

# humanitas

**Vol. XLV**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. XLV • MCMXCIII

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA

DOS DOUTORES WALTER DE MEDEIROS E MANUEL PULQUÉRIO



MIGUEL BAPTISTA PEREIRA  
*Universidade de Coimbra*

## NARRAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

Há três anos realizou-se na Sorbonne um colóquio sobre as estratégias contemporâneas de apropriação da Antiguidade, que registou nomes sonantes da investigação e do pensamento<sup>1</sup>. A expressão «apropriação da Antiguidade» tem o duplo sentido de genitivo objectivo e subjectivo, pois não só os nossos contemporâneos se apropriam da Antiguidade mas também por ela são apropriados numa agonia hermenêutica, que faz o fascínio do diálogo inacabado com os Gregos. De novo, P. Ricoeur privilegiou neste encontro o problema da narração a partir da *Poética* de Aristóteles, tecendo uma retrospectiva rica e fecunda das pacientes investigações, que elaborara sobre a praxis humana, a actividade narrativa e sua recepção histórica, numa apropriação paradigmática de um inesgotável filão do legado aristotélico.

A homenagem a dois especialistas da Faculdade de Letras, que longamente manusearam os Gregos para que os seus alunos lhes entendessem a voz, justifica plenamente que se realce o labor dispendido por P. Ricoeur na apropriação do potencial de sentido do conceito aristotélico de tragédia, cuja matriz foi alargada à narração histórica e à narrativa de ficção, enquanto o referente possível da ficção e a «pertinência impertinente» de sentido da metáfora se tornavam capítulos da mesma ontologia das possibilidades humanas de existir. Esta incursão pelas variações reais e imaginárias da experiência humana de sentido situa-se numa trajectória filosófica em que, desde o início,

---

<sup>1</sup> Varios, *Nos Grecs et leurs Modernes Les Stratégies contemporaines d'Appropriation de l'Antiquité* (Paris 1992).

se registou um particular empenho na condição corpórea do homem marcada pela negatividade e pela afirmação originária de sentido, falível em virtude da sua finitude mas presa historicamente do mal por decisão sua e se praticou uma interpretação acurada das narrações míticas pertinentes. Do confronto do conceito aristotélico de narração com a experiência augustiniana de tempo colige P. Ricoeur que na narração se diz o tempo de modo relevante e, por isso, à exploração desta temática dedica a trilogia *Tempo e Narração*. Porém, apesar de se multiplicarem as narrações, o tempo continua inarrável na sua inescrutabilidade e a veemência ontológica, que nele se exprime, é a do *acto* e da *potência* aristotélicos, do *mesmo* e do *outro* platónicos, mediados pela *essentia actiosa* e pelo *conatus* de B. Espinosa e apropriados no séc. XX pela leitura ricoeuriana da acção humana, histórica ou fictícia. A onto-teologia dominante de Platão, Aristóteles e Espinosa é eliminada da filosofia pela secularização de P. Ricoeur, o que recobre de ambiguidade o significado filosófico da transcendência do Outro. O discurso filosófico autónomo suspende consciente e deliberadamente «as convicções, que me religam à fé bíblica», segundo a afirmação de P. Ricoeur, e, por isso, este «ascetismo» de argumentação é conatural à razão agnóstica de uma Fenomenologia Hermenêutica, que recuse ser uma cripto-teologia. Se esta atitude parece reclamar-se da afirmação paulina de que perante a transcendência da Revelação a filosofia como *σοφία τοῦ κόσμου* é loucura (1 Cor. 1,20), não deve esquecer-se que a razão humana, enquanto interpelada, pertence pela sua passividade acolhedora e, ao mesmo tempo, activamente colaboradora à essência da Revelação, que necessita do discurso humano para acontecer e da auto-transcendência da razão, que se liberte da «loucura» da sabedoria do mundo, para ser compreendida. A gigantomaquia à volta do ser prossegue na luta com o enviado de Jahve travada por Jacob até ao romper da aurora (Gen. XXXII, 24-28), símbolo do esforço da razão humana para dizer em categorias próprias, de claridade diurna, a novidade misteriosa, de super-racionalidade nocturna, da Revelação, sem cair no fideísmo nem destruir com a anulação da razão a integridade do homem. Herdeiro da razão lapsa de Lutero e do cepticismo moderno quanto ao papel da filosofia na construção da teologia, P. Ricoeur mantém reciprocamente estranhas a fé bíblica e a heterologia sugestiva e ambígua, que nos oferece nos últimos escritos como chave ontológica da narração. Apesar da equivocidade da transcendência do Outro, a filosofia da narração, da identidade e do tempo é um dos momentos mais altos do pensamento de P. Ricoeur, que urge meditar neste tempo pós-estruturalista, em que de novo a **reme-**

moração, pela eficácia da leitura, interfere na configuração da nossa ipseidade num tempo inescrutável.

Da vasta bibliografia de P. Ricoeur seleccionámos aqueles textos, que fornecem elementos de construção de uma filosofia da narração e da relação à Transcendência, na fase onto-teológica ou na viragem agnóstica de cunho fideista. A situação da narração no campo da praxis orientou a busca de pedras angulares da *Filosofia da Vontade* como os conceitos de corpo-sujeito, de Cogito integral, de eidética e de poética da vontade, de falibilidade, de negatividade, de queda e sua simbólica (I). A narração mítica, o símbolo e o tempo oculto e fundador são valorizados como pressupostos e interlocutores da razão filosófica, nos quais o homem já se debate com uma pre-compreensão de si mesmo (II). O fenómeno da inovação semântica dentro do discurso abrange a metáfora e suas relações com o símbolo e a narração histórica e fictícia com uma original valorização da *Poética* de Aristóteles e o aprofundamento da estrutura triádica da mimesis (III). O correlato privilegiado do conceito aristotélico de narração é a experiência ocidental de tempo, desde Agostinho a Kant, Husserl e Heidegger, embora haja outros modos de dizer o tempo, que, apesar da tentativa da dialéctica hegeliana, permanece inescrutável (IV). O agente da praxis narrada, dotado de identidade narrativa, é aprofundado mediante a diferença antropológica entre ipseidade e mesmidade, que é a trave-mestra da Hermenêutica caracterizada pela posição indirecta de si mesmo efectuada pelo núcleo mais profundo do homem; que é a ipseidade (V). Numa apropriação do acto e da potência de Aristóteles através do *conatus* de Espinosa funda-se o conceito de pessoa como ipseidade moral, psíquico e corpórea, cuja passividade receptiva, correlato da alteridade, percorre a esfera do corpo, atinge a compreensão de si mesmo e é visível de modo superior na voz da consciência como voz do Outro. A relação entre mesmidade e alteridade introduzida pelo conceito de ipseidade, visado na identidade narrativa, é a instância da crítica ricoeuriana à concepção de ego e de corpo de Husserl, à ideia de facticidade de Heidegger e de Outro de Levinas. Com o abandono da onto-teologia, a equivocidade do outro encerra Ricoeur na clausura de uma razão impotente perante as narrações sobretudo do sofrimento, cuja resposta ele busca na Hermenêutica do texto bíblico (VI).

## I

Em 1948, P. Ricoeur concluía o primeiro volume de *Filosofia da Vontade* com o sub-título *O Voluntário e o Involuntário*, na mesma década, portanto, em que J.-P. Sartre publicara *O Ser e o Nada*, G. Marcel prosseguia a tematização conceptual da sua experiência do mistério do ser e o primeiro volume das *Ideias* de E. Husserl era vertido para francês, comentado e publicado<sup>2</sup>. Ao aviltamento cruel e à trágica coisificação do homem durante a última Grande Guerra, respondia um pensamento libertador, que, se em Sartre se prendeu da identidade entre liberdade e nada numa fuga à contaminação com o ser bruto do «en soi», em G. Marcel elevava-se a filosofia da existência como sujeito corpóreo, cuja intencionalidade Husserl defendera desde o começo do séc. xx contra os modelos naturalistas, positivistas, psicologistas e racistas de homem.

É como liberdade incarnada e, ao mesmo tempo, falível e prisioneira das suas paixões que o homem do após-guerra será tema da solícita investigação de P. Ricoeur, que entretanto havia estudado o pensamento de K. Jaspers e de G. Marcel<sup>3</sup>. Apesar da negatividade generalizada, que à maneira de odor de morte se desprendia de uma Europa destruída pela paixão dos beligerantes, P. Ricoeur perscrutou numa primeira etapa as estruturas ou as possibilidades fundamentais do homem, suspendendo metodicamente as desfigurações e distorções morais, que alteram as formas quotidianas da vontade humana, para, numa segunda fase, estudar a finitude e a culpabilidade humanas. A falta é um acontecimento da liberdade pelo qual esta se torna escrava sem necessidade de regresso à natureza animal ou mineral. Por isso, a falta não destrói as estruturas fundamentais oferecidas ao homem inocente e lapso como «o teclado comum de uma natureza humana sobre o qual tocam de maneira diferente a inocência mítica e a culpa-

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté. I — Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris 1949); J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique* (Paris 1943); G. Marcel, *Homo Viator, Prolegomènes à une Métaphysique de l'Espérance* (Paris 1945); Id., *Le Mystère de l'Être. I.II* (Paris 1951); E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenogischen Philosophie I. Traduction, Introduction et Commentaire de P. Ricoeur* (Paris 1949).

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence en collaboration avec M. Dufrenne* (Paris 1947); Id., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Paris 1948); P. Ricoeur-G. Marcel, *Entrétiens* (Paris 1968).

bilidade empírica»<sup>4</sup>. A abstracção da falta é possível e, nestas circunstâncias, a verdade empírica do homem lapso realiza a verdade eidética do homem livre sem que alguma vez a liberdade seja suprimida. Neste sentido, a liberdade não é uma invenção da queda ou da perda da inocência mas precede-a como o ser em que a falta acontece, contra a posição equívoca de Kierkegaard, que afirma ao mesmo tempo o nascimento da falta a partir da vertigam da liberdade e a gênese da consciência a partir da falta<sup>5</sup>. Só transcendendo a falta numa ontologia fundamental da liberdade se possibilita a sua descrição como queda, perda, absurdo, numa palavra, se torna patente o contraste, que faz sobressair a plena negatividade da falta<sup>6</sup> e reduz a consciência culpável mais a uma máscara, que obtura o ser da condição humana do que a um fenómeno, que o manifeste. Isto não obsta a que a falta seja a ocasião privilegiada da reflexão sobre a iniciativa do eu, feita não antes ou durante a acção mas depois na recordação, especialmente na retrospectão do remorso, que nos revela um eu, que poderia e deveria ter sido outro. Esta inspecção das possibilidades fundamentais do homem apoia-se de facto sobre o mito concreto da inocência, que reaviva em nós o desejo de conhecermos para além da falta a nossa natureza primordial, numa espécie de «experiência imaginária». Nas histórias contadas sobre a inocência primitiva perpassa já o sentido do mistério corpóreo do nosso ser livre, que alimenta o desejo, a coragem e o imaginário de todos nós<sup>7</sup>. A eidética das estruturas primárias do voluntário e do involuntário é uma abstracção no interior da grande abstracção da falta e da Transcendência, inseparáveis entre si, porque a experiência integral da falta implica sempre uma relação à Transcendência, como Poder que liberta a liberdade da sua falta, sarando as lesões reais do mundo espiritual. Esta suspensão das quedas do homem e da Transcendência nelas implicada por contraste não manteve qualquer relação com a redução eidética de Husserl, porque esta nunca se orientou pelo «facto fundamental» do problema humano do mal, além de «a famosa e obscura redução transcendental» ter falhado na «compreensão verdadeira do corpo próprio»<sup>8</sup>. A abstracção praticada por P. Ricoeur visa dilucidar o significado das estruturas fundamentais e recíprocas do voluntário

---

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté I*, 28-29.

<sup>5</sup> Id., *o.c.*, 30.

<sup>6</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>7</sup> Id., *o.c.*, 31.

