



Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal

Methodological bases of the anthropology and ethical thought of Paul Ricoeur: the problem of evil

Manuel Tavares

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Portugal

Resumo

A finalidade deste estudo é a de assinalar os grandes e principais vectores, em função dos quais se estrutura o pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur, um dos mais distintos filósofos do seu tempo e um dos maiores e mais brilhantes pensadores da segunda metade do séc. XX. O seu pensamento antropológico e ético constitui o fundamento da construção de uma ontologia e estrutura-se em torno do problema do mal, sempre desafiante para o pensamento filosófico. O mal exprime-se através de narrativas simbólicas que devem ser interpretadas, dada a sua polissemia. Neste sentido, uma das mediações da hermenêutica de Ricoeur é a Psicanálise freudiana através da qual mergulha numa arqueologia do sujeito desmistificando o carácter repressivo da cultura e a concepção pura e abstracta de sujeito.

Palavras-chave: fenomenologia; hermenêutica; voluntário; involuntário; mal

Abstract

The purpose of this study is to designate the great and main vectors, in function of which the anthropology and ethical thought of Paul Ricoeur is structured, one of the most distinguished philosophers of our time and one of the greatest and more brilliant thinkers on the second half of the twentieth century. His anthropology and ethical thought constitutes the basis of the construction of an ontology and it is structured around of the problem of evil, always challenging for philosophical thought. The evil is expressed through symbolic narratives that must be interpreted, given by various significations. In this direction, one of the moments of the hermeneutics of Ricoeur is the Freudian Psychoanalysis which dives in the archaeology of the person desmystifying repressive character of the culture and the pure and abstract conception of person.

Keywords: phenomenology; hermeneutics; voluntary; involuntary; evil

Procuraremos seguir, neste trabalho, uma ordem de exposição e análise em consonância com a metodologia utilizada por Ricoeur, partindo do pressuposto de que cada uma das suas obras coloca problemas diferentes, geralmente muito concretos que, por sua vez, originam novos problemas aos quais tenta dar resposta, por vias diversas, nas obras seguintes.

A finalidade deste estudo é a de assinalar os grandes e principais vectores, em função dos quais se estrutura o pensamento antropológico e ético deste enorme pensador francês contemporâneo que, definitivamente nos deixou, em Maio de 2005.

Uma das tarefas fundamentais do pensamento de P. Ricoeur é, sem dúvida, a elaboração de uma antropologia filosófica que, por sua vez, possa sugerir as bases de uma ontologia



fundamental. O problema do mal constitui o núcleo em volta do qual se vai esboçar a sua antropologia.

Com efeito, só é possível abordar o projecto antropológico e ético através da integração do problema do mal e do conflito entre finitude e infinitude. A questão do mal representa, de facto, um desafio para o pensamento filosófico. Desafio, na medida em que tal questão permite ultrapassar a simples lógica racional por meio da inserção de diversos níveis de discurso, incluindo aqueles que, habitualmente, são considerados, em princípio, como não racionais. Além disso, como afirma Ricoeur, o problema do mal é uma questão sempre em aberto pela sua insolubilidade pela via meramente racional. Com efeito, há múltiplas respostas relativas à problemática do mal, que remetem sempre para a estrutura básica da realidade humana.

Efectivamente, o homem e as suas múltiplas relações com o mundo, consigo mesmo e com os outros constituem o centro de toda a obra de P. Ricoeur. Teoria e prática estão sempre, para ele, em constante interacção. De facto, o conhecimento global que o ser humano possa ter de si mesmo é o fundamento da compreensão dos diferentes planos da acção humana e, ao mesmo tempo, conduz-nos à problemática de saber em que medida essa acção pode ser livre e responsável.

Sem dúvida que a principal preocupação de Ricoeur consiste na compreensão dos fenómenos humanos; por isso, a sua reflexão é um esforço permanente para abarcar as diversas dimensões do ser humano na sua totalidade, sem nunca perder de vista a perspectiva concreta: a sua inserção nas circunstâncias da vida e, conseqüentemente, o facto de o seu ser não poder realizar-se à margem das condições históricas e culturais. O percurso do pensamento de Ricoeur é, pois, um esforço permanente para introduzir no âmbito do pensamento todos os aspectos que possam contribuir para a compreensão global do ser humano, enquanto ser problemático, em confronto consigo mesmo, com a existência e com a transcendência.

