternidade»; hoje, como sabemos, uma das expressões mais em voga é a de «coexistência pacífica».

Por tudo isto, não se pode enclausurar a linguagem. Enclausurar a linguagem sobre si, desenraizá-la, não é mais do que uma aplicação do pressuposto estruturalista: pôr a fala entre parênteses e reduzir todos os elementos linguísticos a puras combinações sintáticas.

Mas, como temos vindo a afirmar, a linguagem é mais do que isso: é sobretudo este poder dizer o mundo. A sua função primordial consiste não em suspender a relação natural do homem com as coisas, mas sim reforçá-la. É através dela que o homem se abre aos outros homens e ao mundo. «E este movimento é inteiramente positivo; é aquele em que, segundo a expressão de Gustave Guillaume (...), os signos são convertidos para o universo; é o momento da frase que diz alguma coisa de alguma coisa»<sup>280</sup>. Ao fazer da língua um sistema de signos, Ferdinand de Saussure teve apenas em conta um dos seus aspectos e não a sua realidade total. Dado que a ordem semiológica não constitui o todo da linguagem, é preciso passar da língua ao discurso: é apenas neste plano que se pode falar de significação.

Como alternativa à abordagem unidimensional do modelo estrutural, o nosso autor vai propor uma abordagem bidimensional da linguagem: «A minha substituição do termo “discurso” ao de “*parole*” (que exprime apenas o aspecto residual de uma ciência da “*langue*”) visa não só salientar a especificidade desta nova unidade, em que se apoia todo o discurso, mas também legitimar a distinção entre a semiótica e a semântica como as duas

---

<sup>280</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 256: «Et ce mouvement est entièrement positif; c'est celui où, selon l'expression de Gustave Guillaume évoqué plus haut, les signes sont reversés à l'univers; c'est le moment de la phrase qui dit quelque chose sur quelque chose.

ciências que correspondem a duas espécies de unidades características da linguagem, o *signo* e a *frase*.»<sup>281</sup>

Portanto, o que ele nos propõe é uma perspectiva nova sobre o fenómeno da linguagem, que tem como base principal a linguística de Émile Benveniste<sup>282</sup>. Segundo ela, o discurso tem como primeira unidade a frase e a língua o signo. «Enquanto a linguística estrutural se limita a pôr entre parêntesis a fala e o uso, a teoria do discurso retira o parêntesis e considera a existência de duas linguísticas que assentam em leis diferentes. Foi o linguista Émile Benveniste que foi mais longe nesta direcção»<sup>283</sup>.

Dado que se trata apenas de uma realidade virtual e a-temporal, o sistema da língua só existe se for actualizado pelo discurso<sup>284</sup>; enquanto actualização ou uso do sistema linguístico, o discurso – seja oral ou escrito – tem uma existência real, assim como primazia ontológica em relação à língua.

A linguística redutora de Ferdinand de Saussure, que faz dos signos as únicas entidades básicas, deve, pois, ser substituída por uma linguística mais abrangente e mediadora, segundo a qual a linguagem se funda em duas entidades irreduzíveis, os signos

---

<sup>281</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 58.

<sup>282</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 39: «La phrase, enseignait Benveniste, contient au minimum l'acte synthétique de la prédication. M'appuyant également sur Roman Jakobson, je proposait la définition suivante du discours: quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles (phonétiques, lexicales, syntaxiques, stylistiques). Outre le rapport frégéen entre sens (dire quelque chose) et référence (sur quelque chose), la formule me paraissait marquer l'implication d'un locuteur (quelqu'un) e d'un interlocuteur (à quelqu'un). Une polarité intéressante se constituait entre sémantique, au sens de Benveniste, et sémiotique, au sens de Saussure».

<sup>283</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 115-116: «La théorie du discours tire toutes ses conséquences épistémologiques de cette dualité. Alors que la linguistique structurale se borne à mettre entre parenthèses la parole e l'usage, la théorie du discours lève la parenthèse et pose l'existence de deux linguistiques, reposant sur des lois différentes. C'est le linguiste français Émile Benveniste qui a été le plus loin dans cette direction».

<sup>284</sup> Ver, por exemplo, Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 62.

e as frases<sup>285</sup>. É preciso reconciliar estas duas entidades, ou melhor, incluir a semiótica e a semântica no seio de uma nova linguística: «o discurso é uma coisa diferente da língua e a significação outra coisa diferente do signo. Por conseguinte, a reflexão que se limitasse a explicitar as condições de possibilidade da ordem semiológica falharia muito simplesmente o problema das condições de possibilidade da ordem semântica como tal, o qual é o vivo, o concreto, o actual da linguagem»<sup>286</sup>. Mais: esta nova linguística pretende alargar o âmbito da própria noção de «discurso» – como sucede, aliás, na linguística de Émile Benveniste – de modo a abarcar igualmente a fala e a escrita. Vejamos o que nos diz este autor a este respeito:

«Temos de entender discurso na sua mais lata extensão: toda a enunciação que supõe um locutor e um receptor, tendo o primeiro a intenção de influenciar o outro seja de que modo for. Em primeiro lugar, é a diversidade dos discursos orais de toda a natureza e de todo o nível, desde a conversa trivial até à arenga mais empolada. Mas é também a série de escritos que reproduzem discursos orais ou a que lhes imita o modo e os fins: cartas, memórias, teatro, obras didácticas, em resumo, todos os géneros em que alguém se dirige a alguém, se enuncia como locutor e

---

<sup>285</sup> IDEM, *ibidem*, p. 59: «A frase não é uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. Pode decompor-se em palavras, mas as palavras são algo de diferente de frases curtas. Uma frase é um todo irredutível à soma das suas partes. É constituída por palavras, mas não é uma função derivativa das suas palavras. Uma frase compõe-se de signos, mas em si mesma não é um signo».

<sup>286</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 255: «Or, nous l'avons dit, le discours est autre que la langue et la signification autre chose que le signe. Dès lors, la réflexion qui se bornerait à expliciter les conditions de possibilité de l'ordre sémiologique manquerait tout simplement le problème des conditions de possibilité de l'ordre sémantique en tant que tel, lequel est le vif, le concret, l'actuel du langage».

organiza o que diz na categoria de pessoa. (...) Mas o discurso é tanto escrito como falado.»<sup>287</sup>

Graças à dupla face do discurso, é possível superar a clausura do universo dos signos, abrindo-o ao exterior, ou seja, a uma referência sem a qual a linguagem estaria muito aquém do seu verdadeiro papel. Graças a ela o homem pode comunicar as suas ideias, desejos, sonhos e realidades. O discurso tem, por conseguinte, uma função crucial: dizer. Aliás, o acto de dizer é, para Ricoeur, o acto mais importante do fenómeno da comunicação: «Alguém fala a alguém; aí está o essencial do acto de comunicação»<sup>288</sup>.

Para isso, é preciso contar, desde logo, com o código linguístico, com essas múltiplas «formas vazias», prontas a serem usadas pelo sujeito falante. Só assim, ele poderá construir o seu discurso. «É preciso, portanto, equilibrar o axioma da clausura do universo dos signos através de uma atenção à função prima da linguagem que é dizer. Por contraste com a clausura do universo dos signos, esta função constitui a sua abertura ou a sua *aperture* (...)».<sup>289</sup>

Além disso, o termo «discurso» conduz-nos a uma distinção que não pode ser ignorada e que desenvolveremos mais adiante: a distinção entre a oralidade e a escrita. Enquanto oralidade, o discurso implica, antes de mais, um locutor e, por isso mesmo, o uso de indicadores de subjectividade (os pronomes pessoais, por exemplo). Mas pressupõe também um interlocutor, ou seja, alguém com quem se fala, aqui e agora, sobre

---

<sup>287</sup> Émile Benveniste, *O homem na linguagem*, Trad. Isabel Pascoal, Lisboa, Veja, 1992, p. 34.

<sup>288</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 88: «Quelqu'un parle à quelqu'un; là est l'essentiel de l'acte de communication.»

<sup>289</sup> IDEM, *ibidem*, p. 85: «Il faut donc équilibrer l'axiome de la clôture de l'univers des signes par une attention à la fonction prime du langage, qui est de dire. Par contraste à la clôture de l'univers des signes, cette fonction constitue son ouverture ou son *aperture*».

determinada coisa. Trata-se, deste modo, de um fenómeno temporal e intencional. Nesta medida, a oralidade distingue-se da língua: esta é simplesmente virtual, a-temporal, anónima e sem referência.

Efectivamente, o sistema de signos não tem sujeito: «a ordem semiológica é, por definição, a do sistema sem sujeito»<sup>290</sup>. O discurso, pelo contrário, remete-nos necessariamente para ele. Dito de outro modo, a questão do sujeito falante só surge quando «alguém diz alguma coisa: a palavra sai do dicionário, torna-se palavra no momento em que o homem se torna fala, em que a fala se torna discurso e o discurso frase»<sup>291</sup>. Por conseguinte, só a partir do discurso é que se pode colocar a questão «Quem fala?» E a resposta deverá ser sempre a mesma: o quem «é antes de mais um eu que fala a um tu»<sup>292</sup>.

Mas as pessoas «eu» e «tu», no acto do discurso, não se confundem obviamente com a terceira pessoa. O termo «ele», como faz notar Émile Benveniste, não designa uma pessoa específica e única: «Com efeito, uma característica das pessoas “eu” e “tu” é a sua *unicidade* específica: o “eu” que enuncia, o “tu” ao qual o “eu” se dirige são sempre únicos. Mas “ele” pode ser uma infinidade de sujeitos – ou nenhum»<sup>293</sup>.

Referindo-se ao anátema do conhecido linguista francês contra a terceira pessoa, Ricoeur observa: «Segundo ele, apenas a primeira e a segunda pessoas gramaticais merecem este nome, constituindo a terceira a não-pessoa»<sup>294</sup>. Assim, as pessoas *eu* e *tu* não

---

<sup>290</sup> IDEM, *ibidem*, p. 256: «Cette conclusion philosophique n’a rien d’étonnant: l’ordre sémiologique est par définition celui du système sans sujet».

<sup>291</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 92-93: «Mais, voici: quelqu’un parle, quelqu’un dit quelque chose; le mot sort du dictionnaire; il devient mot au moment où l’homme devient parole, où la parole devient discours et le discours phrase».

<sup>292</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 56.

<sup>293</sup> Émile Benveniste, *O homem na linguagem*, Trad. Isabel Pascoal, Lisboa, Veja, 1992, p. 22.

<sup>294</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 62: «Selon lui, seules la première et la deuxième personne grammaticales méritent ce nom, la troisième étant la non-personne».

só se opõem à não-pessoa *ele*, mas também se opõem entre si – tal como o locutor se opõe ao interlocutor. Ora, o processo de comunicação não é senão este movimento que vai de um *eu* que fala ou escreve a um *tu* que ouve ou lê. Ou seja, é a relação que se estabelece entre o falante/autor e o ouvinte/leitor

Mas o discurso não se reduz apenas ao acto locutório (dizer algo). Para que fique completo, segundo J. L. Austin<sup>295</sup>, é preciso contar com os outros actos de linguagem – os performativos – que determinam o carácter activo da linguagem: «fazem algo ao dizer (o acto ilocutório) e produzem efeitos por o dizerem (o acto perlocutório)»<sup>296</sup>. Dito de outro modo, o discurso implica sempre um locutor que se dirige a um interlocutor, a quem pode fazer uma promessa ou juramento<sup>297</sup> (acto ilocutório), ou mesmo influenciar, seduzir e assustar, quer dizer, agir sobre ele (acto perlocutório).

Enquanto signo, a palavra é uma forma vazia e, por isso, sem qualquer realidade verbal. Só poderá ganhar sentido ou conteúdo quando é dirigida a alguém<sup>298</sup> numa

---

<sup>295</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 64-65: «A primeira é a bem conhecida análise linguística (no sentido anglo-americano do termo) do “acto de linguagem”. J. L. Austin foi o primeiro a notar que os “performativos” – como promessas – implicam um empenhamento específico do falante, que faz o que diz ao dizê-lo. Ao dizer “prometo”, ele promete efectivamente, isto é, coloca-se sob a obrigação de fazer o que diz que há-de fazer. (...) Os performativos são apenas casos particulares de uma característica geral exibida por toda a classe de actos da linguagem, quer sejam ordens, desejos, perguntas, advertências ou asserções».

<sup>296</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 65.

<sup>297</sup> Acerca da sua importância, escreve Ricoeur: «L'exemple de la promesse, qui jouera un rôle décisif dans la détermination éthique du soi, est à cet égard remarquable. Dire: "je promets", c'est promettre effectivement, c'est-à-dire s'engager à faire plus tarde et – disons-le tout de suite – à faire pour autrui ce qui je dis maintenant que je ferai. "Quand dire, c'est faire", dit le traducteur français du livre d'Austin.» Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 57-58.

<sup>298</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 65: «Um aspecto importante do discurso é que ele é dirigido a alguém. Há outro falante que é o endereçado do discurso. A presença do par locutor e ouvinte constitui a linguagem como comunicação. O estudo da linguagem a partir do ponto de vista da comunicação não começa, no entanto, com a sociologia da comunicação. Como Platão afirma, o diálogo é uma estrutura essencial do discurso. Perguntar e responder sustentam o movimento e a dinâmica do falar (...).»

determinada situação. Deste modo, o seu verdadeiro sentido pressupõe sempre uma realidade triangular: aqui ou ali, alguém diz algo a alguém.

Fora deste triângulo, a palavra torna-se, portanto, vazia e abstracta. É o que sucede, aliás, com as páginas de um dicionário. Aí, as palavras não são mais do que possíveis significações – por si só, elas não dizem nada. É por isso que nunca poderemos fazer dele um livro de leitura. Como nos diz Ricoeur, no «dicionário existe apenas a roda sem fim de termos que se definem em círculo, que volteiam na clausura do léxico»<sup>299</sup>.

As palavras só ganharão, pois, um sentido próprio no acto da fala. É certo que a polissemia das palavras dão muitas vezes origem a mal-entendidos. Porém, ela pode ser filtrada pela «função contextual» do diálogo. Por isso, Ricoeur considera que a sua função é importante: «a função do diálogo é iniciar esta função de filtragem do contexto. O contextual é o diálogo. É neste sentido preciso que o papel contextual do diálogo reduz o campo do mal-entendido a propósito do conteúdo proposicional. E consegue, em parte, superar a não comunicabilidade da experiência»<sup>300</sup>.

Na verdade, o sentido actual e rigoroso de cada palavra só é possível mediante esta ou aquela situação concreta. A observação de M. Greimas é, neste sentido, esclarecedora: «“o cão ladra”, a variável contextual “animal” comum a “cão” e a “ladra” permite eliminar os sentidos da palavra cão que não remeteriam para um animal, mas para uma coisa (o cão da espingarda) (...)»<sup>301</sup> Mas o exemplo de Ortega Y Gasset é, para nós, ainda mais esclarecedor:

---

<sup>299</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 92: «Dans le dictionnaire, il y a seulement la ronde sans fin de termes qui se définissent en cercle, qui tournoient dans la clôture du lexique»

<sup>300</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 67.

<sup>301</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 77: «(...) ”le chien aboie”, la variable contextuelle “animal” commune à “chien” et à

«Do som “tinto” partem diversas significações possíveis e, por isso, nenhuma é efectiva. Mas dito por alguém numa taberna, o vocábulo fica automaticamente mais rico com os elementos não verbais, com todo o ambiente da “tasca” e, sem qualquer hesitação, a palavra desempenha completamente o seu papel, dispara inequívoca o seu verdadeiro sentido: “este quer vinho tinto”»<sup>302</sup>.

Portanto, graças à função contextual do diálogo é possível reduzir ao máximo a diversidade das interpretações possíveis. Esta redução fará com que a compreensão entre o locutor e o interlocutor se torne menos problemática.

Mesmo assim, a polissemia das palavras não pode ser vista como algo de intrinsecamente negativo. Pelo contrário, ela é essencial ao discurso, uma vez que viabiliza as diferentes possibilidades de uso da mesma palavra, fazendo da linguagem natural o meio privilegiado da comunicação humana<sup>303</sup>. O mesmo não ocorre com a linguagem artificial – como as da matemática e da lógica – que pela sua formalização, univocidade e procedimentos, impede o exercício da comunicação. Além disso, convém também ter em conta o facto de que a riqueza da experiência humana jamais poderá ser dita de forma unívoca.

---

“aboie” permet d’éliminer les sens du mot chien qui ne renverraient pas à un animal, mais à une chose (le chien du fusil)».

<sup>302</sup> Ortega Y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Colección Austral, 1972, p. 192.

<sup>303</sup> A respeito do famoso esquema de comunicação apresentado por Roman Jakobson em “Linguística e Poética”, escreve Ricoeur: «Com os seis principais “factores” – o locutor, o ouvinte, o meio ou o canal, o código, a situação e a mensagem – ele relaciona seis “funções” correlativas: as funções emotiva, conativa, fática, metalinguística, referenciais e poética.» Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 76.

Ainda que a linguagem natural seja o meio privilegiado da comunicação, a verdade é que ela nem sempre traduz com fidelidade os nossos pensamentos, sentimentos ou desejos. Isto porque a nossa capacidade de dizer é muitas vezes confrontada com ideias, sentimentos e experiências que resistem à expressão oral e escrita. Perante certas experiências (como a experiência mística, por exemplo) e certos fenómenos (a realidade atómica), a linguagem não passa de um instrumento demasiado tosco e imperfeito. Já que não tem capacidade para tanto, estas experiências ficam sempre mais ou menos por dizer.

Seria, pois, um erro acreditar que o homem consegue comunicar plenamente tudo o que vê, sente e pensa. Segundo Oswald Spengler o «mais puro símbolo de uma penetração superior à língua é o velho casal aldeão que se senta à porta de casa e estabelece uma conversação muda. Cada um sabe muito bem o que o outro pensa e sente. Emudece porque as palavras só serviriam de estorvo»<sup>304</sup>. Aqui, o que predomina é o silêncio e não a palavra. Na verdade, a fala é também feita de silêncios.

Além das pausas e silêncios, o diálogo pressupõe também outros elementos que não são menos importantes. Isto porque graças a eles o ouvinte poderá compreender melhor o locutor e vice-versa. Por isso, o acto da fala só ficará completo mediante a componente não-linguística, tais como os gestos e o olhar, a fisionomia e a mímica, a voz e a entoação.

De facto, se tivermos em consideração os signos gestuais, veremos que estes não são secundários ou meramente ocasionais, mas essenciais aos signos fonéticos. Veja-se, por exemplo, a riqueza e a vivacidade dos gestos de certos povos africanos<sup>305</sup> e a sua importância e significado social. Para eles, o diálogo não é possível sem as expressões gestuais – o que acontece durante a noite, quando a escuridão é plena. Mas são também

---

<sup>304</sup> Oswald Spengler, *La decadência de occidente*, Vol. III, Madrid, Calpe, 1926, p. 196.

<sup>305</sup> Ver, por exemplo, Ortega Y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Colección Austral, 1972, pp. 99 - 110.

incapazes de entender o missionário que gesticula pouco, ainda que ele fale bem a sua língua.

O olhar é também um dos sinais mais significativos. Quanto mais espontâneo e inconsciente melhor, mais autenticamente nos dá a conhecer a outra pessoa: «há o olhar que dura um instante e o olhar insistente, o que desliza sobre o corpo de alguém, e o que se prende a ele como um garfo, o olhar directo, e o olhar oblíquo, (...) o olhar de soslaio»<sup>306</sup>. Este último exprime a intenção de quem quer ver sem ser visto. Quer queiramos quer não, o olhar, que é a «janela da alma», revela uma boa parte da nossa intimidade.

Apesar da expressividade não ser a mesma em todos os povos – compare-se, por exemplo, a expressividade do rosto de um espanhol com o rosto frio e quase inerte de um alemão<sup>307</sup> – o certo é que o corpo de outrem é sempre, para nós, uma preciosa fonte de informação. As expressões fisionómicas e gestuais, a postura, o movimento ajudam-nos, sem dúvida, a compreendê-lo melhor.

Pois bem, tudo isto desaparece no acto da escrita. Aqui, o locutor torna-se escritor. Com o discurso escrito a «situação dialógica é destruída. A relação escrita-leitura já não é um caso particular da relação entre fala e audição»<sup>308</sup>. Mais: a intenção do escritor e o significado do texto deixam de coincidir<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> Ortega Y Gasset, *El Hombre y la gente*, Madrid, Colección Austral, p. 100.

<sup>307</sup> IDEM, *ibidem*, p. 99: «Y, como aparte los casos individuales, hay cierto tipo o estilo de gesticulación que pertenece a la colectividad, hallaríamos que hay pueblos en que es normal una riquísima y sabrosa expresividad – los meridionales – y otros, los del Norte, en que es normal la casi total – digo sólo casi – inexpresividad. Recuérdense la veces que nos hemos quedado desolados ante la gran mejilla inerte de un alemán o de un inglés, mejilla sin estremecimientos, sin vibración, que parece un desierto, un desierto de alma, es decir, de intimidad!»

<sup>308</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 79.

<sup>309</sup> IDEM, *ibidem*, p. 79: «Se considerarmos com maior pormenor estas mudanças, vemos que a referência do discurso ao seu locutor é afectada da seguinte maneira. No discurso, (...) a frase designa o seu locutor mediante diversos indicadores da subjectividade e personalidade. Mas, no discurso falado, a capacidade do discurso para se referir ao sujeito falante apresenta um carácter de imediatidade porque o locutor pertence à situação de interlocução».

A fim de reduzir a distância que o separa dos leitores, o escritor procura utilizar os meios e os processos mais adequados. Deste modo, a sua «escrita não só preserva as marcas linguísticas da enunciação oral, mas também acrescenta sinais distintivos suplementares, como os sinais de citação, os pontos de exclamação e de interrogação, para indicar as expressões fisionómicas e gestuais, que desaparecem quando o locutor se torna um escritor»<sup>310</sup>.

As palavras de Ricoeur ajudam-nos a compreender a razão pela qual muitos escritores e filósofos<sup>311</sup> escolheram o diálogo ou o ensaio. Estas são as expressões literárias que mais se aproximam da fala e da personalidade do autor. No seu ensaio autobiográfico *Prólogo para alemães* (1937), Ortega y Gasset deixou-nos esta interessante observação: «Se o leitor reflectir sobre o que mais lhe agradou na minha obra, concluirá que isso é devido apenas ao facto de eu estar presente em cada um dos parágrafos, com o timbre da minha voz, gesticulando, e que se colocar o dedo sobre qualquer uma das minhas páginas verá que se sente o latejo de meu coração»<sup>312</sup>.

Mas toda a tentativa de reduzir a distância entre a escrita e o diálogo, aproximando-os o mais possível, constitui um tremendo desafio, uma tarefa quase impossível. Por isso, a boa intenção – chegar ao leitor espanhol do seu tempo<sup>313</sup> – e o imenso talento orteguiano

---

<sup>310</sup> IDEM, *ibidem*, p. 68.

<sup>311</sup> Recorde-se que o ensaio, escrito nas respectivas línguas maternas, foi o género literário que os pensadores mais importantes do século XVI e XVII utilizaram. Montaigne, o seu criador, escreve os seus *Ensaio*s (1580) em francês, ao sabor das suas vivências e reflexões. O estilo é íntimo e dialogal. Cinco anos após a sua morte, F. Bacon publica os seus *Ensaio*s (1597), em inglês. Descartes, por seu turno, inaugura a filosofia moderna com outro ensaio, *Discurso do método* (1637). Os *Ensaio*s (1920-1958) de António Sérgio constituem o monumento máximo do ensaísmo luso que remonta ao século XVIII.

<sup>312</sup> Ortega Y Gasset, *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, Madrid, Revista de Occidente, p. 17.

<sup>313</sup> Segundo Nelson Orringer, foram precisamente as circunstâncias que o conduziram, durante muito tempo, a um estilo menos rigoroso do que aquele que desejava ter utilizado. Por isso, a partir de 1936, quando o combate deixou de ter lugar em solo espanhol, a sua escrita tornou-se mais

ficarão sempre aquém do desejado. Isto porque, como faz notar Ricoeur, o elo que liga o autor ao seu texto é mais complicado do que se julga: «(...) o discurso escrito não pode ser “socorrido” por todos os processos que concorrem para a compreensão do discurso oral: entoação, mímica e gesto»<sup>314</sup>. Este facto não pode ser ignorado. Com efeito, a passagem da oralidade à escrita vai implicar, como veremos já a seguir, algumas alterações. Acresce que a importância da escrita é enorme na refiguração do sujeito.

---

técnica e rigorosa. O livro substitui o artigo de jornal ou de revista. Cf. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germânicas*, Madrid, Editorial Gredos, 1979, p. 14.

<sup>314</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 210: «(...) le discours écrit ne peut être “secouru” par tous les processus qui concourent à la compréhension du discours oral: intonation, mimique, geste».

### 3. A importância dos textos na refiguração de si

No acto da fala, todo o discurso é um acontecimento fugaz: aparece e desaparece. Ou seja, à medida que o sujeito fala, o discurso desvanece. Esta a razão por que o carácter momentâneo e efémero do acontecimento do discurso sempre suscitou o problema da sua fixação. Para o conservar, o homem teve de recorrer a vários suportes, como a pedra, o papiro ou papel. A estes suportes, pode acrescentar-se ainda os mais recentes – o CD, o audiolivro, por exemplo. Deste modo, o discurso falado é colocado ao abrigo da destruição. Ainda que a escrita não acrescente nada ao fenómeno da fala, o certo é que assegura a sua durabilidade: «a atenção quase exclusiva dada às escritas fonéticas parece confirmar que a escrita não acrescenta nada ao fenómeno da fala, a não ser a fixação que permite conservá-la»<sup>315</sup>.

A sua fixação é, assim, uma espécie de desafio que o homem lança contra o tempo e o esquecimento<sup>316</sup>. Ao conservar o discurso, a escrita faz dele um arquivo ao serviço da memória individual e colectiva. Mas aquilo que interessa fixar para sempre não é,

---

<sup>315</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 154: «(...) l'attention presque exclusive donnée aux écritures phonétiques semble confirmer que l'écriture n'ajoute rien au phénomène de la parole, sinon la fixation qui permet de la conserver».

<sup>316</sup> Julia Kristeva, *História da linguagem*, Trad. Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 2003, p. 35: «A escrita dura, transmite-se, actua na ausência dos sujeitos falantes. Utiliza o *espaço* para nele se marcar, lançando um desafio ao *tempo*: enquanto a fala se desenrola na temporalidade, a escrita passa através do tempo representando-se como uma configuração espacial. Designa assim um tipo de funcionamento em que o sujeito, diferenciando-se daquilo que o rodeiam, na medida em que o *marca*, não sai da escrita, não fabrica uma dimensão ideal (a voz, o fôlego) para aí organizar a comunicação, mas pratica-a na matéria e no próprio espaço dessa realidade de que faz parte, embora diferenciando-se dela visto que a marca».

obviamente, o sistema da língua<sup>317</sup> (este é atemporal, pelo que não aparece e desaparece), nem sequer o acontecimento do dizer enquanto tal. O que a escrita pretende fixar é o discurso enquanto tal, ou seja, o dito de quem fala.

Ora, a fixação da fala vai implicar três alterações profundas: as que resultam da autonomia semântica do texto relativamente à intenção do autor, ao auditório primitivo e à situação histórico-cultural da sua produção. Vejamos em que consiste cada uma destas alterações.

Segundo Ricoeur, é notório que «a escrita torna o texto autónomo em relação à intenção do autor»<sup>318</sup>. Quer isto dizer que a significação textual deixa de coincidir com a sua intenção. O mesmo não sucede com o discurso falado. Aí, existe uma quase coincidência entre a intenção do locutor e a significação. Isto porque o locutor está presente: «ele está aí»<sup>319</sup>. O interlocutor pode, por isso, esclarecer certos equívocos ou dúvidas mediante perguntas como: «Que quer você dizer?», «Que quer isso dizer?». Estas perguntas facilitam, sem dúvida, a comunicação, porque graças a ela o locutor poder clarificar o sentido das suas afirmações, de certas palavras, ou mesmo confirmá-las por meio da mímica, da entoação e do gesto. Com efeito, na situação dialógica não há apenas palavras que se dizem, mas também gestos, expressões corporais e faciais, atitudes e comportamentos.

A relação escrever-ler é, pois, muito diferente da relação falar-responder. O diálogo só acontece nesta segunda relação. Como observa Ricoeur, «o diálogo é uma troca de

---

<sup>317</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 206: «(...) le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent, tandis que le système de la langue est virtuel et étranger au temps».

<sup>318</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 124: «D'abord l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur».

<sup>319</sup> Ver, por exemplo, Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 79.

perguntas e respostas; não há trocas desta espécie entre escritor e o leitor, o escritor não responde ao leitor; o livro separa até em duas vertentes o acto de escrever e o acto de ler, que não comunicam; o leitor está ausente da escrita; o escritor está ausente da leitura»<sup>320</sup>. A partir de agora, o leitor terá de contar unicamente com o seu texto, e enfrentar a sua mudez. Para o nosso filósofo, pode mesmo falar-se na «morte do autor»: «Às vezes, gosto de dizer que ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo. De facto, é quando o autor está morto que a relação com o livro se torna completa e, de certo modo, intacta; o autor já não pode responder, resta apenas ler a sua obra»<sup>321</sup>.

A situação do leitor é, pois, muito diferente daquela que caracteriza a fala. Dado que o autor está ausente, já não é possível saber o que ele quis dizer quando escreveu o texto. Cabe, então, ao leitor interpretá-lo. Não há outra alternativa. Isto significa que a partir daqui começa a hermenêutica.

No tocante à interpretação do texto, Ricoeur demarca-se claramente das posições defendidas pela hermenêutica romântica, que são ainda as de Dilthey: «O que o texto significa já não coincide com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, quer dizer, textual, e significação mental, quer dizer, psicológica, têm, doravante, destinos diferentes»<sup>322</sup>. Ainda que deixe de haver coincidência entre a intenção do autor e o texto – o que é, aliás, inevitável, apesar do seu autor pretender o contrário –, a verdade é que existe

---

<sup>320</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 155: «(...) l'écrivain ne répond pas au lecteur; le livre sépare plutôt en deux versants l'acte d'écrire et l'acte de lire qui ne communiquent pas; le lecteur est absent à l'écriture; l'écrivain est absent à la lecture».

<sup>321</sup> IDEM, *ibidem*, p. 155: «J'aime dire quelquefois que, lire un livre, c'est considérer son auteur comme déjà mort et le livre comme posthume. En effet, c'est lorsque l'auteur est mort que le rapport au livre devient complet et en quelque sorte intact; l'auteur ne peut plus répondre, il reste à seulement lire son oeuvre».

<sup>322</sup> IDEM, *ibidem*, p. 124: «Ce que le texte signifie ne coincide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Signification verbale, c'est-à-dire textuelle, et signification mentale, c'est-à-dire psychologique, ont désormais des destins différents».

uma relação entre eles. Porquê? Porque não é possível conceber um texto «escrito por ninguém». Portanto, há que reconhecer que a questão da intenção do autor não é destituída de interesse e, por isso, ela não deve ser afastada completamente do campo da hermenêutica.

Mas o que interessa, mais uma vez, à hermenêutica ricoeuriana não é a intenção do autor, mas aquilo que o texto diz, ou seja, o seu significado. Escreve Ricoeur:

«A forma mais radical da hermenêutica questionar o primado da subjectividade, é colocar como a sua pedra de toque a teoria do texto. Com efeito, na medida em que o sentido de um texto se tem autonomizado em relação à intenção subjectiva do seu autor, a questão essencial deixou de ser a redescoberta da intenção perdida por detrás do texto, mas a revelação perante o texto, tal como é, o “mundo” que ele abre e esconde»<sup>323</sup>.

Além disso, o discurso escrito liberta-se também dos limites da referência ostensiva e descritiva. Na fala existe, como sabemos, a possibilidade de mostrar a coisa referida. O locutor pode indicar ao interlocutor este ou aquele objecto, esta ou aquela pessoa através de «um gesto ou pelo apontar de um dedo. Ou pode designar-se, de um modo ostensivo,

---

<sup>323</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 56-57: «La manière la plus radicale par laquelle l’herméneutique met en question le primat de la subjectivité est de prendre pour pierre de touche la théorie du texte: dans la mesure, en effet, où le sens d’un texte s’est rendu autonome par rapport à l’intention subjective de son auteur, la question essentielle n’est plus de retrouver, derrière le texte, l’intention perdue, mais de déployer, en quelque sorte devant le texte, le “monde” qu’il ouvre et découvre».

pelo próprio discurso através da referência oblíqua, dos indicadores que incluem os demonstrativos, os advérbios de tempo e de lugar e os tempos do verbo»<sup>324</sup>.

Mas o mesmo não sucede quando passamos da fala à escrita. «O movimento da referência para a exibição é interceptado, ao mesmo tempo que o diálogo é interrompido pelo texto»<sup>325</sup>. A escrita escapa, assim, às amarras da referência ostensiva e descritiva próprias da fala. Ela é um caso particular da iconidade. Ao suspender a sua relação imediata com o real, a escrita revela-nos «um real mais real» do que a realidade do mundo em que vivemos. Para Ricoeur, a «inscrição do discurso é a transcrição do mundo e a transcrição não é reduplicação, mas metamorfose»<sup>326</sup>.

Redescrever o mundo é, aliás, a condição primeira do fenómeno a que chamamos literatura. Aqui, toda a referência ao mundo real é, de facto, esbatida, reduzida ao mínimo, ou mesmo apagada. Porém, isto não implica a sua eliminação ou abolição: muito dificilmente se poderia conceber um texto literário (mesmo, por exemplo, o conto) sem referência<sup>327</sup>. Só muito poucos textos, na linha da poesia de Mallarmé, podem satisfazer o ideal de um texto sem referência. Segundo Ricoeur, «pela função referencial, a linguagem “restitui ao universo” (segundo as palavras de Gustave Guillaume) estes signos que a função simbólica, na sua origem, tornou ausentes das coisas. Todo o discurso está, assim,

---

<sup>324</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 83-84.

<sup>325</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 156: «Le mouvement de la référence vers la monstration se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte».

<sup>326</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 90.

<sup>327</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 85 – 86: «De uma ou de outra maneira, os textos poéticos falam acerca do mundo, mas não de um modo descritivo. Como sugere o próprio Jakobson, a referência não é aqui abolida, mas dividida ou cindida. O apagamento da referência ostensiva e descritiva liberta um poder de referência para aspectos do nosso ser-no-mundo que não se podem dizer de um modo descritivo directo, mas só por alusão, graças aos valores referenciais das expressões metafóricas e, em geral, simbólicas».

num grau qualquer, ligado ao mundo»<sup>328</sup>. Se assim não fosse, do que é que se falaria? A tarefa da leitura, enquanto interpretação, será precisamente a de efectuar a referência, já que o texto está, de certa forma, “no ar”, fora do mundo.

O mundo do texto é, pois, um mundo diferente. Ricoeur considera que este «quasi-mundo» dos textos ou literatura só é possível mediante o esbatimento ou ocultação do mundo circunstancial próprio do discurso vulgar: «Esta ocultação do mundo circunstancial pelo quasi-mundo dos textos pode ser tão completa que o próprio mundo, numa civilização da escrita, deixa de ser o que se pode mostrar ao falar e reduz-se a esta espécie de “aura” que as obras explanam. Assim, falamos do mundo grego, do mundo bizantino»<sup>329</sup>.

Mas o texto, para Ricoeur, não é absoluto: «uma narração, um conto, um poema não existem sem referente. Mas este referente está em ruptura com o da linguagem quotidiana; pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade quotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser»<sup>330</sup>.

Além de se libertar do seu autor e da referência ostensiva, o discurso escrito liberta-se também do seu auditório original ou primitivo, isto é, dos seus primeiros leitores. Emancipar-se da situação dialogal e ser lido por qualquer leitor, por um público invisível, eis o seu verdadeiro destino. Como observa o nosso autor, «é essencial a uma obra literária,

---

<sup>328</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 156-157: «(...) par la fonction référentielle, le langage “reverse à l'univers” (selon un mot de Gustave Guillaume) ces signes que la fonction symbolique, à sa naissance, a rendus absents aux choses. Tout discours est à quelque degré relié ainsi au monde».

<sup>329</sup> IDEM, *ibidem*, p. 158: «Cette occultation du monde circonstanciel par le quasi-monde des textes peut être si complète que le monde lui-même, dans une civilisation de l'écriture, cesse d'être ce qu'on peut montrer en parlant et se réduit à cette sorte d' "aura" que déploient les œuvres. Ainsi parlons-nous du monde grec, du monde byzantin».

<sup>330</sup> IDEM, *ibidem*, p. 128: «Nous l'avons dit, un récit, un conte, un poème ne sont pas sans référent. Mais ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien; par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être».

a uma obra de arte em geral, que ela transcenda as suas próprias condições psicossociológicas de produção e se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, também elas situadas em diferentes contextos socioculturais»<sup>331</sup>.

Dado que se destina a ser lida por quem quer que saiba ler, o auditório da obra é imenso: é um auditório universal. Este facto constitui um dos seus efeitos mais notáveis e pode expressar-se em termos de um paradoxo. Porque está agora ligado a um suporte material, o discurso escrito torna-se mais espiritual, no sentido de que é libertado da estreiteza da situação dialogal. Em 1953, nos Encontros Internacionais de Genebra, Ricoeur chamou, aliás, a atenção para isso mesmo:

«Disponho de um pequeno número de leituras, realizei um pequeno número de viagens, encontrei um pequeno número de homens, e é esse o meu alimento afectivo. Mas (...), ultrapasso essa fraqueza; ultrapassei-a porque a linguagem que vai comunicar essa experiência estreita é uma linguagem de cultura e um resumo de cultura. Vai-me ser portanto possível revestir a minha experiência particular de “belas” palavras, palavras grandes do ponto de vista crítico ou poético e que, ao mesmo tempo, universalizam a minha experiência.»<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 124-125: «(...) il est essentiel à une oeuvre littéraire, à une oeuvre d'art en général qu'elle transcende ses propres conditions psychosociologiques de production et qu'elle s'ouvre ainsi à une suite illimitée de lectures elles-mêmes situées dans des contextes socioculturels différents».

<sup>332</sup> Paul Ricoeur, “A verdadeira e a falsa angústia”, in *A angústia do tempo presente e os deveres do espírito*, Trad. Mário Braga, Maia, Publicações Europa-América, 1968, pp. 244-245.

É assim que o autor chega a um número indeterminado de leitores<sup>333</sup>. A dimensão do auditório depende, obviamente, da divulgação e reconhecimento da sua obra.

Mas ao ler o texto, o leitor poderá ter duas atitudes: ou suspende a existência do mundo e do autor (como faz o estruturalismo), ou tenta apreender a alma do seu autor (como o romantismo). Ainda que exclua o mundo e o autor, a verdade é que, para Ricoeur, o comportamento explicativo da primeira atitude é não só possível, mas legítimo e necessário: «Podemos, enquanto leitor, permanecer na expectativa do texto, tratá-lo como texto sem mundo e sem autor; explicamo-lo, então, pelas suas relações internas, pela sua estrutura. Ou, então, podemos levantar o suspense do texto, consumir o texto em falas, restituindo-o à comunicação viva: nesse caso, interpretamo-lo»<sup>334</sup>. Estas duas atitudes fazem parte da leitura e a leitura não deve separá-las.

É necessário, como diz o nosso autor, que o termo «interpretação» passe a ter outro sentido, muito mais complementar do que o que tinha sido instituído pela tradição romântica: «O traço que colocámos sob o título “mundo do texto” irá levar-nos ainda mais longe das posições da hermenêutica romântica, que são ainda as de Dilthey, mas também aos antípodas do estruturalismo que eu aqui recuso como o simples contrário do

---

<sup>333</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. de Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 90-91: «A transferência do ouvir para o ler está fundamentalmente ligada à transferência das propriedades temporais da voz para as propriedades espaciais das marcas inscritas. Esta espacialização geral da linguagem é completa com o aparecimento da imprensa. A visualização da cultura começa com a privação do poder da voz na proximidade da presença mútua. Os textos impressos atingem o homem na solidão, longe das cerimónias que reúnem a comunidade. As relações abstractas, as telecomunicações no sentido próprio da palavra, conectam os membros espalhados de um público invisível».

<sup>334</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 163: «Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante; alors nous l'interprétons».

romantismo»<sup>335</sup>. Interpretar o texto não significa – como sucede com a hermenêutica romântica<sup>336</sup> de Schleiermacher e Dilthey – «compreender um autor tão bem ou melhor do que ele se compreendeu a si mesmo»<sup>337</sup>. Porque a intenção do autor fica para além do nosso alcance, não é possível «definir a hermenêutica pela coincidência entre o génio do leitor e o génio do autor»<sup>338</sup>. Há, isso sim, que conjecturar o sentido do texto.

Mas a alternativa do estruturalismo merece também algumas objecções. Na medida em que opta pela objectividade do texto, o analista não vai ter em consideração a sua relação com o mundo, nem com o autor e o leitor. O texto é explicado apenas pelas suas relações internas, pelos elementos combinatórios e estruturais da sua construção. Ou seja, deixa de ter um exterior; tem apenas um interior. Esta atitude pode ser facilmente «exemplificada pelas várias escolas estruturais da crítica literária. Para os românticos, esta análise objectivante deve ser condenada e afastada do acto de leitura. Apenas os seus elementos intencionais são importantes, isto é, as expressões de outro sujeito, de outra mente semelhante à nossa.»<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 125-126: «Le trait que nous avons placé sous le titre de “monde du texte” va nous conduire plus loin encore des positions de l’herméneutique romantique, qui sont encore celles de Dilthey, mais aussi aux antipodes du structuralisme, que je récusé ici comme le simples contraire du romantisme».

<sup>336</sup> Falando sobre a sua posição face à hermenêutica romântica, o nosso autor diz-nos que «temos de conjecturar o sentido do texto porque a intenção do autor fica para além do nosso alcance. É talvez aqui onde mais forte é a minha oposição à hermenêutica romântica. (...) A sua intenção é-nos muitas vezes desconhecida, por vezes redundante, às vezes inútil e, outras vezes prejudicial no tocante à interpretação do sentido verbal da obra. Mesmo nos melhores casos, deve avaliar-se à luz do próprio texto.» Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 121.

<sup>337</sup> Citado por Paul Ricoeur, in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 87: «(...) comprende un auteur aussi bien et même mieux qu’il ne s’est compris lui-même».

<sup>338</sup> IDEM, *ibidem*, p. 36: «Il n’est donc plus question de définir l’herméneutique par la coincidence entre le génie du lecteur et le génie de l’auteur».

<sup>339</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 118-119: «Em contraste, a compreensão acha o seu campo originário de aplicação nas ciências humanas (...), onde a ciência tem a ver com a experiência de outros sujeitos ou de outras mentes

Deste modo, a análise estrutural conduz-nos a uma explicação sem compreensão, e a hermenêutica romântica a uma compreensão sem explicação. Para Ricoeur, esta mútua exclusão é inaceitável: «a tarefa principal da hermenêutica escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura»<sup>340</sup>.

Se já não é possível definir a hermenêutica pela investigação das intenções psicológicas de outrem e se recusamos reduzir a interpretação à desmontagem de estruturas, que fica para interpretar? Para Ricoeur, o que fica do texto é a sua proposta de mundo: «O que se deve, de facto, interpretar num texto é uma *proposta de mundo*, de um mundo tal que eu posso habitar e nele projectar uma das minhas possibilidades mais autênticas. É aquilo a que eu chamo o mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único»<sup>341</sup>. Trata-se, pois, de uma proposta de um mundo novo<sup>342</sup>, uma proposta que não

---

semelhantes às nossas. Funda-se no carácter significativo de formas de expressão como signos fisionómicos, gestuais, vocais ou escritos, e em documentos e monumentos que partilham com a escrita o carácter geral de inscrição. Os tipos imediatos de expressão são significativos porque se referem directamente à experiência das outras mentes, que eles veiculam. As outras fontes menos directas, como signos escritos, documentos e monumentos, não são menos significativos, excepto que nos transmitem as experiências das outras mentes indirectamente, e não de modo directo. A necessidade de interpretar tais signos deriva precisamente do modo indirecto como eles nos transmitem tais experiências. Mas não haveria nenhum problema de interpretação, tomada como um derivativo da compreensão, se as fontes indirectas não fossem expressões indirectas de uma vida psíquica, homogénea das expressões imediatas de uma vida psíquica estranha. A continuidade entre os signos directos e indirectos explica porque é que a “empatia”, enquanto transferência de nós mesmos para a vida psíquica de outrem, é o princípio comum a toda a espécie de compreensão, directa ou indirecta».

<sup>340</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 126: «(...) la tâche herméneutique principale échappe à l'alternative de la génialité ou de la structure».

<sup>341</sup> IDEM, *ibidem*, p. 128: «Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique».

<sup>342</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 57: «(...) le double remaniement, au plan poétique et au plan narratif, de la dimension référentielle du langage allait poser le problème herméneutique fondamental: ce qui est à interpréter dans un texte c'est une proposition de monde, le project d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais déployer mes possibles les plus propres».

coincide nem com o mundo do leitor, nem sequer com o do próprio autor: é um mundo diferente, capaz de nos dar a conhecer um modo de ser mais rico, mais livre e tolerante.

Porque é um mundo alternativo ao mundo actual, o «mundo do texto» aponta para certos valores, ideias e propostas. É certo que algumas das suas propostas nos conduzem, por vezes, ao reino sedutor e radical da utopia. Nas palavras de Ricoeur, a utopia é o exercício da imaginação para pensar uma sociedade alternativa:

«A utopia é um exercício da imaginação para pensar um “modo diferente de ser” do social. A história das utopias mostra-nos que nenhum domínio da vida em sociedade é poupado pela utopia: ela é o sonho de um outro modo de existência familiar, de uma outra forma de se apropriar das coisas e de consumir os bens, de uma outra forma de organizar a vida política, de uma outra forma de viver a vida religiosa. (...) Assim, no que diz respeito à família, encontra-se uma grande variedade de utopias, desde a hipótese da continência monacal até à da promiscuidade, da comunidade e da orgia sexual; no plano propriamente económico, as utopias variam da apologia do mais rigoroso ascetismo até à do consumo sumptuoso e festivo; o próprio político é contestado tanto pelas divagações anarquizantes como pelas projecções de uma ordem social, geometricamente concebida e impiedosamente coactiva; no plano religioso, a utopia oscila entre o ateísmo e a festividade, entre o sonho de um cristianismo novo e o de uma sacralidade primitiva. Não admira que não se possa definir a utopia (...); é

que a unidade do fenómeno utópico não resulta do seu conteúdo, mas da sua função que consiste sempre em propor uma sociedade alternativa»<sup>343</sup>.

Dado que é portador de uma nova *proposta de mundo*, o texto literário – conto, novela, romance ou teatro – revela outras dimensões do real, outras modalidades do poder-ser, ou melhor, novas possibilidades de ser-no-mundo. O seu referente não é o da linguagem quotidiana. Ricoeur diz que o mundo da literatura não é senão o «conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei e amei. Compreender esses textos é intercalar entre os predicados da nossa situação todos os significados que, de um simples ambiente (*Umwelt*) fazem um mundo (*Welt*). É, com efeito, às obras de ficção que devemos, em grande parte, a ampliação do nosso horizonte de existência»<sup>344</sup>. Elas enriquecem-nos e reorganizam o nosso ser-no-mundo. Falamos de um mundo possível – irreal, é certo – mas susceptível de ser habitado. Numa palavra, as obras

---

<sup>343</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 427-428: «L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un "autrement qu'être" do social. L'histoire des utopies nous montre qu'aucun domaine de la vie en société n'est épargné par l'utopie: elle est le rêve d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'appropriier les choses et de consommer les biens, d'une autre manière d'organiser la vie politique, d'une autre manière de vivre la vie religieuse. (...) Ainsi, concernant la famille, on trouve une grande variété d'utopies, depuis l'hypothèse de la continence monacale jusqu'à celle de la promiscuité, de la communauté et de l'orgie sexuelle; au plan proprement économique, les utopies varient de l'apologie de l'ascétisme le plus rigoureux jusqu'à celle de la consommation somptuaire et festive; le politique lui-même est contesté aussi bien par les rêveries anarchisantes que par les projections d'un ordre social géométriquement conçu et impitoyablement coercitif; au plan religieux, l'utopie oscille entre l'athéisme et la festività, entre le rêve d'un christianisme nouveau et celui d'une sacralité primitive. Il n'est pas étonnant que l'on ne puisse pas définir l'utopie (...); c'est que l'unité du phénomène utopique ne résulte pas de son contenu mais de sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative».

<sup>344</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 151: «(...) le monde est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés. Comprendre ces textes, c'est interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui, d'un simple environnement (*Umwelt*), font un monde (*Welt*). C'est en effet aux oeuvres de fiction que nous devons pour une grande part l'élargissement de notre horizon d'existence».

de ficção têm a dupla função de nos revelar e transformar a nossa vivência quotidiana: são reveladoras, porque nos desperta para os aspectos inéditos e dissimulados da realidade circundante; são transformadoras, porque uma vida examinada é uma vida alterada.

Ao contrário da semiótica, a hermenêutica procura reconstruir o arco inteiro das operações pelas quais a experiência prática se dá obras, autores e leitores. «Ela não se limita a colocar a *mimese II* entre a *mimese I* e a *mimese III*. Ela quer caracterizar a *mimese II* pela sua função de mediação. O desafio é pois o processo concreto pelo qual a configuração textual faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e a sua refiguração pela recepção da obra»<sup>345</sup>. A intersecção entre o mundo criado pela intriga e os seus leitores só é possível mediante a *mimese I*, pois na falta de uma familiaridade comum no tocante à linguagem, à semântica e simbólica da acção, bem como à própria vivência do tempo, dificilmente existiria comunicação entre os dois mundos. Por outras palavras, este primeiro sentido do termo *mimese* «designa a pré-compreensão, na vida quotidiana, daquilo que se denominou justamente a qualidade narrativa da experiência – entendendo por tal o facto da vida, e ainda mais a acção, como Hannah Arendt exprime brilhantemente, exigirem ser contados»<sup>346</sup>.

Sem esta pré-compreensão familiar da nossa experiência quotidiana, duas alternativas se colocam à obra: ou ela possui uma configuração que corta radicalmente com universo de valores dos seus leitores, impedindo, por isso, a sua assimilação, ou então, esta

---

<sup>345</sup> IDEM, *ibidem*, p. 107: «Une herméneutique que, en revanche, est soucieuse de reconstruire l'arc entier des opérations par lesquelles l'expérience pratique se donne des oeuvres, des auteurs et des lecteurs. Elle ne se borne pas à placer *mimèsis II* entre *mimèsis I* et *mimèsis III*. Elle veut caractériser *mimèsis II* par sa fonction de médiation. L'enjeu est donc le procès concret par lequel la configuration textuelle fait médiation entre la préfiguration du champ pratique et sa refiguration par la réception de l'œuvre».

<sup>346</sup> Citado in Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 79.

última fica reduzida apenas aos valores existentes ou já aceites. Em ambos os casos, perde-se o poder da obra em transformar a experiência temporal do leitor. Porque não é assim, o leitor pode, de facto, reconstituir a sua identidade, mudar a sua maneira de agir e o sentido da sua existência.

O sujeito, por meio da leitura, procura conhecer outros modos de habitar o mundo, aumentando assim a sua legibilidade: «Aquilo de que eu, finalmente, me aproprio, é uma proposta do mundo»<sup>347</sup>. Veja-se, a propósito, como reagiu uma leitora à notícia sobre publicação das *Memórias* de Simone de Beauvoir: «Nós gostaríamos de saber como agir na vida com os nossos maridos, as nossas profissões, os nossos filhos, os nossos desejos de realização pessoal, e você vem contar-nos as suas recordações que só a si interessam! (...)»<sup>348</sup>. No entanto, não deixa de ser interessante o comentário da autora de *O segundo sexo*: «Penso, contudo, (...) que dizendo com cuidado a verdade sobre nós próprios ajudamos outrem a compreender a sua. Escrever sobre mim é, neste momento, a maneira que mais me convém para falar aos outros sobre eles próprios»<sup>349</sup>.

Seja desta forma ou de outra, o certo é que o escritor pode realmente ajudar outrem a compreender-se melhor, a reconhecer-se e construir-se. Graças a outros modos de ser, às propostas de outros mundos e horizontes, o leitor pode escolher – livre e conscientemente – o mundo que gostaria de habitar e no qual poderia projectar as suas possibilidades mais autênticas. Ora, a apropriação não é senão isso mesmo: «a interpretação de um texto

---

<sup>347</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.130: «Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde».

<sup>348</sup> Madeleine Chapsal, *Os escritores e a literatura*, Trad. Regina Louro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 61.

<sup>349</sup> IDEM, *ibidem*, p. 61.

completa-se na interpretação de si dum sujeito que, doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou começa mesmo a compreender-se»<sup>350</sup>.

Em suma, o poder de refiguração da obra – que corresponde ao estágio da *Mimesis* III – não é senão, diz Ricoeur, o poder de alterar o mundo do leitor ou do ouvinte:

«O que é comunicado, em última instância, é, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projecta e que constitui o seu horizonte. Nesse sentido, o ouvinte ou leitor recebem-no segundo a sua própria capacidade de acolhimento que, também ela, se define por uma situação ao mesmo tempo limitada e aberta a um horizonte de mundo. O termo horizonte e aquele, correlativo, de um mundo aparecem assim duas vezes na definição acima sugerida de *mimesis* III: intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor»<sup>351</sup>.

Estamos, pois, perante o entrecruzamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor, o que, em linguagem gadameriana, se designa por «fusão de horizontes». A respeito da nossa dívida para com o autor de *Verdade e método*, Ricoeur lembra: «Devemos a Gadamer esta ideia muito fecunda de que a comunicação à distância entre duas

---

<sup>350</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.170: «Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre».

<sup>351</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp.146-147: «Ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est, par-delà le sens d'une oeuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon. En ce sens, l'auditeur ou le lecteur le reçoivent selon leur propre capacité d'accueil qui, elle aussi, se définit par une situation à la fois limitée et ouverte sur horizon de monde. Le terme d'horizon et celui, corrélatif, de monde paraissent ainsi deux fois dans la définition suggérée plus haut de *mimèsis* III: intersection entre le monde du texte et le monde de l'auditeur ou du lecteur».

consciências, diferentemente situadas, se faz graças à fusão dos seus horizontes, quer dizer, do ajustamento das suas miras sobre o longínquo e o aberto»<sup>352</sup>.

Se o leitor e o escritor estão separados por horizontes histórico-culturais diferentes, o texto passa a ser o mediador que torna possível a fusão destes dois horizontes: o mundo do leitor e o mundo do escritor. Na verdade, o horizonte do texto é imensamente vasto: é de tal maneira amplo e aberto que envolve o horizonte do mundo de qualquer leitor. Esta a razão por que não deixará nunca de responder a qualquer situação. Para isso, o leitor deverá ter em conta o seguinte: deve compreendê-lo a partir do seu próprio horizonte e não a partir de outra época. Caso contrário, o texto não poderia nunca ajudá-lo a enfrentar os problemas do seu tempo.