<sup>8</sup> Id., *o.c.*, 7.

e do involuntário. Nesta reciprocidade tem prioridade o voluntário enquanto princípio director, central e uno, pois eu compreendo-me em primeiro lugar como aquele que diz «eu quero» perante um involuntário múltiplo, que fornece motivos, poderes, apoios e limites. P. Ricoeur considera originária a relação da vontade a motivos, a valores, que legitimam a escolha e, por isso, a vontade é radicalmente o poder de acolher e de aprovar valores<sup>9</sup>. A decisão reúne as razões, que a legitimam, à invenção e ao surgimento do acto, que fixa o sentido definitivo das razões e, por isso, na sua estrutura, a decisão é invenção de projecto e, simultaneamente, acolhimento de valores. A liberdade humana é uma independência dependente, uma iniciativa, que recebe, doadora mas jamais criadora em sentido absoluto<sup>10</sup>. Por seu lado, as estruturas involuntárias, na sua inteligibilidade parcial, são exigidas pela hegemonia do querer, cuja síntese voluntária integra a compreensão de tais estruturas. É triádica a interpretação do acto de vontade: «Eu quero» significa «eu decido», «eu movo o meu corpo» e «eu consinto»<sup>11</sup>. Esta experiência do corpo rompe o círculo, que o eu tece à sua volta e, por isso, a liberdade incarnada ultrapassa-se no seu próprio corpo e restaura o diálogo com a natureza. A liberdade, que perpassa pelos actos de vontade, é, em cada momento, actividade e receptividade, faz-se, acolhendo o que ela não faz, isto é, valores, poderes e a natureza. Deste modo, P. Ricoeur ultrapassa a análise husserliana das estruturas noético-noemáticas da representação para se dedicar à exploração intencional do imenso sector prático da consciência, descrevendo as articulações do objecto do querer, após a suspensão da falta e da Transcendência. O querido ou objecto do querer é o projecto, o sentido da acção, que decido realizar segundo o meu próprio poder e que persistirá irreal enquanto por um movimento da vontade não for inscrito na realidade. Há um resíduo involuntário e independente de nós nos motivos da decisão, nos poderes mais ou menos dóceis, que são os órgãos da moção voluntária, no carácter, no inconsciente e na vida orgânica, que não escolhemos e em que consentimos. Apesar de não ter sido uma criação do «eu quero», o involuntário continua referido à liberdade e, com ele, entra em cena o corpo inserido numa «experiência integral do Cogito»<sup>12</sup> como corpo-sujeito em que a liberdade se ultrapassa, rompendo o cerco do eu.

<sup>9</sup> Id., *o.c.*, 24.

<sup>10</sup> Id., «Méthode et Tâches d'un Phénoménologie de la Volonté» in: H. L. van Breda, Ed., *Problèmes actuels de la Phénoménologie* (Paris 1952) 133.

<sup>11</sup> Id., *Philosophie de la Volonté I* 10.

<sup>12</sup> Id., *o.c.*, 12.

No Colóquio Internacional de Fenomenologia de 1951, P. Ricoeur retomou o problema da análise da vontade, identificando o «querido» com aquilo que se decide, com o projecto que se forma, com uma acção futura, que depende de nós e está em nosso poder. O projecto do pragma futuro é designado de modo imperativo como o que tem de ser decidido e feito por nós com uma consciência surda de responsabilidade por uma obra a realizar no mundo e legitimada por motivos julgados suficientes. O projecto é realizado numa obra presente e o «mundo inteiro com seus caminhos e obstáculos, com o encoberto e o revolvido, é a matéria e o contexto do meu agir»<sup>13</sup>. A obra realizada está no mundo e não no nosso corpo, pois, ao agirmos, o próprio corpo é ultrapassado no seu estatuto de órgão, apagando-se para que a obra surja completa, inscrita no tecido do mundo como resposta prática nossa a dificuldades decorrentes do mesmo mundo. O querer completa-se no consentimento ou na adopção activa da necessidade dentro e fora de nós, na assunção da condição da finitude, do inconsciente e do facto de termos nascido. Com a construção científica do corpo-objecto, o conhecimento do involuntário foi deslocado do Cogito para o reino das Ciências da Natureza, a Psicologia tornou-se uma ciência empírica de factos psíquicos dados no interior dos factos em geral e o vivido da consciência degradou-se, ao perder as características da intencionalidade e da referência ao eu. É no seio do Cogito total que é necessário reencontrar o corpo e o involuntário por ele nutrido. A intuição do Cogito é a intuição do corpo unido ao querer, que não só o sofre mas também o comanda, é o sentido do corpo como fonte de motivos, feixe de poderes e natureza necessária. Por isso, no eu, que é uma natureza, a motivação, a moção e a necessidade são relações intra-subjectivas<sup>14</sup>. O corpo próprio é dado na reflexão e, ao mesmo tempo, é exteriorização e manifestação do sujeito, cujo aparecimento a outrem permite naturalizar a introspecção e «personalizar» o conhecimento externo. Pela intropatia descobre-se o corpo na segunda pessoa, o corpo como motivo, órgão e natureza de outra pessoa, em que se pode ler a decisão, o esforço e o consentimento. A relação entre o eu e o seu próprio corpo e entre o corpo alheio e o outro como sujeito degrada-se no naturalismo, que torna o corpo inerte e inexpressivo, reduzido a objecto arrancado ao sujeito, que ele originariamente afectava e exprimia. Por isso, só transcendendo a ordem das coisas se transita do corpo-objecto para o corpo-sujeito e apenas por diminuição e

<sup>13</sup> Id., *Méthode et Tâches* 148.

<sup>14</sup> Id., *Philosophie de la Volonté I*, 13

supressão se transforma o corpo-sujeito em corpo-objecto investigado numa ciência empírica de factos<sup>15</sup>, como um todo, que perdeu toda a relação ao domínio da liberdade do sujeito. A experiência subjectiva da liberdade não pode traduzir-se num corpo-objecto empírico e anónimo: «A liberdade não tem lugar enter os objectos empíricos; é necessária a conversão do olhar e a descoberta do Cogito»<sup>16</sup>.

P. Ricoeur acentua a tendência do Cogito para a auto-posição de si mesmo, como está patente no círculo do si-mesmo traçado por Descartes, que apenas acolheu a efígie do seu corpo e a de outrem. Este exílio na esfericidade estática da alma fecha a consciência sobre si mesma, impede o acolhimento do outro e expulsa o corpo para o reino das coisas. Agora é necessário proceder a uma conversão do pensamento, que garanta o abandono do ideal das ideias claras e distintas e a coincidência com «certa experiência da existência, que é o eu em situação corporal». Por isso, G. Marcel vinculou a descoberta da incarnação a uma destruição do pensamento objectivo, à transformação da objectividade em existência ou do «problema» em «mistério». Daí, a vinculação de P. Ricoeur a G. Marcel: «A meditação da obra de Gabriel Marcel está de facto na origem das análises deste livro», que, por outro lado, não descarta os problemas postos pela psicologia clássica nem a conjugação do pensamento do mistério do corpo pessoal com o rigor do método husserliano da descrição<sup>17</sup>. A dupla exigência de clareza e de profundidade, da distinção e da ligação secreta, da compreensão distinta das estruturas do voluntário e do involuntário e do sentido global do mistério da incarnação constitui o eixo sobre que gira o primeiro volume de *Filosofia da Vontade*. Para dilucidar «as intuições evanescentes do mistério corporal» é necessária uma descrição husserliana não redutora, que acolha o que aparece como Cogito<sup>18</sup>. Neste caso, «salvar os fenómenos» não é permanecer nos conceitos elaborados pela análise mas operar aquela conversão constante, que avança do pensamento, que objectiva noções, para um pensamento, que participa da existência. Reduzir o que se compreende a noções, submetendo-o a certo poder de pensar, que em breve se torna posicional, formador e constituinte da objectividade, é uma perda da presença do ser e uma desincarnação do sujeito, que se exila no infinito à maneira de um ponto. Daí, a crítica de P. Ricoeur à Fenomenologia de Husserl

<sup>15</sup> Id., *o.c.*, 14-15.

<sup>16</sup> Id., *o.c.*, 16.

<sup>17</sup> Id., *o.c.*, 18.

<sup>18</sup> Id., *o.c.*, 19.

por não ter tomado a sério «a minha existência como corpo, mesmo na *V Meditação Cartesiana*. O meu corpo não é nem constituído no sentido da objectividade nem constituinte no sentido do sujeito transcendental; ele escapa a este par de contrários. É o meu eu existente»<sup>19</sup>. Nenhuma das atitudes propostas por Husserl atingiu esta intuição e, por isso, a posição transcendental instituída pela redução correspondente e a atitude natural têm em comum «a mesma evacuação da presença de algum modo auto-afirmativa da minha existência corporal». O preconceito logicista de Husserl não atinge as camadas afectivas e práticas da consciência manifestadas na reflexão noemática sobre o projecto ou o correlato do decidir, sobre o pragma ou o correlato do agir e sobre a situação ou o correlato do consentir<sup>20</sup>. Com esta presença primeira, originária e indefinível do meu corpo não pode suspender-se a existência do mundo, que prolonga a do meu corpo como seu horizonte. Dada a profundidade misteriosa da existência incarnada, as noções usadas por P. Ricoeur como, v.g., motivação, realização do projecto, situação, etc., indiciam apenas uma experiência viva sem pretensão de domínio e, nesta linha de pensamento, a razão ao contrário do entendimento divisor, é a região dos indicativos racionais da existência<sup>21</sup>. Na vigência de noções racionais simplesmente indicativas, há sempre ligação e ruptura entre corpo-sujeito e o eu, que o vive, o sofre e o dirige, isto é, a ligação é polémica e «participar do mistério da existência incarnada é adoptar o ritmo interior de um drama»<sup>22</sup>. No começo, há um pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo, que o despertar da consciência rompe, ao exercer o seu poder de julgar e de recusar, de dizer sim e de dizer não. O drama já está instalado no esforço contra a resistência exigido pela moção voluntária, no poder de decidir, que é sempre recusa de outros motivos, no «não» implicado em todo o sim da vontade. O sofrimento distancia o eu assuntivo do eu padecente, introduzindo uma falha existencial na encarnação humana em que a necessidade é vivida como algo, que nos afecta e fere. A isto responde a liberdade com a possibilidade de não aceitar e de dizer não a tudo o que nos diminua, negue e afecte como uma espécie de negatividade difusa da nossa condição. A reflexão é acolitada por um movimento de recusa do eu empírico expresso no tríplice desejo do homem de ser total sem a finitude do

<sup>19</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>20</sup> Id., *Méthode et Tâches* 124.

<sup>21</sup> Id., *Philosophie de la Volonté I*, 20.

<sup>22</sup> Id., *o.c.l.c.*

carácter humano, de ser transparente sem a opacidade do inconsciente e de ser por si mesmo sem a relação umbilical do processo de nascimento <sup>23</sup>.

A eidética inicial de P. Ricoeur descreveu um Cogito integral dentro da epoche da culpabilidade e da ontologia por esta implicada. Tal atitude permitiu o aparecimento do querer e, em geral, da existência humana como aquilo que «dá sentido», qualificando todo o involuntário como humano. Se a reflexão começasse demasiado cedo pelas paixões, pela «miséria humana», correria o risco de passar ao lado deste sentido positivo de querer e de consciência e de reduzir a escravatura da liberdade a um determinismo no mundo dos objectos e da causalidade, onde o «eu quero», a motivação, a espontaneidade e a assunção não teriam lugar. Porque o homem é originariamente poder de decidir, de mover e de consentir, a servidão em si mesma é um acidente histórico da liberdade, que a filosofia transcendental ignora, ao imaginar uma reflexão sem ascese, sem purificação do próprio olhar e ao omitir o facto decisivo de a liberdade ser uma «liberdade a libertar». A filosofia transcendental é um tipo de liberdade serva, que dissimula a própria omissão do ser e estende a « vaidade » do Eu sobre o ser da existência, como se fosse um véu transcendental <sup>24</sup>. Liberto da leitura transcendental, o acto do Cogito integral é acolhimento e diálogo com as suas próprias condições de enraizamento e, por isso, compreender o mistério da existência incarnada é restaurar, mesmo ao nível da consciência mais lúcida, o pacto original com o corpo e com o mundo. Isto não impede que as estruturas do voluntário e do involuntário sejam ao mesmo tempo estruturas de ruptura e de ligação, a que subjaz o paradoxo da liberdade e da natureza. A intuição confusa de ser reflecte-se em paradoxos sem jamais se objectivar, pois continua a condição matricial a partir da qual se articulam os grandes contrastes da liberdade e da natureza: «Uma ontologia paradoxal só é possível secretamente reconciliada» <sup>25</sup>. As estruturas do voluntário e do involuntário só revelam a unidade do homem «por referência ao mistério central da existência incarnada», compreendido e reencontrado na coincidência e participação e não no distanciamento da objectivação e cuja ameaça de ruptura obriga a uma permanente reconquista do laço vivo para além dos paradoxos das estruturas descritivas da finitude humana <sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Id., *Méthode et Tâches* 131.