Por outro lado, apesar dos seus traços inovadores, o seu pensamento não pode entender-se sem a respectiva contextualização, já que está configurado por alguns factos importantes da sua vida e por uma multiplicidade de correntes filosóficas, tanto afins como contrárias, que influenciaram, decididamente, o seu percurso filosófico. O dinamismo da sua obra e das suas reflexões devem-se à polaridade e diálogo entre diversas tendências, desde a filosofia reflexiva francesa, passando pelo existencialismo de G. Marcel e de K. Jaspers, até ao personalismo de Mounier; (1) há também, no seu pensamento, vestígios de uma exigência intelectual de rigor, herdada do cartesianismo, do kantismo e da fenomenologia de Husserl. Em todo o caso, Ricoeur procurou sempre esboçar o seu próprio percurso filosófico, sem que nenhuma das influências ou correntes filosófico-antropológicas e éticas o separassem do seu projecto originário, nunca acabado, mas permanentemente aberto a novas temáticas e novas reflexões. Sempre procurou colocar-se numa posição mediadora, ainda que incompleta, mas dialogante, entre posições filosóficas rivais.

Com efeito, é a fenomenologia de Husserl que constitui o fundamento metodológico das análises realizadas em *Le volontaire et l'involontaire*, primeiro volume da sua Filosofia da Vontade. Além disso, a perspectiva fenomenológica subjaz, como raiz permanente do pensamento de Ricoeur, na medida em que torna possível muitos dos desenvolvimentos posteriores que se situam na via da concreção.

O acesso, por parte de Ricoeur, à fenomenologia verifica-se desde muito cedo, já que prestou grande atenção ao período central da obra de Husserl que culmina nas *Meditações cartesianas*.

O ponto de partida da fenomenologia de Husserl situa-se no domínio do *a priori*, prescindindo, por isso, de toda a experiência e de todos os pressupostos; isto é, para Husserl, é necessário proceder com total liberdade, de modo a que não haja qualquer influência de opiniões prévias, filosóficas ou científicas. Por outro lado, a fundamentação que a fenomenologia leva a cabo é apodíctica, evidente por si mesma, excluindo todos os aspectos que possam suscitar algum tipo de dúvida. Há que realizar uma '*epoché*' que afecta as coisas na sua existência exterior ao sujeito, suspender o juízo acerca delas, de modo a que o eu puro possa estar preparado para compreender tudo o que se lhe



apresente como um fenómeno de consciência. Nesta perspectiva, a fenomenologia de Husserl estabelece claramente a distinção entre o que é pensado e aquilo que é vivido. Não se trata, com efeito, de duvidar da existência das coisas exteriores ao sujeito, mas apenas de reduzir esse mundo exterior à consciência para que se possa entender em função da sua relação com a consciência. Deste modo, o mundo objectivo, ao reduzir-se ao *cogito*, recebe do sujeito todo o valor existencial e todo o sentido. Efectivamente, estamos perante uma filosofia transcendental, uma filosofia do sentido na sua dimensão mais ampla, na qual, como acentua Ricoeur ao referir-se a Husserl, «o mundo para mim é o sentido do mundo em mim, o sentido inerente à minha existência, e, definitivamente, o sentido da minha vida.» (Ricoeur, 1986, p. 169).

Efectivamente, se o sujeito possui todo o conhecimento do mundo e de todo o sentido da existência, se o *cogito* engloba um carácter epistemológico e ontológico, então parece que estamos perante uma filosofia idealista que reduz a verdade à apodicticidade do *cogito*. Ricoeur não partilha, com Husserl, esta derivação idealista, ainda que aceite a apodicticidade do *cogito* como verdade abstracta e vazia, divergindo no que diz respeito ao solipsismo da reflexão: « (...) a reflexão é o esforço para recuperar o *Ego* do *Ego cogito* no espelho dos seus objectos, das suas obras e, finalmente, dos seus actos.» (Ricoeur, 1965, p. 51).

Se de alguma forma a fenomenologia se identifica com o idealismo cartesiano, é, pelo contrário, o tema da intencionalidade que estabelece uma ruptura na identificação entre consciência e consciência de si. Assim, o tema da intencionalidade permitiria a saída da consciência, assumindo a multiplicidade das dimensões da vida, desde a percepção, a imaginação e a vontade até à afectividade e à apreensão dos valores. A este propósito, Ricoeur escreve:

É com o tema da intencionalidade que a fenomenologia transcendental se afirma como filosofia do sentido: a exclusão do mundo não suprime a relação com o mundo, mas faz com que ela surja precisamente como superação do *Ego* em direcção a um sentido 'que transporta dentro de si'. Reciprocamente é a redução transcendental que interpreta a intencionalidade como objectivo de um sentido e não como um contacto com um exterior absoluto. (Ricoeur, 1986, p. 173)