Mesmo que o leitor se deixe influenciar livremente, a verdade é que o mundo do texto, ao entrar no seu ser íntimo, transforma-o com a sua proposta de mundo. Neste sentido, o acto de interpretar pressupõe essa abertura a um mundo diferente do seu e, simultaneamente, apropriar-se dele. A sua apropriação, uma vez mais, não significa coincidência com a intenção do autor, nem reconstituição da situação histórico-cultural da obra, ou dos leitores primitivos. Significa, sim, estar aberto a um novo projecto de mundo, a uma nova proposta de ser-no-mundo; «esta não está *atrás* do texto, como estava uma intenção encoberta, mas *diante* dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre, revela. A partir daí, compreender é *compreender-se diante do texto*»<sup>353</sup>. Numa palavra: apropriar

---

<sup>352</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 110: «Nous devons à Gadamer cette idée très féconde que la communication à distance entre deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons, c'est-à-dire du recoupement de leurs visées sur le lointain et sur l'ouvert».

<sup>353</sup> IDEM, *ibidem*, p. 130: «(...) celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'oeuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*».

(tornar próprio o que era estranho) é tornar possíveis a recepção e a assimilação de projectos e propostas patentes no mundo da obra.

Ao caracterizar a interpretação como apropriação, Ricoeur pretende sublinhar, sobretudo, o carácter «actual» de interpretação, pelo que a leitura do texto é como a execução de uma partitura musical: «O texto é como uma partitura musical e o leitor como o maestro que segue as instruções da notação. Por conseguinte, compreender não é apenas repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo acontecimento, que começa com o texto em que o evento inicial se objectivou»<sup>354</sup>. Por conseguinte, a interpretação não passará nunca de uma construção interminável: é preciso lidar com a polissemia das palavras e enunciados<sup>355</sup>, estabelecer novas relações, provocar novas construções ou organizações do texto, ou seja, aquilo a que se poderia chamar um texto dentro de um texto.

Na verdade, sem o trabalho de interpretação, o texto ficaria sempre incompleto. Sendo o texto apenas um esboço, «a leitura aparece como este acto concreto no qual se completa o destino do texto»<sup>356</sup>. É graças ao leitor-intérprete que o ser do texto se vai progressiva e diferentemente revelando. Vale a pena, por isso, recordar as palavras de Luís Borges: «Às vezes digo a mim próprio que a vantagem da Idade Média consistia em haver então muito poucos livros: relia-se! Um livro que se relê fica enriquecido, um livro antigo é enriquecido por gerações de leitores. (...) Por exemplo, a Bíblia: já não é um livro, é uma

---

<sup>354</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 121.

<sup>355</sup> IDEM, *ibidem*, p.122: «Uma obra de discurso é mais do que uma sequência linear de frases; é um processo cumulativo, holístico.

Visto que esta estrutura específica da obra não se pode derivar da das frases singulares, o texto enquanto tal tem uma espécie de plurivocidade, que é diferente da polissemia das palavras individuais e diversa da ambiguidade das frases isoladas. A plurivocidade textual é típica de obras complexas do discurso e abre-as a uma pluralidade de construções».

<sup>356</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 178: «(...) il apparaît que la lecture est cet acte concret dans lequel s'achève la destinée du texte».

biblioteca, toda uma literatura (...)»<sup>357</sup>. É por isso que António Lobo Antunes defende que «os livros deviam ter o nome do leitor, porque é ele que escreve o livro»<sup>358</sup>.

O verdadeiro valor de um livro consiste, pois, em apresentar-se como intemporal, liberto da contingência da sua situação histórica; a sequência ilimitada de interpretações de que é alvo fará dele, sem dúvida, um livro ainda mais rico, mais completo e mesmo diferente. Isto porque cada leitor traz algo de novo, algo que não tinha sido trazido ainda à superfície. Para Ricoeur, é justamente «no próprio âmago da leitura que, indefinidamente, se opõem e conciliam a explicação e a interpretação»<sup>359</sup>. Ora, a existência de diferentes interpretações deita por terra a velha pretensão do dogmatismo interpretativo que visa um saber total e único – cada novo intérprete, pelo contrário, aprende a respeitar a perspectiva do outro, a tomar consciência da parcialidade e finitude do seu ponto de vista.<sup>360</sup>

Uma vez analisadas as principais mudanças que marcam a passagem da fala à escrita e o papel do texto na compreensão do sujeito, importa agora referir a atitude de

---

<sup>357</sup> Madeleine Chapsal, *Os escritores e a literatura*, Trad. Regina Louro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 213.

<sup>358</sup> Lobo Antunes, entrevista à revista *Tabu*, suplemento do semanário *Sol*, 2 de Fevereiro de 2008, p. 44.

<sup>359</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 178: «C'est au coeur même de la lecture que, indéfiniment, s'opposent et se concilient l'explication et l'interprétation».

<sup>360</sup> A este respeito, Maria Luísa Portocarrero observa que o «ideal de uma “fusão de horizontes”, historicamente diferentes deve (...) substituir o monólogo romântico e historicista da reconstrução puramente solipsista do horizonte do outro. Só a fusão permite, de facto, enquanto tarefa dialógica, nunca acabada, chegar com os outros à verdadeira dimensão do comum, isto é, à natureza não subjectivista mas universal do sentido (a linguagem plural da coisa) e ultrapassar o modelo do saber absoluto implicado no voto de pura transparência da razão totalitária.

Levar o homem a respeitar a perspectiva do outro, de modo a conseguir ver para além do que lhe é próximo, para o integrar num contexto mais vasto e avaliar segundo proporções menos egoístas, tal é o objectivo e a força desta fusão dialógica de horizontes que, segundo o autor, é comandada pelo primado da questão e caracteriza o diálogo constitutivo de toda a compreensão». M. Luísa Portocarrero, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, ariadne editora, 2005, pp. 97-98.

Ricoeur face às críticas dos adversários mais emblemáticos do discurso escrito: Platão, Rousseau e Bergson.

Convém dizer, antes de mais, que a autonomia do texto em relação à fala – e mesmo a sua primazia – foi insistentemente sublinhada por este «não-orador»<sup>361</sup>. Existe, segundo Olivier Mogin, um facto que ajuda a compreender a posição do nosso autor: «Ricoeur sempre escreveu os seus cursos – o mais célebre dos quais, (...), é *Platão e Aristóteles*; não é um homem de improvisações, e não foi por acaso que tanto insistiu no distanciamento do escrito em relação ao oral»<sup>362</sup>. Na verdade, a qualidade dos seus cursos e o seu poder de comunicação não são fruto de inspiração ou de algum dom especial, mas sim o resultado de um longo esforço, de uma paciente e profunda preparação filosófica. É o próprio Ricoeur que o diz:

«No Outono de 1948 fui nomeado para a Universidade de Estrasburgo como professor-conferencista especializado em História da Filosofia. Esta leccionação continuaria a ser o meu esteio nos quase dez anos que passei em Estrasburgo (1948-57), os mais felizes anos da minha carreira universitária. Atribui-me a tarefa de em cada ano ler um autor filosófico da

---

<sup>361</sup> Jean-Louis Schlegel, “Présentation” in Paul Ricoeur *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 8: «Et ceux qui ont écouté une de ses conférences ont pu vérifier la qualité de leur préparation, qui a fait que ce non-orateur a pu captiver des auditoires assez larges, séduits par sa rigueur et sa finesse, où l’humour n’était pas absent malgré un propos non dépourvu d’austérité et de difficultés de compréhension».

<sup>362</sup> Olivier Mogin, Paul Ricoeur, *As fronteiras da filosofia*, Trad. Armando da Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 39.

forma mais vasta possível. As minhas bases em filosofia grega, moderna e contemporânea datam desta altura»<sup>363</sup>.

Na sua *Teoria da interpretação*, Ricoeur vai dedicar algumas páginas ao que chama «Uma defesa da escrita», considerando-a não um acidente, mas sim a condição necessária do aparecimento da tarefa hermenêutica. Reage, deste modo, a uma tradição cultural e filosófica que remonta a Platão: «O ataque contra a escrita vem de longe. Está ligado a um certo modelo de conhecimento, ciência e sabedoria, usado por Platão para condenar a exterioridade como contrária à reminiscência genuína»<sup>364</sup>. O que esta tradição tem de criticável é o facto de atribuir à voz, ao diálogo, uma importância desmesurada e à escrita um papel insignificante.

De facto, Platão não atribui qualquer valor à escrita, visto que é uma espécie de degradação e até mesmo um obstáculo à verdadeira reminiscência. «A escrita é como a pintura que gera um ser não vivo que, por sua vez, permanece silencioso ao ser interrogado para responder. Igualmente os textos escritos, se alguém os interrogar de modo a deles aprender, significam, “significam apenas uma coisa, sempre a mesma”»<sup>365</sup>. Além disso, os textos são indiferentes aos seus potenciais leitores: vagueiam por aqui e por além.

Na linha do ataque platónico, também Rousseau se insurge contra os males da escrita, contra os seus efeitos negativos sobre o indivíduo e a comunidade. Enquanto a

---

<sup>363</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 27: «A l'automne 1948, je fus nommé à l'université de Strasbourg dans une maîtrise de conférence spécialisée dans l'histoire de la philosophie. Cet enseignement demeura mon point d'ancrage durant les presque dix années strasbourgeoise (1948-1957), que je tiens pour les plus heureuses de ma vie universitaire. Je me donnai en particulier pour règle de lire chaque année un auteur philosophique de façon exhaustive que possible».

<sup>364</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 87.

<sup>365</sup> IDEM, *ibidem*, p. 87.

oralidade preservava a presença de cada um a si mesmo e aos outros, «com a escrita, começou a separação, a tirania e a desigualdade. A escrita ignora o seu endereçado, da mesma maneira que oculta o seu autor. Separa os homens, tal como a propriedade separa os seus proprietários»<sup>366</sup>.

Bergson, por sua vez, critica o facto da palavra escrita cortar os seus laços com o sentimento e interromper o dinamismo do pensamento criador e intuitivo. Opõe-se, assim, ao acto de dizer: «a respiração, o canto e o ritmo acabam e a figura ocupa o seu lugar. Arrebata e fascina, dispersa e isola. Eis porque os autênticos criadores, como Sócrates e Jesus, não deixam nenhum escrito e eis porque os místicos genuínos renunciam aos enunciados e ao pensamento articulado»<sup>367</sup>.

Para além destes, podemos referir ainda outros autores que fizeram a apologia da oralidade: Lévi-Strauss que nos fala das sociedades sem escrita e Ortega y Gasset da importância do diálogo. Este último autor vê no diálogo a melhor forma de comunicar com outrem. Dado que nos permite saber exactamente quem é o locutor e o interlocutor e ainda a situação concreta em que se encontram, o diálogo é mil vezes preferível à escrita. É o próprio Ortega que diz: «A passagem do livro para o diálogo: este foi sempre o meu propósito»<sup>368</sup>. Tendo em conta a sua circunstância, o diálogo foi, de facto, o melhor meio para expressar o seu pensamento. Espanha padecia efectivamente de um grande défice no domínio intelectual<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> IDEM, *ibidem*, p. 88.

<sup>367</sup> IDEM, *ibidem*, p. 88.

<sup>368</sup> Ortega Y Gasset, *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, Madrid, pp. 17-18.

<sup>369</sup> Em 1877, 72% dos espanhóis eram analfabetos; apesar desta percentagem ter descido progressivamente nos anos seguintes, o certo é que em 1920, em pleno século XX, a percentagem ainda era 52%.

Mas se tivermos apenas em consideração as críticas dos primeiros autores, ou seja, as de Rousseau e de Bergson, veremos que elas assentam, fundamentalmente, na comparação que Platão estabelece entre escrita e pintura. No sentido de defender a escrita contra esses ataques, Ricoeur retoma a comparação platónica para mostrar exactamente o contrário: nem a escrita, nem a pintura têm como objectivo copiar, imitar ou reproduzir fielmente a realidade, mas antes reconstruí-la mediante a aplicação e o aperfeiçoamento de várias técnicas. Dito de outro modo, tal como a pintura se distancia da mera reprodução da realidade, metamorfoseando-a, também a escrita não se circunscreve à simples reprodução do mundo, à mostraçãõ de um *ambiente*, como no caso do diálogo, mas torna-se, em virtude da própria natureza do código que manuseia, produtora de novas formas.

No caso da actividade pictórica, o que o pintor pretende, concretamente, é refazer a realidade, alterar a suas formas, dimensões, cores e sombras. «Pintar, para os mestres flamengos, não era nem a reprodução nem a produção do universo, mas a sua metamorfose»<sup>370</sup>. Mas a refutação da tese platónica de que a arte é imitação ganha ainda mais força graças às obras de arte abstracta. Porque se afasta muito mais da realidade, a pintura abstracta procura não imitar seja o que for. Com efeito, a imitação e a visão ordinária não são condições necessárias à actividade artística. Se a arte fosse imitação ou espelho da realidade, então teríamos de concluir que as mais valiosas seriam as fotografias ou os desenhos tecnicamente bem feitos. Assim, os desenhos de Picasso ou de Van Gogh não teriam qualquer valor artístico.

---

<sup>370</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 89.

Ricoeur aponta também os exemplos do impressionismo<sup>371</sup> e do construtivismo, já que são tentativas de redescrever a realidade. Segundo ele, o «construtivismo é apenas um caso limítrofe de um processo de aumento, onde a aparente negação da realidade é a condição para a glorificação da essência não figurativa das coisas. A iconicidade significa, pois, a revelação de um real mais real do que a realidade ordinária»<sup>372</sup>. O seu efeito traduz-se por um aumento estético ou uma reescrita da realidade<sup>373</sup>. E, neste sentido, a teoria da iconicidade constitui uma excelente resposta à crítica de Platão.

---

<sup>371</sup> IDEM, *ibidem*, p. 90: «O Impressionismo e também a arte abstracta recorrem, cada vez mais ousadamente, à abolição das formas naturais em vista de um âmbito meramente construídos de signos elementares, cujas formas combinatórias rivalizarão com a visão ordinária. A pintura, com a arte abstracta aproxima-se da ciência ao desafiar as formas perceptivas, relacionando-as com estruturas não perceptivas. A apreensão gráfica do universo é também aqui servida por uma negação radical do imediato. A pintura parece apenas “produzir”, e não mais “reproduzir”».

<sup>372</sup> IDEM, *ibidem*, p. 90.

<sup>373</sup> IDEM, *ibidem*, p. 89: «Longe de produzir menos do que o original, a actividade pictórica pode caracterizar-se em termos de “aumento icónico” onde, por exemplo, a estratégia da pintura é reconstruir a realidade com base num alfabeto óptico limitado».

#### 4. Texto, simbolismo e metáfora

É pela «via longa» da interpretação do universo dos signos transmitidos pelas grandes culturas que o sujeito toma agora consciência de si, lenta e gradualmente. A filosofia reflexiva não é, como vimos, uma filosofia do imediato<sup>374</sup>. Embora fortemente apoiada nos ensinamentos da psicanálise, da semiologia e de outros saberes, a sua tarefa não deixa de ser dura e exigente. Pode mesmo dizer-se que estamos perante uma tarefa interminável: há, digamos assim, que começar e recomeçar sempre. Mas por que razão? Porque os símbolos não são como os signos técnicos das «línguas bem feitas». Enquanto estes dizem apenas aquilo que querem dizer – de forma perfeitamente transparente e unívoca –, os símbolos, sendo opacos e ambíguos, dizem sempre algo de diferente daquilo que querem dizer – seja na simbólica do mal, no texto do sonho ou mesmo na dimensão religiosa.

Veja-se, por exemplo, o caso da lógica simbólica. Aqui, não há lugar para as expressões correntes da linguagem natural (tais como «todo», «logo», «ou», «implica»). Estas e outras expressões são substituídas por letras e sinais. Com isto, o referente desaparece do seu campo, o que faz com que a linguagem unívoca da lógica simbólica seja uma linguagem abstracta e formal.

Mas o mesmo não acontece com o símbolo: por um lado, ele está sempre orientado para a realidade empírica (para o referente), por outro, apresenta-se como uma expressão

---

<sup>374</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 260: «(...) en passant par une herméneutique, la philosophie réflexive sort de l'abstraction: l'affirmation d'être, le désir et l'effort d'exister qui me constituent trouvent dans l'interprétation des signes le chemin long de la prise de conscience».

de duplo sentido, pelo que tem de ser interpretado. É uma estrutura linguística de duplo sentido<sup>375</sup>, já que o sentido primeiro ou manifesto aponta, como diz Ricoeur, analogicamente para um outro, o sentido segundo ou latente:

«O símbolo é um signo, pelo facto de que, como todo o signo, ele visa para além de alguma coisa e vale por essa alguma coisa; mas nem todo o signo é símbolo; o símbolo recepta na sua mira uma intencionalidade dupla: há primeiro que tudo a intencionalidade primeira ou literal, que, como toda a intencionalidade significante, supõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural: será a nódoa, o desvio, o peso, palavras que se assemelham à coisa significada; mas, sobre esta intencionalidade primeira edifica-se uma intencionalidade segunda que, através da nódoa material, o desvio no espaço, a experiência da carga, visa uma certa situação do homem no Sagrado; (...) o sentido literal e manifesto visa, portanto, para além de si próprio alguma coisa que é *como* uma nódoa, *como* um desvio, *como* uma carga»<sup>376</sup>.

---

<sup>375</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 23: «Je restreins donc délibérément la notion de symbole aux expressions à double ou multiple sens dont la texture sémantique est corrélative du travail d'interprétation qui en explicite le sens second ou les sens multiples».

<sup>376</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 285: «Le symbole est un signe, en ceci que, comme tout signe, il vise au-delà de quelque chose et vaut pour ce quelque chose; mais tout signe n'est pas symbole; le symbole recèle dans sa visée une intentionnalité double: il y a d'abord l'intentionnalité première ou littérale, qui, comme toute intentionnalité signifiante, suppose le triomphe du signe conventionnel sur le signe naturel: ce sera la tache, la déviation, le poids; mots qui ne ressemblent pas à la chose signifiée; mais sur cette intentionnalité première s'édifie une intentionnalité seconde qui, à travers la tache matérielle, la déviation dans l'espace, l'expérience de la charge, vise une certaine situation de l'homme dans le Sacré; (...) le sens littéral et manifeste vise donc au-delà de lui-même quelque chose qui est *comme* une tache, *comme* une déviation, *comme* une charge».

É esse sentido oculto ou encoberto que terá de ser trazido à superfície – ainda que não de forma imediata e completa. Sendo uma expressão de duplo sentido, o símbolo carece necessariamente de uma interpretação. «Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta»<sup>377</sup>.

Na ordem do símbolo o que impera, pois, é a opacidade. Aliás, esta «opacidade é a própria profundidade do símbolo, inesgotável como se dirá»<sup>378</sup>. Daí que, do ponto de vista da interpretação e compreensão, ele dê que pensar.<sup>379</sup> Uma vez que é enigma, desafio, o símbolo não servirá nunca de travão à nossa compreensão. Pelo contrário, é um estímulo que nos leva a pensar mais e de forma diferente. É por isso que se distingue não apenas do signo técnico, mas também da alegoria. Esta permite, enquanto procedimento didáctico ou retórico, a tradução de uma linguagem noutra mais clara. Mas uma vez feita essa tradução, ela torna-se inútil.<sup>380</sup>

É verdade que todos os símbolos dão que pensar. Mas são sobretudo os grandes símbolos acerca da natureza, da origem e do fim do mal que mostram melhor o quanto é difícil o seu desafio. Ricoeur diz-nos que «há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia, e que uma interpretação filosófica dos símbolos nunca se

---

<sup>377</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 16-17: «Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs; il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste».

<sup>378</sup> IDEM, *ibidem*, p. 286: «Cette opacité c'est la profondeur même du symbole, inépuisable comme on dira».

<sup>379</sup> Ver, por exemplo, Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 17.

<sup>380</sup> DEM, *ibidem*, p. 311: «L'allégorie est toujours susceptible d'être traduite dans un texte intelligible par lui-même; une fois ce meilleur texte déchiffré, l'allégorie tombe comme un vêtement inutile; ce que l'allégorie montrait en le cachant peut être dit dans un discours direct qui se substitue à elle».

tornará conhecimento absoluto»<sup>381</sup>. E porque resistem sempre ao saber absoluto em sentido hegeliano, eles constituem a melhor prova do seu fracasso. As expressões simbólicas primárias da linguagem da confissão – mancha, pecado, culpabilidade – têm, na verdade, múltiplas significações, suscitam muitas interrogações e resistem à dita compreensão directa e imediata. Ou seja, a toda e qualquer tentativa de domínio.

A hermenêutica filosófica deverá, pois, trazer à superfície o sentido oculto ou encoberto dos símbolos culturais. Mas não de qualquer maneira: a interpretação tem de ser regrada. Com efeito, a linguagem indirecta dos símbolos exige um conjunto de regras que tornam possível a sua interpretação. Por outro lado, ela deve também ser criadora: «não há símbolos sem um início de interpretação e onde um homem sonha, profetiza ou poetiza, outro se ergue para interpretar; a interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico e ao sentido duplo»<sup>382</sup>.

Tendo em conta o que foi dito, podemos agora compreender melhor a razão pela qual o nosso autor – aquando da passagem do livro I (*O homem falível*) ao livro II (*A simbólica do mal*) da sua *Filosofia da vontade II* – recorreu ao método hermenêutico. Afinal, já não se trata, como na primeira parte desta obra, de analisar a possibilidade do mal, a questão da fabilidade<sup>383</sup> ou desproporção entre o finito e infinito, mas antes o mal

---

<sup>381</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 328: «Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie».

<sup>382</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 29: «C'est pourquoi il n'y a pas de symbole sans un début d'interprétation; là où un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter; l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens».

<sup>383</sup> Miguel Baptista Pereira diz que é «a falibilidade ou a fraqueza constitucional do homem a porta por onde o mal pôde entrar no mundo, embora o trânsito desta possibilidade para a realidade seja um enigma, de que só por cifras e indirectamente se pode falar. Com a falibilidade essencial, aprofunda-se a investigação das estruturas da realidade humana iniciada no primeiro volume, pondo agora em relevo as ideias de desproporção ou de polaridade entre o finito e infinito e da sua

efectivamente sofrido ou cometido. Uma vez que o mal só se dá a conhecer por meio da linguagem indirecta dos símbolos, é preciso interpretar não só os símbolos primários (a mancha, o pecado e a culpabilidade), mas também os secundários (os mitos cosmológico, órfico, trágico e adâmico). E foram justamente estas estruturas semânticas de duplo sentido que constituíram, na década de 1960, o primeiro e único ponto de mira da primeira hermenêutica de Ricoeur: «Nessa altura, eu reduzira mesmo a hermenêutica à interpretação dos símbolos, quer dizer, à explicação do sentido segundo – muitas vezes encoberto – destas expressões de duplo sentido»<sup>384</sup>.

Para se obter uma noção completa de símbolo, é importante que tenhamos em conta as contribuições de três ramos de investigação: a história das religiões, a psicanálise e a poética. A sua influência é, aliás, notória nos primeiros escritos de Ricoeur. Ao primeiro interessa o aspecto cósmico das hierofanias, ao segundo o lado nocturno das produções oníricas e ao terceiro a criatividade poética.

Assim, a história das religiões centra a sua atenção nas manifestações do sagrado, ao passo que a psicanálise analisa os sonhos e outros sintomas e objectos culturais a eles afins como simbólicos de conflitos psíquicos profundos; e a poética, por sua vez, toma os símbolos como imagens privilegiadas da produção literária de um autor ou de uma escola. Como diz Ricoeur, «a psicanálise associa os seus símbolos a conflitos psíquicos ocultos, ao

---

mediação, onde reside a fraqueza específica do homem e a possibilidade do mal. O homem é em si mesmo a mediação ou a mistura de finito e infinito (...). Quer seja uma finitude que se transcende, ou uma infinitude que se restringe, o homem está destinado não só à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude como ao limite das perspectivas, ao termo da morte e à negatividade do desejo.» Miguel Baptista Pereira, *Narração e Transcendência, Humanitas*, Vol. XLV, Universidade de Coimbra, 1993, p. 411.

<sup>384</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 34: «J'avais même réduit à cette époque l'herméneutique à interprétation des symboles, c'est-à-dire à l'explication du sens second – et souvent caché – de ces expressions à double sens».

passo que o crítico literário os refere a algo como uma visão do mundo ou um desejo de transformar toda a linguagem em literatura: e o historiador da religião vê nos seus símbolos o meio das manifestações do sagrado ou o que Eliade chama hierofanias»<sup>385</sup>.

Portanto, para ser autêntico, o símbolo tem de contar com estas três dimensões. Aliás, o nosso autor não inicia a sua análise sem antes lembrar que o mesmo é simultaneamente cósmico, onírico e poético:

«Antes de proceder a uma análise intencional directa do símbolo, é preciso assinalar a amplitude e a variedade das suas zonas de emergência; com efeito, não se compreende o uso reflexivo do simbolismo, como se vê, por exemplo, no exame de consciência do penitente de Babilónia ou de Israel, senão remontando às suas formas ingénuas onde o privilégio da consciência reflectida está subordinada, seja ao aspecto cósmico das hierofanias, seja ao aspecto nocturno das produções oníricas, seja, enfim, à criatividade do verbo poético. Estas três dimensões do símbolo – cósmica, onírica e poética – estão presentes em todo o símbolo autêntico; o aspecto reflexivo do símbolo (...) não se compreende senão relacionado com estas três funções do símbolo»<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p. 101.

<sup>386</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 173-174: «Avant de procéder à une analyse intentionnelle directe du symbole, il faut repérer l'amplitude et la variété de ses zones d'émergence; on ne comprend en effet l'usage réflexif du symbolisme, comme on voit par exemple dans l'examen de conscience du pénitent de Babylone ou d'Israel, qu'en remontant à ses formes naïves où le privilège de la conscience réfléchie est subordonné soit à l'aspect cosmique des hiérophanies, soit à l'aspect nocturne des productions oniriques, soit enfin à la créativité du verbe poétique. Ces trois dimensions – cosmique, onirique et poétique – du symbole sont présentes en tout symbole authentique; l'aspect réflexif des symboles (...) ne se comprend que relié à ces trois fonctions du symbole».

Mas a linguagem simbólica é constituída, antes de mais, pela dimensão cósmica: «é, pois, primeiramente, o sol, a lua, as águas, isto é, as realidades cósmicas, que são símbolos»<sup>387</sup>. As figurações sensíveis e imagéticas eclodem directamente do Cosmos. Todo o símbolo vivo está enraizado no mundo.

Seguindo muito de perto Mircea Eliade<sup>388</sup>, Ricoeur fala-nos da importância das hierofanias como manifestações do sagrado. Segundo o autor de *O Sagrado e o profano*, o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta em objectos da natureza como, por exemplo, uma pedra, uma montanha, uma árvore ou mesmo em pessoas:

«A fim de indicarmos o acto da manifestação do sagrado propusemos o termo *hierofania*. (...) Poderia dizer-se que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objecto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até à hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade»<sup>389</sup>.

---

<sup>387</sup> IDEM, *ibidem*, p. 174: «(...) c'est donc d'abord de soleil, la lune, les eaux, c'est-à-dire des réalités cosmiques, qui sont symboles».

<sup>388</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 31: «C'est ainsi que je formulai, au terme de la *Symbolique du mal*, l'adage bien souvent repris: le symbole donne à penser. Cette conception du symbole comme expression à double-sens devait beaucoup à la phénoménologie de la religion, à laquelle Mircea Eliade avait donné un éclat singulier dans son *Histoire comparée des religions* (...). D'Eliade je ne retenais pas principalement sa distinction entre le sacré et le profane, mais sa conception du symbole comme structures fondamentale du langage religieux».

<sup>389</sup> Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Coleção Vida e Cultura, 2002, p. 25.

Assim, o Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania. Enquanto hierofanias, as coisas ou elementos da natureza apresentam um duplo sentido. Sem deixarem de ser aquilo que efectivamente são, elas valem na medida em que revelam o sagrado: a pedra sagrada ou a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore; são-no justamente porque são manifestações do sagrado, ou seja, hierofanias.

O homem religioso não vê, pois, a Natureza como exclusivamente «natural» e imediata<sup>390</sup> – ela transmuda-se numa realidade sobrenatural. Ricoeur diz que é «*sobre* o mundo, *sobre* elementos ou aspectos do mundo, sobre o céu, sobre o sol e a lua, sobre as águas e a vegetação que o homem lê o sagrado; o simbolismo falado reenvia, assim, às manifestações do sagrado, às hierofanias, onde o sagrado é mostrado num fragmento do cosmos que, em compensação, perde os seus limites concretos, se carrega de significações inumeráveis (...)»<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 127-128: «Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente porque o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos Deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos Deuses, tal é o caso, por exemplo, de um lugar ou de um objecto consagrado por uma presença divina. Os Deuses fizeram mais: *manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenómenos cósmicos.*

O mundo apresenta-se de tal maneira que, contemplando-o, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado, e por conseguinte do Ser. Antes de tudo, o Mundo existe, está *ali*, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos, portanto mostra-se como criação, como obra dos Deuses. Esta obra divina guarda sempre uma transparência, quer dizer, desvenda espontaneamente os múltiplos aspectos do sagrado. O Céu revela directamente, “naturalmente”, a distância infinita, a transcendência do Deus. A Terra, ela também é “transparente”: mostra-se como Mãe e Nutridora Universal. (...) No seu conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo *real, vivo e sagrado*: ele descobre, do mesmo passo, as modalidades do Ser e da sacralidade».

<sup>391</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 174: «C’est (...) *sur* le monde, *sur* des éléments ou des aspects du monde, sur le ciel, sur le soleil et la lune, sur les eaux et la végétation que l’homme lit le sacré; le symbolisme parlé renvoie ainsi aux manifestations du sacré, aux hiérophanies, où le sacré est montré dans un fragment du cosmos qui en retour perd ses limites concrètes, se charge de significations innombrables, (...)».

Podemos afirmar que, para o homem religioso, o Cosmos «vive» e «fala», exprime sempre o divino, algo que o transcende. Mas para o homem moderno – que des-sacralizou o seu mundo e assumiu uma existência profana – esta situação é deveras incompreensível. Dado que é «a-religioso», a sacralidade cósmica, para ele, é algo desconfortante: «O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que (...) o sagrado possa manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo»<sup>392</sup>. Ao Cosmos falante e vivo sucede, pois, um Cosmos totalmente des-sacralizado, que dizer, opaco, inerte e mudo. Por isso é que não transmite nenhuma mensagem, não é portador de nenhuma «cifra». Convém, no entanto, dizer que o mundo profano na sua totalidade é «uma descoberta recente na história do espírito humano»<sup>393</sup>.

Para além da sua dimensão cósmica, o símbolo apresenta também uma função onírica. Tal como os objectos culturais, o sonho é produto do psiquismo humano, ou antes, um fenómeno privilegiado que traduz simbolicamente conflitos psíquicos ocultos. Ao pretender dizer algo diferente daquilo que diz, a linguagem distorcida do sonho é um relato que carece de interpretação: «É o sonho que (...) atesta que, incessantemente, queremos dizer uma coisa diferente do que dizemos: há sentido manifesto que não acaba nunca de reenviar para o sentido escondido; o que faz de todo o que dorme um poeta»<sup>394</sup>. Qualquer que seja a interpretação do seu texto, o certo é que o sonho é sempre dissimulação daquilo que o desejo quer dizer. Por outras palavras, é o mostrar-ocultar do sentido duplo.

---

<sup>392</sup> Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Coleção Vida e Cultura, 2002, p. 26.

<sup>393</sup> IDEM, *ibidem*, p. 27.

<sup>394</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 25: «C'est le rêve qui (...) atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini de renvoyer à du sens caché; ce qui fait de tout dormeur un poète».

Vejamos, agora, a dimensão poética do símbolo. A sua abordagem distingue-se, como dissemos, das abordagens psicanalítica e da fenomenologia das religiões. Os símbolos já não são, de facto, entendidos como expressão de sintomas psíquicos internos, nem como expressão concreta do transcendente ou do divino, mas antes como expressão da força da imagem criativa. O discurso poético é movido pela «necessidade de trazer à linguagem modos de ser que a visão ordinária obscurece ou até reprime»<sup>395</sup>. Assim sendo, o poeta liberta-se da visão vulgar do mundo.

Ao contrário do uso ordinário e rigoroso das palavras – que é próprio dos discursos descritivo e didáctico –, as palavras do poeta criam novos sentidos e novos mundos. Assim sendo, todo o poeta é portador de uma nova visão da realidade, de um mundo que é só seu: «a poesia cria o seu próprio mundo. A suspensão da função referencial do primeiro grau afecta a linguagem comum em benefício de uma referência do segundo grau, que está precisamente associada à dimensão fictícia revelada pela teoria dos modelos»<sup>396</sup>. Poderíamos mesmo dizer, de forma extrema, que o seu desejo é destruir o mundo.

Ainda assim, o distanciamento da linguagem poética no que diz respeito à referência imediata do discurso comum, nunca poderá significar um corte radical e absoluto, sob pena de perder o contacto com a realidade<sup>397</sup> – é o que acontece, por exemplo, com as linguagens formais e esotéricas. Quer isto dizer que só estas linguagens

---

<sup>395</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p. 107.

<sup>396</sup> IDEM, *ibidem*, p. 114.

<sup>397</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Braga, Fundação Calouste Gulbenkian, 199, p. 68: «Segundo Ricoeur, as linguagens poéticas e criadoras não dispensam a sua intencionalidade real, o seu enraizamento no mundo. Sem dúvida que a expressão poética, em geral, suspende, num primeiro momento, a sua relação imediata com o real. Só que essa *suspensão* visa *constituir* uma nova dimensão referencial, possibilitada, não só pelo poder poético de refiguração do mundo, mas também pela exigência da própria realidade em ser dita multiplamente. Se a linguagem poética e metafórica não redescresse, sob uma outra forma, o mundo em que estamos inseridos, se não constituísse outros valores na compreensão da realidade, se fosse totalmente indiferente em relação ao imperativo expressivo do real, não estaríamos perante uma linguagem formal, centrada na acentuação dos seus efeitos fonéticos, estilísticos e sensoriais».

podem anular provisoriamente a sua relação com o real. A poesia, pelo contrário, está sempre enraizada no mundo, mas felizmente liberta de uma visão ordinária e rotineira<sup>398</sup>.

Longe da percepção vulgar, o «ver como» do poeta traz à linguagem uma imagem inédita da realidade. O seu olhar não é um olhar fotográfico, mas um olhar interpretativo em busca de um outro modo de referência. Recordemos, a propósito, as palavras de Miguel Torga: «O que salva o poeta é uma espécie de volubilidade visual, incorrigível. Como nunca vê com olhos automáticos, hirtos, rotineiros, pode, do mesmo ângulo e nas mesmas circunstâncias, estar sempre a descobrir novidades, aspectos inéditos numa paisagem gasta. E é o que me acontece»<sup>399</sup>.

Ao suspender, num primeiro momento, a sua relação habitual e imediata com o real, o poeta percebe o mundo de outro modo, ou melhor, reage criativamente ao estaticismo e à rotina anestesiante das coisas. A constituição de uma nova dimensão referencial é devida não apenas ao poder poético de refiguração do mundo, mas também à exigência da própria realidade em ser dita de modo diverso – diferente da sua linguagem habitual. Sendo a sua liberdade quase infinita – ou mesmo infinita – o discurso poético pode criar o seu próprio mundo graças aos seus próprios jogos de referência. «E, neste sentido, ninguém é mais livre do que o poeta»<sup>400</sup>.

É na sua obra *A metáfora viva* que Ricoeur aborda a dimensão poética do símbolo. Aliás, esta questão foi apenas a florada – como afirma – em dois ensaios anteriores: «Pouco

---

<sup>398</sup>Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 301: «(...) dans le discours métaphorique de la poésie la puissance référentielle est jointe à l'éclipse de la référence ordinaire; la création de fiction heuristique est le chemin de la redescription; la réalité portée au langage unit manifestation et création».

<sup>399</sup>Miguel Torga, *Diário VI*, 3ª edição, Coimbra, Gráfica de Coimbra, s.d., p. 109.

<sup>400</sup>Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p. 107

tempo após o meu regresso a Nanterre, publiquei *A Métafora viva* (1975). O meu interesse por uma questão específica da filosofia da linguagem, como é o caso da metáfora, levou-me a testar num trabalho de alguma amplitude as concepções que tinha delineado em dois ensaios de *O Conflito das interpretações*: “A estrutura, a palavra, o acontecimento” (1967) e “A questão do sujeito: o desafio da semiologia” (1967)»<sup>401</sup>. Convém notar que com esta obra, o nosso filósofo termina a sua longa reflexão sobre o símbolo, já que os escritos anteriores foram dedicados às suas dimensões cósmica e onírica. Por isso é que *A metáfora viva*, mais do que ligar-se aos trabalhos anteriores, procura completá-los. Muito coerentemente, ela será seguida pelo *Tempo e narrativa* (1983-1985). Estas duas obras são consideradas como obras gémeas: separadas quase por uma década, foram, no entanto, concebidas em conjunto. Aquilo que ambas procuram abordar é o problema da criatividade humana<sup>402</sup> – o novo, o ainda não-dito, o inédito –, e também o problema das regras, pois não há criação ou inovação que não seja regrada, ou seja, governada por regras. «Embora a metáfora se refira tradicionalmente à teoria dos “tropos” (ou figuras do discurso) e a narrativa, à teoria dos “gêneros” literários, os efeitos de sentido produzidos por ambas referem-se ao mesmo fenómeno central de inovação semântica»<sup>403</sup>.

Concebida e publicada numa época dominada pelo estruturalismo, *A metáfora viva* vai abordar criticamente os estudos retóricos, linguísticos e estruturais sobre a metáfora.

---

<sup>401</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 44: «Peu après mon retour à Nanterre, je publiai *la Métaphore vive* (1975). C’est à l’occasion d’un problème précis esquissées de philosophie du langage, celui de la métaphore, que je tentai de mettre à l’épreuve d’un travail de quelque ampleur les conceptions principalement dans deux essais du *Conflit des interprétations*: “La structure, le mot, l’événement” (1967) et “La question du sujet: le défi de la sémiologie” (1967)».

<sup>402</sup> Ver, por exemplo, Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 10.

<sup>403</sup> IDEM, *ibidem*, p. 9: «Bien que la métaphore relève traditionnellement de la théorie des “tropes” (ou figures du discours) et le récit de la théorie des “genres” littéraires, les effets de sens produits par l’une et l’autre relèvent du même phénomène central d’innovation sémantique».

Embora se trate de um desafio importante, a verdade é que, para Ricoeur, a questão mais relevante não é a da interpretação intralinguística da metáfora<sup>404</sup>, mas sim a da inovação semântica e da referência. É ele próprio que o diz no prefácio de *Tempo e narrativa*:

«Em *A Metáfora viva*, defendi a tese segundo a qual a função poética da linguagem não se limita à celebração da linguagem por si mesma (...). Sustentei que a suspensão da função referencial directa e descritiva é só o avesso, ou a condição negativa, de uma função referencial mais dissimulada do discurso, que é de certo modo liberada pela suspensão do valor descritivo dos enunciados. (...) Arrisquei-me, em consequência, a falar não somente de sentido metafórico, mas de referência metafórica, para dizer desse poder do enunciado metafórico de redescrever uma realidade inacessível à descrição directa. Sugeri mesmo fazer do “ver como”, em que se resume o poder da metáfora, o revelador de um “ser como” ao nível ontológico mais radical»<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 273-274: «En tant que postulat de la sémantique, l'exigence de référence suppose acquise la distinction entre sémiotique et sémantique, que les précédentes études ont déjà mise en oeuvre. Cette distinction, on l'a vu, met d'abord en relief le caractère essentiellement synthétique de l'opération centrale du discours, à savoir la prédication; et oppose cette opération au simple jeu de différences et d'oppositions entre signifiants et entre signifiés dans le code phonologique et dans le code lexical d'une langue donnée. (...) Alors que le signe ne renvoie qu'à d'autres signes dans l'immanence d'un système, le discours est au sujet des choses. Le signe diffère du signe, le discours se réfère au monde. La différence est sémiotique, la référence est sémantique: (...) Mais il faut aller plus loin que la simple opposition entre le point de vue sémiotique et le point de vue sémantique, et subordonner nettement le premier au second; les deux plans du signe et du discours ne sont pas seulement distincts, le premier est une abstraction du second (...).»

<sup>405</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 11-12: «Dans *la Métaphore vive*, j'ai défendu la thèse selon laquelle la fonction poétique du langage ne se borne pas à la célébration du langage pour lui-même (...). J'ai soutenu que la suspension de la fonction référentielle directe et descriptive n'est que l'envers, ou la condition négative, d'une fonction référentielle plus dissimulée du discours, qui est en quelque sorte libérée par la suspension de la

É graças à questão da referência metafórica que se abre a problemática ontológica. Mais do que um ornamento retórico ou uma curiosidade linguística, a metáfora cria um sentido através de comparações inesperadas e inéditas. Ela tem o poder de redescrever a realidade, de configurar os nossos valores, de nos apontar normas de acção e modos de estar no mundo até então ocultos<sup>406</sup>. Com ela, passamos da palavra à frase e desta ao texto.

A sua inovação consiste, pois, na produção de uma nova pertinência semântica, na resistência das palavras ao seu uso corrente. Já no caso da narração, ela consiste na invenção de uma intriga, ou seja, na síntese do heterogéneo: os fins, as causas e os acasos reúnem-se na unidade temporal de uma acção total e completa. Mas quer no primeiro caso, quer no segundo, a inovação semântica só tem lugar ao «nível do discurso, isto é, dos actos de linguagem de dimensão igual ou superior à da frase»<sup>407</sup>.

Desde os sofistas até aos finais do século XIX, passando por Aristóteles, Cícero, Quintiliano e outros pensadores, a metáfora foi sempre definida como um tropo, classificada entre as figuras de discurso; «enquanto figura, consiste num deslocamento e numa extensão de sentido das palavras; a sua explicação sobressai de uma teoria da

---

valeur descriptive des énoncés. (...) Je me suis risqué, en conséquence, à parler non seulement de sens métaphorique, mais de référence métaphorique, pour dire ce pouvoir de l'énoncé métaphorique de re-décrire une réalité inaccessible à la description directe. J'ai même suggéré de faire du "voir-comme", en quoi se résume la puissance de la métaphore, le révélateur d'un "être-comme" au niveau ontologique le plus radical».

<sup>406</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 46: «Traitée comme attribution bizarre, impertinente, la métaphore cessait de faire figure d'ornement rhétorique ou de curiosité linguistique pour fournir l'illustration la plus éclatante du pouvoir qu'a le langage de créer du sens par le moyen de rapprochement inédits, à la faveur desquels une pertinence sémantique jaillit soudain des ruines d'une pertinence préalable ruinée par son inconsistence sémantique et logique. En fait, ce n'était pas seulement le mot qui s'avérait surpassé par la phrase en tant que première unité de sens, mais la phrase elle-même par le texte. A vrai dire, l'articulation mot/phrase/texte, qui devait jouer la suite un rôle décisif dans mes écrits, ne ressortait pas assez nettement du plan suivi dans la *Métaphore vive*, dans la mesure où l'ordre adopté se trouvait commandé par l'état de la discussion concernant le statut de la rhétorique; en outre, la distinction entre le niveau du poème en tant que texte et l'énoncé métaphorique en tant que phrase ne paraissait pas assez pertinent pour imposer la triple articulation évoquée à l'instant».

<sup>407</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Vol. I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 9.

substituição»<sup>408</sup>. Ou seja, a metáfora era uma forma de comparar, de substituir ou de transferir as significações que as palavras têm no uso corrente.

A substituição de uma palavra por outra e o alargamento ou extensão da sua significação foi sempre entendida como forma de colmatar uma lacuna semântica no código lexical e também de ornamentar o discurso. Isto porque graças ao seu aspecto ornamental, o discurso torna-se mais convincente, sendo, portanto, mais eficaz ao seu efeito sobre o ouvinte ou auditório. Tornar mais atraente possível o que é tido apenas como provável – os seus meios não podem ser os da prova, nem da violência –, eis o que pretende a retórica<sup>409</sup>. Mas esta arte das palavras não é senão a arte da ilusão; ela faz parte do mundo da mentira e do pseudo,<sup>410</sup> pelo que o seu cultivo chegou a ser considerado perigoso. «Por isso é que Platão a condenou»<sup>411</sup>.

Na sua *Poética*, Aristóteles diz que a metáfora consiste na transferência do significado comum de uma palavra ou de uma coisa, para algo de semelhante que não possuísse designação, sendo que «a transferência tem lugar do género para a espécie, da espécie para o género, da espécie para a espécie, ou através da relação de semelhança.»<sup>412</sup>.

---

<sup>408</sup> Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 7: «(...) en tant que figure, elle consiste dans un déplacement et dans une extension du sens des mots; son explication relève d'une théorie de la substitution».

<sup>409</sup> IDEM, *ibidem*, p. 15: «La rhétorique est sans doute aussi ancienne que la philosophie; on dit qu'Empédocle l'a 'inventée': A ce titre elle est son plus vieil ennemi et son plus vieil allié. Son plus vieil ennemi: il est toujours possible que l'art de "bien dire" s'affranchisse du souci de "dire vrai"; la technique fondée sur la connaissance des causes qui engendrent les effets de la persuasion donne un pouvoir redoutable à celui qui la maîtrise parfaitement: le pouvoir de disposer des mots sans les choses; et de disposer des hommes en disposant des mots. Peut-être faut-il comprendre que la possibilité de cette scission accompagne l'histoire entière du discours humain. Avant de devenir futile, la rhétorique a été dangereuse».

<sup>410</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 15-16.

<sup>411</sup> IDEM, *ibidem*, p. 15: «C'est pourquoi Platon la condamnait».

<sup>412</sup> Aristóteles, *Poétique*, 1457 b 6-9, citado por Paul Ricoeur, IDEM, *ibidem*, p. 19: «(...) transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie».

Ora, este modo aristotélico de entender a metáfora foi determinante para os séculos seguintes. No primeiro estudo da *Metáfora viva*, Ricoeur lembra, com efeito, que foi Aristóteles «que definiu a metáfora para toda a história ulterior do pensamento ocidental, na base de uma semântica que toma a palavra ou o nome como unidade de base»<sup>413</sup>. Privilegiando o vínculo entre metáfora e analogia, o pensador grego considera que para se obter boas metáforas, é necessário guiarmo-nos pela analogia. Tendo por base um termo comparativo (é como...), a analogia funciona como uma forma ampliada da metáfora.

Além de ser uma forma de embelezar esteticamente os discursos, a metáfora é também, como dissemos, uma forma de comparação ou de substituição. Assim sendo, ela não fornece qualquer informação nova acerca do mundo. E «se a informação é nula, a metáfora apenas tem valor ornamental, decorativo»<sup>414</sup>.

Tendo em conta as investigações de autores como I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley e Colin Turbayne, o nosso autor procura subverter os pressupostos da retórica tradicional. Neste sentido, vai mostrar que a metáfora não é um simples ornamento de discurso, nem o seu valor puramente emotivo. A metáfora, pelo contrário, pode oferecer uma informação nova acerca da realidade, outras dimensões até então desconhecidas. Por conseguinte, ela não funciona apenas como uma figura de estilo, mas também como uma figura de pensamento.

Segundo Ricoeur, a metáfora identifica-se com o poder criativo da linguagem em transfigurar o seu próprio referente. «Assim como o sentido literal se tem de abandonar para que o sentido metafórico possa emergir, assim também a referência literal deve

---

<sup>413</sup> IDEM, *ibidem*, p. 7: «C'est lui, en effet, qui a défini la métaphore pour toute l'histoire ultérieure de la pensée occidentale, sur la base d'une sémantique qui prend le mot ou le nom pour unité de base.

<sup>414</sup> IDEM, *ibidem*, p. 30: «(...) et si l'information est nulle, la métaphore n'a qu'une valeur ornementale, décorative».

desaparecer para que a função heurística possa operar a sua redescrição da realidade»<sup>415</sup>. Ao suspender o sentido literal, ao reinventar a realidade, a metáfora ensina-nos a vê-la de outro modo.

Portanto, a metáfora não pode ser vista como um tropo enquanto simples substituição de uma palavra por outra. A velha teoria da substituição, de facto, está muito longe de explicar a irrupção de uma inovação semântica no uso metafórico das palavras. Como salienta Ricoeur, «a substituição é uma operação estéril, ao passo que numa metáfora viva a tensão entre as palavras ou, mais precisamente, entre as duas interpretações, uma literal e outra metafórica, ao nível de toda a frase, extrai uma verdadeira criação de sentido, da qual a retórica clássica pode apenas registar o resultado. Não consegue explicar tal criação de sentido»<sup>416</sup>. Só a partir da teoria da tensão é possível reconhecer o carácter inventivo e inovador da metáfora, que consiste na atribuição de um predicado inédito ou inesperado.

A metáfora viva é, digamos assim, um «poema em miniatura». Tem o poder de suspender a referência literal da linguagem vulgar, a fim de recompor outro grau de referência e criar um mundo novo, independente do mundo concreto e objectivo. A sua relação com o mundo é dupla: se, por um lado, o redescreve, por outro, descobre-o. Nas palavras do nosso autor o «enigma do discurso metafórico é (...) que ele “inventa” no duplo sentido da palavra: o que ele cria, descobre-o; e o que ele encontra, ele inventa-o»<sup>417</sup>. Mais do que descobrir uma semelhança, ela cria-a. Já não traduz apenas a realidade; ela própria cria uma nova realidade: «a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso

---

<sup>415</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p. 114.

<sup>416</sup> IDEM, *ibidem*, p. 99.

<sup>417</sup> Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 301: «L'énigme du discours métaphorique c'est (...) qu'il "invente" au double sens du mot: ce qu'il crée, il le découvre; et ce qu'il trouve, il l'invente».

liberta o poder que certas ficções comportam de redescrever a realidade»<sup>418</sup>. Se ela redescreve o real é porque descobre novas conexões entre as coisas.

Sabemos também que a ficção nos conduz a outras dimensões da realidade. Ela tem o poder de reinventá-la, de ensaiar ideias novas e novas formas de habitar o mundo, ou seja, de criar um mundo próprio. Ricoeur considera que o mundo da ficção é como um laboratório no qual ensaiamos configurações possíveis da acção: «a imaginação é exactamente aquilo que todos entendemos por isso: um jogo livre com possibilidades, num estado de não-compromisso em relação ao mundo da percepção ou da acção. É neste estado de não-compromisso que ensaiamos ideias novas, valores novos, novos modos de estar no mundo»<sup>419</sup>.

Um dos exemplos mais brilhantes, desta força do imaginário sobre o mundo real, é-nos dado, como observa Marcelino Villaverde, pelo escritor espanhol Miguel Cervantes, na sua obra *D. Quixote*: «D. Quixote refigura o mundo, transformando-o num mundo aberto, face à interpretação mais simples e fechada de Sancho, que acaba por ceder à atractiva e mágica visão de D. Quixote»<sup>420</sup>.

Mas voltemos à questão da metáfora. As metáforas vivas – que são sempre metáforas de invenção – tendem a tornar-se metáforas mortas ao serem assimiladas ou normalizadas por uma determinada comunidade; passam, então, a fazer parte do dicionário. Por isso, jamais encontraremos num dicionário metáforas vivas. Neste processo, toda a

---

<sup>418</sup> IDEM, *ibidem*, p. 11: «(...) la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité».

<sup>419</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 245: «(...) l'imagination est bien ce que nous entendons tous par là: un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde».

<sup>420</sup> Marcelino Villaverde, *Del símbolo a la metáfora, Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 250.

metáfora viva começa por ser uma criação individual, mas rapidamente se degrada com a repetição. Ao ser usada por um elevado número de pessoas deixa de ter um carácter único e inédito. Como diz Ricoeur, «torna-se, de início, uma metáfora trivial e, depois, uma metáfora morta»<sup>421</sup> – vale a pena notar que o símbolo, ao contrário da metáfora, nunca morre, apenas se transforma. Deste modo, é possível estabelecer vários níveis consoante o carácter mais ou menos vivo ou inventivo das metáforas, desde a quase universal expressão «a perna de uma cadeira» até à mais individual e original «O meu olhar é nítido como um girassol.» de Alberto Caeiro.

Assim, se nos fosse pedido para explicar, em duas palavras, os vários níveis das metáforas e sua variedade terminológica, chamaríamos a atenção para esta oposição muito simples: metáforas novas e metáforas velhas. Referindo-se à sua importância, Luís Borges confessou ter utilizado, em diferentes fases da sua vida literária, tanto umas como outras: «Quando era jovem, como todos os jovens, gostava das coisas complexas. Agora, quanto mais avanço, mais me encaminho para a simplicidade. Utilizo as metáforas mais usadas, no fundo é isso que é eterno, que interessa a toda a gente: as estrelas assemelham-se a olhos, por exemplo, ou a morte é como o sono (...).»<sup>422</sup>

Antes de concluir este capítulo, não poderíamos deixar de referir ainda o que pensa Ricoeur da relação entre a metáfora e o símbolo. Neste ponto concreto, ele procura mostrar a complementaridade de duas proposições contrárias: «há mais na metáfora do que símbolo»; «há mais no símbolo do que na metáfora»<sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p.110.

<sup>422</sup> Madeleine Chapsal, *Os escritores e a literatura*, Trad. Regina Louro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 212.

<sup>423</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p.115.

Há mais na metáfora do que no símbolo, no sentido de que ela pode clarificar o que há de mais implícito e obscuro no símbolo, o que permanece confuso – é, aliás, este o caso da «assemelhação de uma coisa a outra e de nós às coisas», ou da «infinita correspondência entre os elementos»<sup>424</sup>.

O inverso é igualmente válido: há mais no símbolo potencialmente, visto que ele apresenta uma reserva inesgotável de sentido. Com efeito, os símbolos oníricos, cósmicos e poéticos, podem ser objecto de contínuas e renovadas interpretações. A respeito do excesso de significação do símbolo, Ricoeur escreveu esta interessante passagem:

«Nas três áreas de investigação acima citadas, por exemplo, um símbolo, no sentido mais geral, funciona como um “excesso de significação”. O lobo do pequeno Hans de Freud significa mais do que o que dizemos ao descrevermos um lobo. O mar, nos antigos mitos babilónicos, significa mais do que a vastidão da água que se pode ver da praia. E um nascer do sol num poema de Wordsworth significa mais do que um simples fenómeno meteorológico»<sup>425</sup>.

Assim, o símbolo funciona como um “significar mais”, em que tudo já está dito em enigma. Exige, por isso, que o intérprete suspenda não apenas a significação usual dos termos em questão, mas sobretudo que pense mais e melhor.

Contra a tradição filosófica, temos que reconhecer que não é possível ignorar a importância dos símbolos. Isto porque só mediante a via longa da interpretação dos

---

<sup>424</sup> IDEM, *ibidem*, p. 115.

<sup>425</sup> IDEM, *ibidem*, p. 102.

símbolos é que o sujeito se compreende a si mesmo. Ela constitui, de facto, o melhor meio para superar o carácter imediato e apodíctico do *Cogito* das filosofias de Descartes e de Husserl. Como nos diz Ricoeur, compreender o universo dos signos culturais, é o meio pelo qual nós nos compreendemos a nós próprios: «Contrariamente à tradição do *Cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pelo longo desvio dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura»<sup>426</sup>. São os signos que formam a consciência do sujeito, que marcam a sua memória, que enriquecem a sua imaginação. Mais: graças a eles e ao seu esforço e desejo de ser, o sujeito constrói o seu futuro.