<sup>24</sup> Id., *o.c.*, 139.

<sup>25</sup> Id., *Philosophie de la Volonté I* 22.

<sup>26</sup> Id., *o.c.*, 22-23.

As estruturas da experiência integral do Cogito são património do homem histórico, que recorda nos mitos da inocência o que a Transcendência vai realizar no fim dos tempos: «A salvação da liberdade pela Transcendência é, portanto, a alma secreta da imaginação da inocência. Não há génese senão à luz de um Apocalipse»<sup>27</sup>. Em *Filosofia da Vontade II*, P. Ricoeur precisa com mais rigor o conceito de inocência, servindo-se do papel, que no Kantismo desempenha a coisa-em-si. Pensamos suficientemente a inocência para a afirmarmos mas não a conhecemos e, por isso, a inocência desempenha o papel negativo de limite relativamente à pretensão de nos igualarmos ao ser. Pensar a inocência como aquilo a partir do qual aconteceu o desvio do mal ou como o paraíso donde o homem foi expulso, é afirmar que o pecado não é a nossa realidade originária e pressupor o estatuto ontológico bom do ser criado, que é a inocência anterior à queda e a possibilidade primeira, que a falta como «nada da vaidade» ou mal radicalmente contingente interrompeu<sup>28</sup>. Daí, o poder ontológico e libertador da reminiscência e a relação entre servidão e inspiração libertadora, entre falta e Transcendência. A descoberta das raízes ontológicas da subjectividade lapsa continua através da purificação do homem e, por isso, a ontologia termina na libertação escatológica. Esta consumação da ontologia do sujeito pressupõe o acesso ao mundo da criação, até agora posto entre parêntesis pela eidética, mediante a «poética da vontade», cujo topos é demarcado pela morte do eu como posição de si por si mesmo, pelo advento libertador da Transcendência e pela ressurreição ou dom do ser, que repare as lesões da liberdade incarnada<sup>29</sup>. Para P. Ricoeur, a verdadeira Transcendência não é uma ideia-limite mas uma presença eficaz, que revolve a teoria da subjectividade, introduzindo a dimensão radicalmente nova da *Poética*<sup>30</sup>. Por isso, a fenomenologia da vontade avança para a ontologia através da experiência negativa do ser ou da deficiência ontológica, que se chama culpa ou alienação passional da vontade, narrada miticamente como queda ou catástrofe e de modo algum deduzida ou identificada com a finitude. O não-ser da culpabilidade é «vaidade» traduzida nos mitos por «trevas», «abismo inferior», corrupção e servidão e, ao mesmo tempo, «poder» ou vínculo indissolúvel de grandeza e culpabilidade, que anima a história económica e política, endossando a res-

<sup>27</sup> Id., *o.b.*, 32.

<sup>28</sup> Id., *Philosophie de la Volonté II — Finitude et Culpabilité* (Paris 1960),

<sup>29</sup> Id., *Philosophie de la Volonté I*, 32-33.

<sup>30</sup> Id., *o.c.*, 456

ponsabilidade para uma fatalidade estranha, a que o mito chama demónio, nada e trevas<sup>31</sup>. O «poder da vaidade» é acidente que interrompeu a inocência e inaugurou o mundo passional, segundo a narração mítica. Este acontecimento de universal negatividade, que afectou a finitude humana, pode volver-se inteligível à luz da psicologia das paixões da tradição estóica e espinosista, da sua dramatização no romance e no teatro e da história como luta pelo poder, que é mais importante para a compreensão da culpabilidade do que «a exegese das paixões minúsculas da vida privada»<sup>32</sup>. O mito torna-se guia heurístico para a fenomenologia da vontade, contanto que se elabore «uma crítica filosófica do mito», que não seja redutora mas lhe restitua a sua intenção significativa. O escopo principal desta «crítica filosófica do mito» é a elaboração da «ontologia negativa da ideia de culpabilidade» em que se esclareça o sentido específico de «poder da vaidade» totalmente irreduzível a qualquer outro modo de negatividade. Nesta «ontologia negativa» salva-se o mito, quando o «nada» eventual da perspectiva da culpabilidade é contraposto ao «nada» constitutivo da nossa finitude<sup>33</sup>.

As quedas do homem narram-se e não se deduzem e, por isso, a Mítica concreta pertence já à Poética da Vontade, em que toda a esperança é reminiscência da inocência relatada<sup>34</sup>. Na eidética inicial, que antecede filosoficamente a queda e a Transcendência, não cabe a decisão eficaz de realizar a obra projectada pela qual nos purificamos e colaboramos na ordem da criação escatologicamente orientada. Por isso, «o amor dos seres entre si pareceu-nos demasiado solidário do amor dos seres ao Ser para que pudesse figurar noutra lugar que não fosse o quadro da Poética»<sup>35</sup>. A superação de si mesmo no encontro amoroso do outro é uma «criação amical por dentro», pois o outro torna-se verdadeiramente tu, «quando me gera no próprio núcleo da minha decisão, me inspira no coração da minha liberdade e, por isso, exerce sobre mim uma acção de algum modo seminal, parente da acção criadora». Pela rede de inspirações mútuas o indivíduo torna-se pessoa e penetra no reino do entusiasmo, da generosidade, que é uma espécie de criação mútua<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Id., *Méthode et Tâches* 136-137.

<sup>32</sup> Id., *o.c.*, 137.

<sup>33</sup> Id., *o.c.*, 138.

<sup>34</sup> Id., *Philosophie de la Volonté* I, 20.

<sup>35</sup> Id., *o.c.*, 34.

<sup>36</sup> Id., *o.c.l.c.*

Esta «eidética da vontade» recolhe as vantagens da recuperação fenomenológica do sujeito contra a sua anulação naturalista, positivista e psicologista e torna-se de facto a primeira revolução copernicana. Com a Poética da Vontade, o ser é descentrado do sujeito sem reincidir no reino dos objectos e, por isso, nela se consuma a segunda revolução copernicana, desencadeada no próprio centro do eu, que mesmo transcendido e, portanto, eliminado como instância suprema, permanece conservado, embora sob a permanente tentação de absorver em si a «posição absoluta de presença» da Transcendência. Aqui só é possível narrar e não deduzir. Não há qualquer possibilidade de sistema, que vincule liberdade e Transcendência, liberdade e natureza numa «harmonia conceptual», sacrificando uma à outra ou adicionando sem paradoxo uma semi-liberdade a uma semi-Transcendência. O paradoxo converte-se em porta do mistério, porque «tudo me é dado» e a liberdade humana plena é dádiva, que acolhe o próprio dom. Deste modo, o «paradoxo da liberdade e da Transcendência» é «um mistério», que está no centro da temática da Poética com as perguntas cruciais acerca do modo como a liberdade se pode tornar em si mesma escrava e como a liberdade se pode libertar e ser responsável pela sua libertação. No núcleo da Poética, a escravidão e a libertação são acontecimentos da liberdade, passíveis de narração e não de qualquer dedução sistemática<sup>37</sup>. No âmago da liberdade, há o duplo poder de posição de si mesmo e de acolhimento do corpo e do mundo, potenciado no acolhimento mais íntimo da Transcendência. Nesta óptica ricoeuriana, o corpo já é «uma figura débil da Transcendência» e a aceitação paciente da condição corpórea é uma «figura velada do abandono à Transcendência»<sup>38</sup>.

Entre o primeiro e o segundo volume de *Filosofia da Vontade*, P. Ricoeur escreveu um ensaio sobre a negatividade e a afirmação originária, no qual pretende pela negação das nossas negações atingir o ser<sup>39</sup>. Nesta obra publicada em 1956, P. Ricoeur manifestou o desejo de «ver claro nas próprias reticências» provocadas pelas filosofias, que desde Hegel faziam da negação a alavanca da reflexão ou identificavam a realidade humana com a negatividade mas sempre na intenção última de recuperar uma filosofia do primado do ser e do existir, que tivesse na devida consideração esta erupção das filosofias

<sup>37</sup> Id., *o.c.*, 35-36.

<sup>38</sup> Id., *o.c.*, 36.

<sup>39</sup> Id., «Negativité et Affirmation Originnaire» in: Varios, *Aspects de la Dialectique, Recherches de Philosophie II* (Paris 1956) 101-124.

da negação. A reflexão sobre a realidade humana, que detém um poder singular de negação, é o ponto de partida para a recuperação final das condições ontológicas da reflexão, mediante a consciência ou a experiência da nossa finitude e a transgressão desta mesma finitude ou movimento de denegação, que não desagua no oceano do nada mas do ser, de que a negação é modo privilegiado de manifestação. O existir humano começa por ser vivido numa experiência de limite e, ao mesmo tempo, de superação do limite, dada a sua estrutura paradoxal de movimento de encarnação e de transcendência da encarnação, experienciado na relação com o próprio corpo e com o mundo por ele mediado. Antes de ser clausura de ostra ou túmulo órfico, o corpo é abertura a mundo sob os modos da privação ou da falta, do sofrimento revelador da fragilidade do homem ameaçado ou da recepção perceptiva do outro, é expressão externa da interioridade da consciência, é feixe de capacidades e de poderes, que tornam o mundo praticável e utilizável<sup>40</sup>. Esta abertura a mundo do nosso corpo é finita, como nos mostra o ponto de vista, a unilateralidade e a temporalidade, que estreitam a nossa percepção, de modo que a esta intuição receptiva não se opõe apenas a ideia kantiana do Intelecto Criador mas também a multiplicidade de outros pontos de vista finitos, como o nosso. Por isso, apreender o nosso ponto de vista como finito é também referi-lo a outras perspectivas possíveis, antecipadas de modo vazio, não vistas mas contudo de algum modo conhecidas. Julgar as coisas é transgredir a sua face sem as abandonar, é superar o ponto de vista, permanecendo nelas. A esta transgressão sem abandono chama P. Ricoeur a intenção de significar ou o querer-dizer, pois não somos apenas olhar ou percepção plena e solitária mas preenchimento mais ou menos completo da intenção de significar ou do querer-dizer a que originalmente se liga a palavra. Por isso, a dizibilidade transcende continuamente, pelo menos em intenção, a perspectiva do percebido «hic et nunc» dentro da dialéctica «absolutamente primitiva» do significar e do perceber, do dizer e do ver. A nossa inserção no mundo nunca é total, pois mantém o recuo do significar e do querer-dizer, que é o princípio da reflexão sobre os nossos pontos de vista capaz de converter a nossa situação perspectivística numa situação qualquer, relativa a todas as outras num espaço social sem privilégios. Esta dialéctica da finitude e da transcendência atravessa os outros aspectos da mediação corpórea, como a falta ou a privação, o sofrimento, a expressão e o poder, feridos sempre de limite ou clausura na sua abertura consti-

<sup>40</sup> Id., *o.c.*, 102-103.

tuíte e, por isso, determinados no seu carácter ou figura finita. Não se podem experienciar as manifestações de finitude senão no movimento que as procura ultrapassar e, por isso, sofrer de modo humano uma necessidade é já avaliá-la mediante um juízo positivo ou negativo. Do mesmo modo, é segundo a escala de bens mais prediosos que julgamos os sofrimentos corporais, que nos affigem. Pela experiência da necessidade e da dor, do desejo e do temor somos conduzidos a procurar no próprio acto de querer a superação originária da nossa finitude <sup>41</sup>. Porém, a experiência axiológica, a que se fez apelo, não se compreende sem a intencionalidade do sentimento, que visa qualidades sentidas nas coisas ou nas pessoas e revela, ao mesmo tempo, o modo como o nosso eu é intimamente afectado, coincidindo no mesmo vivido a intencionalidade do valor e a interioridade da afecção. Não se pode interpretar esta coincidência como eliminação de toda a objectividade axiológica, pois é precisamente graças à intencionalidade do sentimento que o sentido pode ser enunciado, comunicado e elaborado numa linguagem cultural <sup>42</sup>. O sentimento revela uma relação ao mundo mais profunda do que a da representação, porque é tecido por tendências, que são os laços ante-predicativos, pre-reflexivos e pre-objectivos, que nos ligam às pessoas ou às coisas e se exprimem na linguagem do comportamento objectivo. Pela representação, os objectos opõem-se-nos enquanto o sentimento manifesta a afinidade, a coadaptação e a harmonia selectiva com a realidade, cuja effigie afectiva traremos connosco. A tradição antecipara-se na precisão da linguagem: «Os escolásticos tinham uma palavra excelente para exprimir esta harmonia mútua entre o ser vivo e os bens, que lhe são congêneres: eles falavam de união conatural» <sup>43</sup>. Nesta perspectiva, a todos os níveis de objectivação, que o conhecimento percorre, o sentimento responde com a consciência de pertença, de participação e de afinidade, que precede a oposição sujeito-objecto, ostentando a tectura estranha de ser a unidade de uma intenção orientada para o mundo e de uma afecção do eu — paradoxo que indicia o mistério do sentimento ou a ligação indivisa do homem aos seres e ao Ser por meio do desejo e do amor. Sem o sentimento, a razão permanece na dualidade, na distância mas por ele o ser não é o totalmente outro mas o meio, o espaço originário em que nós nos movemos, queremos,

<sup>41</sup> Id., *o.c.*, 106.