Ricoeur parte, assim, da fenomenologia husserliana, mas a concepção de um sujeito incarnado e a superação de uma série de oposições conceptuais, tais como a de sujeito-objecto, pensamento-ser e espírito-corpo são de influência do existencialismo cristão de Gabriel Marcel. Tal superação permite-lhe penetrar no domínio do mistério humano, da vida e da existência. Por um lado, é graças à superação de todos os dualismos que é possível pensar o homem enquanto ser que emerge da corporeidade, da existencialidade e da história. Por outro lado, torna-se possível a reconciliação do sujeito consigo mesmo, abrindo-se, assim, o caminho para uma ontologia sustentada na unidade do homem. A inserção do corpo no âmbito do *cogito* e a encarnação deste último permitem recuperar a certeza fundamental do ser em situação corporal e existencial. A este respeito, escreve Ricoeur:

Reconhecemos aqui o movimento do pensamento de Gabriel Marcel que une a redescoberta da encarnação a um reflexo do pensamento no objecto, a uma conversão da 'objectividade' na 'existência' ou, como ele dirá mais tarde, a uma conversão do 'problema' em 'mistério'. (Ricoeur, 1950/1988a, p. 18).

É a Gabriel Marcel, com efeito, a quem deve o salto de uma visão solipsista do *cogito* para a incorporação do corpo e da existência no *cogito* e a descoberta do mistério da vida. É também Marcel quem conduz Ricoeur à recuperação da temática existencial, ainda que seja ao Husserl da eidética a quem deve o rigor metodológico.

Tendo em conta a vocação unificadora e ontológica do pensamento de Ricoeur, a reconquista do *cogito* deve ser total, o que significa que a experiência integral do *cogito*



exige a saída do solipsismo e supõe uma existência incarnada, tal como a integração da dimensão involuntária do sujeito. (Ricoeur, 1950/1988a, p. 13)

Assim, pode dizer-se que a filosofia de Ricoeur é, tal como a fenomenologia de Husserl, uma filosofia do sujeito, ainda que não o seja do mesmo modo. De facto, a fenomenologia de Husserl constitui, para o pensador francês, uma espécie de matriz filosófica (Ramos, 1991, p. 76) assim como um suporte epistemológico, sobretudo na Filosofia da Vontade. Todavia, o problema do mistério escapa às exposições husserlianas, dado que todas as problemáticas por ele abordadas se desenvolvem numa atmosfera de pura inteligibilidade (Ricoeur, 1950/1988a, p. 17). Neste sentido, a fenomenologia de Ricoeur, utilizada na Filosofia da Vontade, não deve ser caracterizada como uma mera fenomenologia pura, no sentido husserliano, mas como uma fenomenologia existencial, dado que surge enriquecida pelas contribuições recebidas de diversas filosofias existenciais e, em especial, da filosofia reflexiva francesa, sobretudo a de J. Nabert. (2)

Com efeito, o rigor e a coerência do percurso metodológico empreendido por Ricoeur são inquestionáveis. O seu projecto antropológico começa com a Filosofia da Vontade. No seu primeiro volume, *Le volontaire et l'involontaire*, realiza uma descrição eidética das estruturas e possibilidades fundamentais do homem. A finalidade é, com efeito, a análise e descrição da acção voluntária em si mesma obedecendo a uma exigência de clareza racional de modo a que as estruturas do voluntário e do involuntário possam surgir em toda a sua pureza nos três momentos da volição: decisão, acção e consentimento.

Parecia-me – diz Ricoeur – que era necessário levar a cabo no campo prático o que Merleau-Ponty tinha efectuado no domínio teórico, a saber, por um lado, uma análise eidética das estruturas do projecto, da moção voluntária e do consentimento no que diz respeito ao involuntário absoluto; por outro, uma análise dialéctica das relações entre actividade e passividade. Ao mesmo tempo que eu desejava procurar uma espécie de complemento à *Phénoménologie de la Perception*, esperava arbitrar dentro de mim mesmo o confronto entre Husserl e Gabriel Marcel. (Ricoeur, 1991, p. 12).

Não se trata, então, de descrever o ser humano na sua existencialidade, mas apenas de fazer emergir as possibilidades estruturais da vontade que estão na base de toda a acção e de toda a facticidade, mostrando, ao mesmo tempo, a relação dialéctica entre elas. De facto, na base das análises eidéticas da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário existe uma dialéctica da actividade e da passividade, de afirmação e de negação que os dinamiza.

No entanto, para que as possibilidades estruturais do *cogito* prático e afectivo sejam reveladas é necessário, em primeiro lugar, proceder à abstracção de todo o conteúdo empírico e, nesta fase, de todos os pressupostos que possam obstruir a análise eidética. Apenas nesta fase, dado que, para Ricoeur, é impossível qualquer análise ou reflexão sem pressupostos. (3) Contrariamente ao que se espera de uma fenomenologia estrita, como filosofia sem pressupostos, o pensamento de Ricoeur vai assumir e integrar progressivamente na reflexão aqueles aspectos concretos da realidade que, no início, se apresentaram como pressupostos, mas que não podem ser excluídos na medida em que representam uma chave fundamental para a compreensão antropológica. Num primeiro momento da sua análise realiza uma espécie de *epoché* mas, seguidamente, reintroduz na reflexão o que anteriormente tinha colocado entre parêntesis – no caso da exploração da acção voluntária, a falta, com a conseqüente culpabilidade e a transcendência -, ainda que, para isso, tenha que matizar, progressivamente, a sua metodologia. É esta assunção progressiva que caracteriza a sua “via longa” em oposição à imediatez do que Ricoeur denomina por “via curta”, em princípio mais intuitiva ou directa, mas também menos rigorosa.