---

<sup>426</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 130: «Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de culture».



**III – O sujeito exposto ao discurso simbólico, à  
hermenêutica e ao conflito de interpretações**



## 1. A pluralidade de interpretações

O mundo do texto é sempre fonte de interpretações divergentes, de conflitos e de tensões. Contudo, as interpretações adversas são importantes e mesmo imprescindíveis<sup>427</sup>. Isto porque nos revelam outras facetas do texto até então ocultas, enriquecendo-o. Dado que é uma superfície irregular, os seus diferentes temas não se encontram à mesma altitude. «É por isso que a reconstrução do todo apresenta um aspecto perspectivístico semelhante ao da percepção. É sempre possível ligar a mesma frase de modo diferente a esta ou àquela frase considerada como a pedra angular do texto»<sup>428</sup>.

Na verdade, o indivíduo pode ser abordado por diferentes lados ou perspectivas e não por uma só – o que eu recebo dele não é senão uma face agora e a seguir outra e nunca todas ao mesmo tempo. O modo como ele é percebido é sempre incompleto e parcial, pois a perspectiva é sempre finita, incapaz de abarcar todos os seus ângulos. Só uma visão ideal e absoluta nos permitiria ver todas as faces ao mesmo tempo. Ainda assim, a perspectiva é o único modo de captarmos a realidade<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> Segundo Paul Ricoeur, o texto lança ao leitor um grande desafio: «Plus précisément, si un texte peut avoir plusieurs sens, par exemple un sens historique et un sens spirituel, il faut recourir à une notion de signification beaucoup plus complexe que celle des signes dits univoques que requiert une logique de l'argumentation. Enfin, le travail même de l'interprétation révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même.» Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 8.

<sup>428</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 225: «(...) C'est pourquoi la reconstruction du tout présente un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception. Il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte».

<sup>429</sup> De igual modo, para Ortega y Gasset, a perspectiva é o único modo de captar a realidade: seria absurdo, se uma determinada realidade permanecesse a mesma quando percebida deste ponto, daquele ou de qualquer outro. A verdade é que a realidade varia consoante o ponto de vista. Um

O mesmo sucede com um texto enquanto totalidade única. Diz Ricoeur:

«O texto enquanto todo e enquanto totalidade singular pode comparar-se a um objecto que é possível ver a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo. Por conseguinte, a reconstrução do todo, tem um aspecto perspectivístico semelhante ao de um objecto percebido. É sempre possível relacionar a mesma frase de modos diferentes a esta ou àquela outra frase considerada como a pedra angular do texto»<sup>430</sup>.

Assim sendo, é inevitável a existência de diferentes interpretações. Convém, no entanto, referir que as interpretações não têm o mesmo peso ou valor: umas são mais válidas do que outras. Como afirma Ricoeur, «é sempre possível advogar por ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar nelas, visar um acordo, ainda que este acordo continue longe de ser atingido»<sup>431</sup>. É por isso que a validação é fundamental. Graças aos seus procedimentos críticos e objectivantes, é possível estreitar a diversidade de interpretações de um texto e escolher a mais provável, isto é, a mais válida. Todavia, esta não poderá nunca deixar de ser subjectiva.

---

exemplo: o aspecto da serra de Guadarrama varia de acordo com a posição espacial do observador. Vista de Madrid tem um aspecto muito diferente daquele que se observa do outro lado da encosta, isto é, de Segóvia. Portanto, haverá tantos pontos de vista quantas as perspectivas. Obviamente, não se trata aqui de saber qual dos dois é o ponto de vista verdadeiro. Além de serem verdadeiros, ambos os pontos de vista são essenciais. A prova disso é que não nos é possível captar todos os aspectos da referida serra ao mesmo tempo e a partir de só lugar. Cf., Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, O. C., II, Madrid, Revista de Occidente, p. 19.

<sup>430</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p.123.

<sup>431</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 226: «Il est toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer en elles, de viser à un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte».

Em *Do texto à acção*, Ricoeur refere o caso, por exemplo, da justiça. Com efeito, qualquer sentença legal pode ser sempre contestada. «Perante o tribunal, a plurivocidade comum aos textos e às acções é trazida à luz do dia sob a forma de um conflito das interpretações, e a interpretação final aparece como um veredicto, do qual se pode apelar»<sup>432</sup>. Mas uma vez esgotados os procedimentos de apelo, a decisão do juiz passa a ser considerada incontestável. Tal facto, não é possível nos campos da literatura e das ciências sociais: «Nem em crítica literária nem em ciências sociais há lugar para uma última palavra assim. Ou, se existe uma, nós chamamos-lhe violência»<sup>433</sup>.

O mesmo se pode dizer em relação a outro tipo de texto: a acção humana. Ela está também aberta a um número indeterminado de leituras: «como um texto, a acção humana é uma obra aberta, cuja significação está “em suspenso”. É porque ela “abre” novas referências e delas recebe uma pertinência nova que os actos humanos estão também à espera de interpretações novas que decidam da sua significação»<sup>434</sup>.

Ora, o facto de o texto ser objecto de interpretações divergentes, e da percepção ser sempre perspectivística, conduz-nos à tese de que todos os pontos de vista são necessários e insubstituíveis. Esta é a razão por que cada indivíduo deve ser fiel à sua perspectiva. Questionado por Anita Kechikian, em 1985, sobre a importância dos autores que leccionava, Ricoeur confessa:

---

<sup>432</sup> IDEM, *ibidem*, p. 229: «Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme verdict duquel il est possible de faire appel».

<sup>433</sup> IDEM, *ibidem*, p. 230: «Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a place pour un tel dernier mot. Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence».

<sup>434</sup> IDEM, *ibidem*, p. 220: «(...) comme un texte, l'action humaine est une oeuvre ouverte, dont la signification est “en suspens”. C'est parce qu'elle “ouvre” des nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétation nouvelles décidant de leur signification».

«Ensinei tanto em estabelecimentos confessionais como públicos. Nunca manifestei um elemento de convicção pessoal. Quando apresentava Espinosa era espinosista, quando apresentava Kant era kantiano. Aprender a jogar estes jogos múltiplos é uma forma de aprendizagem da discussão que é essencial nas nossas relações com outrem. O ensino é a apresentação de todas as opções com uma igual simpatia»<sup>435</sup>.

Nenhum ponto de vista deve ser, pois, sacrificado e muito menos anulado. Só confrontando a estreiteza da nossa perspectiva com as demais perspectivas, é que tomamos consciência da nossa finitude e, portanto, dos seus limites. Daí a necessidade de a alargar e enriquecer. A teoria da relatividade de Einstein é exemplo disso. Ao reagir contra o conceito de «absoluto» da física clássica, este famoso cientista mostrou a importância da pluralidade de todos os pontos de vista. O mesmo se pode dizer a propósito da realidade cultural dos diferentes povos. Cada povo, cada cultura, é também um ponto de vista essencial sobre a vida e o mundo. O que significa que a perspectiva chinesa não é menos válida do que a perspectiva francesa. É, isso sim, um outro modo de enfrentar o mundo da vida.

Ciente de que toda a verdade não reflecte senão uma determinada perspectiva, Ricoeur procura ir ao encontro de outros pontos vista, únicos e insubstituíveis. Significa isto que renuncia ao sonho marcadamente romântico de uma hermenêutica geral, susceptível de anular o conflito<sup>436</sup> e a tensão entre as várias interpretações: «não há uma

---

<sup>435</sup> Anita Kechikian, *Os Filósofos e a educação*, Trad. Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos Nunes Correia, Lisboa, Edições Colibri, 1993, p.73.

<sup>436</sup> A propósito da importância da noção de conflito na hermenêutica de Paul Ricoeur, escreve Domenico Jervolino: «La notion de conflit sera centrale chez le Ricoeur des années soixante qui

hermenêutica geral, isto é, teoria geral da interpretação, cânone geral para a exegese: existem apenas teorias hermenêuticas separadas e opostas»<sup>437</sup>.

Se toda a interpretação revela apenas um determinado ângulo do texto, então não existe nenhuma que não seja problemática, ou melhor, objecto de contestação. Neste sentido, o símbolo é, como sublinha Ricoeur, o melhor exemplo de que toda a interpretação desperta sempre reacções contrárias:

«Não há mito sem exegese; não há exegese sem contestação. A decifração dos enigmas não é uma ciência, nem no sentido platónico, nem no sentido hegeliano, nem no sentido moderno da palavra ciência. Opacidade, contingência cultural, dependência em relação a uma decifração problemática: tais são as três deficiências do símbolo face a um ideal de clareza, de necessidade e de cientificidade da reflexão»<sup>438</sup>.

Na verdade, aquilo que caracteriza o símbolo é o facto de ele se apresentar como uma forma indirecta e figurada de linguagem, uma linguagem «cuja textura intencional

---

intitulera son premier recueil d'essais d'herméneutique *Le Conflit des interprétations*. L'anthropologie de *L'homme faillible* nous suggère l'idée que le secret du conflit des herméneutiques est à rechercher dans d'herméneutique du conflit qui appartient à la constitution antinomique et paradoxale de ce mélange d'infini et de fini qu'est l'homme». Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur – Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses Édition, Paris, 2002, p. 22.

<sup>437</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 313: «(...) il n'y a pas d'herméneutique générale, c'est-à-dire de théorie générale de l'interprétation, de canon général pour l'exégèse: il y a seulement des théories herméneutiques séparées et opposées».

<sup>438</sup> IDEM, *ibidem*, p. 313: «Point de mythe sans exégèse; point d'exégèse sans contestation. Le déchiffrement des énigmes n'est pas une science, ni au sens platonicien, ni au sens hégélien, ni au sens moderne du mot science. Opacité, contingence culturelle, dépendance à l'égard d'un déchiffrement problématique: telles sont les trois déficiences du symbole, face à l'idéal de clarté, de nécessité et de scientificité de la réflexion».

apela à leitura de um outro sentido no sentido primeiro, literal, imediato»<sup>439</sup>. Compreender a linguagem de duplo sentido do símbolo, exige, naturalmente, um trabalho profícuo de interpretação, ou seja, empenhamento, trabalho, esforço no sentido da sua decifração e compreensão. Nas palavras de Ricoeur, implica «pôr em prática uma exegese do símbolo que exige regras de decifração, quer dizer, uma hermenêutica»<sup>440</sup>.

É somente ao nível da interpretação e da hermenêutica que o símbolo fala, comunica, revelando a sua existência efectiva como símbolo. E não se pense que a ligação à interpretação é exterior ao símbolo. Pelo contrário, esta é-lhe inerente, como o comprova o sentido grego e heracliteano da palavra, uma vez que aí, o símbolo é um «enigma»<sup>441</sup> que significa, pelo que há nele, enquanto tal, alguma coisa a desimplicar e a desenvolver. Longe de ser um bloqueio, ele constitui um desafio, ou melhor, uma provocação à inteligência.

Porém, se revela, o símbolo também esconde. Isto porque a linguagem simbólica trás já inscrita em si, ao lado da sua dimensão reveladora, a possibilidade de encobrir, de iludir e mistificar. O símbolo carece de interpretação, abrindo-se à hermenêutica toda uma «dimensão da verdade, que não diz respeito ao problema epistemológico do erro mas, pelo contrário, às condições ontológicas da própria *ilusão e dissimulação*»<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, pp. 21-22: «(...) dont la texture intentionnelle appelle une lecture d'un autre sens dans le sens premier, littéral, immédiat».

<sup>440</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 10: «(...) c'est mettre en oeuvre une exégèse du symbole qui appelle des règles de déchiffrement, c'est-à-dire une herméneutique».

<sup>441</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 28: «Certes le symbole est au sens grec du mot une "énigme", mais Héraclite le dit: "le Maître dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne dissimule pas, il signifie"».

<sup>442</sup> Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992, p. 52.

Por tudo isto, e também porque não existe uma hermenêutica geral, ou seja, um cânone geral para a exegese, mas antes teorias hermenêuticas separadas e opostas, o campo hermenêutico apresenta-se como um campo «quebrado»<sup>443</sup>, dividido e em conflito<sup>444</sup>.

Seja o símbolo, o sonho, ou o texto literário, a verdade é que nenhuma destas realidades é permeável a um único método de interpretação, e muito menos à dita objectividade científica. Segundo Ricoeur, o que existe é uma diversidade de hermenêuticas:

«Ora, o que é que produz a diversidade destas hermenêuticas? Por um lado, elas reflectem diferenças de técnica: a decifração psicológica é uma coisa, a exegese bíblica é outra; a diferença incide aqui sobre as regras internas da interpretação; é uma diferença epistemológica. Mas por sua vez estas diferenças de técnica remetem para diferenças de projecto que dizem respeito à função da interpretação: uma coisa é servir-se da hermenêutica como de uma arma de desconfiança contra as “mistificações” da consciência falsa; outra coisa é usá-la como uma preparação para melhor entender aquilo que uma vez chega ao sentido, aquilo que uma vez foi dito»<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 37.

<sup>444</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 38-46.

<sup>445</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 66-67: «Or, qu'est-ce qui fait la diversité de ces herméneutiques? Pour une part, elles reflètent des différences de technique: le déchiffrement psychologique est une chose, l'exégèse biblique en est une autre; la différence porte ici sur les règles internes de l'interprétation; c'est une différence épistémologique. Mais à leur tour ces différences de technique renvoient à des différences de projet concernant la fonction de l'interprétation: autre chose est de se servir de

Se, por um lado, é necessário não perder de vista as diferenças que estão na base dos conflitos das interpretações, por outro, é preciso estabelecer laços de entendimento entre as hermenêuticas rivais. Só assim se poderá falar da importância do diálogo e do papel do mediador. A título de exemplo, veja-se a tensão entre duas hermenêuticas opostas: a de Freud e a de Hegel. A primeira é uma hermenêutica arqueológica e redutora, centrada apenas na dimensão regressiva dos símbolos. A segunda é uma hermenêutica teleológica, ou seja, de sentido contrário. Evidencia, por isso, a dimensão prospectiva dos símbolos. Nas palavras de Ricoeur, as duas hermenêuticas «representam dois movimentos contrários: um movimento analítico e regressivo em direção ao inconsciente, um movimento sintético e progressivo em direção ao espírito»<sup>446</sup>.

Em *O conflito das interpretações*, o nosso autor dá-nos a conhecer o verdadeiro sentido da sua tarefa: «mostrar a necessidade desta oposição no interior de uma filosofia da reflexão»<sup>447</sup>. A fim de enriquecer a compreensão hermenêutica<sup>448</sup>, propõe-se avançar na elaboração de uma dialética da *archê* e do *telos*, tema que abordaremos mais adiante.

---

l'herméneutique comme d'une arme de soupçon contre les "mystifications" de la conscience fautive; autre chose est d'en user comme d'une préparation à mieux entendre ce qui une fois vint au sens, ce qui une fois fut dit».

<sup>446</sup> IDEM, *ibidem*, p. 321: «(...) représentent deux mouvements contraires: un mouvement analytique et régressif vers l'inconscient, un mouvement synthétique et progressif vers l'esprit.»

<sup>447</sup> IDEM, *ibidem*, p. 313: «Notre tâche sera par la suite de montrer la nécessité de cette opposition à l'intérieur d'une philosophie de la réflexion».

<sup>448</sup> Olivier Mogin, *Paul Ricoeur – As Fronteiras da filosofia*, Trad. Armando da Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 122: «Num artigo do *Conflito das Interpretações* e na conclusão de *Da Interpretação*, Ricoeur avança na elaboração de uma dialética da *arché* e do *telos* que tem por desígnio enriquecer a compreensão hermenêutica, mas sobretudo, clarificar a polémica entre uma hermenêutica – a psicanálise freudiana – virada para a *arché* e as ciências religiosas polarizadas pelos fins. É impossível compreender o interesse de Ricoeur por Freud se não se ler *Da Interpretação* no quadro dessa dialética que abre o conflito hermenêutico maior. Aqui chegados, quando o conflito hermenêutico intervém essencialmente entre a psicanálise e a ciência das religiões, entre Freud e Mircea Eliade, é já sensível o elo entre a consciência hermenêutica e a consciência histórica. Com efeito, a dialética da *arché* e do *telos* indica que a reflexão hermenêutica deve renunciar a Hegel, isto é, ao saber absoluto, sem por isso renunciar a uma dialética que assumisse a diversidade dos níveis de experiência».

Esta necessidade metodológica de cruzamento das interpretações divergentes, de encontrar elos ou pontos de intersecção, constitui uma das marcas mais importantes do percurso filosófico de Ricoeur. Mas isto não significa, uma vez mais, que o objectivo seja eliminar a tensão e o conflito entre as interpretações rivais. Pelo contrário, a filosofia da reflexão fez sempre questão de respeitar o jogo de oposições, de forças, de movimentos contrários. Considera que o conflito de interpretações deve constituir o verdadeiro critério da hermenêutica no mundo contemporâneo<sup>449</sup>. Isto porque o conflito é criador. E uma vez que ele é criador, é preciso chamar a atenção para o seu sentido construtivo.

A hermenêutica não poderá nunca ser, pois, um encontro de perspectivas, uma espécie de acordo fundamental (*l'Einverständnis*) de que nos fala Gadamer. Pelo contrário, é tensão, ou melhor, campo essencialmente conflituoso. Numa entrevista concedida a Carlos de Oliveira, Ricoeur refere isso mesmo:

«É o que exprime aliás o título de uma das minhas compilações de conferências – *O Conflito das interpretações* – a saber que o campo hermenêutico é um campo essencialmente conflituoso. Este é talvez um dos pontos que mais me afastam de Gadamer que acredita muito mais em *l'Einverständnis* – uma espécie de acordo fundamental – (*Das Gespräch das wuir sind ...*, diz ele), ao passo que eu sou muito mais sensível ao

---

<sup>449</sup> A propósito do papel da hermenêutica no mundo contemporâneo, Maria Luísa Portocarrero diz-nos que «não é a fusão de horizontes o seu verdadeiro critério, mas, pelo contrário, o conflito e a tensão. A própria situação contemporânea da linguagem suscita esta dupla possibilidade: anima-nos quer a vontade de escuta, quer a vontade de suspeita. Oscilamos entre o voto de rigor e o voto de obediência. (...) É pois necessário levar a sério a divergência das interpretações, enfrentar o seu conflito para podermos compreender como a crise das interpretações se funda numa crise da própria linguagem, que exprime, em última análise, a própria crise das condições contemporâneas do pensar.» Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992, p. 59.

carácter conflituoso do campo da interpretação; sempre houve diversas interpretações e, para mim, esta pluralidade de interpretações é, aliás, um grande enigma»<sup>450</sup>.

Em conclusão, a tarefa da filosofia reflexiva consistirá em arbitrar o conflito das interpretações opostas, em dialogar sobre as suas diferenças – sem, no entanto, anulá-las. Dado que as hermenêuticas são igualmente válidas, legítimas e complementares, Ricoeur não deixará nunca de sublinhar a importância da arbitragem. Isto porque só a arbitragem nos permite ultrapassar as divergências, e chegar a um acordo. Porém, este não poderá nunca ser definitivo.

---

<sup>450</sup> *De la Volonté à L'Acte, Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira*, in Christian Bouchindhomme / Rainer Rochlitz, «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 19: «C'est ce qu'exprime d'ailleurs le titre d'un de mes recueils de conférences – *Le Conflit des interprétations* –, à savoir le fait que le champ hermèneutique est un champ essentiellement conflictuel. C'est un des points sur lesquels probablement je suis très éloigné de Gadamer qui fait beaucoup plus confiance à l'*Einverständnis* – une sorte d'accord fondamental – (*Das Gespräch das wir sind ...*, dit-il), alors que moi je suis beaucoup plus sensible au caractère conflictuel du champ d'interprétation; il y a toujours eu plusieurs interprétations et, pour moi, cette pluralité des interprétations est, d'ailleurs, une grande énigme».

## 2. Ricoeur e a crítica da hermenêutica romântica

Para os representantes da hermenêutica romântica, Schleiermacher e Dilthey<sup>451</sup>, a mensagem do texto é inseparável da intenção do autor. Mas mais importante do que isto é o facto de considerarem que o leitor é capaz de atingir, na sua plenitude existencial, as intenções psicológicas do autor. O acto de interpretar pressupõe, deste modo, uma relação semelhante àquela que ocorre no face-a-face do diálogo, isto é, entre o locutor e o interlocutor. Alcançar a máxima intersubjectividade entre leitor e autor, eis o propósito da hermenêutica romântica. Este propósito só será plenamente atingido mediante a concretização da famosa fórmula kantiana: «compreender um autor tão bem ou melhor do que ele se compreendeu a si mesmo»<sup>452</sup>.

Como se sabe, Schleiermacher foi o primeiro autor a introduzir o conceito e a questão da hermenêutica no contexto da problemática filosófica<sup>453</sup>. Segundo ele, o mais importante é compreender o texto – seja escrito ou falado – à luz da totalidade de um

---

<sup>451</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 126: «On se rappelle que l'herméneutique romantique mettait l'accent sur l'expression de la génialité; s'égaliser à cette génialité, s'en rendre contemporain, telle était la tâche de l'herméneutique; Dilthey, proche encore en ce sens de l'herméneutique romantique, fondait son concept d'interprétation sur celui de "compréhension", c'est-à-dire sur la saisie d'une vie étrangère s'exprimant à travers les objectivations de l'écriture. De là le caractère psychologisant et historicisant de l'herméneutique romantique et diltheyenne. Cette voie ne nous est plus accessible, dès lors que nous prenons au sérieux la distanciation par l'écriture et l'objectivation par la structure de l'oeuvre. Mais est-ce à dire que renonçant à saisir l'âme d'un auteur, nous nous bornions à reconstruire la structure d'une oeuvre?»

<sup>452</sup> IDEM, *ibidem*, p. 87: «(...) comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même».

<sup>453</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 8-9: «C'est avec Schleiermacher et Dilthey que le problème herméneutique devient problème philosophique. Le présent sous-titre – "l'origine de l'herméneutique" – fait expressément allusion à celui du célèbre essai de Dilthey, de 1900; le problème de Dilthey était de donner aux *Geisteswissenschaften* une validité comparable à celle des sciences de la nature, à l'âge de l'ala philosophie positiviste».

contexto de vida, o que implica a existência de uma técnica metodológica capaz de evitar as interpretações incorrectas.

É verdade que, ao interpretar um texto, o leitor tanto pode privilegiar a dimensão linguística como a intenção ou o pensamento aí presente. É por isso que se pode falar da existência de duas formas complementares de interpretação: a interpretação gramatical (mais objectiva) e a interpretação psicológica ou técnica (mais subjectiva). À primeira interessa apenas o momento linguístico do discurso e à segunda a individualidade ou a intenção do autor. Enquanto a interpretação gramatical é considerada negativa, pois indica apenas os limites da compreensão, a interpretação psicológica «é chamada *positiva*, uma vez que atinge o acto de pensamento que produz o discurso»<sup>454</sup>.

Além disso, é preciso ter em conta que, no plano temporal, as duas formas de interpretação não coincidem. Ricoeur diz que não podem ser praticadas ao mesmo tempo: «considerar a língua comum é esquecer o escritor; compreender um autor singular é esquecer a sua língua que apenas foi atravessada. Ou bem que se percebe o comum, ou bem que se percebe o próprio»<sup>455</sup>.

Embora se encontre já em Schleiermacher o seu princípio, o certo é que só com Dilthey se assistirá à distinção entre a explicação das ciências da natureza e a compreensão das ciências do espírito. Segundo Ricoeur, esta oposição deixou profundas marcas no campo da hermenêutica: «Esta oposição tem pesadas consequências para a hermenêutica

---

<sup>454</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 88: «Cette interprétation est appelée *positive*, parce qu'elle atteint l'acte de pensée qui produit le discours».

<sup>455</sup> IDEM, *ibidem*, p. 88: «Schleiermacher précise: considérer la langue commune, c'est oublier l'écrivain; comprendre un auteur singulier, c'est oublier sa langue qui est seulement traversée. Ou bien on perçoit le commun, ou bien on perçoit le propre».

que se encontra, assim, afastada da explicação naturalista e rejeitada pela intuição psicológica»<sup>456</sup>.

O acto compreensivo – que se destina apenas ao ser humano – não é compatível com método explicativo, ou seja, não é permeável à explicação das ciências da natureza. E porquê? Porque os fenómenos humanos são diferentes dos fenómenos físico-naturais. Na verdade, o tigre será sempre tigre, o mineral sempre mineral e a planta sempre planta. O mesmo não sucede com o homem: não é possível falar-se dele como se fosse um eterno Adão; ele é hoje muito diferente do que foi no passado. Isto porque, ao contrário do tigre, do mineral e da planta, ele não tem uma natureza, mas sim uma história. A história é o seu modo de ser, ou melhor, expressão daquilo que foi e é hoje. É o próprio Dilthey que nos diz: «o que o homem é, di-lo apenas a sua história»<sup>457</sup>. A história, digamos assim, é que lhe serve de natureza.

Falar do homem implica, pois, um conceito não eleático de *Ser*. Dito de outro modo, a realidade humana, infinitamente plástica e mutável, não é permeável à via defendida por Parménides. Esta via conduz-nos apenas à ideia de substância, de natureza, idêntica para todos e para sempre. Mas a vida humana é essencialmente movimento e mudança. Donde a necessidade de substituir essas categorias demasiado rígidas por outras mais flexíveis.

Com efeito, só as categorias que impliquem a ideia de devir poderão traduzir a riqueza da vida humana. Ricoeur sublinha o facto de Dilthey partilhar da mesma convicção da *Lebensphilosophie*, tão influente na sua época: «Com esta, Dilthey partilha a convicção

---

<sup>456</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 91: «Cette opposition est lourde de conséquences pour l'herméneutique qui se trouve ainsi coupée de l'explication naturaliste et rejetée du côté de l'intuition psychologique».

<sup>457</sup> Citado por Miguel B. Pereira, *Tradição e crise no pensamento do jovem Heidegger*, in *Biblos*, LXV, Coimbra, 1989, p. 324.

de que a vida é essencialmente um dinamismo criador; mas, contra a *filosofia da vida*, sustenta que o dinamismo criador não se conhece a si mesmo e não se pode interpretar senão pelos meandros dos signos e das obras». <sup>458</sup> Ao contrário da rigidez monumental das pirâmides egípcias, a nossa vida é uma realidade dinâmica: é algo que fatalmente vai sendo e deixando de ser. Tem, por conseguinte, um sentido biográfico.

Compreender a vida requer, assim, outras categorias que não as da razão físico-matemática. Sendo ela demasiadamente rígida, as suas categorias são incapazes de exprimir o seu fluxo contínuo, a sua riqueza e historicidade. <sup>459</sup> A razão pura deve, por isso, ser substituída por uma outra razão: a razão histórica.

A história é a ciência que melhor nos pode dar a conhecer as manifestações da vida humana ao longo do tempo. Como sublinha Ricoeur, «ela é considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental *expressão da vida*. Dilthey é, acima de tudo, o intérprete deste pacto entre hermenêutica e história» <sup>460</sup>. A realidade humana exige que se conte uma história, ou seja, que se relate o que este homem, esta nação fizeram em determinado período da sua vida. Para isso, é necessário que se recorra a uma determinada

---

<sup>458</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 95: «Avec celle-ci, Dilthey partage la conviction que la vie est essentiellement un dynamisme créateur; mais, contre la *philosophie de la vie*, il tient que le dynamisme créateur ne se connaît pas lui-même et ne peut s'interpréter que par le détour des signes et des oeuvres».

<sup>459</sup> Ao dar-se conta da inaptidão da razão físico-matemática face à vida, que é sobretudo mudança contínua, o vitalismo procurou estabelecer uma linha divisória entre a vida e a razão. Segundo o vitalismo de Henri Bergson (1859-1941), a intuição é a forma superior de conhecimento, uma vez que é a única faculdade capaz de nos colocar em condições de apreender o dinamismo e a fluidez da vida. A inteligência, ao contrário, faz dela algo de inerte. Pretende aplicar ao seu campo a metodologia que usa no estudo da matéria. Assim sendo, a inteligência reduz a vida a um conjunto de elementos imóveis, espaciais e separados. Numa palavra, a inteligência tende a solidificar a vida, reduzindo-a aos seus conceitos rígidos.

<sup>460</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 90: «Avant la cohérence d'un texte vient celle de l'histoire, considérée comme le grand document de l'homme, comme la plus fondamentale *expression de la vie*. Dilthey est avant tout l'interprète de ce pacte entre herméneutique et histoire».

metodologia, diferente da que é utilizada no estudo da natureza: *comprendemos* o homem, mas *explicamos* a natureza.

Somos, assim, conduzidos à conhecida oposição diltheyana entre as ciências do espírito e as ciências da natureza. A estas últimas caberá a explicação dos fenómenos físico-naturais e às primeiras a compreensão das realizações e manifestações humanas, quer sejam textos e actos históricos, monumentos e obras de arte. A este respeito, escreve Ricoeur:

«A região da natureza é a dos objectos oferecidos à observação científica e submetidos, desde Galileu, ao trabalho de matematização e, desde John Stuart Mill, aos cânones da lógica indutiva. A região do espírito é a das individualidades psíquicas nas quais cada psiquismo é capaz de se movimentar. A compreensão é essa transferência para um psiquismo alheio»<sup>461</sup>.

A compreensão é, pois, o método mais adequado às ciências do espírito. Mais: as ciências do espírito devem alcançar um estatuto semelhante ao das ciências da natureza. Como se sabe, estas últimas foram alvo, nos três últimos séculos, de grande prestígio e cientificidade.

Mas será que as ciências do espírito são merecedoras do mesmo prestígio e valor universal? Dilthey diz-nos que sim. Dado que se manifesta através de signos sensíveis, a

---

<sup>461</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 159-160: «La région de la nature est celle des objets offerts à l'observation scientifique et soumis depuis Galilée à l'entreprise de mathématisation et depuis John Stuart Mill aux canons de la logique inductive. La région de l'esprit est celle des individualités psychiques dans lesquelles chaque psychisme est capable de se transporter. La compréhension est un tel transfert dans un psychisme étranger».

vida psíquica de outrem pode ser compreendida, directa ou indirectamente. «Chamamos compreensão, diz ele no famoso artigo de 1900 sobre a origem da hermenêutica, ao processo pelo qual conhecemos alguma coisa de psiquismo com a ajuda de signos sensíveis que são a sua manifestação»<sup>462</sup>.

Visto que o homem dá sinais da sua própria existência, «compreender estes sinais é compreender o homem»<sup>463</sup>. A compreensão<sup>464</sup> é, deste modo, o processo pelo qual conhecemos outras mentes semelhantes às nossas por meio dos seus sinais, directa (graças aos signos fisionómicos, gestuais e vocais) ou indirectamente (como aqueles que a escrita conservou: os textos literários e as acções).

O conceito diltheyano de «interpretação» não é mais do que a compreensão específica destas expressões ou manifestações da vida fixadas pela escrita. Ou seja, enquanto a compreensão diz respeito à apreensão da vida psíquica de outrem a partir dos seus sinais exteriores, a interpretação – que é uma província particular da compreensão<sup>465</sup> – consiste numa técnica dirigida a todos os testemunhos materiais da sua presença no mundo.

---

<sup>462</sup> Citado por Paul Ricoeur, in IDEM, *ibidem*, p. 160: «Nous appelons compréhension, dit-il dans le fameux article de 1900 sur l'origine de l'herméneutique, le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation».

<sup>463</sup> IDEM, *ibidem*, p. 92.

<sup>464</sup> IDEM, *ibidem*, p. 91: «C'est en effet du côté de la psychologie que Dilthey cherche le trait distinctif du comprendre. Toute *science de l'esprit* – et par là, Dilthey entend toutes les modalités la connaissance de l'homme impliquant un rapport historique – présuppose une capacité primordiale, celle de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Dans la connaissance naturelle, en effet, l'homme n'atteint que des phénomènes distincts de lui dont la chose fondamentale lui échappe. Dans l'ordre humain, au contraire, l'homme connaît l'homme; aussi étranger que l'autre homme nous soit, il n'est pas un étranger au sens où la chose physique inconnaissable peut l'être».

<sup>465</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, p. 159.

Ora, é justamente neste contexto que surge a noção ricoeuriana de «dialéctica». Com ela, o nosso autor demarca-se quer da posição de Gadamer<sup>466</sup>, quer da posição de Dilthey: «O que eu me recusava fazer era apresentar o binómio explicação-compreensão sob a forma de uma escolha alternativa»<sup>467</sup> Esta famosa dicotomia assentava, como referimos, na diferença entre o mundo humano e o mundo físico.

Nas suas análises acerca das teorias do texto, da acção e da história, Ricoeur procura mostrar que entre *explicar* e *compreender* existe uma relação dialéctica e não uma relação de exclusão. Neste sentido, compreensão e explicação constituem dois momentos do mesmo processo – a *interpretação*. O termo interpretação «deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão»<sup>468</sup>.

---

<sup>466</sup> Questionado sobre a famosa oposição entre explicar e compreender, Paul Ricoeur demarca-se da posição de Gadamer: «Je ne pense pas qu'entre l'herméneutique et l'épistémologie il y ait une différence de deux méthodologies, deux projects d'intelligibilité; ces deux perspectives se croisent sans cesse, interfèrent constamment, et d'abord parce que le terme h' "herméneutique" subsume au moins trois choses: des méthodes précises comportant des règles rigoureuses – c'est le cas de la philologie et de l'exégèse des grands textes classique, comme de la jurisprudence; ensuite, une réflexion sur la nature même du comprendre, ses conditions et son fonctionnement; enfin, un axe plus ambitieux, une sorte de "philosophie" qui se présente comme une autre voie de l'intelligibilité, et qui prétend comprendre les démarches scientifiques mieux qu'elles n'en seraient elles-mêmes capables, cantonnant ces démarches dans les limites d'une sorte des "méthodologisme". C'est un peu la position adoptée par Gadamer, vis-à-vis de laquelle j'ai pris mes distances. Or l'herméneutique, même au premier sens évoqué, celui d'exégèse, constitue à mes yeux une épistémologie, où la notion de "sens" sature l'intelligibilité.

Des plus, lorsque la science est comprise non pas à travers ses objets, ses méthodes ou ses principes, mais comme une pratique théorique, elle obéit à une intentionnalité propre qui ne peut manquer de soulever la question de sons sens: la légitimité d'une herméneutique de ce sens donc là encore tout à fait fondée. Il s'agit, en l'occurrence, d'une herméneutique de la scientificité comme pratique parmi d'autres.» (Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 113-114.)

<sup>467</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 50: «Ce que je refusais par là, c'était la présentation en termes d'alternative du couple expliquer-comprendre».

<sup>468</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995, p.120.

Na sua *Teoria da interpretação*, Ricoeur propõe-se descrever esta relação dialéctica:

«Para uma exposição didáctica da dialéctica de explicação e compreensão enquanto fases de um único processo, proponho descrever esta dialéctica, primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingénua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos»<sup>469</sup>.

A compreensão não pode dispensar o momento explicativo. Este momento é importante para destrinçar os símbolos que testemunham a nossa presença no mundo e enfrentar as lacunas que um texto necessariamente suscita – só os textos absolutamente formalizados dispensam este momento. Mas também é verdade que não se pode dispensar o momento compreensivo. Afinal, se a explicação não estiver integrada numa totalidade compreensiva mais ampla, perde a sua razão de ser. Por outras palavras: se, por um lado, a compreensão envolve a explicação, por outro, a explicação desenvolve a compreensão. Assim sendo, a noção de texto «exige uma renovação das duas noções de explicação e de interpretação e, graças a esta renovação, uma concepção menos antinómica da sua relação»<sup>470</sup>.

---

<sup>469</sup> IDEM, *ibidem*, p. 120.

<sup>470</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 159: «Je me propose de montrer que la notion de texte (...), exige un renouvellement des deux

Portanto, ambos os momentos devem fazer parte do acto de leitura. Sendo interdependentes e complementares, o momento explicativo e o momento compreensivo são, para Ricoeur, dois momentos hermenêuticos essenciais: «Foi deste modo que cheguei à fórmula “explicar mais para compreender melhor”, uma fórmula que de alguma maneira se tornou o mote da hermenêutica, tal como a entendi e a procurei desenvolver»<sup>471</sup>.

A aplicação desta fórmula «explicar mais para compreender melhor» quer à narração, quer à metáfora, colocou-o perante um combate em duas frentes: primeiro, contra a ilusão romântica de um elo de congenialidade entre o autor e o leitor, segundo, contra a ilusão positivista de uma objectividade textual. Diz Ricoeur:

«Por um lado, recuso um irracionalismo da compreensão imediata, concebida como uma extensão ao domínio dos textos da intropatia pela qual um sujeito se transporta para uma consciência estranha na situação do face-a-face íntimo. Esta extensão indevida mantém a ilusão romântica de um elo imediato de congenialidade entre as duas subjectividades implicadas pela obra, a do autor, a do leitor. Mas recuso, com a mesma força, um racionalismo da explicação que estendesse ao texto a análise estrutural dos sistemas de signos característicos não do discurso, mas da língua. Esta extensão, igualmente indevida, gera a ilusão positivista de uma objectividade textual fechada sobre si e independente de toda a

---

notions d'explication et de d'interprétation et, à la faveur de ce renouvellement, une conception moins antinomique de leur rapport».

<sup>471</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 51: «C'est ainsi que j'en vins à proposer la formule: “Expliquer plus pour comprendre mieux”, formule qui devint en quelque sorte la devise de l'herméneutique, telle que je la concevais et m'appliquais à la mettre en oeuvre».

subjectividade do autor e do leitor. A estas duas atitudes unilaterais, opus a dialéctica da compreensão e da explicação»<sup>472</sup>.

A complementaridade e interdependência entre compreensão e explicação reforçam, sem dúvida, a tese de que entre as ciências humanas e as ciências da natureza existe mais continuidade do que descontinuidade. Em vez da oposição diltheyana entre «explicar» e «compreender», Ricoeur vai defender o cruzamento permanente dos métodos:

«Contra ela, reafirmo o cruzamento dos métodos: a linguística e a economia política, sobretudo, misturam indissociavelmente modo explicativo e modo compreensivo; a econometria, por exemplo, obedece a um método explicativo. A natureza e o humano não constituem, portanto, dois domínios que seria necessário destinar um à ciência e outro à hermenêutica»<sup>473</sup>.

---

<sup>472</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 37: «D'une part, je récusé un irrationalisme de la compréhension immédiate, conçue comme une extension au domaine des textes de l'intropathie par laquelle un sujet se transporte dans une conscience étrangère dans la situation du face-à-face intime. Cette extension induit entretient l'illusion romantique d'un lien immédiat de congénialité entre les deux subjectivités impliquées par l'oeuvre, celle de l'auteur, celle du lecteur. Mais je récusé avec la même force un rationalisme de l'explication qui étendrait au texte l'analyse structurale des systèmes de signes caractéristique non du discours mais de la langue. Cette extension également induit engendre l'illusion positiviste d'une objectivité textuelle fermée sur soi et indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur. A ces deux attitudes unilatérales, j'ai opposé la dialectique de la compréhension et de l'explication».

<sup>473</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 114: «Contre elle, je réaffirme le croisement permanent des méthodes: la linguistique et l'économie politique, notamment, mêlent indissociablement mode explicatif et mode compréhensif; l'économétrie, par exemple, obéit à une méthode explicative. La nature et l'humain ne constituent donc pas deux champs qu'il faudrait assigner l'un à la science, l'autre à l'herméneutique».

O nosso autor discorda também da pretensão de Dilthey em conhecer a intenção do autor por meio dos signos escritos, o que faz com que a hermenêutica se torne numa disciplina regional da psicologia:

«(...) a interpretação que, para Dilthey, se liga aos documentos fixados pela escrita, é apenas uma província do domínio muito mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha; o problema hermenêutico encontra-se assim puxado para o lado da psicologia: compreender é, para um ser finito, transportar-se para uma outra vida»<sup>474</sup>.

A hermenêutica não deve captar a intenção mental do autor singular, as experiências de outros sujeitos, mas antes interpretar o «mundo do texto». Daí que Ricoeur não se reveja nas posições defendidas nem pela hermenêutica romântica, nem pelo estruturalismo: «Se já não podemos definir a hermenêutica pela investigação de um outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam *atrás* do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que é que fica para interpretar? Responderei: interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto *diante* do texto».<sup>475</sup>

---

<sup>474</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 9: «(...) l'interprétation qui, pour Dilthey, s'attache aux documents fixés par l'écriture, est seulement une province du domaine beaucoup plus vaste de la compréhension, laquelle va d'une vie psychique à une vie psychique étrangère; le problème herméneutique se trouve ainsi tire du côté de la psychologie: comprendre, c'est, pour un être fini, se transporter dans autre vie».

<sup>475</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 128: «Si nous ne pouvons plus définir l'herméneutique par la recherche d'un autrui et de ses intentions psychologiques qui se dissimulent *derrière* le texte, et si nous ne voulons pas réduire l'interprétation au démontage des structure, qu'est-ce qui reste à interpréter? Je répondrai: interpréter, c'est explicitar la sorte d'être-au-monde déployé *devant* le texte».

O importante é o que o texto diz, o seu mundo aberto e sempre novo. Ainda que entre, por vezes, em conflito com o mundo do nosso quotidiano, o certo é que o mundo do texto ajuda-nos a compreendê-lo melhor e, sobretudo, a reinventá-lo<sup>476</sup>. Graças às suas propostas, podemos conhecer outras dimensões da vida e de nós próprios. Conduzir o homem à consciência de si e a uma vida boa, eis o que verdadeiramente importa.

---

<sup>476</sup> Marcelino Agis Villaverde, *Paul Ricoeur, A Força da razão compartilhada*, Trad. Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2004, p. 79: «Com efeito, o texto gera um mundo aberto, um mundo peculiar que entra em conflito com o mundo real, a fim de o redescobrir: refá-lo, confirma-o, nega-o. Por que motivo? Muito simplesmente porque o mundo real, o mundo conjunto de fenómenos, não pode ser comunicável nem apreensível enquanto tal, mas tem de ser constituído linguisticamente para existir. A arte tropeça continuamente com este conflito. O pintor que pretende retratar a realidade refá-la, altera-lhe as dimensões, as formas, as cores e sombras, aplica determinadas técnicas para suscitar a sensação de profundidade. O escritor – incluindo o escritor de filosofia – vale-se de jogos de palavras, de associações simbólicas, de descrições com adjetivos, hipérbolos, metáforas. Tudo isso para conseguir descrever um mundo, para o enxertar noutra meio de existência definitiva e aparentemente imóvel: o texto. O texto é, pois, uma elaboração subjectiva, que engendra um mundo que é necessário desvelar».

### 3. Duas hermenêuticas em conflito: a arqueológica e a teleológica

Em *Da interpretação e O conflito das interpretações*, Ricoeur dedica alguns capítulos ao estudo de dois tipos de interpretação da consciência diametralmente opostos – a interpretação freudiana e a interpretação da *Fenomenologia do espírito* hegeliana – sendo, no entanto, «completamente reconhecidos e respeitados o direito de cada uma»<sup>477</sup>. Se Freud é o modelo para uma interpretação arqueológica do sujeito, Hegel é o modelo da investigação das suas figuras posteriores ou futuras. Ricoeur não pretende apenas contrapor Freud a Hegel, mas também estabelecer uma dialéctica entre a arqueologia do primeiro e a teleologia do segundo.

Sem dúvida que a psicanálise trouxe à luz do dia uma importante dimensão da existência humana, dimensão que o *Cogito* cartesiano procurou ignorar, ou não quis assumir – a existência como desejo. A arqueologia do sujeito não pretende senão chamar a nossa atenção para o carácter regressivo dos fenómenos psíquicos<sup>478</sup>, o que pressupõe um regresso ao passado, ao arcaico, ao infantil. O inconsciente é a base de todas as regressões. A inteligibilidade procede sempre das figuras anteriores, seja num sentido puramente temporal ou num sentido simbólico. Na verdade, o «homem é o único ser que é vítima da

---

<sup>477</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 36: «Un “conflit des interprétations” prenait ainsi forme sous les traits d’une archéologie de la conscience opposée à une téléologie du sens, le bon droit de chacune étant pleinement reconnu et respecté».

<sup>478</sup> Paul Ricoeur, *De L’Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 462: «Le schéma, avons-nous montré, est destiné à rendre compte de l’anomalie de l’appareil (psychique) qui fonctionne à l’envers, dans un sens “régrediant” et non “progrédiant”. Le remplissement de voeu (...), en quoi consiste le rêve, est triplement régressif: c’est un retour au matériel brut de l’image; c’est un retour à l’enfance; c’est un retour topique vers l’extrémité perceptive de l’appareil psychique au lieu d’une progression vers l’extrémité motrice».

sua infância; ele é esse ser que a sua infância não deixa de puxar para trás»<sup>479</sup>. Daí a sua dificuldade de se tornar adulto.

Como se sabe, em obras como *O futuro de uma ilusão* e *Totem e tabu*, podemos encontrar o essencial da reflexão freudiana sobre a problemática da reaparição do recalçado e a restauração sem fim do assassinio arcaico do pai, bem como sobre a importância da religião. Mais do que qualquer outro fenómeno, a religião é aquele que melhor reflecte esta tendência regressiva do homem ao longo da história: «ela inventa os deuses, para exorcizar o medo, para reconciliar o homem com a crueldade do destino e para compensar o “mal-estar” que o instinto da morte torna incurável»<sup>480</sup>.

Já a abordagem de Hegel, em *Fenomenologia do espírito*, é uma abordagem teleológica e não arqueológica. Nesta obra, o sentido da consciência não aparece como deslocada para trás do sujeito, mas antes para a frente dele. A inteligibilidade procede das figuras posteriores, ou seja, procede sempre do fim para o começo: «a consciência é o movimento que aniquila sem cessar o seu ponto de partida e só está segura de si no fim»<sup>481</sup>, ou melhor ainda, «é aquilo que apenas tem sentido nas figuras posteriores, só uma figura nova pode revelar mais tarde o sentido das figuras anteriores»<sup>482</sup>.

O espírito encontra, pois, o seu sentido não no movimento regressivo em direcção ao arcaico, ao infantil, mas no movimento progressivo e sintético das suas figuras. Cada figura recebe o seu sentido daquela que se segue: «o estoicismo é a verdade do

---

<sup>479</sup> IDEM, *ibidem*, p. 490: «L’homme est le seul être qui soit la proie de son enfance; il est cet être que son enfance ne cesse de tirer en arrière».

<sup>480</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 317: «(...) alors elle invente les dieux, pour exorciser la peur, pour réconcilier l’homme avec la cruauté du destin et pour compenser le “malaise” que l’instinct de mort rend incurable».

<sup>481</sup> IDEM, *ibidem*, p. 114: «(...) la conscience, c’est le mouvement qui anéantit sans cesse son point de départ et n’est assuré de soi qu’à la fin».

<sup>482</sup> IDEM, *ibidem*, p. 114: «(...) c’est ce qui n’a son sens que dans des figures postérieures, seule une figure nouvelle pouvant révéler après coup le sens des figures antérieures».

reconhecimento mútuo do senhor e do escravo, mas o cepticismo é a verdade da posição estoíca que (...) anula todas as diferenças entre o senhor e escravo, etc»<sup>483</sup>. Puxada para a frente, ou seja, para fora da sua infância, a consciência vai adquirindo o seu sentido graças à dialéctica teleológica, sendo, por isso, assegurada só no fim. A consciência é, assim, essencialmente tarefa – a tarefa de se tornar cada vez mais consciente.

Portanto, o espírito não é senão, para Hegel, esse movimento objectivo das figuras do homem<sup>484</sup>. Estas devem ser procuradas não só nas instituições, mas também nas obras literárias, nos monumentos da arte e nas acções, que, de forma exemplar, servem de testemunho do seu esforço para existir e do seu desejo de ser. A partir delas é possível conhecer não só o seu percurso histórico, mas também a suas possibilidades mais radicais, quer dizer, as outras figuras de si mesmo. A este respeito, escreve Ricoeur:

«É nesta objectividade de um género novo – objectividade dos próprios objectos culturais – que se prossegue a prospecção das possibilidades do homem; mesmo quando Van Gogh pinta uma cadeira, ele pinta o homem; ele projecta uma figura do homem, a saber este homem que “tem” este mundo representado; os testemunhos culturais dão assim a densidade da “coisa” a estas “imagens”; fazem-nas existir entre os homens e no meio dos homens, incarnando-as nas “obras”»<sup>485</sup>.

---

<sup>483</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p.486: «(...); ainsi le stoïcisme est la vérité de la reconnaissance du maître et de l'esclave, mais le scepticisme est la vérité de la position stoïcienne qui (...) annule toutes les différences entre maître et l'esclave, etc.»

<sup>484</sup> Cf. Paul Ricoeur, *De L'Interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 533.

<sup>485</sup> IDEM, *ibidem*, p. 532: «C'est dans cette objectivité d'un nouveau genre – l'objectivité des objets culturels proprement dits – que se poursuit la prospection des possibilités de l'homme; même lorsque Van Gogh peint une chaise, il dépeint l'homme; il projette une figure de l'homme, à

É graças a estes e a outros testemunhos culturais, onde o espírito se encarna e se objectiva, que o homem vai construindo a sua dignidade e estima de si.

Quando arrancado à sua arqueologia, o homem é como que puxado para fora da sua infância. Tal como sucede com a arqueologia, a teleologia implica também um descentramento. Não se trata, porém, de um descentramento em relação ao passado, mas sim de um descentramento em relação ao futuro e aos sentidos que ele encerra. Também aqui a consciência é humilhada, só que em sentido inverso: cada figura reencontra o seu sentido, já não no momento que a precede, mas no momento seguinte. Ricoeur diz que «ambas humilham a consciência e descentram a origem da significação; é este descentramento que uma filosofia da reflexão pode não só compreender mas requerer»<sup>486</sup>.

O espírito como ordem do último e o inconsciente como ordem do primeiro são como o mega e o alfa da consciência. Temos, deste modo, a teleologia hegeliana e a arqueologia freudiana do sujeito em campos opostos.

Mas em relação a estas duas perspectivas, Ricoeur não vai optar por nenhuma delas. Prefere antes articulá-las. Isto porque para compreender melhor o sujeito é necessário ter em conta tanto a sua arqueologia como a sua teleologia. A relação dialéctica entre elas é fundamental.<sup>487</sup> Se, por um lado, a arqueologia nos faz regressar ao passado

---

savoir cet homme qui “a” ce monde représenté; les témoignages culturels donnent ainsi la densité de la “chose” à ces “images”; ils les font exister entre les hommes et parmi les hommes, en les incarnant dans des “ouvres”».

<sup>486</sup> IDEM, *ibidem*, p. 361: «(...) toutes deux humilient la conscience et décentrent l’origine de la signification; c’est ce décentrement qu’une philosophie de la réflexion peut non seulement comprendre mais requérir».

<sup>487</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 481-482: «Qu’il n’y ait d’archéologie du sujet que dans le contraste d’une téléologie, cette proposition renvoie à cette autre: il n’y a de téléologie que par les figures de l’esprit, c’est-à-dire par un nouveau décentrement, une nouvelle dépossession que j’appelle esprit,

arcaizante e à repetição, por outro, é o movimento progressivo hegeliano que nos impele para outras figuras do espírito. Falar da existência humana implica, assim, olhar para sentidos opostos: para o passado, em busca das nossas raízes e figuras anteriores; para o futuro, na esperança de realização e de transformação do nosso ser-no-mundo. Ambos os sentidos determinam o nosso ser.

O nosso presente pressupõe, deste modo, uma relação dialéctica que envolve o movimento regressivo (apropriação de um sentido constituído para trás de nós) e o movimento progressivo (graças ao qual somos puxados para a frente de nós próprios por uma série de figuras, sendo que cada figura encontra o seu sentido nas seguintes). Sem esta relação arqueologia / teleologia não há ponto de equilíbrio. «Só tem uma *arché* um sujeito que tenha *telos*»<sup>488</sup>.

Interessa, pois, juntar a arqueologia à teleologia, relacionar o «inconsciente» de Freud com o «espírito» de Hegel, quer dizer, o primordial com o terminal, o destino com a história. É preciso «mostrar que, se o freudismo é uma arqueologia explícita e tematizada, ele não deixa de reenviar, pela natureza dialéctica dos seus conceitos para uma teleologia implícita e não tematizada»<sup>489</sup>. Caso contrário, a arqueologia do sujeito continuaria a ser algo de abstracto<sup>490</sup>.

---

comme j'avais appelé inconscient le lieu de cet autre déplacement de l'origine du sens en arrière de moi.

Si je comprends cette connexion, au coeur d'une philosophie du sujet, entre son archéologie et sa téléologie, c'est-à-dire entre deux dessaisissements de la conscience, je comprends en outre que la guerre des herméneutiques, qui était le problème majeur de notre problématique, est sur le point de trouver une issue».

<sup>488</sup> IDEM, *ibidem*, p. 481: «Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*».

<sup>489</sup> IDEM, *ibidem*, p. 483: «Ce que je veux donc démontrer, c'est que, si le freudisme est une archéologie explicite et thématisée, il renvoie de soi, par la nature dialectique de ses concepts, à une téléologie implicite et non thématisée.

<sup>490</sup> IDEM, *ibidem*, p. 481: «il me paraît que le concept d'archéologie du sujet reste encore très abstrait, aussi longtemps qu'on ne l'a pas placé dans un rapport d'opposition dialectique avec le terme complémentaire de téléologie».

Em Hegel, o problema que se coloca é o inverso do de Freud, e consiste em desvelar a arqueologia implícita ao sentido teleológico que preside à sua dialéctica. A *Fenomenologia do espírito* deste filósofo alemão aparece, de facto, articulada a uma arqueologia implícita da vida e do desejo. Aí, por essa razão, a dialéctica da arqueologia e da teleologia apresenta-se, segundo Ricoeur, de forma mais clara:

«A mesma articulação 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»<sup>491</sup>.

Se é verdade que sentimos em Freud a presença de Hegel e vice-versa, também é verdade que o encontro destas duas figuras maiores da nossa cultura<sup>492</sup> é duplamente enriquecedor: sendo a psicanálise uma arqueologia explícita, só através de Hegel é possível explicar a sua teleologia implícita, assim como a teleologia explícita de Hegel pressupõe uma arqueologia implícita, que a própria análise freudiana descreve e explícita.

---

<sup>491</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 483-484: «La même liaison est chez Freud, mais dans un ordre et une proportion inverses: Freud (...) lie une archéologie thématisée de l'inconscient à une téléologie non thématisée du “devenir conscient”, comme Hegel lie la téléologie explicite de l'esprit à une archéologie implicite de la vie e du désir».

<sup>492</sup> IDEM, *ibidem*, p. 491: «Et pourtant cette antithétique doit être dépassée: le danger auquel elle expose est de ramener sournoisement à un commode éclectisme où Phénoménologie de l'Esprit et psychanalyse seraient vaguement complémentaires. On n'exorcise cette caricature de dialectique qu'en montrant dans chacune des deux disciplines de pensée, considérée en elle-même et pour elle-même, la présence de son autre. Cet autre ne lui est pas un contraire extérieur, mais un contraire propre, auquel elle renvoie de soi. Je me propose donc de montrer que la question de Freud est dans Hegel, afin de me préparer à comprendre que la question de Hegel est dans Freud».