<sup>42</sup> Id., «Le Sentiment» in: *Varios, Edmund Husserl 1859-1959, Recueil Commémoratif publié à l'occasion du Centenaire de Naissance du Philosophe* (La Haye 1959) 261.

<sup>43</sup> Id., *o.c.*, 263.

pensamos e somos<sup>44</sup>. O sentimento une o que a razão cinde, religa o homem ao mundo a que o movimento racional da objectivação nos opõe, opera a síntese da diáspora da intencionalidade com a afecção pela qual nos sentimos existir. Porém, a diferença ou a desproporção entre o prazer instantâneo e a felicidade revela a fragilidade afectiva do homem e a possibilidade fundamental do conflito entre os polos extremos do prazer e da felicidade ou da vida espiritual.

Na transgressão da perspectiva, reaviva-se a experiência contrastiva do ver e do significar, do olhar e do dizer, do prazer e da felicidade. É através do significar, do dizer e da felicidade que o homem se apercebe do que o seu movimento de transcendência nega: «É sobre a própria coisa que me apercebo do negativo em que consiste a minha transcendência, do mesmo modo que ... fora sobre a própria coisa que eu compreendi o que significava ponto de vista, perspectiva, etc.; é sobre a própria coisa também que o seu sentido se oferece como significação 'vazia', como visada em vazio, que o pleno da consciência «preenche» mais ou menos; encontro a primeira negação neste vazio da significação, tal qual Husserl a descreveu na primeira das *Investigações Lógicas*: eu viso a coisa como não sendo segundo a minha perspectiva»<sup>45</sup>. Daí, a dupla intencionalidade do homem: por um lado, intencionalidade nadificante, força de significar e de dizer na ausência; por outro lado, intencionalidade preenchida, acolhimento e capacidade de ver na presença. A negação, que em Hegel acompanha a plenitude da totalidade, é inscrita por P. Ricoeur na distinção husserliana entre visado e visão, significação e presença, sentido e ponto de vista<sup>46</sup>. Nesta linha de pensamento, não somos como transcendência o que somos como ponto de vista. Também não há vontade sem o poder de auto-negação ascética, pois o querer propriamente dito é avaliar, avaliar é poder recusar e a recusa é a alma militante da transcendência do querer. Não há querer que não rejeite nem desaprove e, por isso, a reprovação e a revolta são o primeiro aparecimento da Ética como protesto<sup>47</sup>. O poder de a vontade dizer «não» exprime de modo vazio não só o valor que falta às coisas mas também a transcendência da obrigação sobre o desejo e a do juízo moral sobre a vontade de viver.

Esta negatividade, que assinala todos os aspectos da transcendência humana, abre o espaço da nossa relação a outrem, pois não superamos

<sup>44</sup> Id., *o.c.*, 264, 269.

<sup>45</sup> Id., «Negativité et Affirmation Originare» 107.

<sup>46</sup> Id., *o.c.*, 108.

<sup>47</sup> Id., *o.c.l.c.*

os nossos pontos de vista senão imaginando o sentido vazio da coisa significada, preenchido por outras presenças e oferecido a homens diferentes de nós. Só imaginando uma perspectiva diferente, julgamos a nossa perspectiva e não podemos imaginar outra perspectiva sem transcendermos a nossa e projectarmos sobre o objecto pensado mas não visto a intenção de o significar. O saber da outra face das coisas está reservado aos outros imaginados e não percebidos, capazes de preencher este vazio de modo diferente. Por descentração, transpomo-nos para a perspectiva do outro e julgamos finita a nossa perspectiva desde fora ou desde a sua negação, pois assim como o universal é o não-isto por excelência, o outro é, em primeiro lugar, o não-eu — duas negações correlativas e co-originárias<sup>48</sup>. Também o querer é visto desde a sua transcendência e do valor ausente ou desde a negação do facto imanente ao dever-ser. De novo, a falta do valor ou o dever-ser é o lugar do outro, pois não evitamos as nossas perspectivas nem a parcialidade dos nossos desejos sem opoirmos às nossas ambições a existência valiosa do outro. É a dignidade do outro que limita a nossa pretensão de o usarmos como meio, mercadoria ou instrumento. A ideia de humanidade é assim o negativo da minha faculdade de desejar, dado o seu estatuto de condição suprema restritiva de todos os fins subjectivos. Transcender a finitude do conhecimento e do desejo próprios é reconhecer como limite a perspectiva e o valor de outrem.

A negação nascida da alteridade e da distinção das coisas é apropriada pela linguagem para dizer sentimentos e emoções humanos, que vivem a finitude como ferimento existencial e não já apenas como ponto de vista ou limite da nossa abertura ao mundo. Daí, brotam em nós sentimentos com tonalidades negativas como a vivência de carências, o lamento, a impaciência, a angústia ou a tristeza espinoziana pela diminuição da existência<sup>49</sup>. Deste modo, P. Ricoeur avança para a ideia de uma negação primária, que é a falta de subsistência ou a contigência e aplica-a ao abalo e estremecimento obscuros de todo o nosso ser, à vertigem vaga, que resulta da meditação conjunta do nascimento e da morte, da carência e do esquecimento, do envelhecimento e do inconsciente. É que, de facto, o homem não é um ser necessário, poderia não ter sido, pode deixar de ser, é a não-necessidade viva de existir<sup>50</sup>. O acto de transcendência é precisamente a negação segundo desta insubsistência ou negação primária, é busca

<sup>48</sup> Id., *o.c.*, 109.

<sup>49</sup> Id., *o.c.*, 113-114.

<sup>50</sup> Id., *o.c.*, 114.

de sentido para além da perspectiva finita de validade, para além dos pontos de vista do querer, é pensar e querer apesar da finitude humana<sup>51</sup>. Porém, pelo acto de transcendência o homem recusa, recrimina, contesta, interroga e duvida da sua contingência ou negação primária mas sempre movido pela força de uma afirmação originária contra a negação última hipostasiada por J.-P. Sartre e oposta sem mediação ao ser como coisa. É que a recusa, a recriminação, a interrogação, a dúvida, numa palavra, a polimorfia da negação não se auto-originam como se fossem tipos de «causa sui». Por isso, o nada da consciência sartriana como origem absoluta assenta na confusão entre motivo e causa durante a análise da decisão. Por essência, o motivo inclina sem necessitar, não é causa predeterminante e, por isso, a decisão jamais rompe com os motivos em que se apoia e pelos quais se exerce livremente. O «nada» sartriano vale, no fundo, como uma recusa da causa e não como uma rejeição do motivo e, neste sentido, a determinação de si por si mesmo, que é a liberdade, é simplesmente a determinação por motivos e não por causas. A própria conversão, que parece uma total negação do passado, não é uma «création de soi par soi» mas a assunção de uma figura inibida, recusada e impedida do nosso passado, pela qual se tece uma história mais afirmativa de nós mesmos<sup>52</sup>. Na decisão como projecto torna-se palpável a experiência contrastiva de valor, em que o primado da negação na liberdade parece recolher toda a sua força. De facto, o projecto opõe ao existente o valor, que lhe falta, sobretudo mediante atitudes «nadificantes» como a indignação, o protesto, a recriminação e a revolta, onde o valor reivindicado envolve um acontecimento novo e diferente de ser. O «não» da revolta alicerça-se na adesão e na invocação pelo menos tácita de um valor, de um «eu sou» e de um «tu és» iguais a um «eu valho» e a um «tu vales», de uma existência valiosa ou dignidade, que não é mera ausência de mundo mas tensão de ser, tarefa a realizar e posição activa da existência valiosa de outrem enquanto correletiva da minha. Deste modo, a reflexão filosófica liberta-nos das experiências negativas para o núcleo afirmativo do ser e do valor, descobrindo sob o manto mistificador de abstrações solenes como, v.g., justiça e liberdade, a existência valiosa do outro, que é a alma do respeito<sup>53</sup>. Subjacente às negações mais virulentas da consciência como a ruptura com o passado ou o salto revolucionário para o futuro, está sempre em jogo

<sup>51</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>52</sup> Id., *o.c.*, 118.

<sup>53</sup> Id., *o.c.*, 119.

uma afirmação originária do ser, que só é fundamento, se for a instância última da negação, da dúvida, da revolta, da interrogação e da contestação e a raiz da crítica à ambiguidade da encarnação, que, se abre mundo, também vela e dissimula a origem, o que nos obriga moralmente a percorrer o itinerário complexo da transgressão do ponto de vista e do desejo, da negação segunda da negação primeira da finitude e da afirmação originária implicada nesta negação da negação<sup>54</sup>.

No segundo volume de *Filosofia da Vontade* publicado em 1960, P. Ricoeur propõe uma Empírica da Vontade para descrever o «carácter opaco e absurdo da falta», que permanece um corpo estranho na Eidética do homem e é narrada numa Mítica concreta, diferente do discurso filosófico, porque os mitos da queda, do caos, do exílio, da cegueira de origem divina pertencem a um universo de discurso, acessível directamente a uma História Comparada das Religiões mas não a uma leitura filosófica imediata<sup>55</sup>. Estes mitos, porém, são «elaborações secundárias» de uma «linguagem mais fundamental», a que P. Ricoeur chama «linguagem da confissão», eminentemente simbólica, que fala em termos indirectos e figurados da falta e do mal e que só uma Hermenêutica Filosófica pode interpretar, preparando a inserção dos mitos no conhecimento, que o homem constrói de si mesmo. 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 finito e infinito e da sua 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, o seu acto de existir é um acto de mediar entre todos os níveis da realidade fora e dentro de si<sup>56</sup> contra a tendência contemporânea de erguer a finitude a característica global da realidade humana. 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. Por isso, é da não-coincidência do homem consigo mesmo, da sua desproporção e da mediação que opera ao existir, que se deve partir,

<sup>54</sup> Id., *o.c.*, 123.

<sup>55</sup> Id., *Philosophie de la Volonté II* 9-10.