Portanto, não se pode esquecer que o pensamento de Ricoeur está em permanente evolução e desenvolvimento e que a sua metodologia é, também, evolutiva. Assim, por exemplo, na análise da acção humana, todos os conteúdos abstraídos na eidética serão posteriormente integrados na reflexão. O percurso efectuado, ainda que tenha semelhanças com o de Husserl, pretende transitar do ideal ao concreto e existencial, percurso esse que foi preparado pela passagem pela análise eidética. Nesta perspectiva, a eidética da acção voluntária realiza-se num horizonte limitado, uma vez que só pretende captar e descrever o essencial da acção, as suas estruturas fundamentais, procurando apresentar a vontade na sua pureza, como realidade que não foi ainda corrompida pelo mal, pelo pecado e pela culpa. Por isso, neste primeiro período, Ricoeur faz a abstracção do problema do mal, da falta, da culpa e da transcendência. (4) Não se trata, então, nesta primeira fase eidética, de descrever o ser humano na sua realidade empírica e fáctica, mas apenas das suas possibilidades estruturais. Trata-se, afinal, de uma descrição e compreensão das essências da vontade, isto é, de pôr em movimento o princípio de inteligibilidade das funções voluntárias e involuntárias e da reciprocidade entre elas, tendo em vista o reconhecimento das articulações entre ambas e a compreensão do seu sentido. (Ricoeur, 1950/1988a, p. 10) A vontade deve, pois, apresentar-se, inicialmente, na sua neutralidade, de modo a que, deixando provisoriamente de parte o problema do mal no ser humano, se dê atenção às possibilidades que permitem praticá-lo. Com efeito, pode questionar-se, desde já, tal neutralidade e formular-se a seguinte pergunta: como é possível permanecer no âmbito da neutralidade, tendo em conta que a acção humana é sempre caracterizada pela concreção e pela inserção no mundo? Por outro lado, como é possível falar de forma neutral da vontade humana se a própria descrição nos revela e toma em consideração a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário? Neste sentido, parece-nos ilusório falar de uma presumível vontade pura e neutra, o que nos leva a considerar que a descrição eidética tem limites e que, por isso, a inserção do *cogito* no corpo exige uma mudança de método e, conseqüentemente, transitar do puro pensar ao existir. (Ricoeur, 1950/1988a, pp. 13-14) Exige, pois, a passagem da abstracção à concreção, a inserção dos conteúdos abstraídos anteriormente, isto é, a passagem a uma descrição empírica.

Para que se possa compreender a acção humana na sua plenitude, sem permanecermos no plano das estruturas do voluntário e do involuntário, é necessário que nos situemos para além da análise eidética, análise esta fundamentada no conceito de intencionalidade e que reduz todos os conteúdos, tal como o seu respectivo sentido, à esfera de um *cogito* ideal, isolado do mundo, da corporeidade e da existencialidade. No entanto, apesar de a descrição eidética excluir do seu âmbito a empírica da vontade e, conseqüentemente, a vontade má, é necessário, num determinado momento, fazer a sua inclusão para que se possa, verdadeiramente, compreender o sentido do voluntário e do involuntário.

De qualquer modo, para que a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário possa surgir em toda a sua clareza é necessário que tal reciprocidade se estabeleça num único universo de discurso, isto é, no âmbito da subjectividade, facto que justifica, também, a necessidade de uma prévia análise eidética. Efectivamente, na opinião de Paul Ricoeur, não se deve tratar de uma forma radicalmente separada o involuntário e o voluntário, de modo a que a vontade se apresente, apenas, de um modo subjectivo e o involuntário sob a forma de objectividade empírica. Confrontá-los em função de uma mútua relação dialéctica, no âmbito de um único universo de discurso, supõe a integração no *cogito* de todos os domínios extra-rationais, a saber: os motivos, o corpo e as capacidades que lhe estão associadas, os desejos, o carácter, o inconsciente e a vida. Trata-se, como sublinha Ricoeur, de «ter acesso a uma experiência *integral* do *cogito*, até aos confins da mais confusa afectividade»; (Ricoeur, 1950/1988a, p. 12) por isso, é preciso integrar na subjectividade, não só os aspectos voluntários, como também as funções mais obscuras, enigmáticas e misteriosas do involuntário e do «seu poder hostil.» (Ricoeur, 1950/1988a, p. 21) A finalidade não é a de compreender, por exemplo, o corpo como algo estranho, como



objecto de uma qualquer ciência, mas a de o integrar no *cogito* e de o compreender como “o meu corpo”, de modo a que o sujeito se possa pensar, não como uma dualidade corpo-alma, mas como um sujeito integral. Neste sentido, poderíamos afirmar que a ‘somatização’ do *cogito* – desde que não seja entendida num sentido reduccionista – materialista – é o caminho correcto para a compreensão do homem na sua totalidade.