Esta dialéctica constitui a base a partir da qual se pode estabelecer a complementaridade simbólica das hermenêuticas rivais da arte, da moral e da religião. Fora dela, as diferentes hermenêuticas afrontam-se, como sublinha Ricoeur, sem arbitragem possível: «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, aplicadas às formações mítico-poéticas da cultura»<sup>493</sup>.

Mas não basta defender a importância da dialéctica da progressão e da regressão. Convém também não esquecer a questão da articulação destas duas linhas de interpretação, o que implica recorrer à noção de «símbolo». Para Ricoeur, o símbolo não é senão uma mistura concreta de regressão e de progressão: «por um lado, eles repetem a nossa infância, em todos os sentidos, temporal e não temporal, dessa infância. Por outro, eles exploram a nossa vida adulta»<sup>494</sup>. Quer dizer, ele constitui o «momento concreto» desta dialéctica<sup>495</sup>.

Ainda que alguns símbolos sejam mais regressivos, como os sonhos e sintomas neuróticos, e outros mais progressivos, como as obras de arte, o certo é que os símbolos autênticos são regressivos e progressivos, ou seja, reminiscência e antecipação, passado e futuro. Em virtude desta dupla estrutura, ou seja, da sua estrutura regressiva-prospectiva, o símbolo pode legitimar a existência de hermenêuticas opostas<sup>496</sup>, a hermenêutica do

---

<sup>493</sup> IDEM, *ibidem*, p. 482: «La dialectique de l'archéologie et de la téléologie est le sol philosophique véritable sur lequel peut être comprise la complémentarité des herméneutiques irréductibles et opposées, appliquée aux formations mythico-poétiques de la culture».

<sup>494</sup> IDEM, *ibidem*, p. 518: «(...) d'un côté, ils répètent notre enfance, en tous les sens, chronologique et non chronologique, de cette enfance. De l'autre, ils explorent notre vie adulte».

<sup>495</sup> IDEM, *ibidem*, p. 517: «C'est alors qu'il paraît possible de chercher, dans la texture signifiante du symbole, l'entrecroisement des deux lignes d'interprétation dont nous avons pensé abstraitement la conciliation».

Le symbole, en ce sens, est le moment *concret* de cette dialectique, mais il n'en est aucunement le moment *immédiat*».

<sup>496</sup> IDEM, *ibidem*, p. 519: «Les vrais symboles sont au carrefour des deux fonctions que nous avons tour à tour opposées et fondues l'une dans l'autre; en même temps qu'ils déguisent, ils dévoilent; en même temps qu'ils cachent les visées de nos pulsions, ils découvrent le procès de la conscience».

inconsciente e a hermenêutica da consciência. A primeira, está orientada, como vimos, para a ressurgência dos símbolos arcaicos; a segunda, tem como ponto de mira a emergência de símbolos novos.

Segundo Ricoeur, o *Édipo-Rei* de Sófocles permite-nos compreender melhor a articulação das duas hermenêuticas, ou seja, a hermenêutica regressiva de Freud e a hermenêutica progressiva de Hegel:

«O *Édipo-Rei* de Sófocles permitir-nos-à apreender a articulação das duas hermenêuticas. O que é compreender *Édipo-Rei*? Há dois modos de interpretar a tragédia: um por regressão ao complexo original que é precisamente o complexo de Édipo; é a do próprio Freud em *a Interpretação dos sonhos* – a outra por síntese progressiva em direcção a uma problemática que já não tem nada de comum com o complexo de Édipo. (...) Mas há uma outra leitura: ela já não diz respeito ao drama do incesto e do parricídio que aconteceu, mas à tragédia da verdade; não à relação de Édipo com a esfinge, mas à relação de Édipo com o vidente»<sup>497</sup>.

---

de soi: déguiser, dévoiler; cacher, montrer; ces deux fonctions ne sont plus tout extérieures l'une à l'autre; elles expriment les deux faces d'une unique fonction symbolique. C'est le symbole qui, par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient. La promotion de sens ne se poursuit pas ailleurs que dans le milieu des projections du désir, des rejetons de l'inconscient, des résurgences de l'archaïsme. C'est avec des désirs empêchés, déviés, convertis, que nous nourrissons nos symboles les moins charnels. C'est avec des images issues du désir émondé que nous figurons nos idéaux. Ainsi le symbole représente dans une unité concrète ce que la réflexion à son stade antithétique est condamnée à dissocier dans des interprétations opposées; les herméneutiques adverses disjoignent et décomposent ce que la réflexion concrète recompose par retour à la simple parole entendue et écoutée».

<sup>497</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 115-116: «L'*Edipe-Roi* de Sophocle nous permettra de saisir l'articulation des deux herméneutiques. Qu'est que comprendre *Edipe-Roi*? Il y a deux façons de d'interpréter la tragédie:

Ainda a respeito da importância da articulação das duas hermenêuticas, o nosso autor acrescenta:

«Por mais tempo que se permaneça no ponto de vista da oposição entre o consciente e o inconsciente, eles dependem de duas interpretações inversas, progressiva e regressiva: dir-se-á que a consciência é história e o inconsciente destino. Destino-rectaguarda da infância – destino-rectaguarda das simbólicas já aí e reiteradas, destino da repetição dos mesmos temas em espiras diferentes da espiral. E, contudo, o homem é responsável por sair da sua infância, por quebrar a repetição, por constituir uma história polarizada por figuras-dianteira, por uma escatologia. O inconsciente é origem, gênese, a consciência é fim dos tempos, apocalipse»<sup>498</sup>.

Mas falar de dialéctica não é o mesmo que falar de ecletismo. Com efeito, «nem a oposição, nem a identidade das duas hermenêuticas nos autorizam o ecletismo: três

---

l'une par régression au complexe original qui est précisément le complexe d'Edipe: c'est de Freud lui-même dans *l'Interprétation des rêves* – l'autre par synthèse progressive en direction d'une problématique qui n'a plus rien de commun avec le complexe d'Edipe. (...) Mais il y a une autre lecture: elle concerne non plus le drame de l'inceste et du parricide *qui a eu lieu*, mais le tragédie de la vérité; non le rapport d'Edipe au sphinx, mais le rapport d'Edipe au voyant».

<sup>498</sup> IDEM, *ibidem*, p. 119: «Aussi longtemps que l'on demeure au point de vue de l'opposition entre le conscient et l'inconscient, ils relèvent de deux interprétations inverses, progressive e régressive: on dira que la conscience est histoire et l'inconscient destin. Destin-arrière de l'enfance, – destin-arrière des symboliques déjà là et réitérés, destin de la répétition des mêmes thèmes à des spires différentes de la spirale. Et pourtant, l'homme est responsable de sortir de son enfance, de briser la répétition, de constituer une histoire polarisée par des figures-avant, par une escatologie. L'inconscient est origine, genèse, la conscience est fin des temps, apocalypse».

medidas de inconsciente, dois dedos de pré-consciente e uma pitada de consciência, eis o que não se deve fazer por nenhum preço. O ecletismo é sempre o inimigo da dialéctica»<sup>499</sup>.

Não é aceitável, para o autor, a posição cómoda e simplista do ecletismo segundo a qual consciência e inconsciente seriam vagamente complementares: «Não se pode adicionar Hegel e Freud e dar a cada um a metade do homem»<sup>500</sup>. Fazer isto, seria, aliás, fazer uma caricatura da dialéctica Quer a fenomenologia do espírito, quer a arqueologia do inconsciente não falam de duas metades do homem, mas antes, cada uma à sua maneira, da totalidade do homem.

---

<sup>499</sup> IDEM, *ibidem*, p. 120: «Mais ni l'opposition, ni l'identité des deux herméneutiques ne nous autorisent à l'éclectisme: trois mesures d'inconscient, deux doigts de préconscient et une pincée de conscience, voilà ce qu'il ne faut faire à aucun prix. L'éclectisme est toujours l'ennemi de la dialectique».

<sup>500</sup> IDEM, *ibidem*, p. 119: «On ne peut additionner Hegel et Freud et leur donner à chacun la moitié de l'homme».

#### 4. A arbitragem de interpretações rivais e a dimensão narrativa da autocompreensão

Posicionando-se face à alternativa do *Cogito* e do anti-*Cogito* e no seu propósito de construção de uma hermenêutica do si-mesmo, Ricoeur, numa das famosas conversas<sup>501</sup> de 1955 com François Azouvi e Marc de Launay, expressa nos seguintes termos a sua procura de um lugar de demarcação e equidistância: «Além disso, libertei-me do peso da discussão que opunha o “cogito exaltado”, segundo Descartes, e o “cogito humilhado”, segundo Hume e Nietzsche, e que terminava na atestação por si mesmo do “cogito ferido”»<sup>502</sup>.

Ricoeur não opta, pois, por nenhuma das perspectivas. Procura antes manter a hermenêutica do si-mesmo a igual distância da certeza absoluta cartesiana e do espírito de suspeita nietzscheana: «Como crédito sem garantia, mas também como confiança mais forte que toda a suspeita, a hermenêutica do si-mesmo pode pretender manter-se a igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito* que Nietzsche considera desacreditado»<sup>503</sup>. Além disso, considera que este antagonismo é uma falsa oposição.

No sentido de arbitrar este conflito e situar a sua hermenêutica entre as duas tradições filosóficas, o nosso autor vai introduzir, no final do prefácio de *Soi-même comme un autre*, um conceito da maior importância: o de «atestação». Ao dialogar com Lévinas,

---

<sup>501</sup> Estas conversas deram origem ao livro *A crítica e a convicção*, tendo decorrido em Outubro-Novembro de 1994, em Maio e Setembro de 1995, em Châtenay-Malabry, no escritório de Paul Ricoeur.

<sup>502</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 140: «De plus, je me suis libéré du poids de la discussion opposant le “cogito exalté”, selon Descartes, et le “cogito humilié”, selon Hume et Nietzsche, et se terminant sur l’attestation par soi-même du “cogito blessé”».

<sup>503</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 35: «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l’herméneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche».

ele chega mesmo a afirmar que a atestação representa o acesso à abóbada do seu edifício filosófico «(...) aprecio também que utilize o termo atestação que representa de algum modo o acesso à abóbada de todo o meu empreendimento»<sup>504</sup>.

A atestação caracteriza-se, antes de tudo, pela sua dupla recusa: nem a certeza absoluta cartesiana, nem o anti-*Cogito* da hermenêutica da suspeita de Nietzsche e dos seus sucessores. A sua função é semelhante à função de um mediador. É preciso arbitrar o conflito entre aquelas filosofias que concedem demasiado ao sujeito e aquelas que, ao invés, o criticam e desprezam profundamente. Corresponde, deste modo, a um tipo de certeza que exige menos que as primeiras e mais que as segundas.

A atestação, que é, acima de tudo, atestação de si-mesmo, é o acto pelo qual o sujeito, o si-mesmo, dá testemunho de si de forma mediata, indirecta, pela via da interpretação dos múltiplos símbolos em que o homem se expressa e, ao mesmo tempo, através da sua implicação necessária em actos como o dizer, o fazer, o narrar-se e o assumir-se responsabilmente. Sendo responsável pelas suas palavras e acções, o sujeito não deixará de responder a quem o acusa: «eis-me aqui!»<sup>505</sup>. Assim, com o acento posto sobre o agir mais do que sobre o conhecer, a atestação é uma espécie de crença prática, expressão da confiança do sujeito nas suas capacidades.

Apesar da segurança que a atestação confere ao si (a segurança do si de poder permanecer si-mesmo em todos os momentos e circunstâncias da sua vida<sup>506</sup>), é preciso

---

<sup>504</sup> Citado por François Dosse, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*, Paris, Éditions La Découverte, 1997, p. 742: «J'aime aussi que vous employez le terme attestation qui est n quelque sorte la clé de voûte de toute mon entreprise».

<sup>505</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 34-35: «Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici! Selon une expression chère à Lèvinas».

<sup>506</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, p. 351.

notar que Ricoeur, ao admitir o lugar da interpretação no conhecimento do si, rompe com a pretensão de fundamentação última que caracteriza o *Cogito* cartesiano.

Porém, apesar de marcada por uma «fragilidade específica»<sup>507</sup>, pois não pode beneficiar da garantia de verdade que a existência de Deus traz à certeza cartesiana, Ricoeur não se deixa cair no cepticismo das filosofias da suspeita. Procura, isso sim, aproximar a noção de atestação da de *testemunho* – «como o recorda a etimologia, é na palavra da testemunha que nós acreditamos»<sup>508</sup> –, de *crédito*, a respeito do qual diz que «não é possível apelar a uma instância epistémica mais elevada»<sup>509</sup>, e de *confiança*, visto que «crédito é também (...) uma espécie de *confiança*, como o sugere a expressão “atestação fiável”»<sup>510</sup>.

Mas dado que a confiança que a atestação comporta é, como referimos, confiança do sujeito no seu poder de dizer, de fazer, de se reconhecer como personagem de uma narrativa e de se assumir responsabilmente, a «atestação é fundamentalmente atestação de si»<sup>511</sup>. Ou seja, é a verdade do si que se manifesta e testemunha nas suas palavras e actos e, expressando dessa forma o seu carácter originariamente ético. Como diz Ricoeur, corresponde àquilo a que «comunmente se chama de consciência moral, que os alemães designam pela expressão *Gewissen*»<sup>512</sup>.

---

<sup>507</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) confèrent à l’attestation une fragilité spécifique à quoi s’ajoute la vulnérabilité d’un discours conscient de son défaut de fondation».

<sup>508</sup> IDEM, *ibidem*, p. 33: «Par là elle se rapproche du témoignage, comme l’étymologie le rappelle, dans la mesure où c’est en la parole du témoin que l’on croit».

<sup>509</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) on ne peut en appeler à aucune instance épistémique plus élevée».

<sup>510</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) la créance est aussi (et, devrions-nous dire, néanmoins) une espèce de *confiance*, comme l’expression d’ “attestation fiable” vient à l’instant de le suggérer».

<sup>511</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) l’attestation est fondamentalement attestation *de soi*».

<sup>512</sup> IDEM, *ibidem*, p. 35: «(...) l’attestation sera celle de ce qu’on appelle communément conscience morale et qui se dit précisément en allemand *Gewissen*».

Pela atestação, que Ricoeur também define como «*a certeza do si de ser um ser activo e sofredor*»<sup>513</sup>, o si-mesmo assume-se e afirma-se na dupla dimensão que o constitui, uma vez que ele tanto se atesta nas experiências de passividade que o revelam na sua condição de ser finito, frágil e receptivo, como naquelas outras em que ele, sob o modo da ipseidade, se revela activo e capaz.

Apesar das fragilidades que reconhece à atestação, fragilidades que são inerentes a uma hermenêutica que renuncia à pretensão de fundamentação última, Ricoeur toma-a como «a espécie de certeza a que o conhecimento pode aceder»<sup>514</sup>. É neste contexto que o nosso autor, vendo na suspeita o oposto específico da atestação e acentuando o parentesco desta com o testemunho, afirma que «não há “verdadeiro” testemunho sem “falso” testemunho. Mas também não há outro recurso contra o falso testemunho do que um outro testemunho mais credível; e não há outro recurso contra a suspeita do que uma atestação mais *fiável*»<sup>515</sup>.

Considerando que a atestação comporta não só uma determinação epistémica, mas também ontológica, convém lembrar, uma vez mais, que o si-mesmo não poderá nunca situar-se ao nível do *eu* cartesiano e do seu tipo de certeza. Não estamos, de facto, perante esse *eu* impessoal, descarnado e desancorado do mundo: «dizer *si-mesmo* não é o mesmo que dizer *eu*. O *eu* põe-se – ou é deposto; o *si-mesmo* é implicado a título de reflectido nas

---

<sup>513</sup> IDEM, *ibidem*, p. 35: «(...) l’attestation peut se définir comme *l’assurance d’être soi-même agissant et souffrant*».

<sup>514</sup> IDEM, *ibidem*, p. 33: «L’attestation définit à nos yeux la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l’herméneutique (...)».

<sup>515</sup> IDEM, *ibidem*, p. 34: «(...) il n’y a pas de “vrai” témoin sans “faux” témoin. Mais il n’y a pas d’autre recours contre le faux témoignage qu’un autre témoignage plus crédible; et il n’y a pas d’autre recours contre le soupçon qu’une attestation plus *fiable*».

operações cuja análise precede o regresso a ele mesmo»<sup>516</sup>. Já em 1975, Ricoeur o tinha substituído pelo si, discípulo do texto<sup>517</sup>.

Assim, é preciso substituir a resposta da metafísica tradicional à pergunta «Quem é o sujeito?» por uma outra. Daí a necessidade de outra via. Essa via, a hermenêutica do si-mesmo, deverá, como é óbvio, conduzir-nos a um outro tipo de sujeito.

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur propõe-se levar por diante este desafio, o que explica a necessidade de responder a uma série de questões ligadas ao pronome relativo *quem?*: Quem fala? Quem é o autor desta ou daquela acção? Quem se narra? Quem é o sujeito moral da imputação?<sup>518</sup>

Para estas quatro questões – que nos remetem para as áreas tão distintas, como as da filosofia da linguagem, da filosofia da acção, da teoria narrativa e da ética – existe apenas uma resposta possível: o si-mesmo. É verdade que ao falar, ao agir, ao narrar-se e ao imputar-se os seus próprios actos, o sujeito vai revelando o tipo de ser que é. Vejamos o que nos diz Ricoeur a este respeito:

«Os seis capítulos do livro, antes da parte ética, respondem à questão do “eu posso”: posso falar, posso agir, posso narrar-me, etc. Esta questão suscita uma série de figuras do *quem?* Pois a questão do homem capaz é

---

<sup>516</sup> IDEM, *ibidem*, p. 30: «Dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même».

<sup>517</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 57: «Alors, disais-je dans le texte de 1975, “j'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte”. J'anticipais ainsi l'opposition entre le soi et moi, qui devait être la base de mes analyses dans *Soi-même comme un autre*».

<sup>518</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 28: «On donnera une forme interrogative à cette perspective, en introduisant par la question *qui?* toutes les assertions relatives à la problématique du soi, en donnant ainsi même amplitude à la question *qui?* et à la réponse – *soi*. Quatre sous-ensembles correspondent ainsi à quatre manières d'interroger: qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?»

sucessivamente a questão de saber *quem* pode falar, *quem* pode agir, *quem* pode narrar-se, *quem* pode imputar-se os seus próprios actos. A questão do narrativo encontra aqui o seu lugar, mas somente como terceira questão, suscitada pela relação ao tempo; tanto o do sujeito que fala como o do sujeito activo, mas cuja temporalidade é tematizada através da narrativa. É aí que tomo plena posse da noção de “identidade narrativa”, que apenas fora esboçada na conclusão de *Tempo e narrativa*<sup>519</sup>.

Ricoeur tenta responder a estas quatro questões fundamentais. E fá-lo ao longo de quatrocentos e dez páginas que se distribuem por dez estudos: nos dois primeiros, analisa a problemática do discurso; no terceiro e quarto desenvolve a teoria da acção; no quinto e sexto dedica a sua atenção às questões da identidade e do tempo; e, por fim, nos estudos sétimo, oitavo e nono expõe a sua «pequena ética».

Assim, para responder à pergunta «Quem é o sujeito?», o nosso autor teve de percorrer todas as suas figuras: a de locutor das suas enunciações, a de agente, a de herói e narrador das suas próprias histórias e, ainda, a de responsável pelas suas acções. Na verdade, só mediante o seu discurso, os seus actos e as suas obras o podemos conhecer, lenta e gradualmente.

---

<sup>519</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 137-138: «Les six chapitres du livre, avant la partie éthique, répondent à cette question du “je peux”: je peux parler, je peux agir, je peux me raconter, etc. Cette question suscite une série de figures du *qui*? Car la question de l’homme capable, c’est successivement la question de savoir *qui* peut parler, *qui* peut agir, *qui* peut se raconter, *qui* peut s’imputer ses propres actes. La question du narratif retrouve ici sa place, mais seulement comme troisième question, celle qui pose le rapport au temps; aussi bien celui du sujet parlant que du sujet agissant, mais dont la temporalité est thématisée par le récit. C’est là que je prends pleine possession de cette notion d’ “identité narrative”, qui n’avait été qu’esquissée dans la conclusion de *Temps et récit*».

#### 4.1. A narrativa como via de acesso ao sujeito

Como é sabido, a narrativa está presente não só na vida das crianças sob a forma de contos de fadas, de histórias e de epopeias – contribui, assim, para a sua formação ética e pessoal –, mas também na vida dos adultos que a ela recorrem para relatar os acontecimentos do seu dia-a-dia, comunicar as suas experiências reais ou fantasiadas, e ainda confessar as suas angústias, os seus desejos e sonhos. Por isso, é preciso «questionar esta falsa evidência segundo a qual a vida é para ser vivida e não para ser contada»<sup>520</sup>. É que sem o universo dos signos, dos símbolos e das narrativas não há acesso à experiência humana, ou seja, ao vivido. Como poderíamos, de facto, aceder aos dramas temporais da vida humana se não existissem as narrativas das suas acções e paixões?<sup>521</sup>, pergunta Ricoeur. Ora, a narrativa não é senão a *representação temporal da acção humana*.

Além de ser produto das narrações, o sujeito é um ser que narra. E se narra a sua história de vida, começando pelas experiências da sua infância, e recorre à história da comunidade, remontando às suas raízes mais profundas e remotas, é porque quer saber quem é. Sabe, no entanto, que o conhecimento que tem de si próprio não é imediato e intuitivo, mas antes gradual e progressivo, forjado a partir de narrativas que constrói sobre a sua relação com os outros e o mundo. Responder à questão «quem sou eu?» exige, sem

---

<sup>520</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 268: «Il faut mettre en question cette fausse évidence selon laquelle la vie se vit et ne se raconte pas».

<sup>521</sup> Cf. Paul Ricoeur, “*Ente temps et récit: concorde/discorde*” in AAVV, *Recherches sur la philosophie et langage. Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l’Université de Grenoble*, Grenoble, 1982, p. 12.

dúvida, «contar a história de uma vida»<sup>522</sup>. Daí que a dimensão narrativa da experiência do sujeito seja da maior importância: dá-nos a conhecer, directa ou indirectamente, a sua identidade pessoal e a sua acção ao longo do tempo.

Ainda que seja a história da sua vida, o certo é que pessoa humana não se esgota nela. Ao contrário das narrativas literárias, que são fechadas ou acabadas, a estrutura narrativa da nossa existência é uma estrutura aberta, inacabada. Ou seja, «na narrativa literária, a história está feita e sabe-se como ela termina, mesmo se o seu fim é um fim aberto; o livro tem um fim – a sua última página. Ao contrário, nós não conhecemos a última página do texto da nossa vida (...)»<sup>523</sup>.

Além de relatar acontecimentos da nossa vida pessoal, as narrativas relatam também acontecimentos históricos, míticos e ficcionais. Os mitos, por exemplo, não resultam da criação de um autor; são antes «narrativas tradicionais que contam acontecimentos ocorridos na origem do tempo e que fornecem um apoio de linguagem a acções rituais»<sup>524</sup>. Eles visam fundar a acção humana, instituindo-a, quer dizer, estabelecem modelos quer para a acção, quer para a compreensão que o homem tem de si e do mundo. O mito adâmico, como vimos, permite-nos repensar a problemática do mal. Paradigma da natureza humana, Adão confronta-se aí com uma serpente, que simboliza o mal.

---

<sup>522</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.442.

<sup>523</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 288: «Comme je le disais, dans le récit littéraire, l'histoire est terminée et on sait comment elle se termine, même si sa fin est une fin ouverte; il y a une du livre – sa dernière page. Au contraire, nous ne connaissons pas la dernière page du texte de notre vie (...)».

<sup>524</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 417: «(...) récits traditionnels qui racontent des événements survenus à l'origine du temps et qui fournissent un appui de langage à des actions rituelles».

Seja mítica, histórica ou de ficção, a verdade é que a narrativa suspende a sua relação com a realidade imediata, de tal modo que, muitas vezes, achamos que ela é apenas produto da imaginação. No entanto, é graças à construção de um mundo fictício que nós podemos conhecer novas facetas do real. Mais, permite-nos conhecer novas formas de habitar o mundo e, deste modo, reorganizar a nossa existência temporal. Ao revelar o mundo, o símbolo constitui-o.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur vai atribuir ao discurso narrativo uma importância crucial. No sentido de expressar e conhecer o homem, a narrativa não perde nunca de vista o seu percurso temporal, povoado, aqui e ali, de acções e acontecimentos, de promessas e injustiças, de sofrimento e traições, de derrotas e vitórias, de memórias e expectativas.

Se tivermos apenas em conta as promessas feitas e as situações de injustiça e de traição, a narrativa constitui um excelente meio para denunciar o incumprimento daquelas e os responsáveis por estas. E se fazemos questão de contar a história das vítimas, é porque achamos que vale a pena.: «Contamos histórias porque finalmente as vidas humanas têm necessidade e merecem ser contadas. Essa observação adquire toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e exige narração»<sup>525</sup>. Veja-se, por exemplo, o que significou a suposta «condição de judeu» na Alemanha nazi, ou mesmo durante o século das Luzes<sup>526</sup>.

---

<sup>525</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.143: «Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. Cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons la nécessité de sauver l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit».

<sup>526</sup> Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, pp. 58-59: «(...) o anti-semitismo francês é mais antigo do que os seus similares europeus. Para os representantes do século das Luzes, que preparam a Revolução Francesa, era normal o desprezo aos judeus: olhavam-nos como sobreviventes da Idade Média e como agentes

Sabemos que este período foi dos mais trágicos da história do povo judaico, de um povo, como lembra Hannah Arendt, «sem governo, sem país e sem idioma»<sup>527</sup>. Em nome dos vencidos e sofredores, é preciso contar como foi esse período: «talvez existam crimes que é preciso não esquecer (...). Só a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes nunca mais retornem»<sup>528</sup>. O homem não deve, pois, esquecer as perseguições nazis, os sobreviventes sem lar e sem raízes, e aqueles que, de forma injusta e desumana, foram encerrados e mortos nos campos de concentração. Em *As origens do totalitarismo*, pode ler-se que «nos campos de extermínio nazi os judeus eram assassinados de acordo com a explicação oferecida por essas doutrinas à razão do ódio: independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de defeitos ou virtudes pessoais»<sup>529</sup>.

Só narrando o que aconteceu, é que se pode evitar que todas essas vítimas sejam esquecidas. Sem dúvida que os sobreviventes foram os primeiros a fazê-lo. Elie Wiesel, Prémio Nobel da Paz, lembra o caso de dois prisioneiros evadidos de Auschwitz que puderam contar o que viram:

---

financeiros da aristocracia. Os únicos amigos dos judeus em França que chegavam a pronunciar-se eram escritores conservadores, que denunciavam as atitudes antijudaicas como “uma das teses favoritas do século XVIII”. Para o escritor mais liberal ou radical já pertencia à tradição denunciar os judeus como bárbaros, que ainda viviam em estruturas patriarcal, sem reconhecerem o poder laico do Estado. Durante a Revolução Francesa, o clero e os aristocratas de França uniram as suas vozes ao sentimento antijudaico geral, embora por motivos materiais; acusaram o governo revolucionário de ter vendido propriedades da Igreja para pagar “aos judeus e comerciantes, que são credores do governo” – no que identificavam os judeus e o Estado, como se esta situação ainda perdurasse».

<sup>527</sup> IDEM, *ibidem*, p. 9.

<sup>528</sup> Citado in Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 100.

<sup>529</sup> Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 10.

«Sabíamos que em 1944, dois meses antes da deportação dos Judeus da Hungria, dois prisioneiros evadidos de Auschwitz deram o seu testemunho. Tinham visto que se preparavam já os fornos crematórios e as câmaras de gás para seiscentos mil Judeus húngaros. Perceberam que mesmo que houvesse apenas uma hipótese num milhão, era necessário alertar os Judeus húngaros e a opinião pública. E conseguiram. Foram à Hungria, primeiro à Checoslováquia, falaram com o núncio apostólico, com dirigentes e resistentes. Foram os primeiros a descrever o que se preparava»<sup>530</sup>.

Efectivamente, só o testemunho pode assegurar que alguma coisa se passou e deve ser contada. Além da credibilidade ou solidez do testemunho, é importante a existência de um auditório disposto a escutar. Isto porque existem «testemunhos que não chegam encontrar uma audiência capaz de os escutar e de os entender»<sup>531</sup>.

Além de denunciar e salvaguardar as vítimas e os povos do esquecimento, as narrativas, sejam históricas ou não, representam a nossa dívida para com o passado, ou melhor, para com os historiadores, os escritores, os poetas e os filósofos que nos deram a conhecer outros modos de vida, outras visões de mundo, outras propostas éticas de uma vida boa, contribuindo, deste modo, para a formação da nossa identidade pessoal e colectiva.

---

<sup>530</sup> Elie Wiesel, *Memória a duas vozes*, Trad. Francisco Boléo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995, p. 142.

<sup>531</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 208: «Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre».

De facto, temos «uma *dívida* para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos»<sup>532</sup>, que nos torna definitivamente devedores. Lemos as suas histórias não para escapar à dureza da vida, mas antes na expectativa de a compreender melhor. E compreendê-la «não significa negar nos factos o chocante, eliminar deles o inaudito ou, ao explicar fenómenos, utilizar analogias e generalidades que diminuam o impacte da realidade e o choque da experiência. (...). Compreender significa (...) encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja»<sup>533</sup>.

Ainda que a narrativa histórica procure, em nome do rigor e da objectividade, descrever apenas situações reais, o certo é que o seu estudo não deixa de ser, em alguns casos, problemático. É preciso dar forma a uma realidade que já não existe. Por isso, todos os recursos são necessários, «desde os traços, os testemunhos e documentos que já devem estar interpretados, até à obra literária através da qual o historiador dá a sua interpretação do passado, passando pelas diferentes operações explicativas ou compreensivas que ele compõe, a história é também inteiramente representação, *mimèsis* de um passado que existiu»<sup>534</sup>. Esses traços e documentos são, muitas vezes, insuficientes, ou mesmo contraditórios, o que reforça a necessidade do historiador de recorrer à imaginação para reconstruir o passado.

Assim sendo, há sempre uma parte de ficção na história. Se é verdade que a história recorre à ficção, também é verdade que a ficção recorre à história. Por outras palavras, o carácter «quase histórico» da ficção pode encaixar-se no carácter «quase fictício» do

---

<sup>532</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, III*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.253: «Il a une *dette* à l'égard du passé, une dette de reconnaissance à l'égard des morts, qui fai de lui un débiteur insolvable».

<sup>533</sup> Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. X.

<sup>534</sup> Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 98.

passado histórico. Não será, pergunta Ricoeur, a *identidade narrativa*, tanto dos indivíduos como das comunidades históricas, o produto instável da intersecção da história com a ficção? <sup>535</sup>

A importância desta relação recíproca entre ficção e história está bem patente na questão da compreensão do sujeito pela via narrativa:

«Ela possui o duplo carácter de ser simultaneamente histórica e ficcional: por um lado, a memória é também o conjunto de documentos que eu tenho sobre a minha própria existência (fotos de família, acto de nascimento, revelações acerca das minhas origens pertencem ao conhecimento histórico, que é um conhecimento documental); por outro, eu poderei dizer que a narração que eu faço sobre mim próprio é o romance de uma vida já que eu ensaio, a propósito da minha própria existência, diferentes intrigas»<sup>536</sup>.

Além disso, as obras de ficção – a tragédia grega antiga, o drama moderno, o conto, o romance, a fábula, entre outros – e as narrativas históricas permitem reorganizar a nossa experiência temporal, desenvolver o nosso sentido ético e alimentar não só nosso imaginário individual, mas também o imaginário intersubjectivo e social. A propósito das

---

<sup>535</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 75: «Je terminai ces réflexions sur l’alternance entre fiction et histoire, dans l’assaut donné au réel, par une suggestion sur laquelle devait rebondir ma réflexion ultérieure: ce que nous appelons *identité narrative*, tant des individus que des communautés historiques, n’est-il pas le produit instable de l’entrecroisement entre l’histoire et la fiction?» (...).

<sup>536</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 278: «Elle possède le double caractère d’être à la fois historiques et fictionnelle: d’un côté la mémoire est assi l’ensemble des documents que j’ai sur ma propre existence (photos de famille, acte de naissance, révélations sur mes origines sont de l’ordre de la connaissance historique, qui est une connaissance documentaire); de l’autre côté, je pourrais dire que le récit que je fais sur moi-même est le roman de ma vie puisque j’essaie, à propos de ma propre existence, différentes intrigues».

implicações éticas das narrativas de ficção na descoberta e transformação do sujeito, Ricoeur compara a arte de narrar à arte de trocar experiências valorativas: «É a favor desses exercícios de avaliação na dimensão da ficção que a narrativa pode finalmente exercer a sua função de descoberta e também de transformação no que diz respeito ao sentir e ao agir do leitor, na fase de refiguração da acção pela narrativa»<sup>537</sup>.

Não obstante as suas diferenças, o certo é que as narrativas apresentam um traço comum: a intriga. Sendo o seu centro organizador, a intriga é, de facto, necessária à construção de qualquer narrativa histórica, mítica ou de ficção. Sem ela, haveria apenas acontecimentos dispersos, isolados, pelo que não seria possível construir uma história com sentido. «Síntese do heterogéneo, ela reúne em conjunto peripécias até chegar a uma conclusão imprevisível mas aceitável»<sup>538</sup>. A capacidade de combinar acontecimentos dispersos, de os organizar numa totalidade harmoniosa e inteligível é, para Aristóteles, a mais importante de todas: «O essencial é que o poeta – narrador ou dramaturgo – seja “compositor de intrigas”»<sup>539</sup>. Mais, na falta destas não há narrativa. Mesmo em relação à obra singular de Joyce, *Ulisses*, sabemos que a sua ausência é intencional. Porquê? Porque o objectivo do autor é fazer com que o leitor componha uma intriga. Trata-se de um desafio que não é muito diferente, por exemplo, daquele que se coloca a um realizador durante a montagem do seu filme – como cortar sequências, manipular imagens, isolar

---

<sup>537</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 194: «C’est à la faveur de ces exercices d’évaluation dans la dimension de la fiction que le récit peut finalement exercer sa fonction de découverte et aussi de transformation à l’égard du sentir et de l’agir du lecteur, dans la phase de refiguration de l’action par le récit».

<sup>538</sup> Citado in Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 80.

<sup>539</sup> Citado in Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.75: «L’essentiel est que le poète – narrateur ou dramaturge – soit “compositeur d’intrigues”».

planos e recombina-los –, enfim, uma actividade que torna possível não só o movimento, ou a sequência da história, mas também o tempo.

Segundo Ricoeur, a composição de uma intriga, ou melhor, a construção de uma história singular, abre «o reino do “como se”, quer o da narrativa de ficção, quer o da narrativa histórica. A configuração (*mimese II*) não é senão a construção de um universo imaginário, de um mundo possível, cujos efeitos de sentido transformam a vivência quotidiana dos leitores, a sua relação com os outros e o mundo. Ao poder que a narrativa tem de alterar o mundo dos seus leitores dá-se o nome refiguração (*mimese III*): esta «marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do auditor ou do leitor, a intersecção, pois, entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no seio do qual a acção efectiva se estende e estende a sua temporalidade específica. A significação da obra de ficção procede desta intersecção»<sup>540</sup>. Como síntese entre a pré-comprensão do mundo da acção (*mimese I*) e a configuração do mundo da obra (*mimese II*) – a refiguração da experiência do leitor é feita, uma vez mais, quer pela narrativa de ficção, quer pela narrativa histórica. A ficção remodela a sua experiência por meio da sua irreabilidade, e a história por meio do passado, reconstruído a partir de documentos, de vestígios e de marcas deixadas pelo homem.

---

<sup>540</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.230: «(...) Mimèsis III (...) marque l’intersection entre monde du texte et monde l’auditeur ou du lecteur., l’intersection donc entre monde configuré par le poème et monde au sein duquel l’action effective se déploie et dépoie sa temporalité spécifique».

## 4.2. A identidade pessoal e a identidade narrativa

Contra a concepção idealista de compreensão de sujeito – abstracto, descarnado e atemporal – Ricoeur considera, na esteira de M. Heidegger e H.- G. Gadamer, que o homem é tempo, sem o qual não é possível compreender nem a sua acção, nem a sua identidade. Esta não é, como a das coisas, uma identidade substancial, mas antes uma identidade temporal. O emergir da identidade pessoal é indissociável quer da temporalidade própria, quer da temporalidade da acção humana, dado que «a pessoa de quem se fala, (e) o agente de quem depende a acção têm uma história e são uma história»<sup>541</sup>. Daí que palavra *Tempo*, essa dimensão tão «inescrutável» como essencial do agir humano, seja das mais importantes no vocabulário ricoeuriano.

No sentido de preencher a lacuna referente ao tempo vivido, o pensador francês recorre à teoria narrativa e ao conceito de identidade narrativa. Como o próprio nome indica, é uma identidade que liga a capacidade da pessoa de ser ela própria e a de contar uma história na qual se poderia reconhecer<sup>542</sup>.

É preciso reconhecer que existe um laço íntimo e essencial entre o tempo e a narração, uma vez que «não nos podemos compreender a nós próprios fora do tempo e

---

<sup>541</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 137: «(...) la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire».

<sup>542</sup> Cf. Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 60.

portanto fora da narração»<sup>543</sup>. É esta relação de condicionamento mútuo entre narratividade e temporalidade que constitui a grande preocupação de Ricoeur em *Tempo e narrativa*:

«Vamo-nos esforçar, no capítulo III, por demonstrar que o círculo entre narratividade e temporalidade não é um círculo vicioso, mas um círculo saudável, cujas duas metades se reforçam mutuamente. Para preparar esta discussão, pensei poder dar à tese da reciprocidade entre narratividade e temporalidade duas introduções históricas independentes uma da outra. A primeira (capítulo I) é consagrada à teoria do tempo em Santo Agostinho; a segunda (capítulo II), à teoria da intriga em Aristóteles»<sup>544</sup>.

Como é sabido, a teoria da intriga aristotélica está completamente desligada de qualquer consideração sobre o tempo, cabendo à *Física* a tarefa de o analisar: a «*Poética*, com efeito, cala-se a propósito da relação entre a actividade poética e a experiência temporal. A actividade poética não tem sequer, como tal, qualquer carácter temporal marcado»<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 277: «(...) c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous saisir nous-mêmes hors du temps et donc hors du récit».

<sup>544</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 17-18: «On s'efforcera dans le chapitre III d'y démontrer que le cercle entre narrativité et temporalité n'est pas un cercle vicieux, mais un cercle bien portant, dont les deux moitiés se renforcent mutuellement. Pour préparer cette discussion, j'ai pensé pouvoir donner à la thèse de la réciprocité entre narrativité et temporalité deux introductions historiques indépendantes l'une de l'autre. La première (chapitre I) est consacrée à la théorie du temps chez saint Augustin, la seconde (chapitre II) à la théorie de l'intrigue chez Aristote».

<sup>545</sup> IDEM, *ibidem*, p. 66: «La *Poétique*, en effet, est, quant à elle, muette sur le rapport entre l'activité poétique et l'expérience temporelle. L'activité poétique n'a même, en tant que telle, aucun caractère temporel marqué».

Mas sucede que Santo Agostinho, na sua autobiografia espiritual *Confissões*, defende justamente o contrário: analisa a natureza do tempo sem ter em conta a narrativa, isto é, sem ter o cuidado de o articular à estrutura da sua história. Dado que a experiência do tempo é, como sublinha, uma experiência confusa e opaca, não é possível dizer directamente o que é o tempo: «Que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei; se pretender explicá-lo a quem me perguntar, não sei»<sup>546</sup>.

Considerando que não há um tempo futuro, nem um tempo passado, nem mesmo um tempo presente, este autor decide recorrer a um presente alargado e dialectizado, ou seja, à experiência do triplo presente: as nossas experiências íntimas e quotidianas contam com a presença de um «presente do presente» (atenção), de um «presente do passado» (recordação) e de um «presente do futuro» (expectativa). Assim sendo, o nosso tempo é simultaneamente tempo da atenção, tempo da recordação e tempo da expectativa.

A importância de uma leitura cruzada da *Poética* de Aristóteles e do livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho reside, como diz Ricoeur, no facto destas duas obras constituírem imagens inversas uma da outra:

«Elas não se limitam a convergir em direcção à mesma interrogação, partindo de dois horizontes filosóficos radicalmente diferentes: engendram, cada uma, a imagem invertida da outra. A análise agostiniana oferece, com efeito, uma representação do tempo na qual a *discordância* não cessa de desmentir o anseio de *concordância* constitutiva do *animus*. A análise

---

<sup>546</sup> Citado por Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 25.

aristotélica, em compensação, estabelece a preponderância da concordância sobre a discordância na configuração da *intriga*»<sup>547</sup>.

Dito de outro modo, enquanto Santo Agostinho centra a sua atenção na discordância temporal, na sucessão ininterrupta dos instantes, que perturba a vontade de concordância da alma, Aristóteles, ao invés, evidencia o papel do *muthos*, que enquanto síntese do heterogêneo, representa o triunfo da concordância sobre a discordância. A propósito do cruzamento destas duas leituras, Ricoeur dirá mais tarde:

«Por muitas transgressões que tenham resultado da leitura em paralelo das *Confissões* de Santo Agostinho e da *Poética* de Aristóteles, a ideia estava lá, colocada à discussão, de juntar a característica da concordância discordante da experiência da temporalidade, de acordo com Santo Agostinho, e a discordância concordante pertencente ao enredo narrativo, segundo Aristóteles»<sup>548</sup>.

É justamente no primeiro volume de *Tempo e narrativa*, ao iniciar o terceiro capítulo, que o nosso autor procura estabelecer a mediação entre a experiência agostiniana

---

<sup>547</sup> IDEM, *ibidem*, p. 18: «Elles ne se bornent pas à converger vers la même interrogation à partir de deux horizons philosophiques radicalement différents: elles engendrent chacune l'image inversée de l'autre. L'analyse augustinienne donne en effet du temps une représentation dans laquelle la *discordance* ne cesse de démentir le vœu de *concordance* constitutif de l'*animus*. L'analyse aristotélicienne, en revanche, établit la prépondérance de la concordance sur la discordance dans la configuration de la *l'intrigue*».

<sup>548</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 69: «Quoi qu'il en soit des transgression opérées par ma lecture parallèle des *Confessions* d'Augustin et de la *Poétique* d'Aristote, l'idée était là, proposée à la discussion, consistant à mettre en couple la discordance concordante caractéristique de la temporalité vive selon Augustin, et la concordance discordante propre à l'intrigue narrative selon Aristote».

de tempo e a teoria da intriga aristotélica<sup>549</sup>. Além de transformar os acontecimentos isolados ou momentos quaisquer numa história com sentido, a narrativa aparece como um «terceiro tempo», mediatizando o tempo da alma e o tempo do mundo. Situado no cruzamento dos acontecimentos do mundo e dos discursos, o tempo contado diz respeito tanto à narração quotidiana das nossas experiências e vivências, como às narrativas históricas e de ficção. Este é, pois, o tempo da historicidade da experiência humana, ou melhor, o tempo de homens que agem, sofrem e narram a história das suas vidas. Importa, por isso, reconhecer essa necessidade transcultural que relaciona a actividade de contar uma história e a dimensão temporal da experiência humana. Dito de outro modo, «*o tempo só se torna tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e a narrativa atinge a sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal*»<sup>550</sup>. A narrativa constitui o único acesso ao tempo, eis o pressuposto ricoeuriano para pensar o tempo humano de modo coerente.

O tempo vivido é, portanto, um tempo narrado. Se a nossa experiência temporal tem sentido é porque pode ser narrada e se ela pode ser narrada é porque possui uma estrutura temporal. Convém, no entanto, reconhecer os limites da narrativa face à problemática do tempo, uma vez que esta não é capaz de responder à questão de Santo Agostinho «O que é o tempo?». Por um lado, porque não há narrativa total, «intriga de todas as intrigas», por outro, porque «o tempo envolve todas as coisas, incluindo a narrativa que o tenta ordenar; ele permanece, portanto, em si «inescrutável»».<sup>551</sup> A sua

---

<sup>549</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 105.

<sup>550</sup> IDEM, *ibidem*, p.105: «Ou, pour le dire autrement: *que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*».

<sup>551</sup> Olivier Abel e Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Trad. coordenada por Maria Luísa Portocarrero e Luís António Umbelino, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010, p. 108

natureza inescrutável é inultrapassável e, por isso, «a especulação sobre o tempo é uma ruminância inconclusiva, à qual só replica a actividade narrativa. Não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do termo»<sup>552</sup>.

Em todo o caso, a abordagem do tempo por meio das narrativas históricas ou de ficção é preferível às abordagens anteriores. Afinal, ela permite-nos superar as aporias filosóficas sobre o tempo e a impossibilidade de abordar conjuntamente o «tempo do mundo» de Aristóteles e o “tempo da alma” de Santo Agostinho, assim como de contornar o fracasso de outras tentativas filosóficas, como, por exemplo, as de Kant (tempo invisível)<sup>553</sup> e de Husserl (tempo intuitivo).

O tempo, como dissemos, só se torna tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo. Todavia, as narrativas históricas, míticas e de ficção fazem-se acompanhar sempre de uma determinada visão de tempo. Enquanto a narrativa histórica, por exemplo, visa a reconstrução do passado a partir da sucessão das gerações, do tempo do calendário, de documentos e das demais marcas deixadas pelo homem, a narrativa de

---

<sup>552</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 24: «Ce sera une thèse permanente de ce livre que la spéculation sur le temps est une ruminance inconclusive à laquelle seule réplique l’activité narrative. Non que celle-ci résolve par suppléance les apories. Si elle les résout, c’est en un sens poétique et non théorique du terme».

<sup>553</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 66-67: «Ni Kant ni Bergson ne me paraissaient avoir donné un sens acceptable à l’idée d’intuition appliquée au temps en tant que tel, que l’intuition soit celle d’une forme de la sensibilité ou celle d’un flux psychique continu. L’incrustabilité du temps me paraissait incincible. Ce n’est pas que la temporalité m’apparût totalement impénétrable: les analyses que je consacre à Augustin, à Husserl, à Heidegger, et que je rassemble dans la première partie de *Temps et récit III*, rendent compte de l’articulation *sui generis*, ou, pour mieux dire, de l’enchevêtrement du passé, en tant que milieu du souvenir et de l’histoire, du futur, en tant que milieu de l’attente, de la crainte et de l’espoir, et du présent, en tant que moment de l’attention et de l’initiative. A cet égard, Augustin est resté pour moi le maître incontesté, en dépit du génie certain de Husserl et de Heidegger. Maîtrise paradoxale, dans la mesure où c’est son analyse de l’expérience d’un temps intérieur qui en a révélé les apories, à savoir l’impossibilité de dériver de cette expérience intime les structures du temps cosmologique. Analysable jusqu’à un certain point, telle me paraissait être l’expérience temporelle: jusqu’au point où le prix à payer en termes d’aporias grandit avec la pénétration du regard».

ficção, que não está «submetida ao que já foi», é livre de explorar, sem qualquer limite, a questão da temporalidade. Prova disso são as três obras que Ricoeur analisa em *Tempo e narrativa*, volume II, ou mais concretamente, no seu último capítulo «A experiência temporal fictícia»: *A Montanha Mágica* de Thomas Mann, *Em Busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust e *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf.

Na verdade, estas três famosas «fábulas sobre o tempo»<sup>554</sup> – às quais Ricoeur consagra noventa e sete páginas – apontam para novas formas de experiência temporal. Os seus autores procuram explorar diferentemente as suas múltiplas dimensões, «que só a ficção pode explorar e que estão abertas à leitura no sentido de refigurar a temporalidade quotidiana»<sup>555</sup>. Veja-se o exemplo de *A Montanha Mágica* de Thomas Mann: é uma obra que suspende o tempo quotidiano, «o tempo dos relógios», permitindo, deste modo, a compreensão de um tempo mais profundo, um «fora do tempo». Como lembra Ricoeur, desde «a primeira até à última página do romance, este apagamento do tempo cronológico é claramente realçado graças ao contraste entre ‘ceux d’en haut’, adaptados a este fora do tempo, e ‘ceux d’en bas’ – os que pertencem ao país chato –, que vagueiam ao ritmo do calendário e dos relógios»<sup>556</sup>. Aliás, o símbolo da «montanha» é interessante, na medida em que corresponde a uma elevação acima do mundo real e sem magia.

---

<sup>554</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.191: «Les oeuvres que nous allons étudier sont de telles *fables sur e temps*, dans la mesure où c’est l’expérience même du temps qui y est l’enjeu des transformations structurales».

<sup>555</sup> IDEM, *ibidem*, p.191: «Ce sont des variétés de l’expérience temporelle que seule la fiction peut explorer et qui sont offertes à la lecture en vue de refigurer la temporalité ordinaire».

<sup>556</sup> IDEM, *ibidem*, p. 213: «Du début à la fin du roman, cet effacement du temps chronologique est clairement souligné par le contraste entre “ceux d’en haut”, acclimatés à ce hors-temps, et “ceux d’en bas” – ceux du pays plat –, qui vaquent au rythme du calendrier et des horloges».

Dado que o homem de carne e osso só pode ser compreendido no tempo e não – como sucede com o «homem *Cogito* da Modernidade»<sup>557</sup> – fora dele, Ricoeur recorre a duas figuras da identidade pessoal, a mesmidade e a ipseidade, às quais correspondem dois modelos de permanência no tempo: o carácter e a palavra. Enquanto a primeira intenção de Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, consiste em mostrar «o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”»<sup>558</sup>, a segunda aponta antes para duas figuras da identidade pessoal que não podem ser confundidas: «(à) mesmidade como sinónimo da identidade-*idem* (...) opor-lhe-ei a ipseidade como referência à identidade-*ipse*»<sup>559</sup>. Esta distinção é importante, já que permite ultrapassar as limitações e as tensões das abordagens anteriores, vítimas do mesmo equívoco: o da indistinção entre mesmidade e ipseidade<sup>560</sup>.

Efectivamente, a questão da identidade pessoal foi muitas vezes reduzida à identidade-*idem*, ou seja, à mesmidade<sup>561</sup>. Como caracterizar então este tipo de identidade?

---

<sup>557</sup> Cf. Maria Luísa Portocarrero *Horizontes da Hermenêutica*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 59.

<sup>558</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 11: «La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier: “je pense”, “je suis”».

<sup>559</sup> IDEM, *ibidem*, p. 13: «Le poids de cet usage comparatif du terme “même” m'a paru si grand que je tiendrai désormais la mêmété pour synonyme de l'identité-*idem* et que je lui opposerait l'ipséité par référence à l'identité-*ipse*».

<sup>560</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 76-77: «L'équivoque consistait selon moi à confondre une identité-mêmété (que j'appuyai sur le latin *idem*) et l'identité-ipséité (que j'appuyait sur le latin *ipse*). L'identité-mêmété me paraissait convenir aux traits objectifs ou objectivés du sujet parlant et agissant, tandis que l'identité-ipséité me paraissait mieux caractériser un sujet capable de se désigner comme étant lui-même l'auteur de ses paroles et de ses actes, un sujet non substantiel et non immuable, mais néanmoins responsable de son dire et de son faire».

<sup>561</sup> Sob o título da mesmidade, Paul Ricoeur refere vários critérios de identidade: «l'identité numérique de la même chose à travers ses apparitions multiples, identité établie sur la base d'épreuves d'identification et de réidentification du même; l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême de choses qui peuvent être échangées l'une pour l'autre sans perte sémantique, *salve veritate*; l'identité génétique, attestée par la continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade de développement de ce que nous tenons pour le même individu (du

Para Ricoeur, a mesmidade é uma figura da nossa identidade pessoal que representa o conjunto de marcas distintivas, rígidas e duráveis; é, digamos, o núcleo de disposições que não é afectado pelo tempo. Por isso, o indivíduo pode ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo ontem, hoje e amanhã.

Dado que é irreduzível ao diferente e à mudança, a mesmidade tem como paradigma o carácter. Entendido como «o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo»<sup>562</sup>, o carácter permite-nos, sem dúvida, como as impressões digitais, identificá-lo. Ricoeur considera, aliás, que «a palavra “carácter” é (...) interessante, é a que empregamos em tipografia para designar uma forma invariável»<sup>563</sup>.

Todavia, sabemos que o sujeito não é apenas uma identidade imutável. Existe nele uma abertura ao não idêntico, à mudança, ao conflito e ao tempo. Significa isto que é preciso recorrer a um outro tipo de identidade – a uma espécie de identidade movediça na qual se espelha o dinamismo e a fluidez da vida humana. Por outras palavras, o homem não é senão a sua própria história; não é, como as coisas ou os animais, uma simples entidade imutável de que se pode falar.<sup>564</sup>

---

gland au chêne); la structure immuable d'un individu reconnaissable à l'existence d'un invariant relationnel, d'une organisation stable (code génétique ou autre). L'identité personnelle n'exclut pas une telle forme de mêmété sous la figure du *caractère*, fait des marques distinctives et des identités assumées à quoi on reconnaît un individu comme étant le même». IDEM, *ibidem*, pp. 101-102.

<sup>562</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 144: «J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même».

<sup>563</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 138: «(...) le mot “caractère” est d'ailleurs intéressant, c'est celui qu'on emploie en imprimerie pour désigner un forme invariable».

<sup>564</sup> Maria Luísa Portocarrero *Horizontes da Hermenêutica*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 48: «(...) o homem é a sua própria história, porque contrariamente às coisas e aos animais não é uma simples entidade imutável de que os outros podem falar. É além disso, e nisto reside a sua verdadeira soberania, o único ente que é um *si mesmo*, porque tem a propriedade de poder

A esta figura da identidade diametralmente oposta ao carácter, Ricoeur chama identidade-*ipse* ou ipseidade: é a forma dinâmica de manutenção de si-mesmo ao longo da vida, apesar de todas as alterações que venham a produzir-se. Se se recorrer à terminologia aristotélica, a ipseidade corresponde ao modo de identificar o si-mesmo como ser permanentemente em potência, em devir, quer dizer, a fazer-se.

Ainda que mude ao longo da vida, o sujeito não deixa de ser o mesmo. Por isso, o paradigma da ipseidade não é o carácter mas sim a promessa. Manter a palavra «não se deixa inscrever, como o carácter, na dimensão de qualquer coisa em geral, mas, unicamente, na do *quem*. Uma coisa é a perseverança do carácter, uma outra a perseverança na fidelidade à palavra dada; uma coisa é a continuação do carácter, outra a constância na amizade»<sup>565</sup>. Trata-se, assim, de uma forma de identidade que se mantém na palavra dada: continuo a ser o mesmo, apesar de ter mudado.