<sup>56</sup> Id., *o.c.*, 23.

isto é, o progresso do pensamento está na dilucidação sempre inacabada desta condição humana global, oferecida numa pre-compreensão, que se presta à reflexão filosófica, à tematização racional da «nebulosa de sentido» da experiência pre-filosófica. Nesta óptica, a filosofia é uma atitude racional nova mas não é um começo absoluto, porque vive da substância do que já foi compreendido sem ser reflectido e da não-coincidência do homem consigo mesmo na ordem do pensar, do agir e do sentir. Jamais, porém, poderá a reflexão exaurir a riqueza de sentido da pre-compreensão do homem e é este excesso incontornável que obriga a recorrer à exegese dos símbolos fundamentais em que o homem confessa a servidão do seu livre arbítrio possibilitada pela própria falibilidade<sup>57</sup>. Não é falível qualquer limitação no mundo dos seres mas apenas a humana, derivada da não-coincidência de nós connosco mesmos ou da relação desproporcionada da finitude à infinitude, que assinala as nossas limitações. O primeiro conceito director da Antropologia Filosófica é a infinitude da afirmação originária em que nos afirmamos pensadores do ser, capazes de projectos e de obras em prol do ideal de humanidade a realizar e de ser por participação o que pensamos e antecipamos nos nossos projectos. Esta afirmação originária só se torna humana pelas negações existenciais a que chamamos perspectiva, carácter e sentimento vital. Neste sentido, a marcha triunfal da negação desde Hegel a J.-P. Sartre perdeu a sua relação verdadeira ao poder de afirmação, que nos constitui. O sentido da crítica ao «en soi» coisista e ao ser como passado morto é a apologia da afirmação originária ou, em termos espinosianos, do esforço por existir como positividade pura. Deste ser se trata quando falamos do ser do homem: o ser é aqui afirmação, positividade, alegria, que somos por participação e não algo já realizado e morto<sup>58</sup>. Esta afirmação originária é negada pelas diferenças, que separam o eu do outro, o eu de si mesmo e caracterizam experiências primitivas como a privação, a perda, o temor, o lamento, a decepção, a dispersão e a irreversibilidade temporal. Porém, a alteridade da pluralidade de consciências é relativa a uma identidade e a uma unidade primordiais, que possibilitam a compreensão da linguagem, a comunicação da cultura e a comunhão das pessoas. Sem ceder à incomunicabilidade do totalmente outro nem ao sonho de uma unidade absoluta, o homem é uma unidade plural e colegial em movimento de comunicação<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Id., *o.c.*, 26.

<sup>58</sup> Id., *o.c.*, 153-154.

<sup>59</sup> Id., *o.c.*, 154.

A diferença, que no homem concreto separa a exigência da contingência, opõe a necessidade moral do agir humano ao facto de não ser necessário que um homem seja tal pessoa determinada, que seja pura e simplesmente, pois poderia ter sido outro ou não ter existido. O facto bruto de existir «hic et nunc» sobre o fundo da presença irrecusável deste corpo e desta vida, quando confrontado com a exigência de totalidade, revela-se contrastivamente como existência, que eu não produzo ou exigência a que falta ser por si mesma.

Esta variação imaginativa de se poder não ter existido torna-se reveladora da falta de ser por si mesmo, da não-necessidade ou da contingência implicada em todos os sentimentos de precaridade, de dependência, de falta/, de subsistência, de vertigem existencial, que nascem da meditação sobre o nascimento e a morte <sup>60</sup>. A não-necessidade de existir é sentida na tristeza do finito, que é nutrida por todas as experiências primitivas marcadas pela negação (falta, perda, temor, lamentação, decepção, dispersão, irreversibilidade do tempo), e que se inscrevem em nós numa região mais profunda do que a dos discursos negativos. O homem não é pensado directamente mas através da composição ou mescla da afirmação originária e da negação existencial, como a alagria da afirmação na tristeza da finitude <sup>61</sup>. Este misto, que é sempre tarefa, é a síntese da pessoa, portadora de um sentido prático, que se concretiza nas obras, v.g., do artesão, do artista, do legislador, do educador em que a síntese já não é a unidade do dizer e do ver, que distingue a percepção das coisas, mas a do sentido e da matéria, do valor e do trabalho, onde pela materialização das ideias o homem vai incarnando interminavelmente em obras efémeras. No caso específico da obra de arte, esta dura «porque a ideia, que ela incarna, é salva do esquecimento pelos elementos duros do cosmos» <sup>62</sup>. As obras, porém, são sínteses frágeis da não-coincidência ou do conflito entre a afirmação originária e a diferença existencial, que o homem vive no sentimento de si mesmo.

A limitação do homem torna o mal simplesmente possível mas da possibilidade à realidade do mal há uma separação, um salto, que é o enigma da falta moral. Por isso, esta separação mede a distância entre uma descrição antropológica da falibilidade e a Ética construída após a oposição real entre o bem e o mal, vivida na consciência do homem lapso. A Ética chega sempre tarde e resta-lhe apenas arrancar

---

<sup>60</sup> Id., *o.c.*, 154.

<sup>61</sup> Id., *o.c.*, 156.

<sup>62</sup> Id., *o.c.*, 157.

o homem ao domínio, onde ele já claudicou, reflectindo sobre a confissão humana das próprias culpas e sobre os símbolos do mal nela usados. A falibilidade ou desproporção entre finito e infinito possibilitou a posição ou o salto do mal, que por ser defecção, destituição e degenerescência pressupôs o primado da perfeição, da constituição e da «geração da existência». O originário é, portanto, o paradigma a partir do qual se podem engendrar todos os males num processo de pseudo-gênese<sup>63</sup>. Dada a situação de facto, é somente através da condição actualmente má do coração do homem que se pode entrever uma condição mais originária do que toda a maldade: «É pelo ódio e pela luta que nos podemos aperceber da estrutura intersubjectiva do respeito, que constitui a diferença das consciências; é através do malentendido e da mentira que a estrutura originária da palavra revela a identidade e a alteridade das consciências... É sempre através do lapso que o originário transparece»<sup>64</sup>. O mal da queda reenvia, como separação e desvio, para o originário e, por isso, só podemos pensar o mal enquanto mal a partir da inocência, que perdemos. Por um golpe de imaginação, podemos representar uma vida humana, que realizasse todas as suas possibilidades sem qualquer corte entre a sua destinação originária e a sua manifestação histórica. A inocência seria a falibilidade sem a falta e esta falibilidade seria apenas fragilidade, fraqueza mas não estado de queda. Por essência, o mito da inocência é um símbolo do originário, que transparece na queda e a revela como queda. A inocência é a variação imaginativa, que faz saltar a essência da constituição originária, fazendo-a aparecer sobre outra modalidade existencial, isto é, a falibilidade mostra-se como possibilidade pura, sem a situação lapsa através da qual ela ordinariamente aparece<sup>65</sup>. Por isso, o mito da queda só é possível no contexto de um mito da criação e da inocência e, embora narrado fora da filosofia, pertence já à circunscrição do seu interesse, pois trata-se de uma narração, que o homem faz sua e pode ser retomada no discurso filosófico, que é interpelado mesmo pelas expressões menos elaboradas e mais balbuciantes da confissão humana do mal. Daí, a importância do mito na precompreensão, que antecede a especulação, entendido como narração de acontecimentos havidos na origem dos tempos e destinados a fundar a acção ritual dos homens de hoje e, de modo especial, a instituir todas as formas de acção e de pensamento pelas

<sup>63</sup> Id., *o.c.*, 159-160.

<sup>64</sup> Id., *o.c.*, 160.

<sup>65</sup> Id., *o.c.*, 161.

quais o homem se compreende no seu mundo. Purificado das suas pretensões explicativas pela necessária desmitologização, o mito mantém a sua função simbólica ou o seu poder de descobrir e de desvelar o laço do homem ao Sagrado, de que o mal é a experiência crítica por excelência com a sua tentativa de total dissolução. O mito arqueo-escatológico, ao narrar como começaram as coisas e como acabarão, recoloca a experiência do homem num todo, que recebe da narração orientação e sentido. Assim, através do mito perpassa uma compreensão da realidade humana na sua totalidade em que a reminiscência e a esperança são polos dominantes <sup>66</sup>.

## II

P. Ricoeur tenta um regresso ao sub-solo do mito, restaurando a experiência pre-mítica e pre-especulativa que teria sido dita numa linguagem primeira de confissão, de que a linguagem do mito e a da especulação seriam reelaborações do segundo e do terceiro grau, respectivamente. Esta experiência, que vem ao lume da linguagem da confissão e deste modo se exterioriza, é entretecida de cegueira, de medo e de angústia, é percorrida pelo sentimento de indignidade ou de culpa, que remete para a consciência mais radical de «pecado», que, por sua vez, já é a correcção e mesmo a revolução da concepção mais arcaica de mancha ou nódoa imposta desde o exterior. Esta experiência de culpabilidade, de pecado e de mancha é tão estranha que suscita uma linguagem própria e é tão desconcertante e escandalosa que é a fonte mais rica do pensamento interrogativo. As palavras hebraicas e gregas, que dizem a falta, têm uma sabedoria própria capaz de ser guia no labirinto da experiência viva e, por isso, de modo algum somos remetidos para o inefável, quando tentamos escavar o chão dos mitos e da sua linguagem <sup>67</sup>.

A consciência de si parece constituir-se nos seus estratos mais fundos por meio do simbolismo ou de uma linguagem primária, indirecta e imagética, cuja compreensão é já um exercício preparatório da Hermenêutica, prolongado depois na interpretação dos símbolos secundários e terciários dos mitos e da gnose <sup>68</sup>. A linguagem elementar da confissão da falta, a linguagem desenvolvida do mito e a

<sup>66</sup> Id., *o.c.*, 169.

<sup>67</sup> Id., *o.c.*, 172.

<sup>68</sup> Id., *o.c.*, 172-173.

linguagem elaborada da gnose e da contra-gnose são inseparáveis entre si, pois o seu referente comum é uma experiência da falta jamais imediata, dita em símbolos primários e carecida de elaboração mítica e especulativa.

A linguagem simbólica mergulha as suas raízes no cosmos, nas produções oníricas da psyche e na imaginação poética ou criadora. O simbolismo falado remete para os símbolos não-ditos do cosmos, da psyche e da imaginação poética, porque o homem «lê o Sagrado» no mundo físico, ético e político, que o manifesta na sua sobredeterminação de sentido, nas «representações comuns de uma cultura» e no «folclore da humanidade inteira», que, na sua profundidade e constância, simbolizam o «laço entre o ser do homem e o ser total» e nas imagens poéticas, onde nasce o «ser falante», a expressividade irrompe no seu estado nascente e a linguagem se renova. As formas cósmicas, oníricas e poéticas do símbolo não são incomunicáveis, porque «a estrutura da imagem poética é também a do sonho, quando este tira dos traços residuais do nosso passado uma profecia do nosso devir e a das hierofanias, que tornam manifesto o Sagrado no céu e nas águas, na vegetação e nas pedras»<sup>69</sup>. Esta estrutura é dita numa linguagem, que é simbólica pela sua intencionalidade dupla, isto é, por uma intencionalidade primeira, patente e literal e por uma intencionalidade segunda, profunda e inesgotável na sua latência e edificada sobre a primeira, em contraste vivo com os signos técnicos, perfeitamente transparentes, que apenas dizem univocamente o que pretendem<sup>70</sup>. A relação entre o sentido literal e o sentido simbólico não se pode objectivar como se fosse uma proporção matemática, porque é a experiência vivida do primeiro sentido que nos transporta para o segundo, constituído no e pelo sentido literal. Ao contrário de uma comparação, que fosse contemplada de fora, o símbolo é o movimento do sentido primário, que nos faz participar do sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a semelhança. Entre o sentido literal e o sentido segundo do símbolo não há uma relação de tradução, que, uma vez realizada, torna inútil, v.g., a alegoria, mas de evocação, de sugerência, de doação de sentido na «trans-parência opaca» do enigma<sup>71</sup>. O símbolo, pela sua doação espontânea e imediata de sentido, é mais radical do que o mito, reduzido por P. Ricoeur a «um símbolo desenvolvido em forma

<sup>69</sup> Id., *o.c.*, 177.

<sup>70</sup> Id., *o.c.*, 178.

<sup>71</sup> Id., *o.c.*, 179.

de narração e articulado num tempo e num espaço não consentâneos com os da história e da geografia segundo o método crítico»<sup>72</sup>. Os símbolos dão que pensar como pressupostos da actividade filosófica, que veiculam a contingência radical e os limites das culturas de origem. A «reflexão pura» não reclama qualquer mito nem símbolo, pois é um exercício directo da racionalidade, que deixa fora de si a realidade quotidiana e, de modo especial, o enigma concreto da liberdade serva. A ilusão da «reflexão pura» não é a procura de um ponto de partida mas a busca de um começo sem pressupostos. Ora, não há filosofia sem preconceitos e, por isso, a meditação sobre os símbolos parte da linguagem onde tudo já foi dito de algum modo, a fim de destruir, desde o meio da palavra, o olvido dos sinais do Sagrado e a perda do homem na sua relação à Transcendência. A articulação do pensamento com o reino dos símbolos sem abandonar a exigência racional e um tipo de interpretação, que respeite o enigma original dos símbolos sem sacrificar a autonomia racional são variações da resposta à experiência geral de que os símbolos dão que pensar. Compreender o mundo dos símbolos é deixar-se orientar por eles no esclarecimento da «situação do homem no coração do ser no qual ele se move, existe e quer». Por isso, a filosofia, quando guiada pelo símbolo, rompe a cintura encantada da consciência de si e elimina o privilégio da reflexão, deslocando o Cogito para o interior do ser. Todos os símbolos da culpabilidade (desvio, errância, cativo) e todas as narrações míticas (caos, cegueira, mistura, queda) dizem a situação do ser do homem no ser do mundo. A tarefa é agora elaborar a partir dos símbolos conceitos existenciais, que são estruturas não já da reflexão mas do ser da existência humana<sup>73</sup>.