Em síntese, a fenomenologia da vontade mostra-nos que não se pode compreender o voluntário sem o involuntário, na medida em que este está sempre na base daquele, seja sob a forma de motivos e poderes, ou como limites necessários da sua acção. A fenomenologia existencial chama a atenção para a reciprocidade na compreensão do voluntário e do involuntário, levando a cabo, deste modo, uma ‘revolução copernicana’ no que diz respeito aos velhos sonhos da psicologia. (Ricoeur, 1950/1988a, p. 9).

Num segundo momento da sua metodologia, Ricoeur avança para uma reflexão fenomenológica de signo empírico, na medida em que tem em conta o regime da vontade má, através de uma empírica das paixões, estando este domínio dirigido para o sistema da vontade má. Tornava-se necessário superar o âmbito de uma mera descrição fenomenológica e existencial da vontade, pela introdução de uma nova temática, de novas hipóteses de trabalho e de um novo método de abordagem. (Ricoeur, 1960/1988b, p. 9).

L’homme faillible – primeira parte de *Finitude et culpabilité* – apresenta-se, pois, como uma reflexão de estilo transcendental que reintroduz os temas colocados entre parêntesis na eidética do voluntário e do involuntário. A finalidade desta reflexão é a de elaborar uma ontologia da desproporção humana e de descobrir, na constituição estrutural do ser humano, as condições de possibilidade do mal. Pode, pois, dizer-se que, do ponto de vista metodológico, esta obra se insere entre a fenomenologia existencial e a hermenêutica.

Estamos, assim, perante uma nova metodologia que aprofunda a realidade antropológica e, por isso, constitui a ampliação da antropologia subjacente à obra *Le volontaire et l’involontaire*. Com efeito, o que *L’homme faillible* acrescenta em relação a *Le volontaire et l’involontaire* parece-nos de grande importância:

Em primeiro lugar, salienta o domínio transcendental como continuação do projecto tendo em vista uma ontologia. Pode dizer-se que com *L’homme faillible* estamos perante uma obra que, ainda que não seja ontológica, aponta para a necessidade de uma ontologia unificadora do ser humano, na medida em que tenta traduzir a estrutura conflitiva, mas não dualista, do voluntário e do involuntário. Por isso mesmo, são inseridas sucessivas mediações que permitem concluir a não-coincidência do homem consigo mesmo, uma desproporção ontológica que é, afinal, a base da possibilidade do mal. A desproporção humana define-se por uma polaridade entre finitude e infinitude. É, pois, esta dialéctica que vai constituir, nesta obra, o procedimento metodológico de Ricoeur. A experiência da finitude é, ao mesmo tempo, uma experiência de limites e de superação dos mesmos, como veremos ao longo desta investigação.

Em segundo lugar, apesar da finitude, o homem apresenta-se como um ser aberto à infinitude, o que significa que pode sempre ultrapassar os seus próprios limites e afirmar a sua liberdade; além disso, a desproporção não se reduz à finitude, mas implica uma exigência de infinitude, na linha de um permanente desejo de ser que caracteriza o ser humano.

Em terceiro lugar, a importância atribuída à acção significa, na nossa perspectiva, um maior grau de participação ontológica por parte do homem, considerado um ser totalmente comprometido na sua acção existencial, seja na relação com o mundo no sentido da sua transformação, seja na multiplicidade de relações que trava com os outros.

Retomando o percurso metodológico de Ricoeur, pode dizer-se que, uma vez suprimida a abstracção da culpa, há que reflectir, a partir de agora, sobre uma vontade incarnada que pode, na sua acção, ser seduzida e afectada pelo mal e, por isso, afirmar-se como vontade manchada pela culpa. Com efeito, a análise pura



empreendida por Ricoeur, do projecto, da motivação, do movimento voluntário, das capacidades somáticas, do involuntário absoluto, etc., não permitia distinguir um reino da inocência e um reino da transgressão, nem no domínio do voluntário nem do involuntário. A este propósito, acrescenta Ricoeur: «A fenomenologia do voluntário e do involuntário só me parecia susceptível de dar conta da debilidade de um ser exposto ao mal e capaz de fazer o mal, mas não de um ser realmente mau.» (Ricoeur, 1995, p. 28).