Portanto, esta identidade não é senão uma identidade mantida, dando ao sujeito a possibilidade de se construir permanentemente. Contudo, sejam quais forem as mudanças que venham a afectar as suas disposições duráveis, a verdade é que o sujeito não deixa de ser ele próprio. Manter-se-á fiel à sua promessa, sendo, por isso mesmo, digno da confiança que em si foi depositada. A minha promessa representa, pois, um desafio ao tempo, porque, mesmo que mude a minha situação ou desejo, eu mantenho a palavra. A propósito da importância desta no mundo das transacções do mercado, o antigo presidente da Reserva Federal norte-americana, Alain Greenspan, sublinha:

---

autodesignar-se na primeira pessoa e autoreferir a si as suas acções, dirigindo-se simultaneamente a outra pessoa.»

<sup>565</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148: «La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui*?. Ici aussi l'usage des mots est un bon guide. Une chose est la persévérance du caractère; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère; une autre, la constance dans l'amitié».

«Quer isto dizer que a grande maioria das transacções tem de ser voluntária, o que pressupõe, forçosamente, a confiança na palavra daqueles com quem lidamos e que, em quase todos os casos, nos são desconhecidos. É extraordinário que, conforme aludi num capítulo anterior, um grande número de contratos, em especial nos mercados financeiros, seja inicialmente verbal, e só posteriormente confirmado por um documento escrito, por vezes depois de uma grande oscilação de preços. É extraordinária a confiança que temos no farmacêutico que avia a receita passada pelo nosso médico. (...) Vejam só quão poucos negócios se fariam não fosse essa cultura predominante em que vivemos»<sup>566</sup>

A justificação ética do cumprimento da promessa decorre da obrigação de garantir a validade da linguagem, que é a instituição das instituições. É preciso manter a palavra dada, porque sem ela não seria possível a confiança nos contratos e nos pactos de todos os tipos. Com efeito, o «outro está nela implicado de múltiplas formas: como beneficiário, como testemunha, como juiz e, fundamentalmente, como aquele que, ao contar comigo, com a minha capacidade de manter a palavra, me chama à responsabilidade, que me torna responsável»<sup>567</sup>.

Ainda que sejam figuras distintas, o certo é que, à luz da nossa vida quotidiana, estas duas figuras da identidade pessoal, mesmidade e ipseidade, tendem a coincidir, uma

---

<sup>566</sup> Alan Greenspan, *A era da turbulência. Contribuições para um mundo em mudança*, Trad. Saul Barata e Maria Segurado, Lisboa, Editorial Presença, 2007, p. 280.

<sup>567</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste I*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 36-37: «L'autre y est impliqué de multiples façons: comme bénéficiaire, comme témoin, comme juge, et plus fondamentalement comme celui qui, en comptant sur moi, sur ma capacité à tenir parole, m'appelle à la responsabilité, me rend responsable».

vez que contar com alguém é simultaneamente ter a garantia da permanência do seu carácter e do cumprimento da sua promessa.

No sentido de entrecruzar estes dois pólos da nossa identidade pessoal, Ricoeur recorre ao conceito de «identidade narrativa», quer «seja a de uma personagem de romance, a de uma personalidade histórica, ou a de cada um de nós reflectido sobre si mesmo na sua relação com o tempo»<sup>568</sup>. A questão da identidade narrativa só é desenvolvida plenamente em *Soi-même comme un autre*<sup>569</sup>, visto que até então aparece apenas esboçada nas *Conclusões* do terceiro volume de *Tempo e narrativa*.

Tendo em conta as palavras de Hannah Arendt, Ricoeur diz, em *Tempo e narrativa*, que não é possível responder à pergunta *quem?* sem que antes se conte a sua história de vida: «responder à pergunta “quem?”, como veementemente o disse Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da acção. *A identidade do quem não é senão uma identidade narrativa*»<sup>570</sup>. Quer a pessoa de quem se fala, quer o quem da acção, quer ainda a comunidade têm realmente uma história que pode não só ser contada, mas merece também ser contada. Apesar de ser semelhante, em alguns dos seus aspectos, a tantas outras histórias, a verdade é que a história de uma vida não repete

---

<sup>568</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p.102: «Ces deux modalités d'identité m'ont paru se combiner dans l'identité narrative, que ce soit celle d'un personnage de roman, celle d'une personnalité historique, ou celle de chacun de nous réfléchissant sur lui-même dans son rapport au temps».

<sup>569</sup> Ao ser questionado sobre a noção de identidade narrativa, Paul Ricoeur lembra: «La notion n'a été conceptualisée par moi que lors de ma relecture, lorsque j'ai écrit pour François Wahl la conclusion de *Temps et récit*; c'est là qu'apparaît formellement l'expression, comme représentant, à mes yeux, le principal acquis de ce travail». (Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 137.)

<sup>570</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp.442-443: «Répondre à la question “qui?”, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*».

nenhuma outra. É única e insubstituível: a pessoa constrói-a partir de múltiplos encontros consigo mesma, com os outros, com as coisas e com os acontecimentos.

Dado que a identidade do sujeito não é senão uma identidade narrativa, o recurso às narrativas históricas ou de ficção é essencial. Isto porque sem o seu contributo, como sublinha Miguel Baptista Pereira, «fica insolúvel o problema pessoal (*ipse*), porque não se evita uma antinomia sem solução: ou se afirma um sujeito idêntico a si mesmo (*idem*) na diversidade dos seus estados, ou se declara com Hume e Nietzsche ilusória tal substância cristalizada (...)»<sup>571</sup>.

A identidade narrativa é, com vimos, uma identidade que se situa entre as duas formas de permanência no tempo. Como diz Ricoeur, é uma identidade que oscila entre dois limites: «O limite inferior, onde a permanência no tempo exprime a confusão entre o *idem* e o *ipse*, e um limite superior em que o *ipse* põe a questão da sua identidade sem ajuda e apoio do *idem*.»<sup>572</sup>. Deste modo, a identidade narrativa torna possível a relação dinâmica entre o *idem* e o *ipse*, o que nos permite abordar a identidade do sujeito através da diversidade das situações e acontecimentos que constituem a sua vida. Por outras palavras, «ao narrativizar o carácter, a narrativa dá-lhe o seu movimento (...). Ao narrativizar o objectivo da vida verdadeira, dá-lhe os traços reconhecíveis de personagens

---

<sup>571</sup> M. Baptista Pereira, *Narração e Transcendência*, Humanitas, Vol. XLV, Universidade de Coimbra, 1993, p. 450.

<sup>572</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 150: «L'ayant ainsi située dans cet intervalle, nous ne serons pas étonnés de voir l'identité narrative osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'*idem* et de l'*ipse*, et une limite supérieure, où l'*ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'*idem*».

amadas ou respeitadas. A identidade narrativa une os dois extremos da cadeia: a permanência do carácter no tempo e a permanência da manutenção de si-mesmo»<sup>573</sup>.

Trata-se, por conseguinte, de uma identidade dinâmica, ou seja, de uma identidade que só é compreensível mediante a noção de «mutabilidade». Esta última diz respeito à mutabilidade da personagem da história narrada, fruto de um processo dinâmico que acompanha o desenrolar da intriga, isto é, desse jogo de acontecimentos, de peripécias e de surpresas. Na intriga, mesmo as ocorrências aparentemente ocasionais e sem sentido, os eventos fortuitos e imprevisíveis, são considerados relevantes não só para construção da sua unidade como também para construção da identidade da personagem.

De facto, toda a intriga é pensada em função do personagem. No sentido de lhe conferir uma identidade narrativa, o escritor atribui-lhe determinadas acções, valores e sentimentos, momentos de alegria e de tristeza, dias de azar e de sorte, prémios e castigos. Tal como as peças de *Lego*, os recursos literários permitem ao escritor fazer múltiplas combinações. Como a criança, ele constrói e reconstrói, ou melhor, faz, desfaz e volta a fazer.

Com efeito, a tarefa do narrador consiste em organizar os múltiplos acontecimentos numa totalidade temporal, o que implica construir uma história singular e com sentido. Ricoeur lembra, logo na primeira página do prefácio de *Tempo e narrativa*, que «a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que é, ela também, uma obra de síntese: através da intriga, finalidades, causas, acasos são reunidos sob a unidade temporal

---

<sup>573</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 195-196: «(...) en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi».

de uma acção total completa»<sup>574</sup>. Trata-se de um processo integrador da maior importância: pôr em concordância o discordante, incorporar a discordância temporal na concordância. Por outras palavras, sem a discordância, a concordância não funciona e vice-versa<sup>575</sup>.

Sendo um grande laboratório, a literatura permite experimentar muitas formas de ser, de pensar e de agir. É importante notar que essas múltiplas experiências de pensamento que o narrador concebe «no grande laboratório do imaginário são também explorações realizadas no reino do bem e do mal»<sup>576</sup>. Caberá então ao leitor-intérprete escolher aquela que mais lhe convém.

Além disso, é possível explorar, nesse laboratório, a tal escala, que referimos à pouco, de variações do elo entre os dois pólos da identidade pessoal, «desde o caso extremo de um ocultamento quase total entre carácter e ipseidade, como nos contos e lendas, até ao outro caso extremo, o da dissociação quase total entre o *idem* e o *ipse*, como em certos romances (...)»<sup>577</sup>. Como exemplo ilustrativo das ficções da perda de identidade,

---

<sup>574</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 9-10: «Avec le récit, l'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi, est une oeuvre de synthèse: par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète».

<sup>575</sup> Paul Ricoeur, *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 274: «Le récit, avons-nous dit, est une synthèse de l'hétérogène. Mais la concordance ne va pas sans discordance. La tragédie est à cet égard exemplaire. Point de tragédie sans des péripéties, des coups du sort, des événements effrayants et pitoyables, une faute immense faite de méconnaissance et de méprise plutôt que de méchanceté. Si donc la concordance l'emporte sur la discordance, ce qui fait récit, c'est bien la lutte entre concordance et discordance.

Appliquons-nous à nous-mêmes cette analyse de la concordance discordante du récit et de la discordance concordante du temps. Il apparaît alors que notre vie, embrassée d'un seul regard, nous apparaît comme le champ d'une activité constructrice, empruntée à l'intelligence narrative, par laquelle nous tentons de retrouver, et non pas simplement d'imposer du dehors, *l'identité narrative qui nous constitue*».

<sup>576</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.194: «Les expériences de pensée que nous concluons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal».

<sup>577</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 103: «(...) depuis le cas extrême d'un recouvrement quasi total entre caractère et ipséité, comme dans

pode-se indicar a obra *Homem Sem Qualidades* de Robert Musil. Esta obra fala-nos de um homem que se anula, ou seja, «sem propriedades», isto é, sem mesmidade – que numa situação extrema, acaba por se tornar não identificável e, portanto, inominável.<sup>578</sup> Este personagem constitui o pólo oposto do herói identificável.

É a dialéctica do personagem que irá, pois, preencher esse intervalo entre as duas formas de permanência no tempo: a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*. Situando-se entre estas duas figuras da nossa identidade, a noção de identidade narrativa cumpre, assim, a sua função: ela traduz não só as mudanças de uma vida, mas também a sua coesão. Veja-se o que sucede com uma autobiografia: as histórias que a pessoa conta de si mesma não deixam de apresentar uma determinada sequência inteligível, um sentido de temporalidade das suas experiências, das suas figuras remotas ou próximas. Ou seja, na linha da concordância, temos a «unidade da sua vida», como uma totalidade temporal singular, distinta de qualquer outra vida; na linha da discordância, essa unidade é constantemente posta à prova pelos acontecimentos imprevisíveis, como acidentes, reencontros, mortes, entre outros; e, por último, a síntese concordante-discordante faz com a contingência do acontecimento venha a contribuir para a necessidade da sua história vida tomada como um todo. Tal como a de um outro personagem de uma narrativa, a sua identidade, «que se pode

---

les contes et légendes, jusqu'a l'autre cas extrême, celui de la dissociation quasi totale, elle aussi, entre l'*idem* et l'*ipse*, comme dans certains romans (...)

<sup>578</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 177: «Que la narrativité ait aussi ses cas déroutants, c'est ce que le théâtre et le roman contemporain enseignent à l'envi. En première approximation, ces cas se laissent décrire comme des fictions de la perte de d'identité. Avec Robert Musil, par exemple, *L'Homme sans qualités* – ou plus exactement sans propriétés (...) – devient à la limite non identifiable, dans un monde, est-il dit, de qualités (ou de propriétés) sans hommes. (...) Le non-identifiable devient l'innommable».

dizer posta em enredo, só se deixa compreender sob o signo dessa dialéctica»<sup>579</sup>. Compreendida, portanto, como personagem de uma narrativa, a pessoa participa da identidade própria de uma história narrada; «é a identidade da história que faz a identidade do personagem»<sup>580</sup>.

Mas como a pessoa humana não é uma identidade distante, fechada sobre si mesma, a sua história de vida não pode deixar de se entrelaçar, a cada momento, na história dos outros – dos seus pais, dos seus amigos, dos seus companheiros de trabalho e de lazer<sup>581</sup> –, assim como numa história mais ampla, a história do seu tempo. «As histórias das vidas estão a tal ponto enredadas uma nas outras que a narração que cada qual faça ou receba da sua própria vida torna-se um segmento dessas outras narrações que são as narrações dos outros»<sup>582</sup>.

Mas as narrativas não são apenas importantes na construção da identidade de um sujeito concreto, mas também na construção de uma outra identidade: a identidade de uma comunidade ou de um povo. Se por um lado, as narrativas servem para transmitir valores, normas, ideais, modelos, heróis, com os quais os indivíduos se identificam e a comunidade se afirma e se reconhece,<sup>583</sup> por outro, dão testemunho do seu modo de existir, próprio e inconfundível. No tocante à história efectiva de um povo, Ricoeur não deixa de referir o

---

<sup>579</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 175: «Et l'identité du personnage qu'on peut dire mis en intrigue ne se laisse comprendre que sous le signe de cette dialectique».

<sup>580</sup> IDEM, *ibidem*, p. 175: «C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage».

<sup>581</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 190

<sup>582</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste I*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 36: «Les histoires de vie sont à ce point enchevêtrées les unes dans les autres que le récit que chacun fait ou reçoit de sa propre vie devient le segment de ces autres récits que sont les récits des autres».

<sup>583</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 146: «Pour une grande part, en effet, l'identité d'une personne, d'une communauté, est fait de ces *identifications-à* des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros, *dans* lesquels la personne, la communauté se reconnaissent».

exemplo de Israel: a comunidade judaica constituiu a sua própria identidade a partir dos textos bíblicos que ela mesma produziu.

Por tudo isto, quer a identidade narrativa de um indivíduo, quer a identidade narrativa de uma comunidade histórica não são identidades estáticas e imutáveis. Pelo contrário, elas jamais deixarão de fazer-se e refazer-se – e, muitas vezes, de um modo surpreendente. É que ambas as identidades jamais poderão deixar de reflectir a fluidez da vida, o dinamismo da existência humana. Como não podem escapar às duas formas de permanência no tempo, elas mantêm-se mudando continuamente.

Em suma, haverá, como no passado, sempre lugar para as novas figuras do homem e da comunidade histórica. Unir dialecticamente a ipseidade e a mesmidade, eis em que consiste o poder da narração<sup>584</sup>.

---

<sup>584</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 165 e seguintes.



## **IV – O sujeito e a inscrição ética**



É certo que o tema da acção não é um daqueles que mais atenção tenha suscitado ao longo da história da filosofia. Em contrapartida, nas últimas décadas, essa tem sido uma das áreas que mais interesse e desenvolvimentos têm suscitado em domínios que vão da filosofia da linguagem e da filosofia da mente até às ciências cognitivas e às neurociências.

Ricoeur contribuiu, sem dúvida, para este novo interesse pela problemática da acção. Consciente de que é no agir que o sujeito verdadeiramente se compreende, mas, ao mesmo tempo, consciente das limitações e insuficiências de uma abordagem puramente científica do tema, o pensador francês socorre-se, nas suas investigações, do contributo de diversas perspectivas, como a fenomenologia, a hermenêutica, a analítica, a ética e a política. É visível, logo nas primeiras obras, o interesse do autor pelas questões da vontade, da liberdade, da falibilidade, da culpa e do mal. E se tivermos em conta a sua reflexão sobre o sujeito que age, o sujeito em interacção, esta é anterior à constituição da ética, verificando-se até que, «a descrição da acção é a base sobre a qual se pode construir a ética»<sup>585</sup>. Importa, por isso, que neste capítulo, centrado em torno de questões de âmbito essencialmente ético, principiemos pela análise da rede conceptual da acção e sua ligação à narrativa, centrando-nos em conceitos nucleares, como os de agente, de intenção, de motivo e de responsabilidade<sup>586</sup>. Só assim se poderá pensar o sujeito ético e compreender a

---

<sup>585</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 25.

<sup>586</sup> IDEM, *ibidem*, p. 60: «Todos os termos da rede convergem aqui: acção, intenção, motivação e, por último, agente. a) A acção é “de mim”, depende de mim; está no poder do agente; b) Por outro lado, a intenção compreende-se como intenção de alguém; decidir é decidir-se a ...; c) Por fim, o motivo remete também para a noção de agente; que é que levou A a fazer X? Qual é a razão por que eu? Por que é que eu fui? Esta última conexão com a motivação situa a questão do agente no campo do debate causa-motivo. O agente é uma espécie de causa, e uma estranha causa, já que põe termo à busca da causa. Quem fez isso? Um tal. Um ponto, é tudo. Importa, pois, compreender a palavra agente em função de toda a rede».

questão da inteligibilidade do seu agir. Com efeito, «os predicados éticos acrescentam-se a esta rede e supõem-na»<sup>587</sup>.

Dado o seu carácter de rede, estes conceitos interagem uns sobre os outros. Compreender um desses conceitos, diz Ricoeur, é compreendê-los a todos, ao compreender uns pelos outros: «não só obtém a diversidade das suas significações, dos seus usos em contextos definidos, mas os diversos contextos põem-nos em relação recíproca de maneira que se deveria falar tanto de intersignificação como de significação»<sup>588</sup>. Só por razões de ordem didáctica ou metodológica é que podem ser separados.

Além disso, os conceitos só podem ser compreendidos se os relacionarmos com a acção humana, com o vivido, de que eles devem dar conta. Na medida em que é um *interpretante da acção*, o recurso aos símbolos torna-se inevitável. É que as mediações simbólicas são portadoras não apenas de uma interpretação explícita sobre o comportamento, mas também das regras de inteligibilidade que condicionam a percepção dos actos praticados pelo sujeito agente de uma determinada sociedade ou cultura. Assim sendo, é «em função de ...»<sup>589</sup> que o mesmo gesto de levantar os braços, por exemplo, pode ser objecto de interpretações radicalmente diferentes, como saudar, chamar um táxi, pedir socorro ou mesmo votar. São «interpretantes» práticos que nos permite uma primeira legibilidade da acção. Mas estes «programas» de comportamento, que à semelhança dos códigos genéticos, «dão forma, ordem e direcção à vida»<sup>590</sup>, pressupõem, por sua vez, um

---

<sup>587</sup> IDEM, *ibidem*, p. 25.

<sup>588</sup> IDEM, *ibidem*, p. 29.

<sup>589</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.92: «Autrement dit, c'est "en fonction de..." telle convention symbolique que nous pouvons interpréter tel geste *comme* signifiant ceci ou cela (...)».

<sup>590</sup> IDEM, *ibidem*, p. 93: «On peut éclairer cette fonction de régulation sociale en comparant les codes culturels aux codes génétiques. Comme ces derniers, les premiers sont des "programmes", de comportement, comme eux, ils donnent forme, ordre et direction à la vie».

quadro de valores. Ora, uma das funções essenciais das narrativas históricas, míticas e de ficção, consiste em configurar estas regras axiológicas. Neste sentido, não existem obras narrativas – conto, romance, mito, entre outras – que sejam neutras eticamente, não tanto por defenderem uma moral específica, mas sobretudo por se apresentarem como um modelo, ou melhor, um «laboratório» de experimentação dos valores sem os quais o sujeito dificilmente alargaria a compreensão que tem de si e do mundo da vida.

## 1. O sujeito activo: acção e narração

Enquanto o comportamento animal é meramente espontâneo, imediato e instintivo, a acção humana é reflexiva, mediata e inovadora. Ao contrário dos animais, o homem não é apenas produto dos seus instintos e do mundo circundante. Graças à acção e à narrativa, «ultrapassa a sua dimensão meramente biológica e se faz capacidade, nomeação da convicção ética de uma nova ordem, transformando-se num ser possível»<sup>591</sup>. Como pensante e agente que é, o homem é um ser que procura escolher aquilo que quer ser e concretizar as suas intenções e projectos, afirmando, deste modo, o seu poder de intervir no curso do mundo. Ricoeur considera que a «noção de poder e a de intenção apoiam-se uma na outra; na ideia de um projecto, está a ideia de alguém que pode fazer o que tem a intenção de fazer; entre poder fazer e ter a intenção de fazer, existe uma implicação lógica»<sup>592</sup>.

A narrativa é, neste sentido, uma importante fonte inspiradora e transformadora da vida activa. Sem dúvida que as narrativas, com os seu heróis e ensinamentos sobre as atitudes, valores e opções de vida, ajudam o sujeito agente a compreender-se melhor a si mesmo, a orientar a sua acção e a relacionar os seus actos com os conceitos de felicidade e de infelicidade. Não obstante a ficção narrativa tornar a vida humana mais compreensível, mais justa e mais bela, como é o caso da obra *D. Quixote*, é preciso reconhecer que existem dificuldades relativamente à sua aplicação à vida real, o que suscita, segundo Ricoeur, algumas objecções: «equivocidade da noção de autor; inacabamento narrativo da

---

<sup>591</sup> Maria Luísa Portocarrero *Horizontes da Hermenêutica*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 60.

<sup>592</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 103.

vida; enredamento das histórias de vida umas nas outras, inclusão das narrativas de vida numa dialéctica de rememoração e da antecipação»<sup>593</sup>.

Ainda que sejam aceitáveis, estas quatro objecções não nos impedem de dizer que as narrativas de ficção e as histórias de vida não se excluem, mas antes são realidades que se interpenetram e complementam. Com efeito, as narrativas fazem parte das histórias de vida, feita também de outras histórias, como a dos pais, dos irmãos, dos amigos, entre outras. Daí que, por exemplo, o terceiro obstáculo, enredamento das histórias de vida umas nas outras, não seja um obstáculo que não se possa superar. Pelo contrário, ele é perfeitamente compatível com a inteligibilidade da narrativa literária, visto que há também modelos de interacção no enredamento das histórias dos seus personagens.

Mesmo que, por vezes, as fronteiras entre a realidade e as narrativas de ficção sejam pouco claras, o certo é que as narrativas enriquecem, como dissemos, a compreensão que cada um tem de si e o seu modo de habitar o mundo, tornando-o mais humano e mais justo. É pela acção e pela narrativa, diz Ricoeur, que o homem se torna digno de estima de si mesmo e de respeito:

«Em primeiro lugar, enquanto capazes de nos designarmos como sendo os autores das nossas enunciações, os agentes das nossas acções, os heróis e os narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos. A estas capacidades juntam-se aquelas que consistem em avaliar as nossas acções em termos de “bom” e de “obrigatório”. Estimarmo-nos a nós mesmos

---

<sup>593</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 191: «(...) équivocité de la notion d’auteur; inachèvement “narratif” de la vie; enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres; inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d’anticipation».

como capazes de estimar as nossas próprias acções, respeitamo-nos enquanto capazes de julgar imparcialmente as nossas acções»<sup>594</sup>.

Mas a grandeza das suas enunciações, das suas acções, das suas histórias e da capacidade de ter-se por responsável não nos pode iludir ao ponto de não reconhecer o lado passivo, sofredor e vulnerável do sujeito capaz e em acção. Prova disso é a sua impotência face à dureza de fenómenos como a doença, as calamidades naturais e a morte. Donde esta experiência angustiante da sua fragilidade e finitude. Ora, uma reflexão sobre a nossa finitude deve partir, acima de tudo, da relação que temos com o nosso corpo. Enquanto estrutura essencial do humano, o «corpo próprio» é, para Ricoeur, o lugar de onde se capta o real, é abertura possível ao Mundo:

«Creio que podemos começar de forma imediata, uma meditação filosófica sobre a finitude pela consideração do *corpo próprio*. É, de facto, nesta insólita relação que tenho com o meu corpo, que encontro a prova da minha finitude. Mas este núcleo de finitude não é o que se vê em primeiro lugar: o que aparece, primeiro, são as coisas, os seres vivos, as pessoas no Mundo. (...) o corpo abre-me ao Mundo, quer porque deixa aparecer as coisas percebidas quer porque me torna dependente das coisas que me faltam, de que tenho necessidade, que desejo porque estão longe ou até nem existem;

---

<sup>594</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 33: «En tant que quoi, peut-on en effet demander, pouvons-nous nous estimer ou nous respecter? En tant d’abord que capables de nous désigner comme les locuteurs de nos énonciations, les agents de nos actions, les héros et les narrateurs des histoires que nous racontons sur nous-mêmes. A ces capacités s’ajoutent celles qui consistent à évaluer nos actions en termes de “bom” et d’ “obligatoire”. Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d’estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions».

ele abre-me ainda para o Mundo quando me isola no sofrimento, pois a solidão do sofrimento é dominada por ameaças do Mundo ao qual eu me sinto exposto como um flanco descoberto»<sup>595</sup>.

O «corpo próprio», sendo mais do que ossos e carne, permite, de facto, a nossa mediação com o Mundo e a construção da própria realidade segundo a nossa perspectiva pessoal. Permite-nos também tomar consciência de que a condição humana é a de um ser finito e frágil, corpóreo e sofredor.

Todavia, o homem não se reduz apenas à sua finitude. A infinitude é também uma das suas características essenciais: permite-lhe lançar-se na acção. Por meio dela, consegue ser sempre maior do que ele mesmo. Por isso, é uma realidade peculiar: simultaneamente capaz e incapaz, agente e sofredor.

Como explicar a acção humana? Em *Do texto à acção*, Ricoeur vai comparar a acção humana a um texto. Nesta obra dedicada à memória do seu filho Olivier<sup>596</sup>, ele procura aplicar os quatro critérios de textualidade ao conceito de «acção».

---

<sup>595</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1950, pp.37-38: «On pourrait croire que l'on peut commencer directement une méditation philosophique sur la finitude par la considération du *corps propre*. Certes, c'est à l'insolite relation que j'ai avec mon corps que renvoie toute épreuve de finitude. Mais ce noeud de finitude n'est pas ce qui se montre d'abord: ce qui se montre d'abord, ce qui apparaît, ce sont des choses, des vivants, des personnes dans le monde. Je suis d'abord dirigé vers le monde. (...) il m'ouvre sur le monde, soit qu'il laisse apparaître des choses perçus, soit qu'il me rende dépendant des choses qui me manquent, dont j'éprouve le besoin, que je désire parce qu'elles sont ailleurs ou même nulle part au monde; il m'ouvre encore sur le monde, lors même qu'il m'isole dans la souffrance; car la sollicitude de la souffrance est encore hantée par les menaces du monde auquel je me sens exposé comme un flanc découvert».

<sup>596</sup> É nestes termos que Paul Ricoeur recorda a sua morte: «Peu de jours après notre retour, et pendant que je rendais visite à Prague à l'université clandestine – où le souvenir de Jan Patocka était encore vibrant! –, s'abattit le coup de foudre qui lézarda notre vie entière: le suicide de notre quatrième fils. Un interminable deuil commençait, sous le signe de deux affirmations obstinées: il n'a pas eu l'intention de nous faire du mal, tant sa conscience réduite à sa propre solitude s'était concentrée sur la seule chose à faire – son acte mérite d'être honoré comme un acte volontaire, sans

De acordo com o primeiro critério de textualidade, pode-se dizer que a acção humana é, como o acto de falar, um acontecimento fugaz e efémero. Todavia, a acção, de modo semelhante à fala, pode ser objecto de um processo de fixação e de objectivação que, à semelhança de qualquer outro discurso, pode ser interpretada pelas suas conexões internas. «Do mesmo modo que a interlocução sofre uma transmutação pela escrita, a interacção sofre uma transformação análoga nas inúmeras situações em que a acção se deixa tratar como um texto fixado»<sup>597</sup>. Vendo na acção uma espécie de enunciação, aquilo que nela torna possível a objectivação é a dialéctica da exteriorização intencional que experimenta e permite que se distinga a significação do simples acontecimento<sup>598</sup>.

No segundo critério, Ricoeur refere a autonomia da acção humana. Assim como o texto se desliga da intenção do seu autor, também a acção, uma vez realizada, torna-se autónoma relativamente ao seu agente, adquirindo uma dimensão social. A acção ganha esta dimensão não só devido ao concurso de vários agentes, mas também pelas suas

---

excuse morbide. Comment aurais-je pu ne pas parler de ce drame, même dans une autobiographie intellectuelle? J'ai annoncé en commençant que je tirerais un ligne entre ma vie privée et ma vie intellectuelle. Je me suis permis d'évoquer ici ou là quelques bonheurs privées qui ont en quelque sorte débordé sur le cours de mon oeuvre. Et maintenant je ne puis pas ne pas évoquer le malheur qui a franchi une ligne de séparation que je ne puis plus tracer que sur le papier.» Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 79.

<sup>597</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 213: «De la même manière que l'interlocution subit une transmutation par l'écriture, l'interaction subit une transformation analogue dans les innombrables situations où l'action se laisse traiter comme un texte fixe».

<sup>598</sup> Marcelino Agís Villaverde considera que a explicação avançada por Ricoeur, para a objectivação da acção, só parcialmente o satisfaz, na medida em que «esta proposta não consegue erradicar todas as nossas dúvidas. A acção convertida em escrita pode ser objectivada, mas continuará a ser acção? Por outro lado, não se fala da memória nem dos efeitos da acção para defender a sua persistência, mas apenas da linguagem. Com base nestas questões, reelaboramos a nossa interpretação, para concluir que a posição inicial pode significar duas coisas: ou a acção é escrita, e portanto persiste sem necessidade de recorrer a qualquer explicação ou justificação suplementar; ou é um acto de linguagem, que persiste no, e pelo, efeito que produz, como tinha sido destacado por autores como Austin e Searl». Marcelino Agís Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, trad. Maria J. Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 122.

consequências, ou aos chamados «efeitos não previstos»<sup>599</sup>. Este distanciamento dos efeitos da acção relativamente ao seu agente torna particularmente difícil a tarefa de atribuir a responsabilidade a alguém. O seu nível de dificuldade é, como referimos, bastante elevado no caso das acções complexas, já que «a atribuição destas acções ou destes segmentos de acção constitui um problema tão difícil de resolver como a atribuição de autor em certos casos de crítica literária»<sup>600</sup>.

O terceiro critério diz respeito à importância e pertinência da acção humana, isto é, à capacidade da acção, como o discurso escrito, se desligar da situação inicial, ultrapassando-a. A acção desenvolve, do mesmo modo que o texto, significações que podem ser reactualizadas ou aplicadas em novos contextos sociais, isto é, em situações diferentes daquela da sua produção. Apesar da existência de novas condições sociais, políticas e económicas, ou de mudanças no plano dos valores, a acção sensata, ao ser reinterpretada, nunca perderá o seu valor e vigência. Segundo Ricoeur, a importância da acção excede ou ultrapassa a sua situação inicial: «A sua importância consiste na sua pertinência duradoura e, nalguns casos, na sua pertinência omnitemporal».<sup>601</sup>

De acordo com o quarto critério de textualidade, a acção humana também se dirige um número indeterminado de leitores/intérpretes. Porém, os seus verdadeiros juízes não são os leitores contemporâneos, mas sim a história. Tal como o texto, a acção humana é uma obra aberta às sucessivas gerações de leitores. Esta é a razão por que a sua significação se encontra permanentemente em suspenso, «à espera de interpretações novas

---

<sup>599</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 217.

<sup>600</sup> IDEM, *ibidem*, p. 217: «Dans le cas des actions complexes (...) attribution de ces actions ou de ces segments d'action constitue un problème aussi difficile à résoudre que l'assignation d'auteur en certains cas de critique littéraire».

<sup>601</sup> IDEM, *ibidem*, p. 219: «Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle».

que decidam da sua significação»<sup>602</sup>. Apesar das contribuições das novas gerações e dos diferentes contextos históricos, o certo é que o sentido último da acção humana jamais poderá ser alcançado. Assim sendo, não há lugar para as ditas interpretações definitivas.

Como vimos, o conceito de «agente» é um dos conceitos-chave para se compreender a problemática da acção humana. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur aborda a questão do sujeito agente no âmbito da hermenêutica do si-mesmo, tomando como fio orientador da sua pesquisa a resposta às conhecidas questões: «*quem fala? quem age? quem conta a sua história? quem é o sujeito moral de imputação?*». Destas quatro questões, cujo desenvolvimento nos conduz à determinação de traços essenciais que permitem a identificação e o reconhecimento do homem como sujeito capaz, importa que nos detenhamos um pouco no percurso da sua resposta às três primeiras, ou seja, “que é quem” fala, age e se narra.

Na fenomenologia do sujeito capaz, tendo em vista a resposta à questão *quem fala?*, Ricoeur, ciente de que «a linguagem comporta instrumentos específicos que nos põem em condições de poder designar indivíduos»<sup>603</sup>, procede a uma aproximação semântica ou referencial, tendo como ponto de partida o poder de dizer, que a resposta àquela pergunta supõe.

Partindo da investigação dos processos semânticos de identificação individualizante, presentes nas linguagens naturais (descrições definidas, nomes próprios, e indicadores como pronomes pessoais, pronomes demonstrativos, advérbios de tempo e de lugar e termos verbais)<sup>604</sup> e passando pelo conceito de *particular de base*, conceito que,

---

<sup>602</sup> IDEM, *ibidem*, p. 220.

<sup>603</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 40: «Le langage comporte des montages spécifiques qui nous mettent en mesure de désigner des individus».

<sup>604</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 39-43.

oriundo de Strawson, engloba tanto os corpos físicos como as pessoas<sup>605</sup>, Ricoeur conduz-nos à noção de pessoa. Contudo, esta noção não é ainda a de um ser dotado de reflexividade, pelo que, incapaz de se auto-designar; é apenas um particular de base, isto é, uma coisa, uma referência (o «ele» ou «ela») a respeito do qual falamos<sup>606</sup>.

No que diz respeito ao conceito de particular de base, este é, apesar das limitações de que padece, um conceito da maior importância, uma vez que ao considerar tanto o conceito de pessoa como o de corpo como conceitos primitivos, permite a Ricoeur demarcar-se do idealismo subjectivo, nomeadamente do cartesianismo. Além disso, permite-lhe pensar não apenas o corpo como originariamente constitutivo da pessoa, como ainda os actos mentais e a consciência como seus atributos necessários, graças aos quais ela se distingue dos simples corpos<sup>607</sup>.

Esta aproximação referencial, que nos possibilitou a chegada à noção de pessoa entendida como particular de base, deve ser completada por uma outra, já não semântica, mas pragmática, visto que a pragmática tem a ver com a utilização da linguagem nas

---

<sup>605</sup> IDEM, *ibidem*, p. 43: «Cette stratégie consiste à isoler, parmi tous les particuliers auxquels nous pouvons nous référer pour les identifier (au sens d'individualiser précisé plus haut), des particuliers privilégiés relevant d'un certain type, que l'auteur appelle "particuliers de base". Les corps physiques et les personnes que nous sommes sont, selon cette habile stratégie, de tels particuliers de base, en ce sens qu'on ne peut identifier quoi que ce soit sans renvoyer à titre ultime à l'un ou l'autre de ces deux types de particuliers. En ce sens, le concept de personne, comme celui de corps physique, serait un concept primitif, dans la mesure où on ne saurait remonter au-delà de lui, sans le présumer dans l'argument qui prétendrait le dériver d'autre chose».

<sup>606</sup> IDEM, *ibidem*, p. 44: «(...) ici, la personne est une des "choses" dont nous parlons, plutôt qu'un sujet parlant».

<sup>607</sup> Sobre a importância do corpo na constituição da pessoa, Ricoeur afirma que: «cette priorité reconnue aux corps est de la plus grande importance pour la notion de personne. Car, s'il est vrai, comme il sera dit plus loin, que le concept de personne n'est pas moins une notion primitive que celui de corps, il ne s'agira pas d'un second référent distinct du corps, telle l'âme cartésienne, mais, d'une manière qui restera à déterminer, d'un unique référent doté de deux séries de prédicats, des prédicats physiques et des prédicats psychiques. Que les personnes soient aussi des corps, cette possibilité est tenue en réserve dans la définition générale des particuliers de base, selon laquelle ceux-ci sont des corps ou possèdent des corps. Posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes». IDEM, *ibidem*, p. 46.

situações de discurso<sup>608</sup>. Conduzindo em direcção às ideias de reflexividade e de alteridade, ela permitirá a Ricoeur o deslizamento de um particular de base par um sujeito, um si-mesmo, dotado de reflexividade e, nessa medida, capaz de se autodesignar.

Ora, esta nova aproximação, que Ricoeur realizou ainda no âmbito da resposta à pergunta *quem fala?*, permitiu, através da reflexividade da enunciação, o acesso não só ao sujeito concebido pelo par «eu»/«tu», mas também ao *si*, porquanto é no momento da auto-designação que o si reflexivo se revela como um si-mesmo. Com efeito, diz Ricoeur:

«Recordamo-nos que a terceira pessoa, de acordo com a teoria da referência identificante, só adquire o seu completo significado de pessoa quando a atribuição dos seus predicados psíquicos é “acompanhada”, para retomar a expressão de Kant, pela capacidade de se designar si-mesmo, transferida da primeira pessoa para a terceira pessoa, à maneira duma citação colocada entre aspas. O outro, a terceira pessoa, diz no seu coração: “eu afirmo que”»<sup>609</sup>.

Prosseguindo o seu percurso e movendo-se agora em torno da resposta à pergunta *quem age?*, Ricoeur transporta-nos para o âmbito de uma teoria da acção, vendo a acção na dependência do poder, da deliberação e da capacidade de iniciativa do agente. Na verdade, considera o autor que «as acções são entidades de tal maneira notáveis e a ligação entre a

---

<sup>608</sup> IDEM, *ibidem*, p. 55: «(...) nous passons d’une sémantique, au sens référentiel du terme, à une pragmatique, c’est-à-dire à une théorie du langage tel qu’on l’emploie dans des contextes déterminés d’interlocution».

<sup>609</sup> IDEM, *ibidem*, p. 69: «On se souvient que la troisième personne selon la théorie de la référence identifiante n’acquiert sa signification complète de personne que si l’attribution de ses prédicats psychiques est “accompagnée”, pour reprendre le mot de Kant, par la capacité de se désigner soi-même, transférée de la première à la troisième personne à la façon d’une citation placée entre guillemets. L’autre, la tierce personne, dit dans son coeur: “j’affirme que”».

acção e o seu agente constitui uma relação tão original, que a teoria da acção se tornou numa coisa bem diferente da simples aplicação da análise linguística até aqui delineada»<sup>610</sup>.

Socorrendo-se da forma como Aristóteles, no livro III de *Ética a Nicómaco*, aborda a problemática da implicação do agente, e tomando o conceito moderno de *adscrição*<sup>611</sup>, conceito que, situado entre a «descrição» e a «prescrição», se distingue da simples atribuição de um predicado a um sujeito lógico, dado que envolve a intenção e os motivos a partir dos quais a deliberação e a decisão são feitas, Ricoeur apercebe-se de como, assim entendida, a adscrição se aproxima da *imputação*. Esta não é senão «o acto de ter um agente por responsável por acções tidas, elas próprias por permitidas ou não permitidas»<sup>612</sup>. Esta aproximação, inteiramente legítima<sup>613</sup>, é importante, na medida em que, ao permitirmos ver a dependência da acção relativamente ao poder e à capacidade de iniciativa do agente, conduz-nos à ultrapassagem dos limites quer da semântica, quer da pragmática da acção. Ou seja, permite-nos a passagem para o domínio de uma filosofia prática e ética, isto é, de uma filosofia que, centrada na praxis, se propõe a investigação e avaliação ética e moral do agir humano.

Porém, não nos vamos debruçar, por agora, sobre a passagem para o domínio da filosofia prática. Como tivemos ocasião de enunciar, situados no âmbito da análise da rede conceptual da acção, é nosso propósito centrar-nos no processo do «emergir» do agente da

---

<sup>610</sup> IDEM, *Ibidem*, p.73: «(...) les actions sont des entités si remarquables, et le lien entre l'action et son agent constitue une relation si originale, que la théorie de l'action est devenue bien autre chose qu'une simple application de l'analyse linguistique esquissée ci-dessus».

<sup>611</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 113.

<sup>612</sup> IDEM, *ibidem*, p. 121: «On peut appeler *imputation* l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises».

<sup>613</sup> IDEM, *ibidem*, p. 122: «L'intention qui préside à cette assimilation entre ascription et imputation morale et juridique est fort légitime: elle tend à creuser l'écart qui sépare l'ascription au sens moral et l'attribution au sens logique».

acção. Comecemos, por isso, por esclarecer o sentido de um dos conceitos-chave dessa mesma rede, o de «agente».

Segundo Ricoeur, o agente não é senão o autor da acção. É aquele que, dispondo de liberdade e vontade, faz e pratica esta ou aquela acção: «é efectivamente aquele que não só é identificável, aquele que é responsável mas, mais fundamentalmente ainda, aquele que faz, produz a acção, põe os seus actos»<sup>614</sup>. Fortemente limitado por obstáculos de ordem interna e externa, o seu poder-fazer e poder-ser provam a sua liberdade, que é sempre contingente e relativa. Quer isto dizer que a sua liberdade é uma liberdade simplesmente humana e não uma liberdade absolutamente criadora e não motivada<sup>615</sup>.

Ao agente, como aquele que *pode*, é atribuída a capacidade de fazer acontecer, à qual se opõe o acontecer. De facto, o que nos acontece não são acções: nascer neste país, nesta família, ser assaltado, etc. Isto são puros acontecimentos que não devem ser confundidos com as coisas que fazemos. Nestas, há uma certa iniciativa que parte de nós. Por isso, o agente só é responsável pelo que faz e não por aquilo que acontece – «Quem fez isso? Um tal»<sup>616</sup>. Ou, de forma mais concreta: «Bayard morre: é um acontecimento; matar Bayard é uma acção»<sup>617</sup>.

---

<sup>614</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 99.

<sup>615</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da Hermenêutica*, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 74: «Com efeito, a ideia de finitude pressupõe o modelo biológico da corporeidade, logo a necessidade de um diálogo com as ciências objectivas, em ordem a uma compreensão da motivação da vontade pelo involuntário e nomeadamente da reciprocidade de voluntário e involuntário. Tudo isto transforma necessariamente a identidade humana numa meta a conquistar, a partir do vivido de uma mistura complexa, a do novo *Cogito*, interiormente quebrado e, por isso mesmo, apenas apreensível de modo cifrado e indirecto. A reconquista do *Cogito* revela o absurdo de uma liberdade absoluta; é no seio do *Cogito* que deve ser encontrado o próprio dislate de uma totalização plena, lembra-nos, neste sentido, o filósofo acrescentando: a experiência do *Cogito* integral envolve o eu desejo, o eu posso, o eu vivo e de um modo geral a minha existência enquanto necessidade e consentimento».

<sup>616</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 60.

<sup>617</sup> IDEM, *ibidem*, p. 38.

A acção está, assim, relacionada com o poder do agente e o acontecimento<sup>618</sup> com o que lhe acontece, isto é, com tudo aquilo que não depende da sua vontade e poder. Como afirma Ricoeur, o acontecimento «acontece simplesmente; a acção, ao contrário, é o que *faz acontecer*»<sup>619</sup>.

A distinção entre acontecimento e acção obriga-nos a recorrer também ao conceito de «liberdade». Embora condicionado por factores de ordem interna e externa, o homem é um ser que age livremente. Esta é a razão por que é imputável relativamente ao que faz, e não ao que lhe acontece.

Afirmar que alguém é responsável pelo que fez significa, pois, que a sua acção – por ser intencional e voluntária, por estar em seu poder – merece ser punida. No caso das acções simples, é fácil identificar o seu autor e atribuir a responsabilidade das acções<sup>620</sup>. O mesmo não sucede quando se trata de ponderar o grau de autoria e o tipo de responsabilidade nas acções complexas, nas acções mistas e nas acções colectivas: «até onde se estende a responsabilidade do agente? Outra fonte de complicação: em acções colectivas ou em “corpo”, é difícil isolar a contribuição de cada actor; uma grande parte dos juízos históricos incide na atribuição de uma responsabilidade individual no curso das

---

<sup>618</sup> IDEM, *ibidem*, p. 30: «Na linguagem ordinária, a acção não é um acontecimento, isto é, algo que acontece; entre fazer e acontecer, há a diferença de dois jogos de linguagem; o que acontece é um movimento enquanto observável (físico ou fisiológico). Consideremos, efectivamente, as três proposições seguintes: os músculos do braço contraem-se; ele levanta o braço; ao levantar o braço, fez sinal de que vai virar. Só o primeiro enunciado se refere a um acontecimento que ocorre na realidade; os outros dois designam uma acção, um nomeando-a, o outro explicando-a pela sua intenção».

<sup>619</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 79: «L'événement, dit l'argument, arrive simplement; l'action, en revanche, est ce qui *fait arriver*».

<sup>620</sup> Cf., Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 62-63.

acções colectivas»<sup>621</sup>. Acresce ainda «o facto de a acção dos sujeitos se entrelaçar com os efeitos de forças, de estruturas e de instituições anónimas»<sup>622</sup>.

O conceito de «intenção» é também crucial para compreender a acção humana. Isto porque sem intenção não há sequer acção. Sendo anterior à acção, a intenção não é senão aquilo que o agente se propõe realizar, ou seja, traduz o que ele pretende fazer, atingir ou obter. Dado que é intencional, o seu fazer é considerado uma acção – por exemplo, «ao levantar o braço, fez sinal de que vai virar»<sup>623</sup> – e não um acontecimento – «os músculos do braço contraem-se»<sup>624</sup>.

Portanto, só a intenção nos permite saber se estamos ou não perante uma acção. De notar que o homem é o único ser que é capaz de agir intencionalmente e, por conseguinte, o único ser que sabe o que faz, porque o faz e para que o faz. Visto que não é imediatamente acessível a outrem, a intenção coloca-nos perante o difícil problema do seu sentido. «Só no jogo da linguagem da pergunta e da resposta, tal como se compreendeu perfeitamente numa situação de interacção e de interlocução, é que o conceito de intenção adquire sentido, isto é, quando se responde a perguntas como: que vai fazer? Por que o fazes?»<sup>625</sup>. Apenas o agente poderá dizer se houve, de facto, acção, porque só ele sabe se houve, ou não, intenção.

Sabemos que a maioria das nossas acções quotidianas são executadas sem necessidade de uma avaliação ou ponderação prévia. Contudo, há situações que nos forçam a reflectir sobre os meios a utilizar na concretização da acção e as consequências que dela podem advir. A este processo de reflexão que antecede a acção, dá-se o nome de

---

<sup>621</sup> IDEM, *ibidem*, p. 73.

<sup>622</sup> IDEM, *ibidem*, p. 73.

<sup>623</sup> IDEM, *ibidem*, p. 30.

<sup>624</sup> IDEM, *ibidem*, p. 30.

<sup>625</sup> IDEM, *ibidem*, p. 41.

deliberação. Esta só deve contemplar as coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós, a saber aquelas acções que podemos praticar. Um exemplo: sendo o fim do acto médico a cura do doente, caberá ao médico «ponderar o modo e o meio de alcançá-lo, pois a deliberação diz respeito à escolha do meio mais adequado»<sup>626</sup>. Trata-se, é certo, de uma escolha difícil, já que existe o risco de falhar. Ora, o risco de falhar e a angústia de decidir é o que faz com que o agente seja verdadeiramente humano.

Nem sempre é possível saber se numa determinada intenção predominam os motivos ou os fins, ou até o nível de responsabilidade da acção do agente. Apesar disso, o agente sabe *o que quer e porque quer*. Enquanto o primeiro segmento desta expressão (*o que quer*) nos remete para a questão do *fim*, ou *finalidade*, o segundo segmento (*porque quer*), remete-nos para o *motivo*.

Mas temos de reconhecer que a relação entre motivo e intenção é muito estreita. É de tal maneira estreita que, em certos contextos, estas duas noções são indiscerníveis, sobretudo quando a intenção é explícita. Mas são distintos. E são distintos «em virtude de não responderem à mesma pergunta: a intenção responde à pergunta *quê*, que fazes? (...); o motivo responde à questão *porquê?*»<sup>627</sup> Dar motivo é, na maior parte dos casos, fornecer a razão que permite compreender a acção.

O agente da acção é guiado, por conseguinte, por motivos. «Dizer o que é uma acção, é dizer por que se faz»<sup>628</sup>. Os motivos tornam a acção inteligível. Pode mesmo dizer-se que eles constituem a condição mínima da sua inteligibilidade. No entanto, nem

---

<sup>626</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 204: «Une fois que chacun a posé une fin, il examine comment e par que moyen il la réalisera, la délibération portant sur le choix du moyen le plus approprié».

<sup>627</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 51.

<sup>628</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 81: «Dire ce qu'est une action, c'est dire pourquoi elle est faite».

sempre são conhecidos pelo próprio sujeito da acção – muito menos pelos conhecidos e estranhos. Até porque há motivos de diversa ordem: inatos, aprendidos e mistos; voluntários e involuntários; individuais e sociais; conscientes e inconscientes<sup>629</sup>. Trata-se, pois, de um conceito equívoco, de difícil clarificação.

Não obstante a sua diversidade, o motivo deve ser entendido como uma espécie de mola que impele o agente a realizar o seu intento ou desejo, que poderá consistir, por exemplo, na realização de actos ou na produção de algo. Em linguagem aristotélica, o motivo «é o que “move”»<sup>630</sup>. Neste sentido, o agente não pode ser visto simplesmente como o autor de uma acção gratuita e desinteressada, mas sobretudo como aquele que a realiza movido pelo desejo. O desejo é essencialmente um motivo de natureza fisiológica, que nasce das pulsões corporais e com conotações afectivo-emocionais. Para Ricoeur, «o corpo próprio é o campo de motivação por excelência»<sup>631</sup>.

Por tudo isto, a reflexão filosófica acerca da acção humana não pode deixar de ter em conta o mundo interior do agente, ou seja, as intenções, os motivos e os fins<sup>632</sup>. Estes

---

<sup>629</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 265-266: «D'abord, le concept s'étend aussi loin que le champ de motivation. Aucun privilège n'est par là accordé à la catégorie des motifs dits rationnels par opposé aux motifs dits émotionnels. Dès que l'action est perçue par l'agent comme non contrainte, un motif est une raison d'agir. Par là il faut entendre que même un désir "irrationnel" figure dans le jeu des questions et des réponses comme porteur de ce qu'Anscombe appelle un caractère de désirabilité. (...) Le champ de motivation ne serait même pas le champ conflictuel que nous connaissons, si des motifs aussi hétérogènes que l'on veut ne se prêtaient pas à la comparaison et donc ne pouvaient être hiérarchisés en fonction de leur caractère de désirabilité».

<sup>630</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da acção*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 149.

<sup>631</sup> IDEM, *ibidem*, p. 148.

<sup>632</sup> Tendo em consideração a importância destes conceitos da rede conceptual da acção, Paul Ricoeur escreve: «C'est d'abord de l'action elle-même que nous disons qu'elle est de moi, de toi, de lui/d'elle, qu'elle dépend de chacun, qu'elle est en son pouvoir. C'est encore de l'intention que nous disons qu'elle est l'intention de quelqu'un et c'est de quelqu'un que nous disons qu'il (ou elle) à l'intention-de. Nous pouvons certes comprendre l'intention en tant que telle; mais, si nous l'avons détachée de son auteur pour l'examiner, nous la lui restituons en lui attribuant comme étant la sienne. C'est d'ailleurs ce que fait l'agent lui-même lorsqu'il considère les options ouvertes devant lui et qu'il délibère, selon l'expression d'Aristote. L'ascription consiste précisément dans la

são, na verdade, os conceitos-chave que nos permitem compreender o texto da sua acção. Em virtude do carácter de rede destes conceitos, importa lembrar, uma vez mais, que não é possível compreender um conceito sem se recorrer a outros conceitos da rede.

Ora, é com base nesta rede conceptual que a narrativa, como representação temporal da acção humana, deve ser entendida. Isto porque os personagens das ficções narrativas, tal como nós, agem segundo um determinado motivo, intenção ou finalidade. Como diz Ricoeur, «os personagens do teatro e do romance são entidades semelhantes a nós, agindo, sofrendo e morrendo. Dito de outro modo, as variações imaginativas no campo literário têm como horizonte incontornável a condição *terrestre*»<sup>633</sup>. Além de implicar motivos, decisões e finalidades, entre outros, a acção dos personagens tem sempre como pano de fundo o mundo ético; são os signos, as regras e normas que lhe dão um sentido e uma direcção.

Dado que o mundo da acção não é apenas o mundo ético, mas também o mundo da temporalidade, compreender as acções humanas exige o recurso ao passado, ao presente e ao futuro, quer dizer, implica a sua configuração narrativa. Esta não é senão, uma vez mais, a sua representação temporal.

A teoria narrativa ocupa, em Ricoeur, um lugar relevante, situado entre a teoria da acção e a teoria ética, visto que o mundo das narrativas não é senão esse grande laboratório

---

réappropriation par l'agent de sa propre délibération: se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options considérées. Quant à la notion de *motif*, dans la mesure où elle se distingue de l'intention dans laquelle on agit, principalement en tant que motif retrospectif, l'appartenance à l'agent fait autant partie de la signification du motif que son lien logique à l'action elle-même dont il est la cause; on demande légitimement: "Pourquoi A a-t-il fait X ?" " Qu'est-ce qui a amené A à faire X ?" Mentionner le motif, c'est mentionner aussi l'agent». Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 117.

<sup>633</sup> Paul Ricoeur, «L'identité narrative» in *Esprit*, n.º 7-8, n.º 295-304, 1988, p. 302: «Les personnages du théâtre ou du roman sont des entités semblables à nous, agissant, souffrant, pensant et mourant. Autrement dit, les variations imaginatives dans le champ littéraire ont pour horizon l'incontournable condition *terrestre*». Verde 167.

no qual ensaiamos configurações possíveis de acção no sentido de verificar a sua consistência e plausibilidade.

Já ao nível da prefiguração o «enraizamento da narrativa literária no solo das recitações orais»<sup>634</sup>, nos dá a entender que a arte de narrar não deixa de implicar apreciações ou avaliações de cariz teleológico ou deontológico. Ricoeur considera, na linha de Walter Benjamin, que «a arte de narrar é a arte de trocar experiências»<sup>635</sup>. Mas estas não podem ser confundidas com as experiências próprias da investigação científica, mas antes consistem no exercício popular da sabedoria prática, concretizadas em actos de apreciação e avaliação. Com efeito, nessa troca de experiências, as acções contidas nessas recitações não deixam de ser ética e moralmente aprovadas ou desaprovadas e os respectivos agentes louvados ou censurados<sup>636</sup>.

Mesmo quando se passa para o plano da configuração narrativa propriamente dita, o texto literário não perde as determinações éticas em favor das determinações puramente estéticas, dado que o prazer estético de seguir o destino dos personagens no mundo da ficção conduz o leitor a novos modos de avaliação de acções e personagens. Para Ricoeur, «as experiências de pensamento que conduzimos no grande laboratório do imaginário são também explorações realizadas no reino do bem e do mal»<sup>637</sup>. E uma vez que essas experiências traduzem um certo modo de ver e de estar no mundo, as narrativas não são nunca eticamente neutras<sup>638</sup>. O narrador defende, directa ou indirectamente, uma

---

<sup>634</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 193.