Grega por nascimento, a filosofia pergunta no fundo da memória pela questão do ser (*τί τὸ ὄν*), englobando nesta todas as perguntas ulteriores acerca da existência e da razão, da finitude e da falta. É pela proximidade ou distância relativamente a esta questão filosófica que se podem situar outras culturas com os seus símbolos e mitos. O encontro da matriz judaica com a origem grega tornou-se «a intersecção fundamental e fundadora da nossa cultura», representando a fonte judaica o papal do primeiro «outro» mais próximo da filosofia grega. Por isso, a referência central de P. Ricoeur é a história da consciência da falta na Grécia e em Israel, manancial de inspiração nesta economia

<sup>72</sup> Id., *o.c.*, 181.

<sup>73</sup> Id., *o.c.*, 478-488.

espiritual da distância <sup>74</sup>. A concepção de falta como nódoa, que a Psicanálise tenta reduzir a um arcaísmo lógico, é constante nos documentos gregos e hebraicos e está sedimentada na nossa memória cultural, donde pode acordar, quando a Etnologia compara civilizações longínquas, como a africana, a australiana e a asiática, etc. com o nosso passado abolido ou esquecido. A importância da narração mítica da queda está no movimento que imprime à experiência humana universal, polarizando-a entre o começo e o fim, entre uma génese e um apocalipse e abrindo o espaço da história essencial da perdição e da salvação do homem <sup>75</sup>. No leito da narração mítica está o enigma da existência humana ou a discordância entre a realidade fundamental (estado de inocência, estatuto de criatura, ser essencial) e a modalidade actual do homem impuro, pecador e culpável. Desta passagem misteriosa não há explicação, dedução nem qualquer transição lógica mas apenas narração do salto do ser essencial do homem para a sua existência histórica lapsa <sup>76</sup>. Ao contrário da Fenomenologia da Religião, que lê nas entrelinhas da narração mítica a raiz pre-narrativa do mito, que é uma forma de vida relacionada directa ou indirectamente com o Acto Fundador e, portanto, uma participação do Sagrado, P. Ricoeur percorre a trajectória inversa da consciência pre-reflexiva para a narração mítica, pois é nesta passagem que se concentra todo o enigma da função simbólica do mito. Enquanto a Fenomenologia da Religião situa a plenitude do mito na intuição de um Englobante cósmico anterior a toda a cisão dentro do homem, para P. Ricoeur tal intuição não é de modo algum dada mas simplesmente visada, porque o homem perdeu a integridade original, que só pelo mito e pelo rito pode repetir e imitar. O homem primitivo é já o homem da cisão. Desde então, o mito só pode ser uma restauração ou uma restituição intencional e simbólica <sup>77</sup>. Para a consciência já infeliz do homem mítico, a participação é mais significada do que vivida, a unidade, a conciliação e a reconciliação são mais ditas e ritualizadas do que sentidas em plenitude. Nesta relação meramente simbólica do homem à totalidade perdida do Sagrado está a raiz da multiplicidade dos mitos e da sua cisão em múltiplos ciclos. Esta totalidade simbolizada mas mui pouco vivida é um significante total e flutuante, que só é acessível através de formas contingentes, que inspiram a diver-

---

<sup>74</sup> Id., *o.c.*, 183.

<sup>75</sup> Id., *o.c.*, 311.

<sup>76</sup> Id., *o.c.*, *L.c.*

<sup>77</sup> Id., *o.c.*, 315.

sidade indefinida das mitologias e dos rituais. Por isso, «o aspecto caótico e arbitrário do mundo dos mitos é assim a contrapartida exacta desta separação entre a plenitude puramente simbólica e a finitude da experiência, que fornece ao homem ‘análogos’ do significado»<sup>78</sup>. Se a plenitude fosse vivida, ela estaria em toda a parte, no espaço e no tempo, mas porque é apenas visada simbolicamente, requer signos privilegiados e um discurso sobre estes signos, cuja heterogeneidade testemunha o significante total através dos seus afloramentos contingentes. Por outro lado, a plenitude da consciência mítica é visada simbolicamente do meio de um combate, porque, instaurada no começo da história, ela foi perdida e tem agora de ser recuperada através de perigos e de dores. Na sua expressão mais completa, o mito tem a forma de drama e, por isso, as narrações fragmentárias da consciência mítica são tecidas de ‘acontecimentos’ e de ‘personagens’ encadeados no enredo plástico da narração maior. O drama original, que o mito quer dizer, abre e descobre o sentido oculto da experiência humana, que, sem percepção nem intuição do sentido global do universo, que é o «significante flutuante» do Sagrado, o significa, visa e esconjura pelos símbolos, que restituem à nossa experiência o suplemento de sentido, que lhe falta.

No fim de *Simbólica do Mal* ficou em suspenso o problema da relação entre uma Hermenêutica do Símbolo e uma filosofia da reflexão concreta. Em 1961 e 1962, P. Ricoeur proferiu conferências em Yale e em Lovaina, que estão na base da sua obra sobre Freud<sup>79</sup>, onde a interpretação dos sinais do desejo inauguram uma nova compreensão reflexiva do homem. A linguagem do desejo, quase sempre distorcida, pretende dizer algo diferente daquilo que diz, é equívoca e, por isso, o sonho e os seus análogos inscrevem-se naquela região da linguagem, em que no sentido imediato se dá e, ao mesmo tempo, se oculta um sentido diferente. Este conceito de símbolo enquanto distorção da linguagem e dissimulação do desejo, contrapõe-se ao símbolo, que é manifestação e revelação do Sagrado e, simultaneamente, sua ocultação e, por isso, a pergunta de base, que atravessa todo o ensaio sobre Freud, incide sobre a possibilidade de se reduzir todo o símbolo à dissimulação do que o desejo quer dizer ou de o corrigir, preparando a sua coexistência com o símbolo enquanto manifestação do Sagrado<sup>80</sup>. A luta entre dissimulação e revelação alimenta o conflito entre uma herme-

<sup>78</sup> Id., *o.c.*, 316.

<sup>79</sup> Id., *De l'Interpretation. Essai sur Freud* (Paris 1965).

<sup>80</sup> Id., *o.c.*, 16-17.

nêutica da desmitificação da mentira vital e da redução de ilusões e uma hermenêutica da manifestação e da restauração do sentido, que nos é dirigido, como mensagem, proclamação ou kerigma <sup>81</sup>. A confiança ricoeuriana na linguagem veiculadora de símbolos, que falam mais aos homens do que por eles são falados, opõe-se à crítica e à dúvida dos grandes mestres da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), que são outrossim grandes destruidores à busca de nova fundação mediante a descodificação das expressões da consciência. Criam contra os preconceitos da época uma ciência mediata do sentido mas são dominados pela lógica da necessidade herdada de Espinosa, claramente denunciada pela libido de Freud, pela vontade de poder de Nietzsche e pelo imperialismo da vontade dominante de Marx. A esta disciplina necessária do real falta «a graça da imaginação», o surgimento do possível, que só na palavra como revelação se podem naturalmente dizer <sup>82</sup>.

Em 1961 e 1962, P. Ricoeur não escreve apenas sobre a simbólica da suspeição mas esboça uma teoria geral do símbolo, tomando como ponto de partida a simbólica do mal <sup>83</sup>, o que lhe permite articular a reflexão filosófica à hermenêutica dos símbolos numa fase histórica da cultura moderna em que o recurso ao arcaico, ao nocturno e ao onírico se afigura uma tentativa para escapar às dificuldades do ponto de partida da filosofia. Nesta época de esquecimento dos sinais do Sagrado, que a técnica planetária pretende compensar, «é o obscuro reconhecimento deste esquecimento» que nos move a restaurar a linguagem integral, já que na mesma época de esvaziamento da linguagem há a possibilidade de a preencher de novo, pois «o símbolo dá que pensar» <sup>84</sup>. Na ausência de uma linguagem directa do mal sofrido ou cometido, entram em cena símbolos elementares como a imagem arcaica de nódoa numa concepção mágica de mal ou de desvio, de transgressão e de errância numa concepção mais ética de pecado ou de peso e de carga numa experiência mais interiorizada de culpabilidade. O sentido literal e manifesto destes símbolos elementares visa, para além deles mesmos, algo, que é pensado à semelhança de uma mancha, de um desvio, de uma carga, isto é, o ser impuro, pecador e

<sup>81</sup> Id., *o.c.*, 35-36.

<sup>82</sup> Id., *o.c.*, 43.44.

<sup>83</sup> Id., «Herméneutique des Symboles et Réflexion philosophique» (I) e «Herméneutique des Symboles et Réflexion philosophique (II)» in Id., *Le Conflit des Interprétations, Essais d'Herméneutique* (Paris 1969) 283-310, 311-329.

<sup>84</sup> Id., *o.c.*, 284.

culpável, portanto, um segundo sentido, que só é dado através do primeiro. As grandes narrações são símbolos de segunda ordem, com o seu espaço, o seu tempo, as suas personagens, colocam sob o signo de um homem exemplar, v.g., de Adão, o universal concreto da experiência humana, dão à história um movimento, uma orientação, que se desenrolam entre um começo e um fim e contam como o homem originariamente bom passou da inocência para a culpabilidade. Por isso, o mito só pode exercer a sua função simbólica pelo meio específico da narração do drama humano<sup>85</sup>. Este esquema mítico envolvente concretiza-se numa multiplicidade de narrações e numa diversidade sem fim de sistemas simbólicos, semelhantes às «linguagens múltiplas de um Sagrado flutuante». O mundo dos mitos não é um mundo tranquilo e reconciliado mas um espaço de luta e de oposição com afinidades secretas, que preparam a abordagem filosófica. A passagem à reflexão não abandona a audição da palavra dos símbolos e dos mitos, que precedem, instruem e alimentam a reflexão e continua através da exegese filosófica a tradição de racionalidade da filosofia ocidental. É o próprio símbolo que, sob a sua forma mítica, impele para a expressão especulativa, como aurora da reflexão. Por isso, o problema hermenêutico não é imposto desde fora à reflexão mas é proposto desde dentro pelo movimento do sentido, pela vida implícita dos símbolos, tomados no seu nível semântico e mítico<sup>86</sup>. O excesso de sentido do símbolo não se diz na alegoria com sua versão imagética de um conteúdo filosófico prévio nem na gnose com sua racionalização dogmática mas numa interpretação, que respeite o enigma original dos símbolos, se deixe ensinar por eles e, ao mesmo tempo, construa um sentido, que seja resposta fiel da razão autónoma<sup>87</sup>. O que importa é mostrar porque é que a reflexão filosófica tem necessidade de recorrer à linguagem simbólica e de se converter em interpretação. É que a reflexão não é uma intuição imediata de si mesmo em sentido psicológico, intelectual ou místico mas é o esforço para retomar o *ego* do *ego cogito* no espelho dos seus objectos, das suas obras e finalmente dos seus actos. Da auto-consciência imediata distingue-se toda a reflexão mediada pelas representações, pelas acções, pelas obras, pelas instituições, pelos movimentos, pois é no reino dos objectos que o *ego* se deve perder e encontrar<sup>88</sup>. Por isso, a reflexão é uma reapropriação

<sup>85</sup> Id., *o.c.*, 289.

<sup>86</sup> Id., *o.c.*, 47.

<sup>87</sup> Id., *o.c.*, 296.