Se, por um lado, a eidética nos revela as estruturas da vontade humana e um conflito entre os aspectos voluntários e involuntários, indica-nos também que o mal e a culpa não se inscrevem na estrutura ontológica de base do ser humano. Por isso, a culpa é um 'corpo estranho' na eidética do homem, que se apresenta como algo opaco e absurdo (Ricoeur, 1960/1988b, p. 10). A culpa é uma estrutura contingente e histórica relacionada com todos os aspectos que caracterizam a finitude humana.

Se é verdade que, por um lado, *L'homme faillible* nos mostra a desproporção que está na base do ser humano, fundamentando a possibilidade do mal, permanecem, com efeito, a este nível, sérias dúvidas sobre o 'salto efectivo', fáctico, em direcção ao mal. O enigma da culpa reside no abismo que se estabelece entre a possibilidade do mal e a sua realidade efectiva. Por isso, a análise do problema da culpabilidade exige outra abordagem metodológica. De facto, *Finitude et culpabilité* aborda a situação paradoxal do ser humano, situado entre o mal, concebido como algo que ele mesmo introduz, põe no mundo, e o mal como algo já existente antes do homem. Neste sentido, o problema do mal situa-se entre uma visão ética (o mal como uma realidade que é possível em função do ser humano e que, por isso, aponta para a sua responsabilidade) e uma visão trágica do mal, uma consideração do mesmo como algo 'já-aí', previamente dado, inevitável; esta última consideração implicaria a ausência de responsabilidade humana no que diz respeito à sua origem, mas não à sua prática. Nesta perspectiva, pode dizer-se que a visão ética do mal, tal como a questão da liberdade, têm limites que lhes são impostos pela visão trágica do mal. As análises empreendidas por Ricoeur em *L'homme faillible* serão mais bem entendidas em função das análises realizadas em *La symbolique du mal*, já que é nesta obra que são abordados, do ponto de vista fáctico, os verdadeiros limites da liberdade humana em função das análises dos símbolos e dos mitos.

Do mesmo modo que não é possível a um ser temporal como o homem dar conta da origem do tempo, parece igualmente inescrutável o salto abrupto da inocência à falta. Com efeito, a compreensão do salto da inocência à culpa não é possível através de nenhuma descrição – nem sequer empírica –, mas apenas por meio de uma mítica concreta. Concomitante a uma aporética da temporalidade, Ricoeur estabelece, no seu percurso, o horizonte e os limites de uma aporética do mal.

Efectivamente, o facto de praticar o mal poderia muito bem ser um simples acidente da vontade. Neste ponto do seu percurso, Ricoeur põe em marcha uma nova metodologia, reclamada, aliás, pela presença deste 'corpo estranho' na eidética do homem; mas também pelo facto de que a culpa não se manifesta por uma linguagem directa – como acontece no caso dos aspectos revelados pela eidética –, mas através de uma linguagem indirecta, metafórica ou simbólica. Por isso, não é possível uma fenomenologia directa da problemática do mal; pelo contrário, esta última exige uma descrição empírica dos indícios do mal e uma hermenêutica da linguagem simbólica através da qual se pode esclarecer o percurso que vai da inocência à culpa.

De facto, o mal é cometido, mas também é sofrido, sentido. Ainda que o ser humano não esteja na origem do mal, a verdade é que é quem o pratica; o mal manifesta-se nos seus actos existenciais e, por isso mesmo, o mal é obra da sua liberdade; confessá-lo implica assumir-se como sujeito ou como objecto do mal; conseqüentemente, a confissão do mal é um pressuposto fundamental da consciência da liberdade. O espaço de manifestação do mal só aparece quando o reconhecemos, quando o aceitamos por decisão deliberada. Considerar o mal do ponto de vista do mal cometido e da sua confissão significa, pois, declarar a liberdade e responsabilidade humanas e, ao mesmo tempo, reconhecer que está nas mãos do homem a possibilidade de o evitar. Ricoeur afirma a este propósito:



Afirmar a liberdade é assumir em si a origem do mal. Com esta proposição estabeleço um laço tão estreito entre mal e liberdade que estes dois termos se implicam mutuamente; o mal tem o significado de mal porque é a obra de uma liberdade. (Ricoeur, 1969, p. 422)

Com efeito, o mal afecta sempre a existência humana, seja o ser humano tomado como seu sujeito ou como objecto e, por isso mesmo, deve haver um meio através do qual se possa exprimir o mal cometido ou sofrido. É a confissão, que, através de uma linguagem simbólica, – por vezes ocultadora e outras desveladora – passa a ser o meio pelo qual a vontade exprime o pecado, a culpabilidade e o sofrimento. Sem a confissão, as emoções permaneceriam encerradas no interior do homem, impedindo a tomada de consciência de si. Ricoeur matiza esta ideia do seguinte modo: «A linguagem é a luz da emoção; pela confissão a consciência da falta é conduzida à luz da palavra; pela confissão o homem é palavra até na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia.» (Ricoeur, 1960/1988b, p. 171).