<sup>635</sup> IDEM, *ibidem*, p. 193: «(...)l'art de raconter est l'art d'échanger des *expériences*».

<sup>636</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 194.

<sup>637</sup> IDEM, *ibidem*, p. 194: «Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal».

<sup>638</sup> IDEM, *ibidem*, p. 139: «Autrement dit, la théorie narrative ne fait véritablement médiation entre la description et la prescription que si l'élargissement du champ pratique et l'anticipation de considérations éthiques sont impliqués dans la structure même de l'acte de raconter. Qu'il suffise

determinada concepção de homem e de mundo. Neste sentido, a narrativa pertence já ao campo da ética. Caberá, então, ao leitor, enquanto agente, escolher entre as múltiplas propostas éticas que a leitura oferece.

Mas é sobretudo ao nível da refiguração que a narrativa pode mudar o sentir e o agir do leitor, transformando, assim, a sua vida. A apropriação do mundo da narrativa pelo leitor faz com que este tente aplicá-lo à sua vida com o fim de a transformar. Se assim não fosse, elas perderiam a capacidade de refigurar o seu modo de sentir, pensar e agir.

Mesmo em relação à historiografia, que se pretende que seja uma ciência objectiva, não é uma narrativa neutra em termos de estimação e de avaliação. Na verdade, o historiador, que não deixa de ser afectado pela história, mesmo que seja em imaginação ou simpatia, revive formas de avaliar que não só criam nele uma relação de dívida com os homens do passado, mas também a obrigação de jamais os esquecer. É o que sucede «quando o historiador é confrontado com o horrível, figura limite da história das vítimas, a sua relação de dívida transforma-se em dever de não esquecer»<sup>639</sup>. Neste sentido, as vítimas de Auschwitz representam, junto da nossa memória, todas as vítimas da história.

Numa palavra, porque não esquece os vencidos e os vencedores, as vítimas inocentes e os heróis da história, e porque dão a conhecer ideais, sentimentos e convicções dos seus personagens, as narrativas têm o poder de transformar o pensar, o sentir e o agir

---

pour le moment de dire qu'en maints récits, c'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité; entre les actions courtes, auxquelles se sont bornées nos analyses antérieures, sous la contrainte de sa grammaire des phrases d'action, et la *connexion d'une vie*, dont parle Dilthey dans ses essais théoriques sur l'autobiographie, s'étagent des degrés de complexité qui portent la théorie de l'action au niveau requis par la théorie narrative. C'est de la même façon que je dirai par anticipation qu'il n'est pas de récit éthiquement neutre. La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique».

<sup>639</sup> IDEM, *ibidem*, p. 194: «(...) lorsque l'historien est confronté à l'horrible, figure limite de l'histoire des victimes, la relation de dette se transforme en devoir de ne pas oublier».

do sujeito leitor. Por isso, é importante, como sublinha Marcelino Villaverde, «perceber até que ponto a identidade narrativa do relato amplia a nossa própria identidade como leitores que, compreendendo o texto, nos compreendemos a nós mesmos, graças à capacidade de reconhecimento no outro»<sup>640</sup>.

---

<sup>640</sup> Marcelino Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da razão compartilhada*, Trad. Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 140-141.

## 2. Distinção entre ética e moral

Ao exercer o poder contra a dignidade de outrem, ao procurar destruir a sua vontade ou iniciativa e ao impedir o desenvolvimento e o exercício das capacidades dos mais fracos – sobretudo de mulheres e crianças<sup>641</sup> –, o homem prova que é capaz de cometer consciente e deliberadamente o mal. É no homem e só no homem, na sua vontade, na sua habilidade e na sua liberdade, que ele tem a sua radicação e a sua origem. Sendo uma diminuição do nosso poder de existir, o mal é aquilo contra o qual se deve combater. A luta ética contra «o que é e não deveria ser»<sup>642</sup> justifica o recurso à moral, pois sem esta a intenção de «vida boa» não passaria nunca de uma simples intenção. A propensão do homem para o mal explica, pois, esta necessidade de se recorrer à obrigação moral, obrigação que diz, acima de tudo, o seguinte: «age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas ao mesmo tempo querer que ela *não seja* aquilo que *não deverá ser*, a saber o mal»<sup>643</sup>.

Ora, em *La Symbolique du mal*, obra que consagra à problemática do mal, Ricoeur não faz qualquer referência à distinção entre ética e moral. Esta distinção só aparece mais tarde, em 1990, em *Soi-même comme un autre*. Nesta obra monumental, ele apresenta três

---

<sup>641</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 257-258; «Que dire encore de la persistance têtue des formes de violence sexuelle, depuis de harcèlement des femmes jusqu'au viol, en passant par le calvaire des femmes battues et des enfants maltraités? Dans cette intimité du corps-à-corps s'insinuent les formes sournoises de la torture.

(...) A chaque fois la morale réplique à la violence. Et, si le commandement ne peut manquer de revêtir la forme de l'interdiction, c'est précisément à cause du mal: à toutes les figures du mal répond le *non* de la morale. Là reside sans doute la raison ultime pour laquelle la forme négative de l'interdiction est inexpugnable».

<sup>642</sup> Paul Ricoeur, «Le scandale du mal», in *Esprit*, n° 140-141, 1988, p.62.

<sup>643</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 254: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne *soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal».

estudos sobre a ética (o sétimo, o oitavo e o nono), ao longo dos quais procura responder a três questões fundamentais: 1. Que significa a procura da vida boa?; 2. Que é obedecer a um dever?; 3. Que é resolver um problema ético-prático inédito?

Questionado por François Azouvi e Marc de Launay sobre o seu projecto inicial relativo à ética, Ricoeur não deixa de sublinhar a importância destas três questões:

«Gosto muito do avanço a partir de um primeiro nível, em que se responde à questão aristotélica – Que significa a procura da vida boa? – em direcção a um segundo nível, em que se responde à questão kantiana – Que é obedecer a um dever? – para chegar a um terceiro nível em que nos questionamos – Que é resolver um problema ético-prático inédito? – é o problema da sabedoria prática, que associo à hermenêutica da “aplicação”, sob a égide da *phronesis* aristotélica»<sup>644</sup>.

A resposta a estas interrogações constitui aquilo a que o nosso autor chama – ainda que de forma irónica e humilde – a sua «pequena ética».<sup>645</sup> Ricoeur pretende mostrar aí que a moral é algo posterior à intencionalidade ética: «antes da moral das normas, existe a ética do desejo de viver bem»<sup>646</sup>. O termo «ética» é reservado, por convenção de

---

<sup>644</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp.141-142: «Je tiens beaucoup à cette avancée à partir d’un premier niveau, où l’on répond à la question aristotélicienne: Que signifie la poursuite de la vie bonne?, vers un second niveau où répond à la question kantienne: Qu’est-ce qu’obéir au devoir?, pour parvenir à un troisième niveau où l’on se demande: Qu’est-ce que résoudre un problème éthico-pratique inédit? – c’est le problème de la sagesse pratique, que je rattache à l’herméneutique de l’«application», sous l’égide de la *phronesis* aristotélicienne».

<sup>645</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 141.

<sup>646</sup> IDEM, *ibidem*, p.144: «Dans *Soi-même comme un autre*, je défends l’idée que, avant la morale des normes, il y a l’éthique du souhait de vivre bien».

linguagem, «à *intenção* de uma vida realizada e o de moral à articulação dessa intenção nas *normas* caracterizadas tanto pela pretensão à universalidade como por um efeito de constrangimento»<sup>647</sup>. Há que falar, pois, de dois planos: do plano ético que visa uma vida plena de sentido, ou seja, uma vida boa, e do plano moral ligado aos deveres e ao sentimento de obrigatoriedade. Na base desta distinção estão duas importantes heranças filosóficas: a herança aristotélica, em que a ética é marcadamente teleológica, e a herança kantiana, em que a moral se caracteriza pelos imperativos da lei, pelas normas e pelas obrigações e, por isso mesmo, pelo seu ponto de vista deontológico.<sup>648</sup> A primeira herança diz respeito a toda a problemática anterior à introdução da ideia da lei moral e a segunda a tudo o que, no plano do bem e do mal, estiver relacionado com normas, imperativos e leis.

Ricoeur não chama apenas a nossa atenção para a diferença entre ética e moral, mas também para a necessidade de se estabelecer uma ligação entre elas, ou seja, entre a intenção ética e a norma moral. Devido à sua primazia sobre a moral, a ética deverá desempenhar o papel mais importante. Isto não significa que o papel da moral seja secundário. Pelo contrário, o seu papel é decisivo na concretização do objectivo ético. É preciso, antes de tudo, proteger o sujeito da injustiça e das demais figuras do mal. Referindo-se às duas grandes tradições filosóficas, Ricoeur diz o seguinte:

«Propormo-nos estabelecer, sem preocupações de ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas com grande atenção aos textos fundadores destas duas tradições: 1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade de a

---

<sup>647</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 200: «C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (...)».

<sup>648</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 200.

intenção ética passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso à intenção ética, quando a norma suscita obstáculos práticos (...)»<sup>649</sup>.

Mas em «Da moral à ética e às éticas», primeiro estudo de *O justo 2*, o autor dá a conhecer o modo como deve ser estruturado o «conjunto da problemática moral». Este estudo constitui, segundo ele, «um complemento e um correctivo»<sup>650</sup> à «pequena ética» de *Soi-même comme un autre*. O primeiro correctivo diz respeito à articulação dos dois momentos fundamentais da sua ética, o teleológico e o deontológico<sup>651</sup>; o segundo às capacidades do chamado homem capaz – capacidade de falar, capacidade de fazer, capacidade de narrar –, às quais se deve acrescentar a da imputabilidade<sup>652</sup>, capacidade do sujeito de se reconhecer como autor dos seus actos<sup>653</sup>.

---

<sup>649</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 200-2001: «On se propose d'établir, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne, mais non sans une grande attention aux textes fondateurs de ces deux traditions: 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques (...)».

<sup>650</sup> Paul Ricoeur, *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 8: «J'annonce cette tentative systématique comme un complément et un correctif apporté à ce que j'ai appelé par modestie et ironie la "petite éthique" placée à la fin de *Soi-même comme un Autre* (...)».

<sup>651</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 55-56: «Mais, s'il a pas d'accord concernant le rapport, hiérarchique ou outre, entre les deux termes (morale et éthique), il y a accord sur la nécessité de disposer de deux termes. Cherchant moi-même à m'orienter dans cette difficulté, je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme d'éthique. Je voi alors le concept d'éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes – je parlerai alors d'éthique antérieure –, et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes – et je parlerai alors d'éthique postérieure».

<sup>652</sup> IDEM, *ibidem*, p. 58: « (...) l'idée d'imputabilité, en tant que capacité, se laisse inscrire dans la longue énumération des capacités par lesquelles je caractérise volontiers, au plan anthropologique, ce que j'appelle l'homme capable: capacité de parler, capacité de faire, capacité de se raconter; l'imputabilité ajoute à cette séquence la capacité de se poser comme agent».

<sup>653</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 57-58: «L'expérience morale ne demande rien de plus qu'un sujet capable d'imputation, si l'on entend par imputabilité la capacité d'un sujet à se désigner comme l'auteur véritable de ses propres actes».

Mas voltemos à análise de *Soi-même comme un autre*. É preciso que se ponha termo, como dissemos, ao isolamento absurdo de que foram alvo as duas perspectivas: a perspectiva teleológica aristotélica, que visa o predicado *bom*, e a perspectiva deontológica kantiana, que visa o predicado *obrigatório*, quer dizer, a norma, o dever e a interdição. A respeito dos dois níveis, esclarece Ricoeur:

«No primeiro nível, o predicado que qualifica moralmente a acção é o predicado *bom*. O ponto de vista donde releva este predicado pode ser chamado teleológico, na medida em que o bom designa o *telos* de uma vida inteira em busca daquilo que os agentes humanos podem considerar como uma realização, um coroamento feliz. Não é indiferente que a palavra *vida* seja pronunciada no quadro de uma filosofia da acção. Isso lembra que a acção humana é impelida pelo desejo, e correlativamente pela privação, e que é no termo do desejo e da privação que se pode falar na aspiração a uma vida realizada. (...) Prossigamos o nosso percurso ascendente de nível em nível. Ao predicado *bom*, que releva do nível teleológico, segue-se, no nível deontológico, a referência ao predicado *obrigatório*. É o nível da norma, do dever, da interdição»<sup>654</sup>.

---

<sup>654</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp.16-18: «Au premier niveau, le prédicat qui qualifie moralement l'action est le prédicat *bon*. Le point de vue dont ce prédicat relève peut être appelé téléologique, dans la mesure où le bon désigne le *telos* d'une vie entière en quête de ce que des agents humains peuvent considérer comme un accomplissement, un couronnement heureux. Il n'est pas indifférent que le mot *vie* soit prononcé dans le cadre d'une philosophie de l'action. Il rappelle que l'action humaine est portée par le désir, et corrélativement par le manque, et que c'est en terme de désir et de manque qu'il peut être parlé de souhait d'une vie accomplie. (...) Poursuivons notre parcours ascendant de niveau en niveau. Au prédicat *bon*, relevant du niveau téléologique, fait suite, au niveau déontologique, la référence au prédicat *obligatoire*».

Portanto, em vez de contrapor a teleologia aristotélica ao formalismo kantiano, é preferível estabelecer relações de complementaridade entre estas duas perspectivas filosóficas. Ricoeur considera que o diálogo entre elas não só é possível como necessário: «Tal como a filosofia moral não pode eximir-se da referência ao bem, à aspiração a uma vida boa, sob pena de ignorar o enraizamento da moral na vida, no desejo, na privação e na aspiração, assim também parece inevitável a transição da aspiração ao imperativo, do desejo à interdição»<sup>655</sup>.

Por conseguinte, ambas as abordagens devem renunciar à exclusividade do seu ponto de vista. Entre elas há mais pontos de encontro do que divergências. É verdade que a ética dá sentido à nossa vida e nos impele para a acção, mas também é verdade que são as normas morais que nos orientam na realização de uma vida boa e nos ajudam a melhorar a nossa relação com o outro. Além das relações de subordinação entre a ética e a moral, existem também relações de complementaridade<sup>656</sup>.

Como mostrar, em termos mais concretos, a importância da moral e das suas normas? Sabemos que desejar uma vida boa, por si só, não basta. A realização deste desejo só é possível mediante a existência de normas morais. Sem elas, é certo que estaríamos muito mais expostos à injustiça e à violência. Mais, a violência poderia atingir uma dimensão e uma expressão nunca vistas – a vida social degradar-se-ia progressiva e

---

<sup>655</sup> IDEM, *ibidem*, p. 18: «Autant la philosophie morale ne peut faire l'économie de la référence au bien, au souhait de la vie bonne, sous peine d'ignorer l'enracinement de la morale dans la vie, dans le désir, le manque et le souhait, autant paraît inévitable la transition du souhait à l'impératif, du désir à l'interdiction».

<sup>656</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 201: «Autrement dit, selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale. On ne verrait donc pas Kant se substituer à Aristote en dépit d'une tradition respectable. Il s'établirait plutôt entre deux héritages un rapport à la fois de subordination et de complémentarité, que le recours final de la morale à l'éthique viendrait finalement renforcer».

perigosamente ao ponto de torná-la impossível. Daí a importância da moral. Ela é como uma barreira, mais ou menos resistente, contra a força do mal

Efectivamente, é a existência do outro que nos coloca perante o problema do mal e o sentido das nossas acções. Quando Kant, por exemplo, defende que o outro deve ser tratado como fim em si e nunca simplesmente como meio, parte do pressuposto de que as relações entre os homens são naturalmente violentas e têm como objectivo a submissão do outro. É por isso que deve ser tratado sempre como fim em si e nunca como meio. Ora, o objectivo da moral é fazer com que o outro não seja reduzido a uma coisa que pode ser utilizada, trocada e maltratada. A sua função essencial reside, pois, no facto de ter de regular as relações interpessoais no sentido de as proteger das inúmeras figuras do mal.

Dado que são dissimétricas, as relações entre os homens constituem um terreno favorável aos actos de violência, ao domínio dos mais fortes sobre os mais fracos. Em *O justo*, escreve Ricoeur:

«Pela razão fundamental de a acção implicar uma capacidade de fazer que se efectiva no plano interactivo como *poder* exercido por um agente *sobre* um outro agente, que é o seu receptor. Este poder sobre os outros oferece a oportunidade permanente da violência sob todas as formas: desde a mentira, onde só o instrumento da linguagem parece maltratado, até à imposição de sofrimento, culminando na imposição da morte violenta ou na prática horrível da tortura, onde a vontade de humilhar excede a de fazer sofrer»<sup>657</sup>.

---

<sup>657</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 18: «Pour la raison fondamentale que l'action implique une capacité de faire qui s'effectue au plan interactif comme *pouvoir* exercé par

A estas e a outras figuras do mal e da violência – por exemplo, o uso da ameaça, a tentativa de diminuir ou até mesmo de destruir as capacidades de outrem, o seu poder-fazer – a moral responde, insistente e categoricamente, com o seu sistema de interdições: não matarás, não mentirás, não roubarás, entre outras. Estas interdições representam, sem dúvida, um importante factor de dissuasão da prática do mal, protegendo-nos assim dos seus múltiplos efeitos.

Pois bem, o mal cometido ou o mal moral, que é susceptível de imputação, de acusação e de censura, justifica, como vimos, a passagem da ética à moral, o salto do *bom* ao *obrigatório*. Dito de outro modo, as múltiplas figuras do mal e da violência, que «é aquilo contra o que se luta»,<sup>658</sup> implicam a passagem do modelo teleológico aristotélico ao modelo deontológico kantiano. Como diz Ricoeur, «é em virtude do *dano* que o homem inflige ao homem que o juízo moral feito sobre a acção deve acrescentar ao predicado bom o predicado obrigatório, normalmente sob a figura do proibido»<sup>659</sup>.

Em suma, o homem é um ser que pode exercer violência sobre os seus semelhantes e, por isso, as normas morais são essenciais à vida de qualquer sociedade, ou melhor, à sua vida ética. E a ética não é senão o desejo de uma vida boa.

---

un agent *sur* un autre agent qui en est le récepteur. Ce *pouvoir sur* autrui offre l'occasion permanente de la violence sous toutes ses formes: depuis le mensonge, où seul l'instrument du langage paraît maltraité, jusqu'à l'imposition de souffrances, culminant dans l'imposition de la mort violente et dans la pratique horrible de la torture, où la volonté d'humilier excède celle de faire souffrir».

<sup>658</sup> Paul Ricoeur, «Le scandale du mal», in *Esprit*, n° 140-141, 1988, p. 74.

<sup>659</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 19: «Bref, c'est en raison du *tort* que l'homme inflige à l'homme que le jugement moral porté sur l'action doit ajouter au prédicat bon celui de l'obligatoire, ordinairement sous la figure négative du défendu».

### 3. Ricoeur e as éticas teleológica e deontológica

A ética de Aristóteles constitui um paradigma para a reflexão ética contemporânea. Ela serviu de modelo a vários autores, como por exemplo Alasdair MacIntyre<sup>660</sup> e Martha Nussbaum<sup>661</sup>, que procuram reinterpretá-la à luz de uma realidade social e culturalmente diferente. O mesmo se pode dizer da ética de Kant. Embora respondendo a uma situação histórica diferente, as éticas deontológicas contemporâneas seguem muito de perto o projecto kantiano quando se propõem fundamentar as normas do dever moral. A título de exemplo, podemos apontar, como éticas de direitos e deveres, as éticas de J. Rawls, K. O. Apel e J. Habermas.

Na verdade, o que está no centro da reflexão ética contemporânea é esta oposição de fundo entre as éticas de tipo teleológico, que tendem a retomar os ensinamentos gregos acerca da questão da felicidade, ou seja, da forma ideal de vida boa, e as éticas de tipo deontológico, que procuram prosseguir na linha kantiana. Ora, é justamente a partir destes dois paradigmas que Ricoeur pretende construir a sua pequena ética:

«Essa parte do que se tornou assim o *Si-mesmo como um Outro*, a que chamo (...) a minha “pequena ética”, está estruturada em três capítulos que se reduzem um pouco rapidamente a um debate entre uma ética teleológica, neo-aristotélica, em torno da ideia de vida boa, e uma abordagem

---

<sup>660</sup> Profundamente devedor da filosofia de Aristóteles, este filósofo escocês defende uma ética teleológica de tipo aristotélica.

<sup>661</sup> Martha Nussbaum, filósofa americana, procura também desenvolver o seu projecto ético numa perspectiva aristotélica.

deontológica, mais kantiana, centrada em torno do dever e da obrigação.

Mas talvez prefira mais o terceiro capítulo, dedicado à sabedoria prática, à tomada de decisões novas relativamente a casos difíceis: os *hard cases* do direito, da medicina ou da vida quotidiana»<sup>662</sup>.

As éticas são consideradas teleológicas, como as de Aristóteles e de Epicuro, quando avaliam acções ou opções do sujeito em função de um determinado fim, normalmente identificado como bem supremo. No caso da ética de Epicuro – de Aristóteles falaremos mais adiante – o sujeito é movido pela questão da felicidade, o que implica viver de acordo com princípio do prazer: «é o início e o fim da vida bem-aventurada»<sup>663</sup>. Mas convém dizer que este princípio diz apenas respeito aos prazeres mais duradouros e estáveis<sup>664</sup>.

Nas éticas deontológicas, o valor das acções ou opções do sujeito é determinado pelas normas que estabelecem deveres ou obrigações morais. É o caso das éticas de Kant e de J. Habermas, sendo que para o último autor, o diálogo só é possível mediante o cumprimento de certas regras de discussão. Já a ética cristã, por exemplo, apresenta

---

<sup>662</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.141: «Cette partie de ce qui est devenu ainsi *Soi-même comme un autre*, et que j'appelle, (...) ma "petite éthique", est structurée en trois chapitres que l'on réduit un peu vite à un débat entre une éthique téléologique, néoaristotélécienne, autour de l'idée de vie bonne, et une approche déontologique, plus kantienne, centrée autour du devoir et de l'obligation. Mais je tiens presque davantage au troisième chapitre qui est consacré à la sagesse pratique, à la création de décisions neuves en face de cas difficiles: les *hardes cases* du droit, de la médecine ou de la vie quotidienne».

<sup>663</sup> Epicuro, *Carta sobre a felicidade*, Lisboa, Relógio D'água, 1994, p. 30.

<sup>664</sup> De modo a evitar falsas interpretações, vale a pena lembrar que Epicuro não escolhe todo e qualquer prazer, uma vez que nem todos são igualmente bons. Os melhores prazeres não são os corporais – estes são imediatos e fugazes –, mas sim os espirituais. Só eles nos conduzem à serenidade, à paz da alma. Os prazeres corporais ou físicos – os prazeres do gosto, os prazeres do ouvido, os prazeres da vista, etc. – quando fruídos excessiva e desmesuradamente, acabam por ter um efeito negativo: são fonte de desprazer (de doença, de sofrimento e até mesmo de arrependimento).

simultaneamente elementos teleológicos e deontológicos: os primeiros, na medida em que a «salvação» é vista como o fim supremo na vida do crente, e os segundos, na medida em que lhes exige o cumprimento dos mandamentos da lei de Deus.

Falemos, no entanto, das teorias éticas de Aristóteles, de Kant e de J. Habermas, consideradas como bons exemplos das éticas teleológica e deontológica.

### **Aristóteles**

Para Aristóteles, os homens não sentem qualquer dificuldade em identificar o bem supremo, isto é, aquele de que dependem todos os outros bens: a felicidade. Todos concordam que ser feliz é o fim último, o *telos* da vida humana. Porém, o filósofo observa:

«Contudo, acerca do que possa ser a felicidade estão em desacordo e a maioria não compreende o seu sentido do mesmo modo que o compreendem os sábios. Para uns é alguma daquelas coisas óbvias e manifestamente boas, como o prazer, a riqueza ou a honra; para uns é uma coisa, para outros, outra – muitas vezes até para o mesmo podem ser coisas diferentes»<sup>665</sup>.

---

<sup>665</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, I, 4, 1095 a 20-25.

Este facto conduz-nos, obviamente, a perguntas como: Em que consiste realmente a felicidade? Como realizar aquela que é a mais profunda aspiração humana? A *Ética a Nicómano* procura responder a estas questões.

Como sabemos, a vida humana é susceptível de receber as mais variadas formas, boas ou más, o que nos coloca perante o problema de saber o que fazer com ela. Neste ponto, é bom que tenhamos em conta o modelo do artesão que nos é proposto por este filósofo grego. À semelhança do artesão, que recebe uma matéria-prima para fabricar uma certa obra, cada indivíduo recebe também uma matéria-prima – a sua própria vida, única e intransmissível – à qual poderá dar esta ou aquela forma de acordo com um certo ideal de perfeição. O importante é que a sua vida ganhe uma forma boa. Só assim poderá realizar o seu projecto mais importante, ou melhor, aquele que é o seu primeiro desejo: ser feliz.

Mas o homem só será feliz, afirma Aristóteles, se viver de acordo com a razão. O problema da ética consiste, pois, em estabelecer uma relação entre a sua capacidade racional e a busca da felicidade. O que fazer, então? Quais os elementos intermédios, as virtudes, que tornam possível a sua realização?

O estudo aristotélico da felicidade consiste, neste sentido, numa reflexão sobre as virtudes que o homem deve cultivar. Convém lembrar, antes de mais, que as virtudes que Aristóteles propõe na sua ética – temperança, da magnanimidade, da dignidade, da liberalidade, etc. – são as da sua época, isto é, as que resultam da leitura da *Ilíada*, dos trágicos, ou ainda as que são referidas pelos oradores. Como nos ensina a teoria da leitura, o narrador propõe ao leitor, de forma implícita ou explícita, uma visão do mundo, um modelo de vida, que jamais é eticamente neutro e cujos efeitos o poderão conduzir a uma

nova avaliação do mundo e de si mesmo<sup>666</sup>. Mais, as suas narrativas, sobretudo as de ficção, têm o poder de transformar a experiência comum de uma determinada comunidade, os seus valores, as suas tradições e costumes, já que estes últimos representam, de algum modo, a inércia, a imobilidade dos valores. Ora, as virtudes mais importantes, para Aristóteles, são a justiça e a amizade, às quais dedica, respectivamente, o livro V e os livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*.

A amizade – à qual Epicuro vai atribuir um papel relevante<sup>667</sup>, assim como Ricoeur – é, para Aristóteles, uma virtude crucial: «é do que mais necessário há para a vida. Pois ninguém há-de querer viver sem amigos, mesmo tendo todos os restantes bens»<sup>668</sup>. A amizade deve ser, no entanto, tomada no seu sentido mais amplo – a relação social que permite viver em conjunto numa cidade – e não no sentido moderno. Como observa Ricoeur, «a amizade serve de transição entre a intenção de uma “vida boa”, que vimos reflectir-se na estima de si, virtude aparentemente solitária, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de carácter político»<sup>669</sup>.

Além disso, e de acordo com as características da época de Aristóteles – na democracia grega só alguns eram considerados cidadãos –, a amizade deve ser entendida como algo que diz apenas respeito à relação social entre iguais, não contemplando, deste modo, as mulheres, os escravos e os estrangeiros.

---

<sup>666</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 193-198.

<sup>667</sup> De entre as virtudes, «a posse da amizade é de longe a mais importante». O próprio Epicuro, apesar de estar gravemente doente nos últimos anos de vida, escrevia aos seu numerosos amigos, recordando-lhes as conversas que tinha tido com eles, assim como o valor da amizade. Reencontrava, desta forma, a *ataraxia*.

<sup>668</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, VIII, 1, 1155 a 1-5.

<sup>669</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 213: «D’abord, chez Aristote lui-même, l’amitié fait transition entre la visée de la “vie bonne”, que nous avons vue se réfléchir dans l’estime de soi, vertu solitaire en apparence, et la justice, vertu d’une pluralité humaine de caractère politique».

Um dos conceitos fundamentais da ética aristotélica é o de «justo meio». Pode-se mesmo dizer que é aí que reside o essencial do seu contributo. Ainda que sejam muitas as virtudes do homem de excelência, o certo é que todas elas apresentam uma característica comum: situam-se entre dois extremos viciosos que pecam um por excesso, o outro por defeito. Assim, a *coragem* é o justo meio entre a cobardia e a temeridade; a *temperança* é o justo meio entre a intemperança e a insensibilidade; a *magnanimidade* é o justo meio entre a vaidade e a humildade, e assim sucessivamente. A este respeito, escreve Aristóteles:

«(...) a virtude é uma disposição intermédia e de que modo assim é; 2) depois, também, que a disposição intermédia está entre duas disposições perversas, uma segundo o excesso, outra segundo o defeito; 3) finalmente, que a disposição intermédia é assim porque visa alcançar o meio tanto nas afecções como nas acções»<sup>670</sup>.

Mas escolher o justo meio constitui, sem dúvida, uma tarefa que requer disciplina e esforço<sup>671</sup>. O homem virtuoso distingue-se não só pela sua capacidade de deliberar o que é mais adequado para si e para os outros, mas também pelo seu esforço. É que as virtudes morais não são inatas, nem simplesmente transmitidas de um mestre para o seu discípulo; são, isso sim, cultivadas.

Na verdade, a capacidade de escolha é algo que se aperfeiçoa e se fortalece com o exercício. Por isso, feliz é o homem que pratica regularmente certas virtudes: ser corajoso,

---

<sup>670</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, II, 9, 1109 a 20-25.

<sup>671</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, II, 9, 1109 a 20-25.

ser temperado, ser generoso e justo. Estas são as virtudes morais mais importantes, ou seja, aquelas que o podem conduzir a uma vida boa.

A realização de uma vida boa implica também a posse de bens exteriores. Os bens como a riqueza, o poder ou a beleza são considerados bens necessários, visto que podem facilitar ou dificultar a realização da vida virtuosa. Para Aristóteles, «os que estão privados de alguns dos bens exteriores ficam com a marca da felicidade manchada, como é o caso daqueles que estão privados de um nascimento nobre, de bons filhos ou de beleza»<sup>672</sup>.

Após a análise das várias virtudes, Aristóteles volta a abordar, no livro X da *Ética a Nicómaco*, a questão que ocupa o livro I «A felicidade como o bem supremo», considerando a vida contemplativa superior à vida prática. Como sublinha, apenas a vida contemplativa poderá maximizar a felicidade:

«Uma indicação disto é o facto de nenhum dos restantes animais tomarem parte da felicidade porque estão completamente privados da possibilidade de uma actividade contemplativa. Pois enquanto para os deuses toda a vida é bem aventurada, para os homens apenas na medida em que neles há um símile de uma actividade daquele género. Mas nenhum dos outros animais pode ser feliz, uma vez que não toma parte de modo algum na possibilidade da contemplação. Quanto maior for a profundidade da contemplação, mais intensa será a felicidade»<sup>673</sup>.

A felicidade é, assim, uma certa forma da vida contemplativa.

---

<sup>672</sup> IDEM, *ibidem*, I, 8, 1099 b 1-5.

<sup>673</sup> IDEM, *ibidem*, X, 8, 1178 b 25-30.

## Kant

Distanciando-se de Aristóteles, e de todos aqueles pensadores que vêm na felicidade o fim último da vida humana, Kant vai mostrar que a moral não pode, de modo algum, ter por objectivo a felicidade, mas apenas o dever. A pergunta «Como viver?», colocada, segundo a perspectiva da felicidade, é agora substituída por outra: «O que devo fazer?»

O agir verdadeiramente moral, para Kant, só pode ser determinado pela razão. Trata-se de um agir puramente racional, liberto de constrangimentos sentimentais, de pulsões naturais, de aspirações à felicidade, de ameaças de sanções ou promessas de recompensas. Enquanto, por exemplo, nas éticas de Aristóteles e de Epicuro o respeito do outro assenta, em larga medida, no facto de o homem precisar de amigos para ser feliz, na de Kant, este termo ganha um sentido completamente diferente. Ela não contempla nem esta, nem outras necessidades fundamentais do homem. Isto porque, dominado pelas suas necessidades e desejos, o homem deixaria de ser autónomo. Ou seja, perderia a capacidade de decidir o que deve fazer. Esta é a razão por que «a vontade ocupa na moral kantiana o lugar que o desejo razoável ocupava na ética aristotélica: o desejo é reconhecido pelo seu objectivo, a vontade pela sua relação com a lei; ela é a razão da pergunta: “O que devo fazer?”»<sup>674</sup> A isto o imperativo categórico pode, por exemplo, responder: «*Age de tal*

---

<sup>674</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 240: «Mais la volonté prend en morale kantienne la place que le désir raisonnable occupait en éthique aristotélicienne; le désir se reconnaît à sa visée, la volonté à son rapport à la loi; elle est le lieu de la question: “Que dois-je faire?”»

*maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»<sup>675</sup>.*

Os imperativos categóricos distinguem-se claramente dos imperativos hipotéticos<sup>676</sup> que submetem o bem ao desejo. Nos imperativos hipotéticos, a acção só é considerada boa enquanto meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer, nomeadamente a felicidade. Como observa Kant, «a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção»<sup>677</sup>. Trata-se, pois, de cumprir condicionalmente o nosso dever – por meio dele realizo os meus desejos e interesses.

Mas o imperativo categórico, como diz Kant, ordena não condicional mas incondicionalmente: «(...) sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade»<sup>678</sup>.

A autonomia moral diz respeito à capacidade que o homem tem de decidir por si, seguindo apenas os ditames da razão. O mesmo é dizer que terá de lutar contra as necessidades e inclinações do corpo: «homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de

---

<sup>675</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 68.

<sup>676</sup> IDEM, *ibidem*, p. 46: «Ora, todos os imperativos ordenam ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade».

<sup>677</sup> IDEM, *ibidem*, p. 49.

<sup>678</sup> IDEM, *ibidem*, p. 49.

respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade»<sup>679</sup>. Daí que a razão fale sob a forma severa do dever. Custe o que custar, há que resistir ao prazer dos sentidos.

As nossas acções são, pois, avaliadas em função do esforço que fazemos para submeter as nossas inclinações às exigências do dever. A propósito da velha objecção ao modelo rigoroso de Kant, segundo o qual o desejo é algo incompatível com a racionalidade, Ricoeur considera que, mesmo assim, é possível «resistir até certo ponto a esta acusação fazendo passar, como faz Kant, uma linha de divisão pelo interior da família dos imperativos, e distinguindo, como se sabe, os imperativos categóricos dos imperativos simplesmente hipotéticos, os da habilidade e os de prudência»<sup>680</sup>.

Que é, concretamente, agir por dever? Na primeira secção da sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant começa por declarar que a acção humana *contra o dever* é demasiado óbvia, o que explica o seu interesse apenas por dois tipos de acção, a saber: *acção conforme ao dever* e *acção por dever*.<sup>681</sup>

Veja-se, por exemplo, uma acção conforme ao dever: é o caso do comerciante que não sobe os preços dos produtos para manter não só os seus clientes habituais, mas também para atrair novos clientes. Esta acção não tem valor moral, uma vez que «não foi (...) praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção

---

<sup>679</sup> IDEM, *ibidem*, p. 32.

<sup>680</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 244: «On peut résister jusqu'à un certain point à cette accusation en faisant passer, comme Kant, la ligne de partage à l'intérieur même de la famille des impératifs, et en distinguant, comme il est bien connu, entre l'impératif catégorique et les impératifs simplement hypothétiques, ceux de l'habileté et ceux de la prudence».

<sup>681</sup> Cf., Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 21.

egoísta»<sup>682</sup>. O valor moral da acção não poderá, pois, nunca residir no efeito que dela se espera: assegurar e aumentar as vendas.

O mesmo não sucede com aquele comerciante que não sobe os preços porque sabe que é esse o seu dever. Acções como esta, que são praticadas não por inclinação, mas *por dever*, são as verdadeiras acções morais: «exactamente aí é que começa o valor do carácter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever»<sup>683</sup>.

## Jurgen Habermas

A concepção ética de J. Habermas – que procura reinterpretar, e mesmo reconstruir a ética kantiana – é considerada como uma das mais influentes nos dias de hoje. A sua importância é justificada pelo facto de ser uma ética de discussão, em que o «princípio monológico» do discurso kantiano é substituído por um «princípio dialógico»<sup>684</sup>.

Enquanto, para Kant, a universalidade das normas se funda unicamente na consciência do dever de um indivíduo racional e livre, para J. Habermas, aquela deverá ser procurada não apenas num indivíduo, mas em todos os participantes do diálogo. Por isso, ele defende que o imperativo categórico kantiano «*Age segundo a máxima que possa*

---

<sup>682</sup> IDEM, *ibidem*, p. 21.

<sup>683</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 23.

<sup>684</sup> Johann Michel, *Paul Ricoeur: Une Philosophie de l'agir humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p.322: «C'est, en effet, dès les années 1970 que Apel et Habermas, prenant acte du *Linguistic Turn et du Pragmatic Turn*, entendent renouveler le projet kantien d'une fondation des normes morales, tout en renonçant au pré-supposé "subjectiviste" et "monologique" de la moralité kantienne: les normes morales ne sont plus élaborées dans l'intériorité d'un sujet solitaire, mais sur le fondement d'une "discussion réelle"».

*simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*»<sup>685</sup> deve ser reformulado: «Em vez de impor a todos os outros uma máxima que quero que seja lei universal, devo submeter a minha máxima a todas as outras, a fim de examinar a sua pretensão à validade»<sup>686</sup>. Esta máxima já não é, como em Kant, expressão de uma razão prática monológica, mas sim produto de uma razão intersubjectiva e dialógica.

Só por meio do diálogo é possível validar os princípios éticos que irão fundamentar as normas de acção. Não há, por conseguinte, princípios preexistentes: eles terão de nascer sempre da cooperação de todos os participantes. Esta é a razão por que eles devem ser respeitados e aceites por todos os indivíduos.

A norma de acção tem, pois, valor não porque vai ao encontro dos interesses de um indivíduo ou de uma comunidade, mas porque satisfaz interesses universais. Daí a importância das plataformas de entendimento, dos programas e acordos internacionais sobre as grandes questões do nosso tempo – a paz, a fome, o crime organizado, o esgotamento dos seus recursos naturais e energéticos, o aquecimento global, entre outros – que não dizem apenas respeito a esta ou aquela comunidade, mas a todos os povos. São problemas cuja solução requer o empenhamento da comunidade internacional.

Mas para se chegar a essas normas de acção é preciso que o diálogo se revista de características que permitam fazer dele um espaço em que todos os participantes se expressem em igualdade de circunstâncias, o que implica, segundo Ricoeur, o cumprimento de certas regras:

---

<sup>685</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 79.

<sup>686</sup> Citado por Maria Antónia Abrunhosa, in *Um Outro olhar sobre o mundo*, Porto, Edições Asa, 2003, p.168.

«Umam regulam a entrada em discurso, digamos o tomar da palavra: todos têm igual direito de intervir, a ninguém é interdita a fala. A acompanhar toda a discussão há ainda outras regras: cada um deve aceitar a exigência que lhe é feita de dar razões e, se possível, o melhor argumento, ou de justificar a sua recusa. Esta constitui a regra geral da justificação. Outras regras regulam a saída da discussão: cada um deve aceitar as consequências duma decisão se as necessidades bem argumentadas de cada um são satisfeitas»<sup>687</sup>.

Estas poucas regras de discussão e a existência de interlocutores válidos são, para J. Habermas, os pressupostos que tornam possível o verdadeiro diálogo. Dado que a globalização tornou o mundo cada vez mais interdependente, a resolução dos problemas e ameaças que pairam no nosso horizonte – por exemplo, a que resulta agora da crise dos mercados financeiros – não poderá nunca depender da iniciativa de um só povo e, muito menos, das ideias e da vontade de um único indivíduo, quer dizer, do «monólogo interior» kantiano<sup>688</sup>. Exige, pelo contrário, a participação de todos os indivíduos e culturas, ou melhor, a cooperação internacional. É que face a questões globais, as respostas terão de ser igualmente globais.

---

<sup>687</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 174: «Les uns régissent l'entrée en discours, disons la prise de parole: tous on le droit égal à intervenir, nul n'est interdit de parole. D'autres règles accompagnent la discussion dans tout son cours: chacun doit accepter la demande qui lui est faite de donner des raisons et, si possible, le meilleur argument, ou de justifier son refus. Cette règle constitue la règle générale de justification. D'autres règles régissent l'issue de la discussion: chacun doit accepter les conséquences d'une décision si les besoins bien argumentés de chacun sont satisfaits».

<sup>688</sup> IDEM, *ibidem*, p. 174.

#### 4. Da intenção ética à norma moral

Na esteira de Aristóteles, Ricoeur vai associar o termo «ética» ao desejo de uma vida realizada e feliz. É, acima de tudo, uma opção do género: *Eu* posso viver deste ou daquele modo! Enquanto facultativa ou optativa, a ética distingue-se da moral. É que a moral está ligada ao mundo das obrigações que regulam a nossa vida, ou seja, ao cumprimento das normas, dos deveres, das interdições, «simultaneamente caracterizadas por uma exigência de universalidade e por um efeito de coacção»<sup>689</sup>. Prova disso é o imperativo categórico kantiano.

Na base da distinção entre a intenção de uma vida boa e a obediência a normas morais, estão duas importantes heranças: a de Aristóteles, na qual a ética se apresenta como sendo teleológica, e a de Kant, na qual a moral é marcadamente deontológica. Se o autor defende, em *Soi-même comme un autre*, «a primazia da ética sobre a moral, ou seja, da intenção ética sobre a norma»<sup>690</sup>, o mesmo não se verifica em *O justo 2*, onde procede, como dissemos, a uma reorganização do conjunto da problemática moral<sup>691</sup>.

---

<sup>689</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 200.

<sup>690</sup> IDEM, *ibidem*, p. 202: «La présente étude se bornera à établir la primauté de l'éthique sur la morale, c'est-à-dire de la visée sur la norme».

<sup>691</sup> Paul Ricoeur, *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 68: «(...) d'un côté on peut tenir la moralité pour le *plan de référence* par rapport auquel se définissent de part et d'autre une éthique fondamentale qui lui serait antérieure et des éthiques appliquées qui lui seraient postérieures. D'un autre côté, on peut dire que la morale, dans son déploiement de normes privées, juridiques, politiques, constitue la *structure de transition* qui guide le transfert de l'éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées qui lui donnent visibilité et lisibilité au plan de la *praxis*. L'éthique médicale et éthique judiciaire sont à cet égard exemplaires, dans la mesure où la souffrance et le conflit constituent deux situations typiques qui mettent sur la *praxis* le sceau du tragique».

Mas em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur propõe-nos, logo no início do sétimo estudo, a seguinte definição: «Chamamos “intenção ética” à intenção da “vida boa” com e para o outro em instituições justas»<sup>692</sup>. Entendida como cuidado de si, como cuidado do outro e como cuidado das instituições justas, a sua ética está, assim, distribuída por três pólos, que têm como modelo os três pronomes pessoais: *Eu*, que define o si-mesmo, *Tu*, que é o outro portador de um rosto, e *Ele*, que é a terceira pessoa.

A realização da intenção ética só é possível mediante o estabelecimento de relações entre os três termos. Com efeito, a ética «liga o si na sua capacidade original de estima pelo outro, manifesta pela sua face, e para um terceiro envolvido que é o portador de direitos nos planos jurídicos, sociais e políticos»<sup>693</sup>. Evidencia-se, por um lado, a importância da relação entre a intenção ética e o «tu» das relações interpessoais e, por outro, a relação entre a intenção ética e o «cada um» da vida das instituições justas, ou seja, o Estado, a Política, o Direito e outras instituições intermédias. Estes termos apontam, assim, para dois tipos de relações: as relações interpessoais, que têm por emblema a amizade, e as institucionais, que têm por ideal a justiça social.

No que concerne à importância de cada um deles, o terceiro elemento da tríade (*Ele*) é tão importante como os dois primeiros, visto que viver bem implica a existência de instituições justas. Sem elas dificilmente o homem poderia realizar esse desejo, o mais profundo de todos: ter uma vida boa.

Se o importante é viver bem, então convém dizer, antes de tudo, que, em Ricoeur, o conceito de «vida boa» – exemplarmente analisado por Aristóteles na sua *Ética a*

---

<sup>692</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 202: «Appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes».

<sup>693</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 80: «Ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d’estime, au prochain, rendu manifeste par son visage, et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social e politique».

*Nicómaco* – é um conceito que diz respeito não apenas ao si-mesmo, mas também à nossa relação com os outros. Exclui, deste modo, todas as formas de individualismo ou egoísmo. Isto porque só é possível viver bem mediante uma boa relação com os outros, implicando, por isso, o bem comum. Ricoeur diz que «é como cidadãos que nos tornamos humanos. A aspiração a viver em instituições justas não significa outra coisa»<sup>694</sup>.

Efectivamente, as instituições protegem-nos contra a injustiça, promovem a nossa formação e estabelecem a ordem e o equilíbrio social. A vida boa não seria concebível sem a justiça social,<sup>695</sup> cujos princípios fundamentais devem ser os de solidariedade e igualdade. Este último princípio «é para a vida nas instituições o que a solícitude é para as relações interpessoais»<sup>696</sup>.

É preciso, por isso, reconhecer a importância do desafio subjacente à formulação da intenção ética: conjugar a «estima de si», a «solícitude pelo outro» e a «instauração de instituições justas». Dito de outro modo, a intenção ética implica uma indissociável relação

---

<sup>694</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 17: «C'est comme citoyens que nous devenons humains. Le souhait de vivre dans des institutions justes ne signifie pas autre chose.»

<sup>695</sup> IDEM, *ibidem*, p. 17: «Je reprends ici la formule que je propose dans *Soi-même comme un autre*: souhait d'une vie accomplie avec et pour les autres dans des institutions justes. La justice, selon cette lecture, fait partie intégrante du souhait de vivre bien. Autrement dit, le souhait de vivre dans des institutions justes relève du même niveau de moralité que le vœu d'accomplissement personnel et que celui de réciprocité dans l'amitié. Le juste est d'abord object de désir, de manque, de souhait. Et s'énonce dans un optatif avant de s'énoncer dans un impératif. C'est là la marque de son enracinement dans la vie (dans la vie comme *bios* plutôt que *zoe*). Certes, il n'est pas de vie humaine qui ne doive être "examinée", selon l'adage socratique. Et c'est la nécessité de cet examen qui, en convergence avec d'autres requêtes que l'on va dire, contraint à s'élever du point de vue téléologique au point de vue déontologique. Il reste que ce qui exige examen, c'est la vie, la manière de conduire sa vie. La première question d'ordre moral n'est pas: que dois-je faire? mais: comment voudrais-je mener ma vie? Que la question du juste appartienne à cette interrogation, Aristote l'attestait déjà au début de l'*Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il posait que la visée du bonheur n'arrête pas sa trajectoire dans la solícitude – et, ajouterai-je, dans l'amitié –, mais dans de milieu de la cité. Le politique, pris au sens large, constituait ainsi l'architectonique de l'éthique. Nous disons la même chose dans un langage plus proche de Hannah Arendt: c'est dans l'*interesse* que le souhait de vivre bien achève son cours».

<sup>696</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 236: «Légalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la solícitude est aux relations interpersonnelles».

do sujeito consigo mesmo, com o outro e com as instituições. E o certo é que ao escrever a sua «pequena ética», Ricoeur teve o cuidado, como veremos nas páginas seguintes, de a estruturar segundo aqueles três momentos fundamentais.

#### **4. 1. O Si-mesmo e a intenção ética**

##### **O desejo de viver bem**

No que concerne à primeira componente da sua definição de ética, à qual Aristóteles chama de «vida boa»<sup>697</sup>, convém notar, uma vez mais, que ela resulta da vontade do sujeito e não de um imperativo. Ela não é senão a expressão do desejo de viver bem. Como sabemos, este é o nosso desejo mais profundo: pudesse eu ter uma vida boa; pudesses tu teres uma vida boa, mas também ele e os demais. Ser feliz, ter uma vida realizada e perfeita, eis o grande projecto de qualquer homem. Este facto permite-nos, aliás, compreender melhor a razão de todos os seus desejos particulares e todas as suas acções.

Mas convém lembrar que não há consenso acerca do que é uma vida boa. Sobre ela, não é possível ter uma ideia clara: «a “vida boa” é, para cada indivíduo, a nebulosa de ideais e de sonhos de realização em função dos quais uma vida é considerada mais ou

---

<sup>697</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 202.

menos realizada ou não realizada»<sup>698</sup>. Qualquer que seja a ideia acerca de uma vida boa, a verdade é que esta constitui o fim último de toda a acção humana.

É certo que só interpretando e tomando como boas as nossas acções é possível alcançar a estima por nós próprios, sem que isto constitua uma forma de individualismo ou egoísmo<sup>699</sup>. Pelo contrário, só nos reconhecemos a nós mesmos na vivência com e para os outros. Além disso, dado que os padrões de excelência seguem os ideais de perfeição de uma determinada comunidade de executantes, eles permitem-nos refutar também toda a interpretação solipsista da estima de si no que diz respeito ao domínio das práticas. Tal como MacIntyre, Ricoeur considera que as práticas «são actividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente: os padrões de excelência que lhes correspondem, ao nível de tal e tal prática, vêm de mais longe que o executante solitário».<sup>700</sup> São eles que nos permitem, de facto, avaliar certos profissionais – por exemplo, um médico, um professor ou um arquitecto – como sendo bons ou maus executantes.

É graças à sua capacidade de agir intencionalmente – ou seja, às suas acções ponderadas, livres e responsáveis – que o sujeito da intenção ética pode melhorar o curso das coisas, enriquecer o seu mundo e a sua vida. Realiza, assim, o seu desejo de viver bem, de ser feliz.

---

<sup>698</sup> IDEM, *ibidem*, p. 210: «Concernant le contenu, la “vie bonne” est, pour chacun, la nébuleuse d’idéaux et de rêves d’accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie».

<sup>699</sup> António de Oliveira Fernandes, *Paul Ricoeur – Sujeito e Ética*, Braga, APPACDM, 1996, p. 308: «É reflectindo e apreciando como boas as acções por nós levadas a efeito que surgirá a estima de cada um por si mesmo, pela sua capacidade de agir intencionalmente e pela sua capacidade de iniciativa, de introduzir, pelas suas acções, algo de novo no mundo. Contudo, ao fazermos esta afirmação não advogamos (...) uma interpretação solipsista deste significado da estima de si».

<sup>700</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 207: «Les pratiques, avons-nous observé à la suite de MacIntyre, sont des activités coopératives dont les règles constitutives sont établies socialement; les étalons d’excellence qui leur correspondent au niveau de telle ou telle pratique viennent de plus loin que l’exécutant solitaire».

Quanto ao estatuto epistemológico da «vida boa», pode-se dizer, em termos mais modernos, «que é um trabalho incessante de interpretação da acção e de si mesmo que prossegue a busca de adequação entre o que nos parece melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas práticas»<sup>701</sup>. Existe uma espécie de círculo hermenêutico entre as decisões mais marcantes da nossa existência (profissão, amores, passatempos, etc.) e o nosso objectivo ético de viver bem. Como um texto, em que o todo e a parte se compreendem um pelo outro, o sujeito interpreta-se a si próprio graças à interpretação do texto das suas acções. Esta interpretação constitui um enriquecimento de si mesmo e traduz-se em estima de si.

Mas qualquer auto-interpretação pode dar origem a contestações ou a interpretações conflituosas, uma vez que «a adequação entre os nossos ideais de vida e as nossas decisões, também vitais, não se presta ao tipo de verificação que se pode esperar das ciências baseadas na observação»<sup>702</sup>. Para qualquer um de nós existirá sempre uma certa evidência experiencial, mas para os outros, a adequação da interpretação pode gerar, pelo menos, uma certa plausibilidade. «Esta evidência experiencial é a nova figura que reveste a *atestação*, quando a certeza de ser o autor do seu próprio discurso e dos seus próprios actos se torna convicção de bem julgar e de bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver»<sup>703</sup>.

---

<sup>701</sup> IDEM, *ibidem*, p. 210: «Dans un langage plus moderne, nous dirions que c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques».

<sup>702</sup> IDEM, *ibidem*, p. 211: «Cela signifie que la recherche d'adéquation entre nos idéaux de vie et nos décisions, elles-mêmes vitales, n'est pas susceptible de la sorte de vérification que l'on peut attendre des sciences fondées sur l'observation».

<sup>703</sup> IDEM, *ibidem*, p. 211: «Cette évidence expérientielle est la nouvelle figure que revêt l'*attestation*, quand la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait

## Da estima de si à solicitude

A segunda componente da intenção ética (com e para os outros) deve ser articulada com a primeira (intenção da vida boa), na medida em que estima de si e solicitude não podem viver-se e pensar-se uma sem a outra. A solicitude não é senão este movimento de si para o outro, em que predominam as relações de atenção, de desvelo, de cuidado para com ele. Já Aristóteles afirmava que «os amigos são um bem»<sup>704</sup>, concedendo assim à alteridade o lugar que a estima de si lhe parecia haver tirado.

De facto, é na vida social que o homem encontra a felicidade; nunca na solidão. Ricoeur entende que esta abertura ao outro das relações interpessoais é essencial: «a minha tese é que a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas que ela lhe desdobra a dimensão dialogal até aqui silenciada»<sup>705</sup>. Apenas o fechamento sobre si mesmo, ou a mera abstracção, nos permitiria falar da estima de si sem ter em conta a importância da reciprocidade, ou seja, o «tu» das relações sociais.

Mas a ideia de reciprocidade exige que o outro seja amado por aquilo que é e não em função das vantagens que a sua amizade nos poderia proporcionar. Sobre este ponto, Aristóteles afirmava que verdadeira amizade não reside nem no útil, nem no agradável: «Estando (...) a amizade dividida nestas duas formas essenciais, os inferiores serão amigos

---

conviction de bien juger et de bien agir, dans une approximation momentanée et provisoire du bien-vivre».

<sup>704</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, VIII, 7, 1159 a 5-10.

<sup>705</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 212: «En dépit de ce péril certain, ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence».

em vista do prazer ou da utilidade, sendo a este respeito semelhantes entre si; os homens de bem, por outro, são amigos em vista do “si próprio” dos amigos»<sup>706</sup>.

A estima de si deve conduzir-nos, pois, ao reconhecimento da reciprocidade, porque o outro, tal como eu, é um ser de iniciativa e opções, capaz de julgar as suas acções como boas e, por meio delas, estimar-se a si mesmo como eu me estimo a mim. Da mesma forma que eu, o outro pode também dizer eu, e, por isso mesmo, considerar-se agente, autor e responsável pelos seus actos. Se assim não fosse, nenhuma reciprocidade seria possível. Aí, as pessoas são reconhecidas como sendo insubstituíveis umas às outras na própria troca. Mas é, sobretudo, na experiência radical da morte da pessoa amada que este fenómeno da insubstituibilidade se faz sentir de forma ainda mais clara e intensa.