<sup>88</sup> Id., *o.c.*, 322.

do nosso esforço por existir, uma recuperação do acto de existir e da posição de si mesmo em toda a espessura das suas obras. A reflexão torna «próprio» o que se perdeu, o que esteve separado do centro da existência pelo espaço ou pelo tempo, pelo «divertissement» ou em virtude de qualquer esquecimento culpável. Esta diáspora ou separação significa antes de mais que o eu não possui o que é e, por isso, a reflexão é a tarefa dinamizada pela não-coincidência conosco mesmos. A filosofia é, em sentido amplo, ética na medida em que conduz o homem da alienação para a liberdade e a beatitude e visa o *ego* no esforço para existir, no desejo de ser, isto é, enquanto *conatus* espinoziano e *eros* platónico. O *conatus* é, ao mesmo tempo, *eros* e, por isso, a afirmação do ser na falta de ser é o esforço na sua estrutura mais originária. A reflexão torna-se menos uma justificação da ciência e do dever do que uma reapropriação do nosso esforço para existir e, nesta sequência, a epistemologia é apenas uma parte da tarefa mais vasta de ser o que ainda se não possui, dado o deserto da ausência de si a si mesmo. A filosofia é ética enquanto conduz da alienação para a liberdade e a beatitude e tem por escopo captar o eu no seu esforço por existir e no seu desejo de ser<sup>89</sup>. Nestas condições, a reflexão integra-se na Poética da Vontade como a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser através das obras, que são os testemunhos desse esforço e desse desejo em que se desdobra o nosso acto de existir<sup>90</sup>. A reflexão deve tornar-se interpretação, porque o homem não pode apreender o acto de existir senão nos sinais esparsos no mundo, que são as suas obras e, por isso, uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados dos métodos e das pressuposições de todas as ciências, que tentam decifrar e interpretar os sinais do homem. A reflexão, porém, requer uma interpretação também redutora e destruidora, porque a consciência é inicialmente «consciência falsa», preconceituosa e iludida. Por isso, há necessidade de articular com Nietzsche interpretação e suspeita. O mesmo conceito «Deutung», oriundo da filosofia alemã com o sentido de exegese e de interpretação, é aplicado por Nietzsche à leitura interpretativa da «vontade de poder» e mais tarde por Freud à interpretação dos sonhos. Nos dois casos, o problema consiste na oposição do ardil da «vontade de poder» ou da «libido» ao ardil do decifrador de enigmas e à grande arte da suspeita, que se tornam paradigmáticos para a reflexão na análise da inicial consciência falsa. À ordem regressiva do inconsciente opõe-se a

<sup>89</sup> Id., *o.c.*, 52-53.

<sup>90</sup> Id., *o.c.*, 53-54.

ordem do espírito ou do movimento progressivo e sintético de figuras em que, segundo Hegel, a verdade de um momento reside na verdade do seguinte. O espírito como ordem do último e o inconsciente como ordem do primeiro são o omega e o alfa da consciência e, por isso, a reflexão é necessariamente arqueo-escatológica<sup>91</sup>. Porém, entre as figuras do espírito de Hegel e os símbolos do Sagrado há uma diferença intransponível, pois o fim das figuras hegelianas da consciência é um saber absoluto, uma totalidade sem qualquer resíduo, enquanto o Sagrado é promessa e sentido escatológico, diversamente ditos na pluralidade dos símbolos. Um dos impedimentos relevantes do saber absoluto é o problema do mal, cujos símbolos resistem a toda a redução a um conhecimento racional definitivo. Todos os símbolos dão que pensar mas os do mal evidenciam de modo exemplar que há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a filosofia e que uma interpretação filosófica dos símbolos jamais se tornará um conhecimento absoluto. Nos símbolos do mal lemos o fracasso da nossa existência e o de todo o pensamento absoluto e, por isso, as figuras da consciência, em vez de se concluírem na síntese racional definitiva, são interpeladas pelo Sagrado através dos símbolos históricos, que são agora a profecia da consciência enquanto coro de vozes anunciadoras da Raiz absoluta da existência e do sentido do Eschaton, para onde se orientam as figuras do espírito<sup>92</sup>. A partir desta premissa, P. Ricoeur conclui que a compreensão plena do problema hermenêutico depende da interpretação dos símbolos da dupla dependência do homem relativamente ao seu inconsciente e ao Sagrado, o que exigirá da reflexão uma escatologia da consciência, que seja sempre uma repetição criadora da sua arqueologia<sup>93</sup>.

Em 1963, P. Ricoeur pronunciou a conferência *Simbólica e Temporalidade*, publicada depois com o título *Estrutura e Hermenêutica*, onde é investigada a temporalidade do símbolo<sup>94</sup>. O tempo da interpretação pertence de algum modo ao tempo da tradição, que ficaria morta, se uma interpretação permanente a não vivificasse. Há, porém, uma terceira temporalidade inscrita na riqueza do sentido, que possibilita o cruzamento da tradição e da interpretação ou «a luta destas duas temporalidades, uma que transmite, outra que renova»<sup>95</sup>. Já

---

<sup>91</sup> Id., *o.c.*, 326-327.

<sup>92</sup> Id., *o.c.*, 328.

<sup>93</sup> Id., *o.c.*, 329.

<sup>94</sup> Id., *o.c.*, 31-63.

<sup>95</sup> Id., *o.c.*, 31.

em *Simbólica do Mal*, P. Ricoeur mostrou a partir de tradições semistas e helénicas que a reserva de sentido dos símbolos primários era mais rica do que a da narração mítica e, a fortiori, do que as das mitologias racionalizantes, porque, como escreveria mais tarde, «do símbolo ao mito e à mitologia passa-se de um tempo oculto a um tempo esgotado». A tradição renova-se na força da interpretação, que sobe a vertente do «tempo esgotado» até ao «tempo oculto», isto é, «apelando da mitologia ao símbolo e à sua reserva de sentido» ou «ao tempo fundador»<sup>96</sup>. Ao estruturalismo de Levi-Strauss e ao seu paradigma do tempo-zero, que procurou confirmações nas estruturas sincrónicas dos sistemas totémicos, opõe P. Ricoeur a concepção inversa de «acontecimentos fundadores» da História Bíblica, cuja tradição elaborada originou o que se chama Escritura, em que fontes e ciclos diferentes se unem pelo núcleo primitivo da celebração da acção histórica de Jahve. Este primado da história reclama uma tríplice consideração: em primeiro lugar, veicula um «sentido fundador», porque todas as relações de Jahve com Israel são significadas por acontecimentos sem qualquer sinal de teologia especulativa: em seguida, significa a interpretação tradicional desses acontecimentos de origem, que o trabalho teológico elaborou e, finalmente, a reinterpretação de todo este fundo histórico realizada pela compreensão na actualidade de cada geração<sup>97</sup>. Deste modo, ficam encadeadas três historicidades: a dos acontecimentos fundadores ou tempo oculto, a da tradição constituinte dos textos sagrados e a da sua compreensão renovada e viva segundo o ritmo temporal da tradição constituída. Neste contexto, os grandes símbolos e mitos do pensamento hebraico não se harmonizam com o método estruturalista, porque a sua doação primeira de sentido motiva uma história tradicional e interpretativa, fecunda e regula a semântica, ao passo que «a regulação estrutural está muito mais perto do fenómeno da inércia do que da reinterpretação viva, que nos parece caracterizar a verdadeira tradição»<sup>98</sup>. Assim, «o tempo oculto dos símbolos pode suportar a dupla historicidade da tradição, que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação, que mantém e renova a tradição»<sup>99</sup>, pois durar incarnando em estruturas diferentes depende mais da sobre-determinação dos conteúdos do que da remanescência das estruturas<sup>100</sup>. A explicação estrutural, na atemporalidade da sua sin-

<sup>96</sup> Id., *o.c.*, 33.

<sup>97</sup> Id., *o.c.*, 49.

<sup>98</sup> Id., *o.c.*, 51.

<sup>99</sup> Id., *o.c.*, 51.

<sup>100</sup> Id., *o.c.*, 52.

cronia, fornece uma espécie de esqueleto, de *secura abstracta* manifesta, quando comparada com «um conteúdo sobredeterminado, que não cessa de dar que pensar» e apenas se explicita na sequência de reassunções, que o interpretam e renovam. Não é na totalidade das leis linguísticas que o homem se compreende a si mesmo mas na apropriação do sentido mediado por essas leis e «é neste plano que o tempo oculto se torna historicidade da tradição e da interpretação»<sup>101</sup>.

O tempo do sentido profundo e oculto é o tempo do símbolo e não do mito, pois este não esgota a constituição semântica do símbolo, a que permanece subordinado. De facto, a configuração narrativa do mito exprime um tempo, que já é uma especificação e uma dimensão suplementar da historicidade do sentido simbólico e, por outro lado, a ligação do mito ao rito e ao conjunto das instituições de uma sociedade particular integra-se no mundo social e mascara, em certa medida, «o potencial temporal dos símbolos», que põe em jogo. É que a função social determinada de um mito não exaure a riqueza de sentido do fundo simbólico, que outras narrações podem explorar noutros contextos sociais. Também o próprio arranjo literário do mito inicia já um movimento de racionalização, que limita o poder de significação do fundo simbólico. Por isso, uma tradição esgota-se, ao esquecer os símbolos nas suas mitologias e renova-se por interpretações, que, subindo o declive do tempo esgotado, atingem de novo o tempo oculto do símbolo e da sua reserva de sentido<sup>102</sup>. Nesta perspectiva, o excesso inicial de sentido, que motiva a tradição e a interpretação, é a sobredeterminação de conteúdos, capaz de reincarnar em estruturas diferentes e de ser interpretada em configurações novas. As análises da semântica linguística, lexical e estrutural passam ao lado da função fundamental do simbolismo, que é a referência à realidade, à experiência, ao mundo e à existência. Esta abertura do símbolo situa-se na charneira do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida. Assim, o simbolismo dos sonhos não é um jogo puro de signos sem referência mas o meio expressivo, onde se diz o desejo, que em geral se manifesta e vela através de sintomas, sonhos, mitos, ideais e ilusões. A esta união entre uma erótica e uma semântica corresponde, noutra extremidade, o duplo sentido dos símbolos do Sagrado, onde, v.g., o êxodo ou saída do cativeiro, por um acréscimo de sentido, diz «um movimento existencial, uma certa con-

<sup>101</sup> Id., *o.c.*, 55.

<sup>102</sup> Id., *o.c.*, 32-33.

dição ontológica do homem»<sup>103</sup>. Neste alargamento ontológico está o interesse filosófico do simbolismo, que, pela sua estrutura de sentido duplo, revela a equivocidade do ser, que se diz de muitos modos. «Se há um enigma do simbolismo, ele reside completamente no plano da manifestação, onde a equivocidade do ser vem dizer-se na do discurso»<sup>104</sup>.

Num texto de 1965, a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si mesmo. Porém, o sujeito, que se interpreta, interpretando signos, já não é o Cogito mas um existente, que descobre pela exegese da sua vida, que ele está posto no ser antes de se por a si e de se possuir a si mesmo. A integração da linguagem simbólica na compreensão de si mesmo significa a eliminação da distância entre a época do texto e o presente do intérprete ou a apropriação do sentido dos símbolos e, portanto, o crescimento da compreensão de si mesmo mediante a compreensão de outrem. A reflexão é uma intuição cega se não for mediada pelo que Dilthey chamou as expressões em que a vida se objectiva ou se não for a apropriação do nosso acto de existir através da crítica de obras e de actos, que são os sinais deste acto de existir. Em síntese, «a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser através das obras, que testemunham este esforço e este desejo», pois a consciência pretensamente imediata é «consciência falsa»<sup>105</sup>, cujas más compreensões têm de ser corrigidas criticamente. A luta contra o narcisismo, que é o equivalente freudiano do falso Cogito, conduz à descoberta do enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida e à prática de uma verdadeira ascese da subjectividade, que despoje o eu de toda a hybris de auto-fundação do próprio sentido. Pela mão de Freud, reformula-se o problema da relação entre significação e desejo, entre sentido e energia, entre linguagem e vida, que Leibniz já entrevira, ao articular representação e apetição e Espinosa defendera, ao adequar graus de ideias a graus de *conatus*. Pela compreensão de nós mesmos, apropriamo-nos do sentido do esforço por existir e do desejo de ser, isto é, da energia positiva e do dinamismo, e da falta e da indigência ou do *eros* enquanto filho de Poros e de Penia<sup>106</sup>.

De novo, P. Ricoeur recorda que a existência descoberta pela Psicanálise é a do desejo revelada numa arqueologia do sujeito e que a

---

<sup>103</sup> Id., *o.c.*, 68.