Efectivamente, o homem pode exprimir, através de narrativas, os sentimentos de responsabilidade e culpabilidade que permitem uma compreensão mais ampla de si, do sentido das suas acções e das respectivas implicações éticas. O problema é que a narrativa é constituída por uma linguagem mítico-simbólica, que não é directamente acessível à compreensão, uma vez que não exprime, de um modo directo, as realidades de que fala, mas referindo-se a elas em termos simbólicos e metafóricos. Essas realidades são expressas através de símbolos que, no seu excesso de sentido, têm que ser interpretados. A interpretação dessa linguagem permite o desvelamento do sentido e a sua compreensão. Deste modo, situamo-nos nos umbrais da hermenêutica.

É em *La symbolique du mal* que se esboça a primeira definição de hermenêutica, como o próprio Ricoeur reconhece no seu texto autobiográfico, *Refléxion faite*:

(...) ela foi pois expressamente concebida como um deciframento de símbolos, entendidos como expressões de duplo sentido, o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo sentido, aquela para o qual aponta verdadeiramente o símbolo através do primeiro. (Ricoeur, 1995, p. 31).

É hoje indubitável, para quem reflecte sobre o mito e a linguagem simbólica, que estas expressões multívocas exprimem as motivações, os desejos e medos mais íntimos do homem e, por isso, qualquer antropologia deve tomá-los em consideração. Mas é necessário realçar o problema da sua interpretação: como podem interpretar-se os mitos se a sua linguagem não é uma linguagem racional, filosófica, mas referencial e simbólica? No entanto, os mitos e os símbolos devem ser interpretados por si mesmos, respeitando a sua singularidade, tentando descobrir o seu significado e só posteriormente se deve integrar o seu sentido no âmbito da racionalidade. Deste modo, a simbólica do mal é integrada no discurso filosófico por meio da via hermenêutica. O símbolo 'dá que pensar' e, através dele, podem pensar-se os problemas antropológicos e éticos que foram excluídos pela aproximação eidética.

Não obstante, a hermenêutica de Ricoeur não se limita a uma interpretação da multiplicidade dos símbolos do mal das várias culturas e ao excesso de sentido que nelas está implícito, mas tem em conta outras interpretações, talvez mais redutoras, como é o caso da psicanálise freudiana. Foi o tema da culpabilidade que despertou, em Ricoeur, o interesse pela visão psicanalítica, uma vez que a hermenêutica inaugurada por Freud na *Interpretação dos sonhos* se opunha à iniciada por Ricoeur em *La symbolique du mal*. Todavia, o problema da culpabilidade e a sua interpretação, de acordo com a perspectiva psicanalítica de Freud, implica a desmistificação da cultura e da consciência. Na sua dimensão crítica, a arqueologia psicanalítica, ao esclarecer os aspectos mais arcaicos, infantis e neuróticos da sexualidade, abre um conflito com a tradição interpretativa da cultura ocidental. Com



efeito, a leitura de Freud revela a Ricoeur a existência de um conflito de interpretações ao qual é necessário prestar atenção. Este conflito, pensa Ricoeur, existe no interior do próprio sujeito e, conseqüentemente, trata-se de um conflito originário. Os conflitos que se estabelecem no interior do próprio sujeito, por um lado e os conflitos entre o sujeito e o mundo, por outro, provêm de um conflito originário que o sujeito transfere para o plano da acção concreta. Deste modo, afirma Ricoeur, «a função filosófica do freudismo é a de introduzir um intervalo entre a dimensão apodíctica do *cogito* abstracto e a reconquista da verdade do sujeito concreto.» (Ricoeur, 1969, p. 240). Além disso, a influência da psicanálise permite, uma vez mais, denunciar o recurso à imediatez da reflexão, aprofundar a problemática do *cogito* e descobrir novos níveis da existência, já que o exercício da reflexão consiste, precisamente, na reapropriação, sempre aberta, do nosso ser integral, do «nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser.» (Ricoeur, 1969, p. 21). Nesta perspectiva, a filosofia reflexiva é sempre interpretação, conflito entre múltiplas interpretações e, conseqüentemente, hermenêutica.

Destacaremos, para terminar esta análise, de um modo mais directo e em síntese, o percurso de Ricoeur e as suas influências mais preponderantes, deixando falar os textos do próprio autor:

Reivindico uma das correntes da filosofia europeia que pode caracterizar-se por uma certa diversidade de epítetos: filosofia reflexiva, filosofia fenomenológica, filosofia hermenêutica. A primeira acepção – reflexividade –, refere-se ao movimento pelo qual o espírito humano trata de recuperar o seu poder de agir, de pensar, de sentir, poder de algum modo asfixiado e disperso entre os saberes, as práticas e os sentimentos que o exteriorizam em relação a si mesmo. Jean Nabert é o representante emblemático deste primeiro ramo de uma corrente comum.