Além disso, a reciprocidade, que leva cada um dos amigos a dar ao outro tanto quanto recebeu, é para as relações interpessoais o que a justiça é para as instituições. Como ponto de equilíbrio frágil entre o dar e o receber, a solicitude tende a criar entre as pessoas uma espécie de igualdade, pelo que procura reduzir todas as formas de desigualdade. Fazer do outro meu semelhante, este é o objectivo que a ética se propõe alcançar no tocante à relação entre a estima de si e a solicitude.

É verdade que a solicitude ganha ainda mais força e valor sempre que o outro me aparece como sofredor, como um ser fragilizado pela doença que lhe destrói o seu desejo de ser e a sua capacidade agir. Pode-se dizer que «talvez a prova suprema da solicitude resida no facto de a desigualdade poder vir a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, à hora da agonia, se refugia no murmúrio partilhado das

---

<sup>706</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, VIII, 4, 1157 b 1-5.

vozes ou no aperto débil de mãos que se unem»<sup>707</sup>. Esta situação terrível faz com que o si-mesmo receba da sua gratidão e do seu reconhecimento, mais do que tudo aquilo que poderia esperar. Numa palavra, só o sofrimento nos parece conduzir a uma verdadeira igualdade, simpatia e compaixão.

Mas como compensar a dissimetria das relações interpessoais? A isto Ricoeur responde: só por meio da bondade. Sendo uma virtude superior à de obediência ao dever, a bondade não poderá nunca brotar de um ser que se detesta, mas antes de um ser que se estima a si mesmo, dotado de uma espontaneidade benevolente. É por isso que o outro poderá contar sempre comigo, tanto no sofrimento como nas situações que põem em causa não só a sua integridade física e psicológica, mas também a sua capacidade de agir. É que «o sofrimento não se define unicamente pela dor física, nem sequer pela dor mental, mas pela diminuição, ou mesmo a destruição da capacidade de agir, de poder fazer, sentidas como um ataque à integridade do si»<sup>708</sup>.

### **Da solicitude às instituições justas**

O terceiro pólo do triângulo ético refere-se não a pessoas, ou às relações interpessoais, mas à necessidade de instituições justas que assegurem a realização da intenção ética. O nosso desejo de uma vida boa envolve de algum modo o sentido de

---

<sup>707</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 223: «C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent».

<sup>708</sup> IDEM, *ibidem*, p. 223: «La souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi».

justiça. As instituições justas, enquanto estruturas do «viver em conjunto de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc. – »<sup>709</sup> e ponto de aplicação da justiça, permitem, de facto, a realização do nosso precoce desejo de justiça. A infância é prova disso: aí, podemos encontrar já a dolorosa expressão «É injusto!»<sup>710</sup>.

O sujeito não seria, portanto, inteiramente feliz e humano sem essas instituições. Além de protegê-lo, desde muito cedo, das situações de injustiça, elas permitem que indivíduos com interpretações e interesses diferentes possam viver em conjunto, em paz. Por conseguinte, elas garantem a ordem e o equilíbrio social, condições necessárias à realização do desejo de uma vida boa. Dito de outro modo, as instituições são o principal suporte da justiça, do reconhecimento, da estabilidade, do equilíbrio e da continuidade social.

Como lugar de aplicação da justiça, as instituições procuram responder à necessidade de reparar ou de pôr termo às múltiplas situações de injustiça. Esta «não é só mais pungente, mas mais perspicaz que o sentido da justiça; pois a justiça é muitas vezes o que falta, e a injustiça o que domina»<sup>711</sup>. Em *O Justo*, o autor refere algumas situações típicas:

«Foram, por um lado, as partilhas desiguais que achávamos inaceitáveis (...). Foram, por outro lado, as promessas não cumpridas que abalaram pela primeira vez a nossa confiança inocente na palavra sobre a qual, viríamos a aprendê-lo mais tarde, se estabelecem todas as trocas, todos os contratos,

---

<sup>709</sup> IDEM, *ibidem*, p. 227.

<sup>710</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 11.

<sup>711</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 231: «Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne».

todos os pactos. Foram ainda as punições que nos pareciam desproporcionadas em relação às nossas supostas faltas, ou os elogios que víamos serem concedidos arbitrariamente a outros, em suma, as retribuições não merecidas»<sup>712</sup>.

A questão da justiça não se reduz às relações face a face, ao outro das relações interpessoais, mas estende-se ao outro enquanto terceiro. Enquanto o primeiro é facilmente identificável pelo seu rosto, pela sua voz, por meio dos quais se dirige a cada um de nós, designando-se na segunda pessoa do singular, o outro da justiça estende-se para além da relação eu / tu da amizade: *é cada qual enquanto terceiro*. Ou melhor ainda, são «terceiros que nunca serão rostos»<sup>713</sup>.

Já não se trata, pois, de uma relação de proximidade, como a relação eu / tu. Agora, a relação é de distância. Mas é necessário que assim seja: não há justiça se não houver uma certa distância. Só a desejada distância do juiz permite arbitrar imparcialmente os conflitos, evitar o mal e impedir que o ofendido leve por diante a sua vingança. «Justa distância, mediação de um terceiro e imparcialidade enunciam-se como os grandes sinónimos do sentido de justiça, em cuja via a indignação nos conduziu desde a mais tenra idade»<sup>714</sup>.

---

<sup>712</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 11-12: «Ce furent, d'une part, des partages inégaux que nous trouvions inacceptables (...). Ce furent, d'autre part, des promesses non tenues qui ébranlaient pour la première fois la confiance innocente que nous avions dans la parole sur laquelle, nous devions l'apprendre plus tard, reposent tous les échanges, tous les contrats, tous les pactes. Ce furent encore des punitions qui nous paraissaient sans proportion avec nos larcins supposés, ou des éloges que nous voyions arbitrairement échoir à d'autres que nous, bref des rétributions non méritées».

<sup>713</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 228.

<sup>714</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p.13: «Juste distance, médiation d'un tiers, impartialité s'énoncent comme les grands synonymes du sens de la justice sur la voie duquel l'indignation nous a conduits dès notre plus jeune âge».

Como primeira virtude das instituições sociais, a justiça remete-nos para outra dimensão de igualdade, diferente daquela que caracteriza a amizade. Se a amizade diz respeito a pessoas do mesmo nível ou condição, podendo mesmo chegar ao ideal da intimidade de uma vida partilhada, já a igualdade da justiça é uma igualdade proporcional no que toca à distribuição de papéis, de cargos, de bens, etc. «“Dar a cada um a sua parte”, tal é a sua divisa»<sup>715</sup>. A aplicação desta regra da justiça à vida humana faz com que «que se possa considerar a sociedade como um vasto sistema de distribuição, isto é, de partilha de papéis, de cargos, de tarefas, muito para além da simples distribuição no plano económico de valores materiais»<sup>716</sup>.

Assim, cada sujeito torna-se parceiro de uma sociedade votada a dividir partes. É este acto de repartir, de distribuir bens, remunerações, patrimónios, posições de autoridade e de comando, que vai suscitar problemas de justiça social. Sem dúvida que este acto coloca-nos sempre perante uma situação difícil: saber se existem distribuições mais justas, ou menos injustas, que outras.

Ainda que seja a favor da igualdade equitativa de oportunidades e da divisão igual dos rendimentos e da riqueza, o certo é que Ricoeur não pode deixar de reconhecer que os problemas sociais e políticos justificam, em larga medida, a necessidade de distribuições desiguais:

«Todos passámos pelo sonho de partilhas iguais; mas muito poucos problemas sociais se podem resolver através da igualdade das partilhas,

---

<sup>715</sup> IDEM, *ibidem*, p. 38: «“Rendre à chacun le sien”, telle est sa devise».

<sup>716</sup> IDEM, *ibidem*, p. 38: «L’application de la règle de justice aux interactions humaines suppose qu’on puisse tenir la société pour un vaste système de distribution c’est-à-dire de partage de rôles, de charges, de tâches, bien au-delà de la simple distribution au plan économique de valeurs marchandes».

pois o igualitarismo generalizado caracterizaria uma sociedade violenta, onde seria necessário um poder extremamente forte para reconduzir a cada instante todas as pessoas a posições de igualdade»<sup>717</sup>.

E, se é assim, uma concepção puramente aritmética da justiça distributiva não seria conveniente em todos os domínios, ou melhor, em todos os campos da acção humana.

Pois bem, esta problemática da justiça distributiva foi discutida desde há muito por Aristóteles, que a propósito deste conceito, sublinhava já a necessidade de ser justo e igual de acordo com as proporções e o respeito pelas diferenças individuais. Na sua *Ética a Nicómaco*, o filósofo grego refere-se a este tipo de justiça como sendo a que se pratica na distribuição de honras, de riqueza ou qualquer outro bem que pode ser distribuído em partes pelos membros da comunidade. Segundo Aristóteles, a distribuição destes bens não é feita ao acaso, mas com base no mérito e na dignidade das pessoas: «Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito»<sup>718</sup>. Daí que nem todas as pessoas recebem o mesmo. Aquela que tiver mais mérito deve receber mais. Como diz Ricoeur, a «justiça distributiva consiste então em igualar duas relações, sempre entre uma pessoa e um mérito»<sup>719</sup>.

---

<sup>717</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.183: «Nous sommes tous passés par ce rêve de partages égaux; mais très peu de problèmes sociaux peuvent être résolus par l'égalité des partages parce que, sans doute, un égalitarisme généralisé caractériserait une société violente, où il faudrait un pouvoir extrêmement fort pour ramener à chaque instant tout le monde à des positions d'égalité».

<sup>718</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, V, 3, 1131 a 25-30

<sup>719</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 235: «La justice distributive consiste alors à rendre égaux deux rapports entre chaque fois une personne et un mérite».

Mas não é só em Aristóteles que o conceito de *distribuição* aparece intimamente ligado ao de justiça; também em John Rawls isso acontece. O que é uma sociedade justa? Quais os princípios da justiça correcta? Enfim, estas são as questões que a sua obra principal, *Teoria da Justiça*, procura dar resposta, e que veremos mais adiante.

#### 4. 2. O Si-mesmo e a norma moral

Após a análise das três componentes da sua definição de ética – a estima de si, a solicitude e o sentido da justiça –, Ricoeur procura, no oitavo estudo de *Soi-même comme un autre*, levar por diante uma tarefa essencial: «submeter a intenção ética à prova da norma»<sup>720</sup>.

A passagem da intenção ética às normas morais é da maior importância, já que o nosso desejo de viver bem é muitas vezes confrontado com a violência sob todas as suas formas. Se tivermos apenas em conta a «violência física, enquanto uso abusivo da força contra o outro, as figuras do mal são inúmeras, desde o simples uso da ameaça, passando por todos os graus de coacção, até ao assassinato»<sup>721</sup>. O seu principal efeito consiste na diminuição ou até mesmo na destruição do *eu posso* fundamental e múltiplo: do poder-dizer, do poder-fazer, do poder-contar e do poder-imputar.

---

<sup>720</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 237: «A la présente étude revient la tâche de justifier la seconde proposition, à savoir qu'il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme».

<sup>721</sup> IDEM, *ibidem*, p. 256: «Dans le domaine même de la violence physique, en tant qu'usage abusif de la force contre autrui, les figures du mal sont innombrables, depuis le simple usage de la menace, en passant par tous les degrés de la contrainte, jusqu'au meurtre».

O mal cometido torna o homem culpável e responsável por uma acção susceptível de apreciação moral. Sendo uma violação do código ético dominante na comunidade, o acto mau torna-se objecto de imputação, de acusação e de censura. A imputação consiste em atribuir a alguém a responsabilidade de uma acção; é fazer com aquele que fez o acto mau, no passado, «é também o mesmo que aquele que carregará o peso do erro, que reparará o dano, que suportará a censura»<sup>722</sup>. Este movimento da responsabilidade do presente para o passado e do presente para o futuro é essencial, pois é ele que constitui a *identidade* do sujeito moral. O «futuro da sanção e o passado do acto cometido, ligam-se no presente da declaração»<sup>723</sup> de responsabilidade proferida e assumida por um sujeito.

O problema do mal é um problema ético «em virtude de uma dupla relação, por um lado com a questão da liberdade, por outro, com a questão da obrigação»<sup>724</sup>. Afirmar a liberdade é reconhecer que o homem é o autor do mal, o que implica repudiar a alegação de que este último é uma substância. Não existe o mal substancial, o mal-ser, mas apenas aquele que «é obra de uma liberdade; eu sou o autor do mal»<sup>725</sup>. Ele é o que não devia ter sido feito, o que não devia ter existido e, por isso, aquilo contra o qual se deve lutar. É preciso, então, saber, no plano da acção, o que fazer para que ele seja eliminado. Ainda que não seja possível eliminar totalmente o mal quer individual, quer colectivamente – ele pode ser provocado por outras causas, como a morte, a doença, as calamidades naturais, etc. – o

---

<sup>722</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 422: «(...) celui qui a fait est aussi le même que celui qui portera le tort, qui réparera le dommage, qui supportera le blâme».

<sup>723</sup> <sup>723</sup> IDEM, *ibidem*, p. 422: «(...) le futur de la sanction et le passé de l'acte commis se relie dans le présent de l'aveu».

<sup>724</sup> IDEM, *ibidem*, p. 421: «(...) en vertu d'un double rapport, d'une part avec la question de la liberté, d'une part avec la question de l'obligation».

<sup>725</sup> IDEM, *ibidem*, 421: «(...) qu'il est l'oeuvre d'une liberté; je suis l'auteur du mal».

certo é que com o fim da violência uma parte significativa do sofrimento humano deixaria de existir.

Como muito bem se apercebeu Kant, a existência do mal que os homens exercem uns sobre os outros justifica o recurso às interdições morais<sup>726</sup>. Colocando o problema do mal na esfera prática, este autor entende que as relações humanas são relações de força, de exploração e de violência. O facto do homem exercer um poder abusivo sobre o outro, explica a importância dos imperativos categóricos, como é o caso do seguinte imperativo: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»<sup>727</sup>. Com efeito, o outro deve ser considerado como um fim absoluto, um fim em si mesmo. Diferentemente das coisas que têm um valor relativo, a pessoa humana possui um valor único, ou melhor, uma dignidade.

Como vimos, a dimensão teleológica, por si só, não basta para impedir o mal. Ora, é justamente contra as suas inúmeras figuras, que vão desde a influência até à morte, passando pela tortura, pela mentira, pela traição, pelo roubo, pela diminuição e destruição

---

<sup>726</sup> É nestes termos que Hannah Arendt se refere à *raison d'être* do Estado segundo Hobbes: «O indivíduo de início isolado, do ponto de vista da minoria absoluta, compreende que só pode atingir e realizar os seus alvos e interesses com a ajuda de certa espécie de maioria. Portanto, se o homem não é realmente motivado por nada além dos seus interesses individuais, o desejo do poder deve ser a sua paixão fundamental. É esse desejo de poder que regula as relações entre o indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são as suas consequências.

Hobbes mostra que, na luta pelo poder, como na capacidade inata de o desejar, todos os homens são iguais, pois a igualdade do homem reside no facto de cada um, por natureza, ter suficiente potencialidade para matar um outro, já que a fraqueza pode ser compensada pela astúcia. A igualdade coloca todos os homens na mesma insegurança: daí a necessidade do Estado. A *raison d'être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes». Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, Lisboa, Dom Quixote, 2006, p. 182.

<sup>727</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 68.

do poder-fazer de outrem, que se ergue «o *não* da moral»<sup>728</sup>. Trata-se de um *não* que se traduz por meio de interdições saídas da Regra de Ouro: «Não matarás», «Não mentirás», «Não roubarás», etc.

Portanto, a famosa Regra de Ouro – «Não faças ao próximo o que não gostarias que te fizessem a ti»<sup>729</sup> – é uma regra crucial. Ela torna possível a transição da estima de si ao respeito que devemos ao outro. Não se trata de um respeito formal e abstracto, mas de um respeito benevolente por estes homens, por estas mulheres, que vivem aqui e agora.

O mal e a violência explicam, deste modo, a necessidade de se passar de um ponto de vista teleológico para um ponto de vista deontológico, isto é, da intenção ética para o campo dos deveres: «é porque me reconheço deveres que me reconheço poderes; um ser obrigado é um ser que presume que pode aquilo que deve»<sup>730</sup>. O homem não age apenas sob o impulso ou constrangimento do desejo e do temor, mas age segundo a representação de uma lei. Além deste poder de seguir a lei, existe nele outro poder, o de agir *contra*. Prova disso é «a experiência do remorso, que é a experiência da relação da liberdade à obrigação, é uma experiência dupla: por um lado, reconheço-me um dever, logo um poder correspondente a esse dever, mas, por outro, *declaro* ter agido contra a lei que continua a parecer-me obrigatória»<sup>731</sup>.

---

<sup>728</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 258: «(...) à toutes les figures du mal répond le *non* de la morale».

<sup>729</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 255: «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait».

<sup>730</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, 423: «(...) c'est parce que je me reconnais des devoirs que je me reconnais des pouvoirs; un être obligé est un être qui présume qu'il peut ce qu'il doit (...)».

<sup>731</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 423: «(...) l'expérience du remords, qui est l'expérience du rapport de la liberté à l'obligation, est une expérience double: d'une part, je me reconnais un devoir, donc un pouvoir correspondant à ce devoir, mais d'autre part, *j'avoue* avoir agi contre la loi qui continue de m'apparaître obligatoire».

Para Kant, o sujeito só deve agir segundo máximas que possa querer universalizar, ou seja, susceptíveis de se transformarem em lei válida para todos os homens e circunstâncias: «Age apenas segundo a máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal»<sup>732</sup>. Convém notar que esta exigência de validade universal das máximas da acção não existia na tradição teleológica.

Vejam, em termos práticos, em que consiste a sua importância. Por exemplo, será que podemos universalizar a máxima «Faz promessas com a intenção de as não cumprires»? Claro que não, pois ninguém pretende a universalização da mentira e do engano. O sujeito deve, isso sim, cumprir as suas promessas. Caso contrário, deve ser obrigado a fazê-lo, tanto quanto a punição o permita. É para benefício de todos que elas devem ser cumpridas

Suponhamos, agora, que estamos perante a seguinte máxima: «Rouba o que desejas ter». Esta máxima pode ser universalizada? Também não. Não se pode consistentemente querer que todos roubem, pois estaríamos a contribuir não só para a nossa própria insegurança, como também para a instabilidade e desordem social. E, assim sendo, ninguém estaria livre de ser roubado.

Pode, então, dizer-se que as máximas da nossa acção, mesmo que sejam particulares e ligadas a um determinado contexto, devem possuir valor moral, isto é, devem ser válidas para todos os seres racionais.

Esta reivindicação de validade universal explica, por outro lado, por que o imperativo categórico é uma obrigação absoluta e incondicional. Não é um meio ou condição para atingir um outro fim. Ou seja, não nos diz, por exemplo: «Age assim, se

---

<sup>732</sup> Citado por Paul Ricoeur, in IDEM, *ibidem*, p. 276: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle».

queres aquilo». O que nos diz é que a acção é objectivamente necessária por si mesma sem relação com qualquer finalidade. Trata-se, assim, de uma obrigação que não contempla nem o prazer, nem a felicidade, nem o desejo do sujeito moral. Nenhuma destas inclinações é capaz de satisfazer as exigências de universalização. O seu carácter é empírico, particular e contingente. E, se assim é, as prescrições da razão devem simplesmente ignorá-las.

Uma acção só é moralmente correcta se for praticada por respeito ao dever, isto é, executada por boa vontade do agente moral<sup>733</sup>. Para Kant, a boa vontade é a condição da moralidade, um elemento infinitamente bom para que um ser seja moral e digno de felicidade: «Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser um só coisa: uma **boa vontade** (...) A boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos de felicidade»<sup>734</sup>.

A universalização da máxima moral pressupõe também a autonomia, isto é, a liberdade do sujeito que decide obedecer à lei moral que dá a si mesmo. Ao contrário do animal, o homem não está determinado a agir desta ou daquela maneira; deve antes agir de acordo com os princípios que ele próprio se dá. A sua autonomia, ou seja, essa capacidade de ser autor da lei à qual obedece, é o pressuposto fundamental para se poder considerar como um ser moral. Aliás, a verdadeira obediência é autónoma. Como diz Ricoeur

---

<sup>733</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, pp. 20-21: «Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas acções e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjectivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara».

<sup>734</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 15-16.

«quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a si mesmo, a obediência perde todo o carácter de dependência e de submissão»<sup>735</sup>.

Pois bem, todos estes elementos – o critério de universalização, a ideia de constrição ligada ao dever, a boa vontade e a noção de autonomia do sujeito moral – fazem com que a moral kantiana se afaste decisivamente da concepção teleológica de ética. Se a estima de si define a dimensão ética do sujeito capaz, o respeito de si é o que define a sua dimensão moral. Mas a realização do respeito de si pressupõe que a dignidade e respeito pela pessoa humana estejam no centro da máxima da acção.

Mas o significado ético do mal não se esgota na sua relação dupla com a liberdade e com a obrigação moral. Já Kant, no seu *Ensaio sobre o mal radical* com que inicia a *Religião nos limites da simples razão*, levanta o problema de uma origem comum a todas as máximas más: «seria preciso (...) concluir de muitas, mesmo de uma única má acção consciente, *a priori* uma má máxima com fundamento; e desta máxima para um fundamento geral inerente ao sujeito de todas as máximas moralmente más, fundamento que seria máximo por sua vez, a fim de poder qualificar um homem de malévolo»<sup>736</sup>. No mito adâmico todos os pecados se devem a uma única raiz, anterior a cada uma das figuras do mal, e que afecta todos os homens. Este mito narra a declaração de uma culpabilidade fundamental que atinge todos os homens e que resulta de um único evento por meio do qual o mal foi introduzido para sempre no mundo. Este é o mito da passagem do estado de

---

<sup>735</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 245: «(...) quand l'autonomie substitue à l'obéissance à l'autre l'obéissance à soi-même, l'obéissance à perdu tout caractère de dépendance et de soumission».

<sup>736</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 425: «il faudrait, dit Kant, conclure de plusieurs, même d'une seule mauvaise action consciente, *a priori* à une mauvaise maxime comme fondement; est de cette maxime à un fondement général inhérent au sujet de toutes les maximes moralement mauvaises, fondement qui serait maxime à son tour, afin de pouvoir qualifier un homme de méchant».

inocência ao pecado. «A doutrina kantiana do mal radical quer ser o retomar filosófico dessa experiência e desse mito»<sup>737</sup>.

## Os princípios da justiça de Rawls

Em *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971, John Rawls defende igualmente uma perspectiva deontológica<sup>738</sup>. Em relação à perspectiva de Kant, é certo que apresenta uma diferença significativa: John Rawls procura aplicar a ideia de justiça prioritariamente não às relações interpessoais mas às instituições. A sua teoria é mais social e política do que moral. Ainda assim, constitui um excelente contributo para a formalização da ideia de justiça segundo uma perspectiva kantiana.

Nesta obra, Rawls não só distingue o justo do bem, como também defende a primazia do primeiro sobre o segundo: ser justo significa evitar o mal por meio de procedimentos legais. Por isso, «as leis e as instituições, não obstante serem eficazes e bem concebidas, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas»<sup>739</sup>.

Mas, em Ricoeur, o termo «justo» tem um sentido mais amplo: não se aplica apenas aos aspectos legais, mas também aos aspectos éticos da vida humana. Como ele próprio diz: «No plano teleológico da aspiração a viver bem, o ser justo é esse aspecto de ser *bom*

---

<sup>737</sup> IDEM, *ibidem*, p. 425: «La doctrine kantienne du mal radical veut être la reprise philosophique de cette expérience et de ce mythe».

<sup>738</sup> A respeito do contributo da *Teoria da justiça* no tocante aos princípios da justiça, afirma Johann Michel: «L'apport majeur en ce sens de *Théorie de la justice* réside dans la faculté de relier une perspective déontologique avec une procédure contractualiste, en proposant une solution inédite à un problème laissé en suspens par Kant: le passage de l'autonomie morale, au plan personnel et interpersonnel, au contrat social, au plan institutionnel». Johann Michel, Paul Ricoeur: *Une Philosophie de l'agir humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 388.

<sup>739</sup> John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 27.

relativo ao outro. No plano deontológico da obrigação, o ser justo identifica-se com o ser *legal*»<sup>740</sup>. A justiça estaria, assim, entre a perspectiva teleológica do desejo de uma vida boa, presente no pensamento grego, sobretudo em Aristóteles, e a perspectiva deontológica de inspiração kantiana.

Porém, como dissemos, Rawls não pensa da mesma maneira. A sua teoria da justiça é, em grande medida, uma reacção à concepção teleológica. A sua orientação anti-teleológica visa explicitamente a concepção utilitarista da justiça, que predominou durante dois séculos no mundo de língua inglesa e que encontrou em John Stuart Mill e Sidgwick os seus representantes mais eloquentes. O utilitarismo é «uma doutrina teleológica, na medida em que define a justiça como a maximização do bem para o maior número de indivíduos»<sup>741</sup>.

Esta maximização do bem implica que alguns membros da sociedade sejam privados de uma parte da sua liberdade, do seu bem-estar e da sua segurança. Ou seja, se a existência de alguns escravos resultasse num maior bem-estar social, então a sociedade utilitarista não poderia deixar nunca de contar com eles. Para Rawls, isto é inaceitável: «Cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, à qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior»<sup>742</sup>. Sendo um fim em si, não é legítimo sacrificar uma pessoa em benefício de um maior bem-estar social – e muito menos uma

---

<sup>740</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 27: «Au plan téléologique du souhait de vivre bien, le juste est cet aspect du *bon* relatif à l'autre. Au plan déontologique de l'obligation, le juste s'identifie au *légal*».

<sup>741</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 267: «L'utilitarisme est en effet une doctrine téléologique, dans la mesure où il définit la justice par la maximisation du bien pour le plus grand nombre».

<sup>742</sup> John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 27.

minoria ou geração. Como sublinha Ricoeur, «o grito de injustiça é o grito da vítima, dessa vítima que o utilitarismo está pronto a sacrificar em benefício do interesse geral»<sup>743</sup>.

A teoria deontológica da justiça de Rawls tem como ponto de referência a estrutura básica da sociedade e o modo como são distribuídos os bens sociais primários, tais como remunerações e patrimónios, direitos e liberdades, benefícios sociais e cargos, posições de comando e de autoridade. Estes são, no fundo, os bens necessários à realização do desejo de uma vida boa. Sem eles o exercício da liberdade não passaria de uma reivindicação vazia<sup>744</sup>.

Ora, é justamente a questão distributiva que levanta inúmeras dificuldades à justiça, «na medida em que esta consiste, no essencial, em partilhas aritmeticamente desiguais»<sup>745</sup>. Cabe, por isso, às instituições sociais uma dura tarefa: fazer com que essa distribuição seja mais justa. Esta é a razão por que «a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento»<sup>746</sup>.

Como organizar, então, uma sociedade justa? O que devemos fazer para que os mais desfavorecidos não sejam sacrificados em nome da eficácia e do crescimento económico, assim como os mais favorecidos em nome do igualitarismo?

Dado que o processo de distribuição dos bens e das regalias sociais provoca conflitos entre as pessoas – elas podem sempre discordar pelos mais diversos motivos –, John Rawls defende a necessidade de um pacto originário entre indivíduos iguais e livres no sentido de escolher instituições e princípios que promovam a justiça. Mas uma vez

---

<sup>743</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 94: «Le cri d'injustice est le cri de la victime, de cette victime que l'utilitarisme est prêt à sacrifier au bénéfice de l'intérêt général».

<sup>744</sup> Ver, por exemplo, IDEM, *ibidem*, p. 104.

<sup>745</sup> IDEM, *ibidem*, p. 21: «Or une telle distribution pose problème dans la mesure où elle consiste pour l'essentiel en partages arithmétiquement inégaux».

<sup>746</sup> IDEM, *ibidem*, p. 82: «La justice est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité l'est des systèmes de pensée».

aceites, os princípios de justiça deverão ter a mesma força dos imperativos categóricos. Quer isto dizer que «os contratantes comprometem-se uns perante os outros em virtude de um contrato cujos termos foram publicamente definidos e unanimemente aceites»<sup>747</sup>.

O pacto originário deverá, assim, ser feito com base na total imparcialidade. A fim de descrever esse contrato social, John Rawls propõe-nos um procedimento ideal, ou seja, uma situação imaginária em que os intervenientes sejam levados a avaliar princípios da justiça sem se favorecerem indevidamente a si próprios pelo facto de serem ricos, pobres, poderosos ou talentosos. Esta situação imaginária é designada por «posição original». Só o ponto de vista de alguém nesta posição poderá garantir, como diz, a imparcialidade: «Não há qualquer meio que lhe permita obter vantagens especiais para si próprio. Por outro lado, também não há justificação para que consinta em sofrer desvantagens particulares»<sup>748</sup>. Para que tal imparcialidade se verifique, é necessário que os intervenientes estejam cobertos por um «véu de ignorância»:

«Parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como as várias alternativas vão afectar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. (...) Antes de mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os

---

<sup>747</sup> IDEM, *ibidem*, p. 108: «Or les contractants son engagés les uns à l'égard des autres en vertu d'un contrat dont les termes ont été publiquement définis et unanimement acceptés».

<sup>748</sup> John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 130.

pormenores do seu projecto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais»<sup>749</sup>.

Ainda que interessados em escolher o que é melhor para si, a verdade é que os futuros membros da sociedade acabam por escolher os princípios de justiça sem ter em conta os seus interesses, desejos, capacidades e planos de vida, ou seja, numa situação que garanta a imparcialidade da sua avaliação<sup>750</sup>.

Quais são, então, os princípios de justiça correctos escolhidos sob o «véu de ignorância»? Para John Rawls, há dois princípios fundamentais:

«1. – Todas as pessoas devem ter um direito igual ao mais extenso sistema total de liberdades de base iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos. 2. – As desigualdades económicas e sociais devem ser tais que sejam: a) Para o maior benefício dos que têm menos vantagens, nos

---

<sup>749</sup> IDEM, *ibidem*, p. 121.

<sup>750</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 104-105: «Le point principal porte sur la question de savoir ce que les individus doivent connaître sous le voile d'ignorance, afin que de leur choix dépendent des distributions équitables d'avantages et de désavantages dans cette société réelle où, derrière des droits, des intérêts sont en jeu. D'où la première contrainte: que chaque partenaire ait une connaissance suffisante de la psychologie générale de l'humanité en ce qui concerne les passions et les motivations fondamentales. (...)

Deuxième contrainte: les partenaires doivent savoir ce que tout être raisonnable est présumé vouloir posséder, à savoir les biens sociaux primaires sans lesquels l'exercice de la liberté serait une revendication vide. A cet égard, il est important de noter que le 'respect de soi' appartient à cette liste de biens primaires. Troisième contrainte: le choix étant entre plusieurs conceptions de la justice, les partenaires doivent avoir une information convenable concernant les *principes* de justice en compétition. Ils doivent connaître les arguments utilitaristes et, bien entendu, les principes rawlsiens de la justice, puisque le choix n'est pas entre des lois particulières, mais entre des conceptions globales de la justice. La délibération consiste très précisément à donner un rang aux théories alternatives de la justice. Autre contrainte: tous les partenaires doivent être égaux en information; c'est pourquoi la présentation des alternatives et des arguments doit être *publique*. Autre contrainte encore: ce que Rawls appelle la *stabilité* du contrat, c'est-à-dire l'anticipation qu'il sera contraignant dans la vie réelle, quelles que soient les circonstances prévalantes».

limites de um justo princípio de poupança; e, b) ligadas a funções e a posições abertas a todos em conformidade com o princípio da justa igualdade de oportunidades»<sup>751</sup>.

Contudo, estes princípios não têm a mesma importância. John Rawls estabelece prioridade entre eles.

O primeiro princípio, que tem prioridade sobre o segundo, é designado por *princípio de igual liberdade*. Este princípio garante um conjunto de liberdades básicas da cidadania, tais como o direito de expressão e de consciência, de associação e de elegibilidade para funções públicas. Estas liberdades básicas não devem ser sacrificadas em nome de políticas consideradas essenciais ao crescimento económico e à eficácia institucional, nem mesmo em defesa de determinada doutrina filosófica, moral ou religiosa. Na realidade, eles constituem a base fundamental de uma sociedade justa.

O segundo princípio, chamado de *princípio da diferença e igualdade de oportunidade*, visa estabelecer a justiça social (trata-se, no fundo, de um duplo princípio). A distribuição dos bens sociais e económicos como a riqueza, empregos, posições sociais, deve ser feita de acordo com este princípio. Aqui, já não se trata de distribuir direitos e liberdades básicas iguais para todos, mas sim de repartir benefícios. Segundo o «princípio da diferença», as desigualdades sociais e económicas só são aceitáveis desde que

---

<sup>751</sup> Citado por Paul Ricoeur, in IDEM, *ibidem*, p. 106: «1. – Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatibles avec un même système pour tous. 2. – Les inégalités économiques et sociales doivent être telles, qu’elles soient: a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d’un juste principe d’épargne et, b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous conformément au principe de la juste égalité des chances».

melhorem a situação dos mais desfavorecidos. Dado que os beneficia, este é o único tipo de desigualdade que deve ser tolerado.

Em vez de uma repartição igualitária, os participantes da posição original preferem, pois, manter uma diferença distributiva. Em termos económicos, os mais desfavorecidos «devem ter lexicalmente prioridade em relação a todos os outros. Trata-se daquilo que J.-P. Dupuy designa como a implicação anti-sacrificial do princípio de Rawls: aquele que poderia ser a vítima não pode ser sacrificado mesmo em benefício do bem comum»<sup>752</sup>. Esta prioridade é uma forma de fomentar a igualdade. E, se assim é, é preferível estar entre os mais desfavorecidos de uma sociedade que apresenta desigualdades moderadas, do que sê-lo numa sociedade mais igualitária.

O «princípio da igualdade de oportunidades» significa que cada indivíduo deve ter as mesmas oportunidades de acesso às diversas funções e posições sociais. Este princípio deve ter prioridade sobre o «princípio da diferença», pois não se pode limitar a igualdade de oportunidades mesmo em nome da melhoria das condições de vida. Por outras palavras, as desigualdades de rendimento e de riqueza só são admissíveis «desde que sejam compatíveis com a igual liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades»<sup>753</sup>. Uma sociedade justa é uma sociedade pluralista e democrática em que as pessoas são concebidas como seres livres, pensantes e actuates.

Ora, tudo isto conduz-nos a uma questão: Qual a razão que leva os participantes da «posição originária» a escolher estes princípios da justiça e não o utilitarismo? A razão

---

<sup>752</sup> IDEM, *ibidem*, p. 107: «(...) les moins favorisés en termes économiques doivent être lexicalement prioritaires à l'égard de tous les autres partenaires. C'est ce que J.-P. Dupuy désigne comme l'implication antisacrificielle du principe de Rawls: celui qui pourrait être la victime ne devrait pas être sacrifié même au bénéfice du bien commun».

<sup>753</sup> John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 130.

principal tem a ver com o facto de não saberem qual será a sua posição na sociedade. Acham, por isso, preferível uma sociedade que esteja organizada em função da equidade e da imparcialidade na distribuição de deveres e direitos, de liberdades e igualdade de oportunidades, de bens materiais e regalias sociais.

Preferem, pois, apostar em algo seguro. Sabem, por exemplo, que numa sociedade de cariz utilitarista, os menos favorecidos seriam sempre prejudicados em benefício do bem-estar social, ao passo que numa sociedade que defenda os princípios de Rawls nada de mau lhes poderia acontecer. Dificilmente seriam muito pobres, já que nessa sociedade os bens seriam distribuídos de modo a que os mais desfavorecidos ficassem na melhor situação possível. Como diz Ricoeur, «o menos favorecido saberia que a sua posição retira a máxima vantagem das desigualdades de que se apercebe»<sup>754</sup>.

Além disso, sabem também que, mesmo estando entre os mais favorecidos, eles próprios acabariam por ser convencidos pelo argumento segundo o qual «numa situação de desigualdade arbitrária, as vantagens dos mais favorecidos seriam ameaçadas pela resistência dos pobres ou simplesmente pela sua não cooperação»<sup>755</sup>. O que significa que os seus privilégios relativos estariam em risco devido às greves, manifestações, protestos e outras formas de luta.

Para concluir, os princípios de justiça social preconizados por John Rawls destinam-se a reduzir as desigualdades entre os homens, tendo sobretudo em conta a situação dos mais desfavorecidos. A desigualdade só é aceitável se reverter em seu favor,

---

<sup>754</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 87: «Dans une société qui professerait publiquement les principes de Rawls, le moins favorisé saurait que sa position tire l'avantage maximum des inégalités qu'il perçoit».

<sup>755</sup> IDEM, *ibidem*, p. 86: «(...) dans une situation d'inégalité arbitraire les avantages des plus favorisés seraient menacés par la résistance des pauvres ou simplement par le manque de coopération de leur part».

ou seja, se fomentar a igualdade. Fazer com que todos estejam em melhor situação, eis o seu desafio: «Se houver desigualdade de rendimento e de riqueza, bem como diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação, por que não permiti-las?»<sup>756</sup>.

Feita a distinção entre a ética e a moral (entre o bom e o obrigatório), estabelecido o primado da primeira sobre a segunda, importa, agora, reflectir sobre a necessidade de legitimar o recurso da norma à perspectiva ética todas as vezes que ela nos conduz a situações de impasse e de incerteza para as quais não há outra alternativa senão a de recorrer à sabedoria prática. E não são poucas as situações de conflito que requerem esta sabedoria: conflitos a respeito da distribuição de bens, debate sobre as regras, casos difíceis e de elevado risco situados entre o mal e o pior, afastamento entre a regra e a excepção exigida pela ética da solícitude.

Uma vez que a sua função «consiste em inventar condutas que satisfarão o mais possível a excepção que a solícitude exige, traindo o menos possível a regra»<sup>757</sup>, a sabedoria prática é também necessária ao bom funcionamento das instituições, nomeadamente dos tribunais «instâncias públicas que têm autoridade para construir a nova coerência exigida pelos casos insólitos»<sup>758</sup>. Ora, nestas e noutras situações são notórias, como iremos ver no próximo capítulo, as relações de subordinação e de complementaridade existentes entre a ética aristotélica e a moral kantiana, sendo o traço característico da primeira a sua perspectiva teleológica e da segunda a sua perspectiva

---

<sup>756</sup> John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 131.

<sup>757</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 312: «La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle».

<sup>758</sup> IDEM, *ibidem*, p. 323: «(...) ce sont des instances publiques qui ont autorité pour construire la nouvelle cohérence requise par le cas insolites (...)».

deontológica, apontando, por isso, para o carácter universal e obrigatório das normas morais face ao agente. Mas convém lembrar que as normas não representam senão uma efectuação limitada, ainda que legítima e necessária, da intenção ética – o desejo de uma «vida boa», de uma vida plenamente realizada.

## 5. O si-mesmo e a sabedoria prática

É no terceiro capítulo da sua «pequena ética» que Ricoeur aborda a questão da sabedoria prática. Esta sabedoria não é senão a arte de tomar decisões difíceis face a situações de incerteza, de conflito e de risco, decorrentes da complexidade da vida em sociedade: os *hard cases* do direito, da medicina ou da vida quotidiana<sup>759</sup>. Considera que ela constitui uma via intermédia entre o ponto de vista teleológico da ética aristotélica e o ponto de vista deontológico da moral kantiana. Aliás, estes dois pontos de vista não passam de «exercícios preparatórios para o confronto (...) com as situações globalmente ligadas ao trágico da acção»<sup>760</sup>.

Perante os casos singulares da vida social, o sujeito moral vê-se, de facto, confrontado com decisões difíceis. O que significa que a decisão deverá ser tomada numa situação de grande angústia e incerteza. É por isso que a sabedoria do juízo consiste em elaborar compromissos frágeis, onde se trata menos de separar o bem do mal, o branco do preto, do que o cinzento do cinzento, ou, em situações tragicamente embaraçosas, o mal do pior. «O trágico da acção faz apelo ao que Sófocles denomina *to phronein*, o acto de “julgar sabiamente”, virtude que Aristóteles faz ascender a um nível elevado sob o nome de *phronesis*, termo que os latinos traduziram por *prudentia* e que nós podemos traduzir

---

<sup>759</sup> Para uma discussão mais detalhada dos *hard cases*, ver Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 177-191.

<sup>760</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 24: «Je dirais, à l'encontre de cette tendance réductrice, que les deux études de *Soi-même comme un autre* (VII et VIII) consacrées aux deux niveaux du jugement moral régis par les prédicats du bon et de l'obligatoire, ne constituent à mes yeux que des exercices préparatoires à la confrontation, qui finalement me fait le plus souci, avec les situations que je rattache globalement au *tragique del'action*».

por sapiência prática, ou, melhor ainda, por sabedoria do juízo»<sup>761</sup>. Segundo Aristóteles, esta sabedoria é para a ordem prática como a sensação para a ordem teórica.

Por tudo isto, a moral formalista de Kant, na sua rigidez universalizadora, não é capaz de dar resposta às dificuldades, dúvidas e angústias do nosso quotidiano. Devido ao seu carácter vazio e problemático, o imperativo categórico não diz o que devemos fazer face a cenários de incerteza, ou a situações mais correntes.

Além disso, convém não esquecer o seu rigorismo. Instruído pela tragédia grega, Ricoeur sabe que os imperativos categóricos podem, nalgumas situações, entrar em conflito com a intenção ética. É o que sucede, por exemplo, quando se tenta de aplicar o segundo imperativo<sup>762</sup> às diferentes situações do nosso quotidiano em que se tem de reconhecer a alteridade e a dignidade de cada pessoa. O conflito resulta da impossibilidade de coordenar, em certas circunstâncias, a diversidade de pessoas com a universalidade das regras que dimanam da própria ideia de humanidade. Daí o grande dilema: ou o respeito devido à norma universal, ou o respeito devido às pessoas singulares. Segundo Ricoeur, «a sabedoria prática pode, nestas condições, consistir em dar prioridade ao respeito das pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas tomadas na sua singularidade insubstituível»<sup>763</sup>. Ainda que seja prioritário inventar as condutas que satisfaçam o mais

---

<sup>761</sup> IDEM, *ibidem*, p. 219: «Ce tragique de l'action fait appel à ce que Sophocle appelle *to phronein*, l'acte de "juger sagement"; c'est la vertu qu'Aristote élèvera à un rang élevé sous le nom de *phronesis*, terme que les Latins ont traduit par *prudentia*, et que l'on peut traduire par sagesse pratique ou mieux encore par sagesse de jugement».

<sup>762</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 68: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio».

<sup>763</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 305: «La sagesse pratique peut dans ces conditions consister à donner la priorité au respect des personnes, au nom même de la sollicitude qui s'adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable».

possível a exceção exigida pela ética da solicitude no tocante à singularidade dos casos, o certo é que a sabedoria prática deve trair o menos possível a regra moral.

Para Ricoeur, é possível reinterpretar, e até reconstruir – como fizeram K. O. Apel e J. Habermas – a herança kantiana do formalismo «na base de uma moral da comunicação»<sup>764</sup>. Apenas o diálogo entre as culturas, com as suas formas concretas de viver, pensar e sentir, fará surgir o que é verdadeiramente universal. Se a universalidade só é possível mediante outros universais, então é preciso ir ao encontro de todas essas culturas tidas por exóticas. É aí que os poderemos encontrar.

A necessidade de se recorrer à sabedoria prática também se faz sentir no campo da justiça distributiva. Como vimos, John Rawls chama a atenção para a existência de conflitos no que concerne à distribuição de bens. É a estrutura equívoca da ideia de distribuição justa que explica estes conflitos. Esta ideia suscita, desde logo, uma questão da maior importância: A distribuição justa deve delimitar os interesses individuais ou reforçar os laços de cooperação?

Segundo a perspectiva de John Rawls, os indivíduos colocados na posição originária estão preocupados sobretudo em promover os seus próprios interesses sem ter em conta os interesses dos demais. «Por isso, o princípio de *maximin*, considerado só em si mesmo, poderia reduzir-se a uma forma refinada do cálculo utilitário»<sup>765</sup>. Seria esse o caso se o ponto de vista dos mais desfavorecidos não fosse tomado como ponto de referência, tal como exige a regra da reciprocidade. Na verdade, a reciprocidade tem por finalidade diminuir a dissimetria inicial entre aquele que exerce o poder e aquele que sofre o seu efeito, o paciente.

---

<sup>764</sup> IDEM, *ibidem*, p. 326.

<sup>765</sup> IDEM, *ibidem*, p. 292: «Aussi le principe de *maximin*, considéré seul, pourrait-il se réduire à une forme raffinée de calcul utilitaire».

Como sabemos, na base dos conflitos estão a diversidade dos bens sociais a partilhar, tais como rendimentos e patrimónios, vantagens e cargos sociais, ou ainda posições de responsabilidade e de autoridade. A distribuição de todos estes bens coloca-nos, sem dúvida, perante um problema difícil. Isto porque não se pode ter da justiça uma concepção meramente aritmética<sup>766</sup>. Como diz Ricoeur, os problemas e as situações concretas da nossa sociedade explicam, em larga medida, a existência de distribuições desiguais:

«Por exemplo, uma instituição como a universidade: não podem todos fazer parte do conselho de administração, nem toda a gente pode exercer o poder. Não se trata apenas, pelo menos não necessariamente, do poder no sentido político da soberania, mas do exercício da autoridade numa instituição: a autoridade não pode ser repartida de maneira igualitária. Por isso, o problema consiste sempre em saber se existem distribuições mais justas, ou menos injustas, que outras»<sup>767</sup>.

Além disso, os vários significados que são atribuídos aos bens sociais primários podem também dar origem a muitos conflitos. A avaliação destes bens reflecte sempre o

---

<sup>766</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 182

<sup>767</sup> IDEM, *ibidem*, p. 183: «Prenez une institution comme l'université: tout le monde ne peut pas faire partie du conseil d'administration, tout le monde ne peut pas exercer le pouvoir. Il ne s'agit pas seulement, pas nécessairement, du pouvoir au sens politique de la souveraineté, mais de l'exercice de l'autorité dans une institution: l'autorité ne peut pas être répartie de façon égalitaire. Par conséquent, le problème est toujours de savoir s'il y a des distributions plus justes, ou moins injuste, que d'autres».

meio histórico e cultural. O conflito resulta, neste caso, das limitações contextualistas da regra da justiça e da sua pretensão à universalidade.

Os bens a partilhar e as suas diferentes avaliações explicam também a existência das diversas esferas da justiça, tais como as da segurança e da assistência social, dos direitos dos exilados políticos e dos residentes estrangeiros, do dinheiro e das mercadorias, dos empregos, entre outras. Aqui, há espaço para novos conflitos. Os conflitos resultam da ameaça de invasão de uma esfera sobre a outra<sup>768</sup>, pelo que se torna necessária uma arbitragem que promova a igualdade e impeça uma desenfreada concorrência entre elas.

Convém também referir aqueles conflitos que surgem no campo da bioética a respeito da «vida inicial» e da «vida terminal». Face à complexidade dos casos registados, a sabedoria prática procura inventar as condutas mais adequadas, «traindo o menos possível a regra»<sup>769</sup>. Para isso, terá de ter em conta duas exigências cruciais: adequar a lei e responder à situação concreta de cada pessoa. Veja-se, a propósito, a situação singular do moribundo. Queiramos ou não, esta é uma situação que nos coloca perante um dilema: ou dizer-lhe a verdade sem olhar para a sua condição de enfermo, cumprindo assim a lei que, supostamente, não admite nenhuma excepção, ou mentir para não o debilitar ainda mais. Sabemos, no entanto, uma coisa: as atitudes extremas devem ser evitadas.

A sabedoria prática consiste, pois, em inventar os comportamentos mais justos e adequados às situações singulares, geradoras de angústia e incerteza. Perante estes casos, «a sabedoria prática necessita sobretudo meditar sobre a relação entre felicidade e

---

<sup>768</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 294: «Notre problème n'est pas ici de proposer une énumération exhaustive de ces sphères de justice, ni même de préciser le destin de l'idée d'égalité dans chacune d'elles. Il est celui de l'arbitrage requis par la concurrence de ces sphères de justice et par la menace d'empiètement de l'une sur l'autre qui donne son véritable sens à la notion de conflit social».

<sup>769</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 312: «La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle».

sofrimento»<sup>770</sup>. Esta relação é da maior importância. Como diz Peter Kemp, «não há ética sem a ideia de uma vida feliz»<sup>771</sup>.

O mesmo sucede com os casos mais recentes, tais como o do sangue contaminado e problemas associados. Aqui, a aplicação da norma coloca-nos perante mais um desafio. Devido à sua complexidade, esta situação não é permeável à mecânica do silogismo prático. Pelo contrário, exige um tipo de explicação irreduzível a essa mecânica. Como aplicar, então, a norma a esta situação particular? Importa, antes de mais, não esquecer que se trata de uma situação que envolve vários protagonistas, sendo que entre eles existem relações de hierarquia e de responsabilidade. Daí a pergunta: «O ministro é responsável, neste sentido, pelo último acto dos seus subordinados?»<sup>772</sup> Saber isso é importante, já que às posições de autoridade devem corresponder posições de responsabilidade<sup>773</sup>. E a sociedade exige que se preste contas.

As situações atrás referidas são situações complexas e difíceis, pelo que a sua resolução requer alguma imaginação e criatividade. É verdade que as normas jurídicas são gerais e abstractas e estabelecem sentenças que podem não ser as mais justas quando aplicadas a casos particulares. Mas só podem ser consideradas justas se forem equitativas, «no sentido em que Aristóteles emprega o termo equidade, quando a norma reveste uma singularidade igual à do caso considerado»<sup>774</sup>.

---

<sup>770</sup> IDEM, *ibidem*, p. 313: «Ce dont la sagesse pratique a le plus besoin dans ces cas ambigus, c'est d'une méditation sur le rapport entre bonheur et souffrance».

<sup>771</sup> Citado por Paul Ricoeur, in *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 313.

<sup>772</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Lisboa, Calmann-Lévy, 1995, p. 185: «Le ministre est-il responsable, en ce sens, du dernier acte du dernier de ses subordonnés?»

<sup>773</sup> Ver, por exemplo, IDEM, *ibidem*, p. 185.

<sup>774</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 218: «(...) au sens qu'Aristote donne à ce terme d'équité lorsque la norme revêt une singularité égale à celle du cas considéré».

Importa também não esquecer as situações que foram criadas pela civilização técnica. Dado que nos encontramos hoje perante novos problemas, a perspectiva ética tradicional já não é capaz de responder às nossas dúvidas e angústias. Foi a consciência aguda de que estamos perante uma situação nova – provocada, por exemplo, pelo desenvolvimento do poder nuclear, bacteriológico e químico –, que levou H. Jonas a propor uma ética mais adequada ao nosso tempo, a ética da responsabilidade:

«Nenhuma ética tradicional nos dá instrução sobre as normas do “bem” e do “mal” a que devem ser submetidas as modalidades completamente novas do poder (tecnológico do homem) e das suas criações possíveis. A nova terra gerada pela prática colectiva, na qual entrámos com a tecnologia de ponta, é ainda uma terra virgem de teoria ética»<sup>775</sup>.

A situação gerada pela técnica a nível planetário requer, sem demora, uma nova ética não só para as gerações actuais mas também para as gerações vindouras. O homem de hoje deve ser responsável não só pelo presente, mas também pelo futuro da Humanidade e da Natureza da qual depende. É por isso que a nova ética se propõe repensar o próprio conceito de «responsabilidade». É preciso, antes de mais, alargá-lo.

De facto, tanto o poder nuclear como a exploração excessiva dos recursos naturais podem pôr em causa a vida do Planeta. No tocante aos recursos naturais, existe o risco de se chegar ao seu fim, inviabilizando, deste modo, a própria actividade exploratória. Veja-se, por exemplo, o caso do petróleo. Quanto tempo irá durar este recurso? Visto que a

---

<sup>775</sup> Citado por Alfredo Reis / Mário Pissara, in *Viagens na filosofia*, Porto, Porto Editora, 2003, p. 181.

capacidade dos reservatórios é finita, tal como o seu número, o homem tem de agir de forma ponderada e responsável, pelo que deve ouvir o apelo silencioso da Natureza.

Porque a Natureza se fragilizou, é preciso corrigir os danos provocados e inventar formas mais conciliadoras na nossa relação com ela. Até porque os direitos básicos como a liberdade, a felicidade, a justiça e a qualidade de vida só podem ser assegurados mediante um ambiente seguro e saudável para o qual contribuem, sem dúvida, a qualidade dos rios e dos mares, dos espaços verdes, do ar, etc.

Consciente de que o homem pode causar danos irremediáveis para o futuro da Humanidade, H. Jonas defende a necessidade de outro imperativo ético. Assim, em vez da máxima kantiana «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»<sup>776</sup>, este autor prefere antes formular o seguinte imperativo: «Age de tal maneira que depois de ti ainda exista uma humanidade, e por todo o tempo que for possível»<sup>777</sup>.

Este imperativo conduz-nos a uma regra de ouro, segundo a qual somos responsáveis pelo futuro do homem: Não faças nada que, no futuro, prejudique a Humanidade; faz tudo aquilo que, no futuro, possa melhorar a vida da Humanidade. De facto, não temos o direito de sacrificar o bem das gerações futuras. Nas palavras de H. Jonas: «o novo imperativo afirma precisamente que nós temos, efectivamente, o direito de

---

<sup>776</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 68.

<sup>777</sup> Citado por Olivier Mogin, in *Paul Ricoeur: As Fronteiras da filosofia*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 110.

arriscar a nossa vida, mas não a da humanidade; (...) não temos o direito de escolher o não ser das gerações futuras por causa do ser das gerações actuais»<sup>778</sup>.

Mais do que condenar, ou atribuir culpas, este imperativo visa uma nova atitude: é nosso dever assumir a nossa quota-parte de responsabilidade pelo que vier a acontecer à vida do Planeta e à Humanidade. Que mundo queremos deixar a quem vier depois de nós? É eticamente correcto querer o bem actual sacrificando o bem futuro? É óbvio que esse bem futuro será fruto da nossa acção. Importa, por isso, deixar às gerações vindouras os mesmos recursos naturais, recursos que são necessários não só à sua sobrevivência, mas também ao seu desenvolvimento e bem-estar.

Porque a Natureza é um dos suportes mais importantes da vida, o direito começou já a encará-la como um bem jurídico autónomo<sup>779</sup>. A preocupação pela questão ambiental fez com que surgissem, no seu campo, novos ramos. Para Freitas do Amaral, «o direito do

---

<sup>778</sup> Citado por Alfredo Reis / Mário Pissara, in *Viagens na filosofia*, Porto, Porto Editora, 2003, p. 189.

<sup>779</sup> Paulo Magalhães, *Condomínio da terra. Das alterações climáticas a uma nova concepção jurídica do planeta*, Coimbra, Almedina, 2007, pp. 26-27: «Tal como no real concreto a complexidade sempre existiu, e as ciências naturais/exactas tiveram que cometer todos os erros para chegarem à complexidade/globalização de hoje, também no Direito o homem esteve desde sempre em relação com o meio, tal como esteve desde sempre em relação com os outros homens. Com a crise ambiental humana tornou-se necessário que o direito intervenha neste relacionamento do homem. O problema começa precisamente em saber como que é a natureza entra num sistema de regras construído para funcionar entre homens e que têm entre eles uma potencial igualdade de capacidade de participarem nesse sistema.