A segunda acepção – fenomenológica – designa a ambição de ir “às próprias coisas”, isto é, à manifestação de tudo o que aparece na experiência mais despojada de todas as criações herdadas da história cultural, filosófica e teológica; contrariamente à corrente reflexiva, esse interesse conduz à relevância da dimensão intencional da vida teórica, prática, estética, etc. e a definir toda a consciência como “consciência de ...”. Husserl é o herói epónimo dessa corrente de pensamento.

A terceira acepção – hermenêutica –, herdada do método interpretativo aplicado inicialmente aos textos literários clássicos (filologia) e aos textos jurídicos (jurisprudência), acentua a pluralidade de interpretações relacionadas com o que podemos denominar a leitura da experiência humana. Sob esta terceira forma, a filosofia abandona a pretensão de estar livre de pressupostos. Os maiores representantes desta terceira tendência são Dilthey, Heidegger e Gadamer. (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 12).

Referências bibliográficas

Changeux, J.-P. & Ricoeur, P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla.* (M.M. Aleu, Trad.). Barcelona: Ediciones Península. (Publicação original em 1998).

Nabert, J. (1971). *Éléments pour une éthique.* Paris: Aubier.



- Pascal, B. (1995). *Pensamientos*. 10^a ed. (X. Zubiri, Trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe. (Publicação original em 1940).
- Ramos, A. P. (1991). Ricoeur y la fenomenología. Em P. Ricoeur. *Los caminos de la interpretación*. (pp. 73-106). Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1988a). *Philosophie de la volonté. v.I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier Montaigne. (Publicação original de 1950).
- Ricoeur, P. (1988b). *Philosophie de la Volonté. v.II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier Montaigne. (Publicação original de 1960)
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). Culpabilité, éthique et religion. Em *Le conflit des interprétations*. (pp. 416-430). Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1990) *Historia y verdad*. (A.O. García, Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro. (Publicação original em 1955).
- Ricoeur, P. (1991). *Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos. (Actas/Symposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987).
- Ricoeur, P. (1995) *Refléxion faite*. Paris: Esprit.

Notas

(1) O personalismo de E. Mounier, de tendência cristã, sobretudo no que se refere à relação que estabelece entre a noção de pessoa e a de comunidade, permitiu-lhe a articulação entre as suas convicções espirituais e as posições políticas, entre o pensamento e a acção, ainda que sem os confundir. O personalismo é, sobretudo na sua origem, uma pedagogia da vida comunitária ligada a um despertar da pessoa; «é um movimento orientado desde um projecto de *civilização* 'personalista' até uma interpretação 'personalista' das filosofias da existência.» (Ricoeur, 1990, p. 122).

(2) Há aspectos da realidade antropológica aos quais não é possível ter acesso, nem por meio de uma descrição pura, nem através de uma descrição empírica. Assim, por exemplo, a experiência da falta não pode ser abordada no âmbito de uma explicação racional, mas apenas no domínio da experiência imediata, no da revelação mais primitiva de nós mesmos. Jean Nabert reconhece que os sentimentos suscitados pela experiência da falta são a expressão de um sentimento mais fundamental que traduz a nossa desigualdade perante nós mesmos. Cf. Nabert, 1971, p. 61. Isto mesmo afirmava Pascal ao referir-se à desproporção do homem que, permanentemente, o situa entre o finito e o infinito. Cf. Pascal, 1995, pp. 87-94.

(3) «(...) não há filosofia sem pressupostos (...)» P. Ricoeur (1960) «Le symbole donne à penser». Conclusão de *Philosophie de la Volonté II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier Montaigne, p. 480.

(4) Ao fazer a abstracção da falta faz, também, a abstracção da ética.



Nota sobre o autor

Manuel Tavares, doutorado em Filosofia, pela Universidade de Sevilha. Tese de doutoramento sobre: O pensamento de Paul Ricoeur: O problema do mal e o sentido da existência. É professor de mestrado na área das Ciências da Educação, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, Portugal. É secretário e membro do Conselho de Redacção da Revista Lusófona de Educação. Membro da UID-Observatório de Políticas de Educação e dos Contextos Educativos e coordenador (Provedor) de todas as revistas científicas da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. *Contato*: manuel.tavares@ulusofona.pt; Av. do Campo Grande, 376 / 1749-024 Lisboa / Portugal.

Data de recebimento: 12/03/2006

Data de aceite: 28/04/2006

Memorandum 10, abr/2006

Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP

ISSN 1676-1669

<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/tavares01.htm>