São vários os sistemas jurídicos que começaram a encarar a natureza como um bem jurídico autónomo. (...) O direito foi chamado a proteger determinados bens a que, no passado, nenhum valor era atribuído, talvez por força da sua abundância ou por desconhecimento das suas repercussões na vida dos homens. Surgem agora elevados à dignidade de bens jurídicos, quer por se conhecer que afinal são escassos, quer por não restarem dúvidas quanto às relações entre eles e a vida humana. Hoje, integram os valores sociais.

O bem jurídico autónomo é, pois, fruto de um juízo de valor realizado pelo homem relativamente a um bem ou elemento natural, e à qual a nossa ordem jurídica atribuiu uma dimensão positiva de protecção».

ambiente, é o primeiro ramo do direito que nasce, não para regular as relações do Homem entre si, mas para tentar disciplinar as relações do Homem com a Natureza»<sup>780</sup>.

Na verdade, a inexistência de deveres para com a Natureza deu origem à conhecida «crise ambiental». A depleção da camada de ozono, o efeito estufa e o aquecimento global do planeta não são ficções, mas factos relacionados com a desenfreada actividade económica do homem<sup>781</sup>. E isso é cada vez mais evidente. No que diz respeito ao aquecimento global, temos consciência, por exemplo, das suas consequências em relação ao Ártico – os cientistas estão de acordo quanto aos seus perigos; só divergem quanto à velocidade do processo. Mas sabemos, pelas notícias que nos chegam, que os vastos mares congelados estão a derreter a uma velocidade surpreendente, chegando mesmo a ultrapassar as previsões mais pessimistas. Eis o testemunho de Nancy Pelosi, a porta-voz da Câmara dos Representantes dos Estados Unidos da América:

«Durante uma visita à Gronelândia em Maio de 2007, fiz uma visita de barco à baía de Disko para ver em primeira-mão os efeitos do aquecimento global. De acordo com os líderes Inuit nativos, esse passeio teria sido impossível há alguns anos atrás. A baía Disko era um manto sólido de gelo, facilmente transponível por trenós puxados por cães, mas impossíveis de

---

<sup>780</sup> Citado por Paulo Magalhães, in *Condomínio da terra. Das alterações climáticas a uma nova concepção jurídica do planeta*, Coimbra, Almedina, 2007, pp. 27-28.

<sup>781</sup> António Almeida, *Educação ambiental – a importância da dimensão ética*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, p. 41: «O aproveitamento utilitário da natureza leva ao estabelecimento de uma relação imediata com a Economia. (...) Daí que muitos problemas ambientais tenham de passar por uma cuidadosa análise e contemplar, entre outras dimensões, a avaliação de riscos, benefício e interesses em confronto.

Neste contexto, o conceito económico mais marcante, pelas enormes implicações ambientais decorrentes da utilização crescente dos recursos terrestres, é o do crescimento económico ilimitado. Estamos agora claramente situados na lógica do capitalismo e da economia de mercado, sistemas que se determinam pela necessidade crescente de lucro, pela criação de novos mercados e pelo estímulo ao consumismo».

atravessar numa pequena embarcação. Agora já não. A minha visita de barco é o resultado do aquecimento global»<sup>782</sup>.

Dado que as consequências deste fenómeno poderão ser ainda mais catastróficas – condições atmosféricas severas, inundações no litoral, seca, destruição do ecossistema e tempestades, é crucial que o homem aprenda a respeitar os direitos da Mãe - Natureza e as condições de vida das gerações futuras<sup>783</sup>. O que fazer, então? Como reduzir as emissões de CO<sub>2</sub> sem afectar o nível de produção de bens de consumo e a taxa de desemprego? Podemos exigir que os países em vias de desenvolvimento renunciem a estas emissões associadas ao desenvolvimento económico? Será que os novos meios tecnológicos têm capacidade para as eliminar? Não existem soluções simples para estes problemas – mesmo assim, elas são preferíveis às velhas soluções. É sabido que algumas apontam já para os carros verdes, ou seja, para os automóveis híbridos<sup>784</sup>, assim como para a criação de empregos verdes, de produtos verdes, e ainda para os biocombustíveis e energias

---

<sup>782</sup> Nancy Pelosi, «Expectativas limpas», in *The Economist*, Dezembro de 2007, p. 54.

<sup>783</sup> Citado por Alfredo Reis / Mário Pissara, in *Viagens na filosofia*, Porto, Porto Editora, 2003, p. 189: «Só o respeito, na medida em que nos desvela algo de sagrado, isto é, algo que em nenhum caso deve ser atacado, (...) nos protegerá contra a tentação de violentar o presente em benefício do futuro. (...) O medo não deve incitar a remeter para mais tarde o verdadeiro fim – a prosperidade do homem sem diminuição da sua humanidade – e, enquanto se espera, a destruir esse mesmo fim pelos meios. Isso seria o que fariam os meios que não respeitassem os homens do seu próprio tempo. Uma herança degradada degradará ao mesmo tempo os herdeiros. Preservar a herança (...), protegê-la igualmente da degradação, isso é um assunto de qualquer momento: não tolerar pausas (...) é pelo menos a condição prévia da integridade futura (de uma humanidade semelhante à nossa). Ora, a sua integridade é apenas abertura ao apelo (...). Guardar (esta herança) intacta através das vicissitudes do tempo (...) é um objectivo bastante modesto da responsabilidade pelo futuro do homem».

<sup>784</sup> Sara Piteira Mota, *Híbridos valem 1% do mercado português de carros*, in *Diário económico*, 30 de Dezembro 2008, p. 18: «Os carros verdes estão cada vez mais na moda e conquistam adeptos todos os dias. Hoje, os híbridos – veículos com motor de combustão e eléctrico – já representam 1% do mercado total de ligeiros de passageiros, o que significa que até ao final de Outubro passado, circulavam nas ruas portuguesas mais de 5.500 carros híbridos. Para os fabricantes este crescimento reflecte uma maior atenção do consumidor para as questões ambientais e também uma forma de poupança nos combustíveis fósseis».

renováveis. Nos dias de hoje, estes parecem ser os primeiros passos em direcção a um futuro melhor.

Mas voltemos ao imperativo proposto por Hans Jonas: «Age de tal maneira que depois de ti ainda exista uma humanidade, e por todo o tempo que for possível». O futuro aqui já não se reduz à duração de uma vida. É um futuro muito distante. Por isso, a nova ética ultrapassa largamente o âmbito da ética tradicional. A esta interessava apenas, como afirma, as relações do aqui e agora presencial, ou seja, de proximidade, que não vão além da duração de uma vida:

«Todos os mandamentos e todas as máximas da ética tradicional (...) confinam-se ao ambiente imediato da acção. “Ama o teu próximo com a ti mesmo”; Faz aos outros o que desejas que te façam a ti”; Procura perfeição pelo desenvolvimento e a realização das tuas melhores possibilidades enquanto homem”; Subordina o teu bem-estar pessoal ao bem-estar comum. (...) Em todas estas máximas o agente e o “outro” partilham um presente comum. (...) O universo moral é composto por contemporâneos e o seu horizonte de futuro limita-se à duração de vida previsível»<sup>785</sup>.

Esta é a razão por que o seu alcance é pequeno. Hipervalorizam o efeito imediato da acção do agente mas minimizam os seus efeitos que se prolongam no tempo<sup>786</sup>. E, se

---

<sup>785</sup> Citado por Alfredo Reis / Mário Pissara, in *Viagens na filosofia*, Porto, Porto Editora, 2003, p. 185.)

<sup>786</sup> A respeito da ética do próximo, H. Jonas está convicto que «as antigas prescrições da ética do “próximo” – as prescrições de justiça, da misericórdia, da honestidade, etc. – são, na sua imediaticidade íntima, sempre válidas na esfera (...) do quotidiano, da interacção humana. Mas esta esfera foi (redireccionada) pelo crescente domínio do agir (técnico) colectivo. (...) Esse agir

assim é, a ética tradicional não pode fornecer, como sublinha H. Jonas, nenhuma informação acerca do nosso presente comum: «O que é preciso fazer? A ética tradicional fundada sobre a ideia de reciprocidade (igualdade de direitos e de deveres entre sujeitos livres e iguais) não pode fornecer nenhuma indicação: porque não temos deveres deste ponto de vista – face às coisas, nem face aos seres apenas potenciais»<sup>787</sup>. Dado que pode destruir a vida do Planeta, o homem surge, pela primeira vez na história, como responsável não só pelo seu presente, mas também pelo futuro. Como orientar a sua acção? O princípio «responsabilidade» é assim erigido em fundamento último da ética e núcleo fundamental do sujeito.

Numa palavra, o importante é viver bem, garantir o futuro das novas gerações, acarinhar e proteger a Mãe-Natureza. Como Holderlin, poder dizer: «Feliz moro em ti.»<sup>788</sup>

---

colectivo pela enormidade das suas forças impõe à ética uma nova dimensão da responsabilidade nunca antes imaginada». IDEM, *ibidem*, p. 186.

<sup>787</sup> IDEM, *ibidem*, p. 185.

<sup>788</sup> «E quando em casa então, onde as árvores rumorejam à minha janela,  
E o ar brinca com a luz, uma página que conta  
Da vida humana leio até ao fim,  
Vida! Vida do Mundo! eis-te ante mim como um bosque sagrado.  
Falo eu então, e tome quem queira o machado pra derrubar-te,  
Feliz moro em ti.»

Holderlin, *Poemas*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1991, p. 61.

## 6. Da sabedoria prática ao reconhecimento e ao perdão

Com vista a superar a dissimetria das relações interpessoais, jurídicas e sociais, geradoras de antagonismo e de violência, Ricoeur defende ainda a necessidade de uma teoria do reconhecimento centrada na relação *com o outro* segundo as figuras da solicitude, do cuidado, do perdão e do respeito. Preferindo os caminhos do reconhecimento positivo, o nosso filósofo demarca-se das chamadas teorias da deposição do outro, como as do «estado natural» de Hobbes<sup>789</sup>, do senhor e do escravo de Hegel<sup>790</sup>, da luta de classes de Marx e do olhar petrificador de Paul Sartre. Ao reduzir o problema da alteridade e do reconhecimento à luta e ao conflito, estas teorias visam apenas um único alvo, indesejável: o do domínio ou da morte do outro.

O tema do reconhecimento é um tema que Ricoeur aflora no final de *Soi-même comme un autre*, e desenvolve mais tarde, em 2004, naquela que veria a ser a sua última obra, *Percurso do reconhecimento*. No sentido de completar a pequena lista dos poderes do sujeito apresentada naquela obra – poder dizer, poder fazer, poder narra-se e poder assumir-se responsabilmente – o autor acrescenta agora os da memória (capacidade de não esquecer) e da promessa (capacidade de manter a palavra dada). São duas formas de reconhecimento «através do qual a temporalidade do si se desenvolve nas duas direcções

---

<sup>789</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004, pp. 240-250.

<sup>790</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, pp. 254-264.

do passado e do futuro, ao mesmo tempo que o presente vivido revela a sua dupla valência de presença e de iniciativa»<sup>791</sup>.

O reconhecimento de si por meio das capacidades que modulam o seu «poder de agir», assim como a questão do reconhecimento mútuo, implica que tenhamos presente os usos do verbo «reconhecer» na voz activa («eu reconheço») e na voz passiva («eu sou reconhecido»). Esta distinção está na origem de uma «viragem directamente significativa do encadeamento dos usos filosóficos do termo “reconhecimento”, na medida em que é possível fazer corresponder à voz activa, os usos do verbo reconhecer nos quais se exprime o domínio do pensamento sobre o sentido, e à voz passiva a exigência de ser-se reconhecido»<sup>792</sup>.

Pode dizer-se que Hegel, com a sua *Fenomenologia do Espírito*, «trouxe definitivamente o tema do reconhecimento para o círculo da filosofia política»<sup>793</sup>. Inspirada na teoria do «estado de natureza» de Hobbes, esta obra trata da problemática da dialéctica do senhor e do escravo. Segundo a teoria hobbesiana, antes da transição do estado de natureza para a sociedade civil, o homem vivia dominado por «três paixões primitivas que juntas fazem com que o estado de natureza seja uma “guerra de todos contra todos”»,<sup>794</sup> paixões que impedem a realização da reciprocidade: a competição, a desconfiança e a glória. «A primeira leva o homem a atacar em nome do benefício próprio, o segundo da

---

<sup>791</sup> IDEM, Ibidem, p. 361: «(...) le couple de la mémoire et de la promesse, où la temporalité du soi se déploie dans les deux directions du passé et du futur, en même temps que le présent vécu révèle sa double valence de présence et d’initiative».

<sup>792</sup> IDEM, Ibidem, pp. 358-359: «(...) un revirement directement significatif au plan de l’enchaînement des usages philosophiques du terme “reconnaissance”, dans la mesure où il était possible de faire correspondre à la voix active les usages du verbe “reconnaître” où s’exprime la maîtrise de la pensée sur le sens, et à la voix passive l’état de demande dont l’être reconnu est l’enjeu».

<sup>793</sup> IDEM, Ibidem, p. 265: «(...) on peut dire que Hegel a inscrit définitivement le thème de la reconnaissance au creux de la philosophie politique».

<sup>794</sup> IDEM, Ibidem, p. 242: «(...) trois passions primitives qui ensemble caractérisent l’état de nature comme “guerre de tous contre tous”».

segurança e o terceiro da reputação»<sup>795</sup>. No sentido de evitar a insegurança e o medo decorrentes desta guerra permanente, os homens decidem então, por meio de um contrato, constituir a sociedade civil. Por outras palavras, aceitam, em nome da paz social, a transferência dos seus poderes para o Estado, para esse «Deus mortal».

Uma vez que se funda apenas no medo, a teoria de Hobbes peca pela ausência da dimensão cooperante da alteridade na constituição da ipseidade. A busca de um caminho para a afirmação da reciprocidade implica a necessidade de colocar, na esteira de Leibniz, outrem no coração do direito, ou seja, a de inventar o sujeito do direito. Só assim se poderá garantir verdadeiramente a reciprocidade e a paz. Procurando chamar a atenção para a importância das fórmulas leibnizianas, Ricoeur conclui que todas elas «atestam que não é apenas a invenção do sujeito de direito que importa à nossa história conceptual da ideia de reconhecimento mútuo, mas a junção entre ipseidade e alteridade na ideia mesma do direito»<sup>796</sup>.

Segundo Hegel, as experiências negativas do desprezo são aquelas que despertam em nós «o desejo de ser reconhecido»<sup>797</sup>, sendo este essencial no humano «querer viver em conjunto». Mas ao contrário de Hobbes, esse desejo não nasce do medo de uma morte violenta e da luta pela sobrevivência, mas antes da insatisfação, do desprezo, ou melhor ainda, das formas da denegação do reconhecimento. Mais, não deve a sua origem ao meio natural, mas sim ao ambiente de reciprocidade social.

---

<sup>795</sup> Citado in IDEM, *Ibidem*, p. 242: «La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation».

<sup>796</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 251: «(...) attestent que ce n'est pas seulement l'invention du sujet de droit qui importe à notre histoire conceptuelle de l'idée de reconnaissance mutuelle, mais la jonction entre ipséité et altérité dans l'idée même du droit».

<sup>797</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 241

Com base na leitura de uma obra de Alex Honneth, *A luta pelo reconhecimento*, obra fortemente apoiada nos resultados da psicanálise pós-freudiana<sup>798</sup>, Ricoeur propõe-se reatualizar o tema hegeliano da luta pelo reconhecimento. Embora reconheça o papel dinâmico desempenhado pelo negativo nesta luta, o autor não pretende reduzir a questão do reconhecimento apenas ao conflito e à luta. Como Honneth, ele considera que o reconhecimento é indissociável das lutas pelo amor, pela afirmação de si e do outro no plano jurídico e ainda pela estima social. São três figuras de reconhecimento (amor, direito e estima social) que se opõem às formas negativas de recusa do reconhecimento, tais como a humilhação, a exclusão e a intolerância. Uma vez que geram sentimentos de indignação e de revolta, estas últimas figuras podem «fornecer sob o modo negativo uma motivação moral às lutas sociais»<sup>799</sup>.

A alternativa «aos estados de luta, que não se resumem apenas à violência da vingança»<sup>800</sup>, é possível, segundo Ricoeur, mediante as experiências não violentas de reconhecimento do outro. Em primeiro lugar, e conforme a ideia de «economia do dom», por meio dos gestos de presentear alguém, da simpatia, da delicadeza e dos ritos festivos<sup>801</sup>. Em segundo lugar, num momento mais sistemático, e com base nos «estados de paz», do qual se destacam os gestos de grandeza e de perdão, o autor indicará os diferentes caminhos do reconhecimento positivo.

De entre os modelos de estados de paz propostos pela cultura ocidental – *filia* (em sentido aristotélico), *eros* (em sentido platónico como desejo de ascensão espiritual e

---

<sup>798</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, pp. 276-277.

<sup>799</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 275: «(...) trois figures du déni de reconnaissance susceptibles de fournir sur le mode négatif une motivation morale aux luttes sociales».

<sup>800</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 321: «(...) soient globalement opposés aux états de lutte qui ne se résument pas aux violences de la vengeance».

<sup>801</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, pp. 345-346.

*ágape* (em sentido bíblico e pós-bíblico)<sup>802</sup> – Ricoeur dá primazia a este último, que ao contrário da justiça, «ignora a comparação e o cálculo»<sup>803</sup>. Fernando Saldanha diz que face «à *filia*, da qual se acha próximo, o *ágape* distingue-se dela, uma vez que esta supõe a reciprocidade, que a aproxima da justiça. Visto em relação ao *eros* platónico, falta ao *ápape* aquele sentimento fundo de privação que em *eros* desperta e alimenta o desejo de ascensão espiritual»<sup>804</sup>.

Ao dar «sem esperar receber nada em troca»<sup>805</sup>, o homem do *agápe* é o homem do «primeiro gesto», o de dar generosamente, e o seu discurso é um belo hino ao amor e à caridade. O mesmo não sucede com o homem da justiça, que é o homem do «segundo gesto», esse gesto que obedece à lógica da equivalência e, por isso, o da retribuição que repõe o equilíbrio. Mas é importante que eles cheguem, por meio do diálogo e da negociação, a «um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência»<sup>806</sup>.

Na proposta ricoeuriana de uma nova forma de reconhecimento, o «conceito, de origem kantiana, de *respeito* (*Achtung*) é neste contexto um ponto de referência indispensável»<sup>807</sup>. A ele se deve, como vimos, na segunda formulação do imperativo categórico, a distinção fundamental entre pessoa e coisa. É um conceito que nos permite entender que o reconhecimento do outro, irredutível aos moldes da relação pessoa-coisa,

---

<sup>802</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 320.

<sup>803</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 321: «(...) L'*agape*, en revanche, rend inutile la référence aux équivalences parce qu'elle ignore la comparaison et le calcul».

<sup>804</sup> Fernando Saldanha, *Do sujeito capaz ao sujeito de direito – Um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur*, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009, p. 169.

<sup>805</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 326: «L'homme de l'*agape* (...) il ne dépasse pas le geste premier sans rien attendre en retour».

<sup>806</sup> Jean Greicsh, «Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 170.

<sup>807</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004, p. 290: «Le concept, d'origine kantienne, de *respect* (*Achtung*) offre dans ce contexte un point de repère indispensable».

diz apenas respeito à relação entre pessoas. Sendo um fim em si mesmo, o outro não pode nunca ser visto como meio para este ou aquele fim.

Em Ricoeur, o conceito de reconhecimento é equiparado ao de dever, o que pressupõe a limitação do desejo do próprio face ao outro, ou mais concretamente, à sua dignidade e aos seus direitos. Evita-se, deste modo, a violência, já que esta resulta do desejo ilimitado de eliminar o outro a que a teoria hegeliana do reconhecimento nos dá conta. Mais, ele permite também superar a posição dos que defendem os «estados de luta», dos que vêm no conflito, a única forma de relacionamento com o outro.

Com efeito, o reconhecimento negativo resulta apenas da satisfação egoísta do «desejo de solidão mediante a morte do outro», não existindo, por conseguinte, vestígios da presença de uma «vontade de alteridade». O reconhecimento do outro, mediado pela via do respeito mútuo, pelo contrário, faz com que este seja imediatamente situado no âmbito das pessoas, cuja existência é a sua dignidade, cujo valor não é comercial: «o meu nascimento fez de mim um objecto sem preço»<sup>808</sup>.

A via ricoeuriana do respeito mútuo supõe uma leitura crítica da fenomenologia dos sentimentos, nomeadamente da posição dos que advogam a favor dos sentimentos positivos, como E. Husserl (empatia) e M. Scheler (simpatia) e dos que defendem os sentimentos negativos, como Hegel (desprezo) ou P. Sartre (o olhar petrificador). Quando a abordagem dos sentimentos tem somente em conta uma das suas formas, positiva ou negativa, isso pode conduzir-nos à seguinte situação: a primeira, leva-nos, inevitavelmente,

---

<sup>808</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 282: «(...) ma naissance a fait de moi un object sans prix».

a uma distorcida e indesejável «união fusional, seja no amor, na amizade e na fraternidade ao nível comunitário ou cosmopolita»<sup>809</sup>; a segunda, a uma frontal rejeição do outro.

Tomado em sentido kantiano, o respeito, relativamente aos outros afectos, distingue-se pelo seu grau de meta-sentimento. Mas Ricoeur considera, em nome da ética, e ao contrário de Kant, que a noção de respeito visa sobretudo a dignidade da pessoa e não tanto o cumprimento da lei; ela vale mais do que a lei violada. Por outras palavras, a vida ética deverá estar acima do plano moral e jurídico.

O valor que é dado ao homem, à sua dignidade, é também o ponto de referência que nos permite separar os campos do tolerável do intolerável, do aceitável e do condenável, sempre que nos debatemos com tradições e costumes muito diferentes entre si. Esta é, aliás, uma situação cada vez mais frequente num mundo como o nosso, dominado pela diversidade e pelo conflito das culturas. A ideia de que todo o ser humano tem direito ao qualificativo de pessoa explica a necessidade de se reconhecer a identidade e os direitos das minorias desfavorecidas, bem como o sentido das lutas que são travadas «em diversas frentes, seja dos movimentos feministas, das minorias negras ou dos conjuntos culturais minoritários»<sup>810</sup>.

Mas voltemos às formas do reconhecimento positivo. O perdão é, para Ricoeur, «a figura privilegiada dos estados de paz»<sup>811</sup>. É uma figura que se distingue pela sua grandeza, pela sua generosidade, pela sua confiança nas capacidades regeneradoras do outro e possibilidades de reconciliação com o passado. Sob a designação «O perdão difícil», este

---

<sup>809</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 377: «(...) contre les pièges de l'union fusionnelle, que ce soit dans l'amour, l'amitié et la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite».

<sup>810</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 311: «(...) les combats conduits sur d'autres fronts, que ce soit par des mouvements féministes, des minorités noires ou des ensembles culturels minoritaires».

<sup>811</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 372: «(...) l'expérience effective de l'échange cérémoniel du don était invoquée en tant que figure privilégiée des états de paix».

estado é objecto de estudo no epílogo da sua obra *A memória, a história, o esquecimento*. O autor aborda também este tema, ainda que de forma sumária, numa obra anterior, *O justo*, no seu penúltimo capítulo «Sanção, reabilitação, perdão».

É importante, antes de mais, que tenhamos em conta a distância que separa o perdão das formas jurídicas, como a sanção e a amnistia. Ao contrário do perdão, a amnistia não resulta de um desejo de ser perdoado pela vítima, mas antes de um imperativo «deves esquecer», de uma ordem vinda da esfera política, ou melhor, do Parlamento. Tendo em conta a dimensão e a gravidade de certos acontecimentos, como guerras civis e períodos revolucionários, os membros desta instituição pretendem, em nome da paz social, «fazer esquecer os traços psíquicos ou sociais, como se nada se tivesse passado»<sup>812</sup>. Este «esquecimento imposto» de delitos não existe, por exemplo, na prescrição. O que existe, aqui, é apenas o apagamento da «consequências penais do delito cometido»<sup>813</sup>, e não do próprio delito<sup>814</sup>.

Mas esta espécie de amnésia, que caracteriza a amnistia, deve merecer a nossa atenção. Isto por que ela pode ocultar a verdade histórica, apagar da nossa consciência o dever para com as vítimas do passado, com as quais contraímos uma dívida que temos a obrigação de saldar. No sentido de salvar certos actos ou crimes desse «esquecimento imposto» pela amnistia, ou mesmo pelo indulto e pela prescrição, o historiador não pode esquecer que tem um papel decisivo: o de resistir a esta tentativa pseudojurídica do apagamento dos factos.

---

<sup>812</sup> Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 610: «(...) tende à effacer les traces psychiques ou sociales, comme si rien ne s'était passé».

<sup>813</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 610: «(...) la prescription consiste en une interdiction de considérer les conséquences pénales l'action commise».

<sup>814</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 610.

No que toca ao perdão, este «nunca é devido», ou marcado pelo «dever de esquecer», é antes um desejo, um pedido feito à vítima. Por isso, esta pode legitimamente recusá-lo: «não, eu não posso, eu não posso perdoar»<sup>815</sup>. «Falando absolutamente, só a vítima o pode»<sup>816</sup>. Mesmo que esqueça ou destrua a dívida do culpado ou criminoso, não se pode exigir, ao contrário do que sucede com a amnistia, que ela esqueça o facto. Segundo o autor, a intenção «não é o de apagar a memória, não é o esquecimento, bem pelo contrário, o seu projecto, que é o *destruir a dívida*, é incompatível como o de *destruir o esquecimento*»<sup>817</sup>.

Dependendo apenas da vítima, o perdão não obedece, sublinha Ricoeur, ao modelo da troca, mas sim ao modelo do dom e do gratuito:

«O perdão escapa, de facto, ao direito, tanto pela sua lógica como pela sua finalidade. De um ponto de vista, que podemos considerar epistemológico, ele depende de uma *economia do dom*, em virtude da lógica da superabundância que o articula e que é necessário opor à lógica da equivalência que preside à justiça; sob este aspecto, o perdão é um valor não apenas supra-jurídico, mas supra-ético»<sup>818</sup>.

---

<sup>815</sup> IDEM, Ibidem, p. 626: «(...) demander pardon, en effet, c'est aussi se tenir prêt à recevoir une réponse négative: non, je ne peux pas, je ne peux pas pardonner».

<sup>816</sup> Paul Ricoeur, *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 207: «Absolument parlant, ce ne peut être que la victime».

<sup>817</sup> IDEM, Ibidem, p. 207: «Sont “projet” n'est pas d'effacer la mémoire; ce n'est pas l'oubli; bien au contraire, son projet, qui est de *briser la dette*, est incompatible avec celui de *briser l'oubli*».

<sup>818</sup> IDEM, Ibidem, p. 206: «Le pardon échappe en effet au droit aussi bien par sa logique que par sa finalité. D'un point de vue, qu'on peut dire épistémologique, il relève d'une *économie du don*, en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut bien opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice; à cet égard le pardon est une valeur non seulement supra-juridique mais supra-éthique».

Devido ao seu carácter inatingível, o perdão não apresenta uma configuração institucional precisa, o que não impede que se traduza em gestos concretos. Recorde-se, a propósito, o gesto público do chanceler alemão W. Brandt, em Varsóvia, junto ao monumento dos caídos. Gestos como este, «pedindo perdão às suas vítimas chamam a atenção para a força do pedido de perdão em situações políticas excepcionais»<sup>819</sup>. O contrário seria fazer do perdão algo corrente e ordinário e, por isso, desvalorizá-lo e traí-lo. É preciso, pois, distingui-lo do «perdão fácil». Por outro lado, convém notar que a relação entre o pedido e a concessão de perdão não é uma relação comercial. Trata-se de dar «sem nada receber em troca». Sendo rogado e desejado, o perdão significa encontro, reconciliação e reconhecimento de novas possibilidades.

Mas perdoar, como dissemos, não é fácil. Pelo contrário, é difícil. Esta é a razão por que Ricoeur fala significativamente de «perdão difícil». Este «deve ser antes confrontado com o imperdoável, com a dívida infinita, o mal irreparável»<sup>820</sup>. Trata-se de um gesto de extrema generosidade de quem o concede, de magnanimidade, que põe cobro ao ódio e à vingança, formas básicas de multiplicar o mal.

A justiça é também, como sabemos, outra forma de pôr termo ao mal. No sentido de garantir o justo equilíbrio entre as penas e a gravidade dos delitos ou crimes cometidos, ela procura manter a justa distância entre o culpado e a vítima. Mas dada a sua extrema gravidade, existem crimes que não podem ser objecto de perdão, tais como os crimes contra a humanidade, nomeadamente os crimes de genocídio. Perdoar seria esquecer o nosso «dever de memória» para com a dívida, «ratificar a impunidade, o que seria uma

---

<sup>819</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 619: «Les gestes d'hommes d'Etat demandant pardon à leurs victimes attirent l'attention sur la force de la demande de pardon dans certaines conditions politiques exceptionnelles».

<sup>820</sup> Paul Ricoeur, *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 207: «Dans cette mesure, le pardon doit d'abord avoir rencontré l'impardonnable, c'est-à-dire la dette infinie, le tort irréparable».

grande injustiça cometida para com a lei e mais ainda, para com as vítimas»<sup>821</sup>. Não existindo pena apropriada para crimes de tamanha dimensão, sabemos, no entanto, que estamos perante o *irreparável* (no plano dos seus efeitos), *do imprescritível* (no plano da justiça) e do *imperdoável* (no plano moral), o que «justifica que a perseguição dos criminosos não conheça limites no tempo»<sup>822</sup>.

O perdão é, sem dúvida, o acto mais profundo e elevado do homem. Na sua raiz não está tanto a Regra de Ouro «Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles», mas o princípio radical de amar o inimigo sem nada esperar em troca: «é preciso amá-lo tal como é»<sup>823</sup>. Na verdade, o homem tende mais para o bem do que para o mal, o que lhe permite reconhecer, juntamente com o mal, também a possibilidade de reconciliação. O mal, por mais radical que seja, não é originário, nem a última palavra do homem. Pelo contrário, existe nele uma «disposição originária para o bem»<sup>824</sup>.

Ora, o gesto excepcional e generoso do perdão não é senão um voto de confiança no homem, na sua originária bondade, um acto de fé em relação à sua capacidade de fazer mais e melhor, de fazer outras coisas que não os seus delitos ou faltas: «tu vales mais do que os teus actos»<sup>825</sup>. Perdoar significa restaurar a sua capacidade de agir, de pensar o

---

<sup>821</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 612: «Pardonner serait ratifier l'impunité, qui serait une grande injustice commise aux dépens de la loi et plus encore des victimes».

<sup>822</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 612: «C'est fondamentalement la gravité extrême des crimes qui justifie la poursuite des criminels sans limite dans le temps».

<sup>823</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 624: «(...) il faut l'aimer tel qu'il est».

<sup>824</sup> Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 640.

<sup>825</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 642: «La formule de cette parole libératrice, abandonné à la nudité de son énonciation, serait: tu vaux mieux que tes actes».

futuro. Como diz Ricoeur, «libertada do peso da dívida, a memória fica livre para os grandes projectos»<sup>826</sup>.

---

<sup>826</sup> Paul Ricoeur, *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 2007: «(...) délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projects».

## Conclusão

Ricoeur procurou, desde muito cedo, demarcar-se das filosofias do *Cogito*, questionando o modo como nelas o sujeito é concebido, como ser descarnado, abstracto e desenraizado. A fim de conhecer o sujeito verdadeiro, ele recorre a diferentes saberes e correntes de pensamento, dispondo de ensinamentos e recursos considerados até então dispensáveis pela reflexão filosófica, como símbolos e mitos, linguagem poética e sinais do inconsciente.

Recordemos, pois, os pontos principais da reflexão ricoeuriana sobre o sujeito e a sua atitude dialogante para com posições tão divergentes, como as do *Cogito* e anti-*Cogito*, a linguística estrutural e a fenomenologia husserliana, a hermenêutica arqueológica de Freud e a hermenêutica teleológica de Hegel, as perspectivas teleológica de Aristóteles e deontológica de Kant.

1. Ricoeur situa-se num lugar equidistante face ao *Cogito* exaltado da tradição filosófica e ao *Cogito* humilhado dos mestres da suspeita, nomeadamente de Nietzsche.

Uma vez que são filosofias marcadas ora pelo excesso, ora pela carência, Ricoeur considera que deve haver um ponto de equilíbrio entre essas filosofias. Porque não é transparente e imediato, o *Cogito* precisa de ser mediado pelos testemunhos do seu desejo de ser e esforço para existir, ou seja, por todos os signos, símbolos e obras transmitidas pelas grandes culturas. Só seguindo a «via longa» da interpretação do universo dos signos, e não a «via curta» seguida por Heidegger, é que o sujeito se compreende a si mesmo, lenta e gradualmente.

2. Porque é produto e produtor de cultura, é no sujeito que se encontram todas as mediações do passado e do presente e, porventura, as que terão lugar no futuro. Sendo das mais importantes, a linguagem merece uma atenção especial. É através da linguagem que o ser em geral e o do sujeito em particular se revela. É ela que permite ao sujeito identificar-se, dizer alguma coisa sobre qualquer coisa, compor uma intriga narrativa e transformar o seu modo de habitar o mundo. Neste ponto, os grandes símbolos e mitos do mal ocupam a primeira linha, uma vez que são as primeiras construções de enredos da interacção dos deuses e dos homens. A compreensão do seu significado profundo exige uma hermenêutica que descentra o sujeito. É o duplo sentido, ou falta de compreensão, que explica a sua existência. Como arte de interpretar, a hermenêutica não serve apenas para decifrar a linguagem simbólica dos mitos, mas também o mundo das acções e do texto, inclusive o texto onírico, como bem nos ensinou Freud.

É preciso descobrir o sentido latente que o sentido patente oculta. É preciso que o sujeito leitor interprete a proposta de mundo que o texto encerra, de uma proposta, que apontando para outras possibilidades de ser-no-mundo, o pode ajudar a compreender-se melhor, de outra forma, ou mesmo a começar a compreender-se e, por isso, a mudar o seu modo de sentir e de agir.

3. Ao contrário da fenomenologia husserliana, que se centra apenas na fala, não reconhecendo o estatuto teórico da linguística, Ricoeur considera que a abordagem estrutural, devido ao seu rigor e fecundidade, é uma etapa indispensável à inteligência hermenêutica. Mas porque tem em conta os limites e as insuficiências da análise puramente semiológica e estrutural, reconhece que é necessário complementá-la através de uma análise ao nível da semântica. A explicação estrutural pode separar-se de toda a compreensão hermenêutica, mas não pode funcionar sem um grau de inteligência

hermenêutica, assim como também não pode haver compreensão de sentido sem que esta implique uma compreensão mínima das estruturas.

Ao libertar-se de toda a referência ao mundo exterior, a linguística estrutural, se descentra o sujeito, priva a linguagem daquilo que lhe é essencial: o poder dizer o mundo. É por isso que, ao contrário de Ferdinand de Saussure, pensar a linguagem hoje implica pensar a unidade da língua e da fala pelas quais o homem se auto-designa perante um outro. Ou seja, é preciso contar não só com o aspecto semiológico, mas também com a dimensão semântica e pragmática da linguagem, que encontra na frase a sua unidade fundamental. Só esta significa, refere e diz alguma coisa acerca das múltiplas dimensões do fazer humano.

4. Tal como a linguagem, o tempo é essencial para compreender o homem. Se, por um lado, o movimento regressivo freudiano o faz regressar ao passado, em busca das suas raízes e figuras anteriores, por outro, é o movimento progressivo hegeliano que o impele para a frente, para fora da sua infância, em direcção a outras figuras do espírito. O presente pressupõe, assim, uma relação dialéctica entre o inconsciente de Freud e o espírito de Hegel, entre a arqueologia e a teleologia.

Com efeito, o mundo das pessoas, agentes e sofredoras, é o mundo da temporalidade vivida. Não é possível compreender os seus motivos, os seus projectos, as suas avaliações e as suas decisões concretas sem as estruturas temporais – sem o passado, o presente e o futuro –, ou melhor, sem percebermos a estrutura narrativa das suas acções. O tempo humano é um tempo narrado.

5. Dado que não pode ser compreendido fora do tempo e, portanto, fora da narração, uma reflexão sobre o sujeito não pode deixar de reconhecer a importância da relação dialéctica entre a narratividade e a temporalidade. Esta relação, como vimos,

constitui o tema central de *Tempo e Narrativa*. Enquanto a *Poética* de Aristóteles apresenta uma teoria da intriga completamente desligada de qualquer consideração sobre o tempo, a obra *Confissões* de Santo Agostinho, ao invés, analisa a natureza deste sem ter em conta a narrativa. Recorrendo à noção de «tempo narrativo», Ricoeur procura relacionar a experiência agostiniana de tempo com a teoria da intriga aristotélica. O tempo narrativo não é senão o tempo da vida humana. Visto que traduz o seu percurso temporal, povoado, aqui e ali, de acções e acontecimentos, de promessas e traições, de vitórias e derrotas, de memórias e expectativas, a narrativa não é senão a representação temporal das peripécias da acção humana. É a forma de racionalidade capaz de acolher a complexidade da vida singular e das suas experiências.

6. Assim sendo, a narrativa nunca é eticamente neutra, quer ao nível da prefiguração do campo prático, quer ao nível da configuração da intriga, quer ainda ao nível da recepção da obra pelo leitor. A teoria ricoeuriana da narrativa ocupa uma posição central entre a teoria da acção e a teoria ética, uma vez que o mundo da composição de intrigas é um bom método para nos aproximarmos da complexidade do viver humano. Ela é assim um laboratório no qual podem ser ensaiadas configurações possíveis de acção para lhe pôr à prova a consistência e plausibilidade. Cabe ao leitor, enquanto agente, escolher entre as propostas éticas que a narrativa lhe oferece aquela que mais lhe convém. Qualquer que seja a proposta de mundo e de si próprio, a verdade é que as narrativas históricas e de ficção podem transformar o seu modo de sentir e de agir.

7. Importa, então, perceber até que ponto a identidade narrativa do relato amplia a própria identidade do sujeito leitor. Ora, a identidade narrativa, para Ricoeur, situa-se precisamente entre duas figuras de permanência no tempo próprias do ser humano, a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*, reunindo, simultaneamente, a permanência do carácter

e a forma dinâmica da manutenção de si próprio ao longo da vida. Narrando o carácter e o visar da «vida boa», o texto confere ao primeiro o seu movimento que havia sido abolido nas disposições adquiridas, já sedimentadas, e ao segundo dá-lhe os traços reconhecíveis de personagens amados e respeitados. A identidade narrativa de um personagem de romance, de uma personalidade histórica, ou de cada um de nós, traduz não só as mudanças e acontecimentos de uma vida, mas também a sua unidade e coesão. É a história de vida do personagem que permite conhecer a sua identidade.

Tal como a identidade narrativa do sujeito, a identidade narrativa de um povo ou de uma comunidade não é fixa mas dinâmica e, por isso mesmo, não deixa de fazer-se e refazer-se. Neste sentido, as narrativas, enquanto formas de concordância de elementos discordantes, têm um papel crucial. Israel é exemplo disso, uma comunidade que construiu a sua identidade a partir dos textos bíblicos que ela própria produziu.

8. Narrativa e atestação são agora grandes categorias para pensar a identidade. A atestação é, antes de tudo, atestação de si mesmo. É confiança do sujeito nas suas capacidades, ou seja, no seu poder dizer, de fazer, de se reconhecer como personagem de uma narrativa e de se assumir responsabilmente. Com efeito, só mediante o seu discurso, os seus actos e as suas obras é que se poderá responder à questão “Quem é o sujeito?” Convém notar que a violência sob todas as suas formas, como a mentira, a tortura e a humilhação, visa precisamente destruir essas capacidades e, conseqüentemente, o desejo de ser e de existir.

9. Após ter abordado as dimensões lingüística, prática e narrativa da ipseidade, Ricoeur introduz o estudo da dimensão ética e moral, a chamada «pequena ética», constituída pelos estudos 7,8, e 9 de *Soi-même comme un autre*. Tal como os anteriores, este estudo pretende responder mais detalhadamente à questão *quem*. Sendo este o seu

propósito, ele contempla três momentos fundamentais: o primeiro, mais aristotélico e teleológico, é o do visar ético de uma «vida boa», o segundo, mais kantiano e deontológico, é o das normas morais que se impõem como obrigatórias e universais a uma comunidade; e o terceiro, propriamente ricoeuriano, é o da sabedoria prática, onde o sujeito exerce com outros o seu poder próprio, a deliberação.

Ainda que subordine a moral à ética do desejo de uma «vida boa», Ricoeur não deixa de reconhecer a necessidade de uma relação dialéctica entre o primeiro momento e o segundo. Os predicados de «bom» e de «obrigatório» estão presentes na distinção que faz entre a intenção de uma «vida boa» e a obediência a normas morais.

Considerada como via intermédia entre o ponto de vista teleológico da ética aristotélica e o ponto de vista deontológico da moral kantiana, a sabedoria prática consiste na capacidade do sujeito de tomar as decisões mais justas e adequadas face a situações singulares e complexas, geradoras de angústia e incerteza. A necessidade deste tipo de sabedoria faz-se sentir, sobretudo, nos campos da justiça distributiva, da bioética, dos direitos da Mãe-Natureza e das gerações futuras. Ela mostra-nos que, se a inscrição do sujeito na norma universal é necessária, esta nunca é para ele algo que substitua o reconhecimento da situação concreta que exige compreender-se à luz das normas universais.

Reconhecimento da norma e da singularidade de cada um, eis o objectivo da meditação ética de Ricoeur, que não fica completa sem uma reflexão sobre o reconhecimento e o perdão.

10. A teoria ricoeuriana do reconhecimento, à qual dedicamos o último ponto do nosso trabalho, opõe-se às chamadas teorias da deposição do outro, como as do «estado da natureza» de Hobbes e do «Senhor e do escravo» de Hegel. Estas são teorias que assentam

nos «estados de luta» e no conflito e não, como defende Ricoeur, nas experiências não violentas de reconhecimento positivo do outro, seja por meio dos gestos de presentear alguém, da simpatia, da delicadeza e dos ritos festivos, ou dos «estados de paz», do qual se destacam os gestos de grandeza e de perdão.

Como figura privilegiada dos «estados de paz», o perdão distingue-se pela sua grandeza, pela sua generosidade, pela sua confiança nas capacidades regeneradoras do homem, nomeadamente na sua capacidade de fazer mais e melhor. Ao considerar que ele vale mais do que os seus actos, o gesto excepcional e generoso do perdão restaura a sua capacidade de agir, de pensar o futuro, ou melhor, de realizar aquele que é o seu desejo mais profundo: ter uma vida boa.



## **Bibliografia**

### **1. Obras de Paul Ricoeur**

*Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, em colaboração com M. Dufrenne, Paris, Éditions du Seuil, 1947.

*Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

*Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988.

*Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.

*Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*. 1. L'Homme Faillible, 2. La Symbolique du Mal, Paris, Aubier, 1960.

*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

*Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1969.

*Le discours de l'action. La sémantique de l'action*, Paris, Press du CNRS, 1977 (tradução portuguesa de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988).

*La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1975.

*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas, The Texas Christian University Press, 1976 (tradução portuguesa de Artur Morão, *Teoria da Interpretação – O Discurso e o Excesso de Significação*, Lisboa, Edições 70, 1987).

*Temps et Récit*, tome 1, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1983.

*Temps et Récit*, tome 2: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1984.

*Temps et Récit*, tome 3: *Le Temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1985.

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

*A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1990.

*Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, col. «La couleur des idées», 1991.

*Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, col. «La couleur des idées», 1992.

*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, col. «La couleur des idées», 1994.

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

*Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

*La Critique et la conviction – Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1995.

*Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Collège International de Philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

*Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle* (com Jean-Pierre Changeux), Paris, Odile Jacob, 1998.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 2000.

*Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.

*Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004.

*Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

## **2. Artigos e entrevistas de Paul Ricoeur**

«L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant», in *Terre Nouvelle*, II (Junho de 1935), pp. 8-9.

«Langage (Philosophie), *Encyclopaedia Universalis*, IX, Paris, 1971, pp. 771-781.

«Liberté», *Encyclopaedia Universalis*, IX, Paris, 1971, pp. 979-985.

«Mythe. 3.º L'Interprétation philosophique», *Encyclopaedia Universalis*, XI, Paris, 1971, pp. 530-537.

«Discours et communication» in *La communication. II (Actes du XV congrès des sociétés de philosophie de langue française)*. Montréal, Montmorency, 1973, pp. 23-48.

«Herméneutique de l'idée de révélation», in *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977.

«Mircea Eliade» in *Mircea Eliade*, Paris, Éditions de l'Herne, 1978, pp. 276-277.

«Philosophie et langage», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CLXVIII, n° 4, 1978, pp. 449-463.

«La fonction narrative et l'expérience humaine du temps» in *Archivio di filosofia*, vol. 80, n° 1, 1980, pp. 343-367.

«Le temps raconté», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89, 1984, n° 4, pp. 436-452.

«Monde du texte, monde du lecteur», entrevista conduzida por J. Roman, *Préfaces*, 1987, n° 1, Março-Abril, pp. 98-101.

«L'identité narrative», in P. Buhler e J. F. Habermacher, *La narration. Quand le récit devient communication*, Genebra, Labor et Fides, 1988, pp. 287-300.

«De la volonté à l'acte», entrevista com Carlos Oliveira, «*Temps et Récit*» de Paul Ricoeur *en débat*, Paris, Édition du Cerf, col. «Procope», 1990.

«Approches de la personne», *Esprit*, (Março-Abril de 1990), pp. 115-130.

«Soi-même comme un autre», entrevista com Gwendolyne Jarczyk, *Rue Descartes*, nº1, Paris, Albin Michel, 1991.

«Entretien avec Paul Ricoeur. Le débat éthique aujourd'hui» in *Bulletin du centre protestant d'études et de documentation*, 1991, nº 3, Março, pp.102-106.

«Unicité ou pluralité des principes de justice?», *Justice Sociale et Inégalités*, sob a direcção de Joelle Affichard et Jean-Baptiste de Foucauld, Paris, Édition Esprit (diffusion Seuil), 1992.

*Phénoménologie et Théologie*, sob a direcção de Jean-François Courtine, Paris, Critérian, 1992.

«Os Filósofos e a educação», entrevista conduzida por Anita Kechikian, trad. Leonel Ribeiro e Carlos Nunes Correia, Lisboa, Edições Colibri, 1993, pp. 71-76.

«La marque du passé», *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 1998, pp. 7-31.

### **3. Obras sobre Paul Ricoeur**

ABEL, Olivier, *Paul Ricoeur: la promesse et la règle*, Paris, Éditions Michalon, 1966.

ABEL, Olivier e Porée, Jérôme, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, Coimbra, Edições MinervaCoimbra, 2010.

- BOUCHINDHOME, C. e ROCHLITZ, «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
- COSTA, Miguel Dias, *Sobre a Teoria da Interpretação em Paul Ricoeur*, Porto, Edições Contraponto, 1995.
- CORREIA, Carlos João, *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, Lisboa, Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- DIAS, M. Costa, «A lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur», *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI, 1990, fasc. 1, pp. 43-168.
- DOSSE, François, *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*, Paris, Éditions La Découverte, 1997.
- DOSSE, François, *Histoire du Structuralisme*, Vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1991.
- DOSSE, François, *Histoire du Structuralisme*, Vol. II, Paris, Editions La Découverte, 1991.
- FERNANDES, António de Oliveira, *Paul Ricoeur: Sujeito e Ética*, Braga, Edição APPACDM, 1996.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa, *Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.
- GANHO, M. L., «Paul Ricoeur e Gabriel Marcel», *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI, 1990, fasc. 1, pp. 169-179.
- GOMES, Isabel, *Dossier Paul Ricoeur*, Porto, Porto Editora, 1999.
- GOMES, Isabel, *A Narrativa de Ficção na Filosofia de Paul Ricoeur*, dissertação apresentada à Universidade de Coimbra para a obtenção do grau de mestre, Coimbra, 1997.
- GRONDIN, J., «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique», *Archives de philosophie* 44, 1981, n° 3, pp. 435-453.

- HAHN, Lewis Edwim, (dir.), *A Filosofia de Paul Ricoeur: 16 Ensaio Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos seus Críticos*, trad. António M. Teixeira, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- HELENO, José Manuel, *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- JARDIM, Maria Antónia, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, Porto, Edições Universidade Fernando Pessoa, 2003.
- JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricoeur: Une Herméneutique de la Condition Humaine*, Paris, Édition Ellipses, 2002.
- JERVOLINO, Domenico, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995.
- JOHANN, Michel, *Paul Ricoeur: une Philosophie de l'agir humain*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.
- MIGUELEZ, Roberto, «Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur», *Philosophiques*, vol. 14, 1987, n.º 2, pp. 425-433.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- MONGIN, Olivier, «Face à l'éclipse du récit», *Esprit*, 1986, n.º. 8-9, pp. 214-228.
- NABAIS, Nuno, «Ricoeur e Greimas: As aventuras da hermenêutica», *Argumento I*, 1991, n.º 2, pp. 77-88.
- PEREIRA, Miguel Baptista, «Narração e Transcendência», in *HVMANITAS*, Revista do Instituto Clássico da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993.
- PEREIRA, Miguel Baptista, «A Hermenêutica da Condição Humana de Paul Ricoeur, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 24, 2003, pp. 235-277.
- ROCHA, A. Estanqueiro, «Hermenêutica e Estruturalismo», *Revista Portuguesa de Filosofia XLVI*, 1990, fasc. 1, pp. 87-124.

SALDANHA, Fernando Maia, *Contribuição para o Estudo da Hermenêutica do Mal em Paul Ricoeur*, dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra para a obtenção do grau de mestre, Coimbra, 2000.

SALDANHA, Fernando Maia, *Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito – Um Percorso pela Filosofia de Paul Ricoeur*, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra, Livraria Minerva, 1922.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariade Editora, 2005.

SUMARES, Manuel, *Para Além da Necessidade – O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*, Editora Eros, 1987.

SUMARES, Manuel, *Quando Ser Sujeito não é Sujeitar-se*, Braga, Editora Angelus Novus, 1993.

TEIXEIRA, J. S., «Paul Ricoeur e a problemática do mal», in *Didaskalia*, vol. VII, fasc. 1, pp. 43-129.

THOMASSET, Alain, *Paul Ricoeur – Une Poétique de la Morale*, Leuven, Editora University Press, 1996.

VALDÉS, Mario, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, University of Toronto Press, 1991.

VINCENT, G., «La métaphore vive de Paul Ricoeur», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 56, 1976, n.º 2, pp. 567-581.

VILLAVERDE, Marcelino Agis, *Del Símbolo a la Metáfora, Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Compostela, 1995.

VILLAVERDE, Marcelino Agis, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003.

#### **4. Obras citadas no texto**

ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.

ARANGUREN, José, *La Comunicacion Humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.

BENVENISTE, Emile, *O Homem na Liguagem*, Trad. Isabel Pascoal, Lisboa, Vega, 1992.

BOTIA, António, *El Estructuralismo: De Lévi-Strauss a Derrida*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.

CHAPSAL, Madeleine, *Os Escritores e a Literatura*, Trad. Regina Louro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.

CORREIA, Carlos João, *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, Lisboa, Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

DESCARTES, René, *Princípios da Filosofia*, Trad. Isabel Marcelino, Porto, Porto Editora, 1995.

DESCARTES, René, *Discurso do Método*, Trad. Newton de Macedo, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981.

DOSSE, François, *Histoire du Struturalisme*, Vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1991.

DOSSE, François, *Histoire du Struturalisme*, Vol. II, Paris, Editions La Découverte, 1991.

- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 2002.
- EPICURO, *Carta sobre a Felicidade*, Trad. João Forte, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Trad. António Ramos Rosa, Lisboa, Portugália Editora, 1968.
- FREUD, Sigmund, *Totem e Tabu*, Trad. Leopoldina Almeida, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001.
- FREUD, Sigmund, *A Interpretação dos Sonhos*, Vol. I, Trad. Lubélia Magalhães Lisboa, Editores Livreiros, 1988.
- FREUD, Sigmund, *A Interpretação dos Sonhos*, Vol. III, Trad. Lubélia Magalhães Lisboa, Editores Livreiros, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, s. d.
- HOLDERLIN, *Poemas*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.
- HUSSERL, Edmund, *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés-Editora, s.d.
- MARTINET, André, *Elementos de Linguística Geral*, Trad. Jorge Barbosa, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1978.
- MICHEL, Johann, *Une Philosophie de L'Agir Humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El Hombre y la Gente*, Madrid, Colección Austral, 1972.
- PEREIRA, Miguel Baptista, «Narração e Transcendência», in HVMANITAS, Revista do Instituto Clássico da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993.
- KANT, Emmanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960.

- KECHIKIAN, Anita, *Os Filósofos e a Educação*, Trad. Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Edições Paideia, 1993.
- KOYRÉ, Alexandre, *Considerações sobre Descartes*, Trad. Hélder Godinho, Lisboa, Editorial Presença, 1980.
- KRISTEVA, Julia, *História da Linguagem*, Trad. Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70, 2003.
- RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Trad. Carlos Correia, Lisboa, Presença, 1993.
- REIS, Alfredo / PISSARA, Mário, *Viagens na Filosofia*, Porto, Porto Editora, 2003.
- REVEL, Jean François, *História da Filosofia I*, Trad. Maria Tacke, Lisboa, Moraes Editores, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*. 1. L'Homme faillible, 2. La Symbolique du Mal, Paris, Aubier, 1960, 1988.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1969.
- RICOEUR, Paul, *Le discours de l'action. La sémantique de l'action*, Paris, Press du CNRS, 1977 (tradução portuguesa de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988).
- RICOEUR, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1975.
- RICOEUR, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, 1976 (tradução portuguesa de Artur Morão, *Teoria da Interpretação – O Discurso e o Excesso de Significação*, Lisboa, Edições 70, 1987).

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome 1, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1983.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome 2: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1984.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome 3: *Le Temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1985.

RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1990.

RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.

RICOEUR, Paul, *La Critique et la conviction – Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle* (com Jean-Pierre Changeux), Paris, Odile Jacob, 1998.

RICOEUR, Paul, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

SALOMÉ, Lou Andreas, *Carta aberta a Freud*, Trad. Lenis Almeida, São Paulo, Editora Princípio, s.d.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de Linguística Geral*, Trad. José Adragão, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999.

- SILVA, Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra, Livraria Minerva, 1922.
- SILVA, Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariade Editora, 2005.
- SPENGLER, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, Madrid, Calpe, 1925.
- TABERNERO, Serafim, *Filosofia y Educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1993.
- TORGA, Miguel, *Diário VI*, 3ª Edição, Coimbra, Gráfica de Coimbra, s.d.
- TORGA, Miguel, *Diário VII*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1983.
- TORGA, Miguel, *Diário XII*, 3ª Edição, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1986.
- VILLAVERDE, Marcelino Agis, *Del Símbolo a la Metáfora, Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Compostela, 1995.
- VILLAVERDE, Marcelino Agis, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003.
- WIESEL, Elie, in *Memória a Duas Vozes*, Trad. Francisco Boléo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995.