<sup>104</sup> Id., *o.c.*, 79.

<sup>105</sup> Id., *o.c.*, 2.-22.

<sup>106</sup> Id., *o.c.*, 25.

Fenomenologia do Espírito de Hegel vive a antecipação do reino, que se aproxima, avançando num processo teleológico em que a verdade de uma etapa é abolida e retida na etapa seguinte. O despojamento da consciência de si praticado pela Psicanálise e a negação de si mesmo no advento do Absoluto definida pelo hegelianismo são superados pela interpretação do Sagrado, que se anuncia com suprema radicalidade como o que em definitivo dispõe da existência humana, ao pô-la de modo absoluto como esforço e desejo de ser <sup>107</sup>. São os símbolos mais ricos que asseguram a unidade das múltiplas interpretações do homem, porque só eles precontêm os vectores regressivos e prospectivos, que no conflito das interpretações se dissociam.

### III

Outros domínios da narração se abriram, entretanto, à especulação de P. Ricoeur. Na década de 70, investigou o fenómeno central da inovação semântica dentro do discurso, donde resultaram as obras gêmeas *A Metáfora Viva* e *Tempo e Narração*, além de dois estudos publicados na obra colectiva *A Narração* e de um trabalho de confronto crítico entre símbolo e metáfora <sup>108</sup>. Logo no primeiro estudo de *A Metáfora Viva* dedicado a Aristóteles, a poesia, sobretudo trágica, é um universo de discurso distinto do da Retórica, em que se não visa a persuasão mas a purificação pelas paixões de temor e de piedade, não se argumenta mas apenas se compõe uma representação essencial das acções humanas, que diz a verdade através da ficção, da fábula e do mythos trágico. Por isso, no contexto aristotélico, a tríade poiesis-mimesis-catharsis situa-se exclusivamente no mundo da poesia, sem confusão possível com a tríade retórica-prova-persuasão <sup>109</sup>, desempenhando a mimesis na poesia o papel director, que na Retórica é atribuído à persuasão. Daí, o problema nuclear da relação entre a ordem interna e a organização do mito, exteriorizadas na lexis, e a mimesis, normalmente traduzida por imitação, que facilmente denuncia uma submissão às coisas naturais. Da imitação ou processo de cons-

<sup>107</sup> Id., *o.c.*, 26.

<sup>108</sup> Id., *La Métaphore Vive* (Paris 1975) 7; Id., *Temps et Récit, Tome I* (Paris 1983) 11; Id., «Pour une Théorie du Discours narratif» in: Varios, *La Narrativité, Recueil préparé sous la Direction de Dorian Tiffeneau* (Paris 1980) 5-68; Id., «Récit fictif — Récit historique» in: Varios, *La Narrativité* 251-271; Id., «Parole et Symbole» in: *Revue des Sciences Religieuses* 48 (1975) 142-161.

<sup>109</sup> Id., *La Métaphore Vive* 18.

trução, que vai desde a intriga até ao espectáculo (poesia épica, tragédia, comédia, poesia ditirâmbica, composição para a flauta e a lira) interessa, para a filosofia da metáfora, realçar a função mimética do mito e a elevação ou a nobilitação das possibilidades humanas de acção. Na ordem e organização do mito consiste a construção ou criação poética, que se chama mimesis e, por isso, o que se diz imitar, é composto e construído como algo, que poderia ter acontecido e não uma mera reduplicação da realidade. Desenvolve-se no interior da mimesis uma tensão entre a submissão à realidade da acção humana e o trabalho criador, que é a poesia em si mesma, porque o real da referência mimética não é algo cristalizado e inerte, de que só seria possível uma cópia, mas o reino da natureza enquanto fonte dinâmica e criadora, de que só há mimesis, quando também se cria. Por isso, toda a poiesis é mimética e toda a mimesis é poética <sup>110</sup>. A natureza deixa espaço livre e autónomo ao «produzir» da imitação, permanece referência mas não coacção, abrindo a possibilidade da imitação das acções melhores ou piores. A imitação magnífica da acção humana, que distingue a tragédia da comédia, é a chave da intelecção da função da metáfora, pois o mythos trágico é uma composição, que promove a acção do homem médio através da dupla vertente de submissão à realidade e de invenção efabuladora, de restituição e de elevação, o que abre a via da metáfora. A promoção de sentido realizada pelo mythos no poema trágico estende-se à elevação do sentimento na catharsis, que, deste modo, fica sintonizada com a narração metafórica. Não podendo a physis fixar-se em natureza morta nem a mimesis em cópia servil, a Poética jamais se pode divorciar da poiesis da physis dinâmica nem da mimesis criadora. Nesta perspectiva, a mimesis aristotélica subentende que a imaginação criadora e o fascínio da poesia têm verdade, porque revelam como «mimesis physeos» o real enquanto acto, isto é, dizem o que a simples descrição é incapaz de revelar, isto é, as possibilidades latentes de existência, que só vivem na expressão viva da metáfora <sup>111</sup>. Em 1990, no colóquio sobre estratégias contemporâneas de apropriação da Antiguidade, P. Ricoeur apresentou um trabalho sobre uma releitura da Poética de Aristóteles <sup>112</sup>. Este texto reflecte os resultados da paciente reflexão esparsa nos três

<sup>110</sup> Id., *o.c.*, 56.

<sup>111</sup> Id., *o.c.*, 60, 323-398.

<sup>112</sup> Id., «Une Reprise de la *Poétique* d'Aristote» in: Varios, *Nos Grecs et leurs Modernes Les Structures Contemporaines d'Appropriation de l'Antiquité* (Paris 1992) 303-320.

volumes de *Tempo e Narração* publicados em 1983-85. Após a reconstrução do ternário de base da Poética de Aristóteles formado por mimesis, mythos e catharsis, P. Ricoeur procura investir este ternário em campos culturais afastados da Grécia clássica e em géneros literários cada vez mais distantes da tragédia grega. A estratégia decisiva consiste no alargamento de mimesis, mythos e catharsis ao campo da narração em geral. No sentido de actividade mimética, a «mimesis praxeos» marca uma ruptura com a concepção metafísica de Platão e situa-se no campo da praxis humana, num terreno vizinho da Ética. Como a mimesis, também o mythos é referido por Aristóteles à esfera prática, embora segundo uma regra de articulação ou intriga. P. Ricoeur aponta os limites do uso aristotélico de mimesis e de mythos, que tenciona transgredir: são incluídos os géneros literários da época mas excluídas outras formas não-verbais de imitar, como a pintura, e não-métricas como o mimo ou o diálogo socrático, que imitam de modo criador cenas e problemas da vida quotidiana; ao preferir a mimesis do actor trágico e cómico, parece excluir da investigação a narração, portanto, a epopeia; entre todas as formas de drama, é finalmente privilegiada a tragédia. É destes limites traçados por Aristóteles que P. Ricoeur pretende libertar os conceitos de mimesis e de mythos, porque «na medida em que Homero *compõe* as suas narrações à maneira como o poeta trágico ou cómico 'agencia os factos', o mythos torna-se uma estrutura comum à narração e ao drama»<sup>113</sup>. A catharsis ocupa a posição-chave entre a acção imanente ao drama e o mundo praxístico do espectador, podendo ser investida noutros sentimentos para além das duas paixões trágicas e usada à escala de uma estética da recepção<sup>114</sup>. A operação estratégica de P. Ricoeur eleva a narração a um meta-género, dado o parentesco que o mythos reinstaura entre narração e drama. A actividade ordenadora e configuradora do mythos é o 'pivot' da compreensão narrativa e da inteligibilidade própria da narração, que não é uma racionalidade narratológica segundo o jargon estruturalista, mas uma concordância discordante, uma ordenação, um encadeamento ou síntese do heterogéneo. É pela suspensão criadora operada no próprio curso da praxis efectiva que se produz a concordância discordante da narração. Por isso, a mimesis só imita criativamente mediante a distância criada pela ficção; o mythos só é narrado ou representado sob a condição da função efabuladora, que faz da literatura um imenso laboratório de experiências de pensamento.

<sup>113</sup> Id., *o.c.*, 307.

<sup>114</sup> Id., *o.c.*, 309.

onde se ensaiam as múltiplas formas de combinar felicidade e infelicidade, bem e mal, vida e morte. Finalmente, a catharsis não é menos fictícia que a mimesis e o mythos, pois é a compreensão sentida da fábula, que purifica as paixões<sup>115</sup>. A epoche ou suspensão de todo o real necessária para abrir o espaço da ficção de configurações novas faz sentir a sua eficácia na estética da recepção, cujos sujeitos receptivos — leitores, ouvintes, espectadores — se podem converter em agentes diferentes e novos. Faltou a Aristóteles o confronto de mythos com o tempo, em que o narrativo surgisse como o guardião do tempo e a ficção fosse o instrumento de exploração de modos possíveis de temporalização, que escapam à linearidade do tempo cronológico. O objecto novo, ignorado de Aristóteles, é a narração enquanto instância superior ao mythos trágico com a pretensão de tornar inteligível e dizível o enigma do tempo e também do sujeito, que emerge sempre diferente da metamorfose dos paradigmas da narração ou do espaço do jogo da ficção, onde se ensaiam as preferências e as avaliações éticas, pois «a criação da intriga da personagem não é menos importante que a da acção»<sup>116</sup>.

Num seminário realizado em 1977<sup>117</sup>, 'ficção' é identificada com «representação de realidade» e de novo é invocada a *Poética* de Aristóteles como raiz desta equação: «Tratando-se da tragédia, que é para ele (Aristóteles) a poiesis por excelência, ele não vê qualquer dificuldade em dizer, por um lado, que a essência da *poiesis* é o *mythos* do poema trágico e, por outro lado, que a intenção da *poiesis* é a *mimesis* da acção humana». Aplicado à função narrativa da tragédia, *mythos* sublinha que o poema é uma espécie de discurso, uma obra de fantasia, que se evidencia pela sua estrutura de intriga, produzida pelo poeta a partir de qualquer mito, crónica ou narrativa anterior. Como criação poética, o mythos da tragédia assemelha-se a uma pintura, que, na base de um sistema de signos plásticos como linhas e cores, constrói a ícone, que nós aprendemos a ler, servindo-nos das regras convencionais, que a engendraram. Apesar de o mythos se situar no tempo e a ícone no espaço, ambos são mensagens geradas por uma «gramática» de base, que regula a articulação e a combinação dos traços pertinentes, que integram o «alfabeto» do dramaturgo ou do pintor<sup>118</sup>. Apesar de construção e de composição, o mythos é simultaneamente mimesis,

<sup>115</sup> Id., *o.c.*, 313.

<sup>116</sup> Id., *o.c.*, 319.

<sup>117</sup> Id., «Pour une Théorie du Discours Narratif» 51-58.

<sup>118</sup> Id., *o.c.*, 54.

que de modo algum se pode traduzir por cópia servil mas por imitação criadora, que reactiva traços essenciais da acção humana axiologicamente superiores aos da realidade. Neste sentido, a mimesis condensa a acção humana, produzindo no poema trágico um análogo do «aumento icónico» conseguido pelo pintor no universo das formas e das cores. Às obras de ficção se deve em grande parte o alargamento do nosso horizonte de existência, pois as obras literárias só por abreviação, saturação e culminação pintam a realidade. O «aumento icónico» da ficção pode traduzir-se na metáfora de uma janela, cuja estreita abertura desemboca na imensidade de uma paisagem ou no acréscimo de ser à nossa visão de mundo empobrecido pelo uso quotidiano <sup>119</sup>.

É numa apropriação do pensamento da *Poética* de Aristóteles que P. Ricoeur define o seu objectivo de «assumir esta conjunção entre *mythos* e *mimesis* ... como paradigma da pretensão referencial, que me parece apropriada às ficções em geral» <sup>120</sup>. Ficção não significa uma cópia ou réplica de uma realidade previamente dada, como julgaria uma teoria da imaginação, que reduzisse a imagem a uma representação de uma coisa *in absentia*, de que a percepção se distinguiria pelo modo de presença. Ora, não só a percepção resulta de uma actividade selectiva e interpretativa mas o enigma da ficção reside precisamente na novidade da criação imagética, que ostenta agora uma «referência produtiva», isto é, não referida apenas a dados anteriores mas a uma realidade possível, que se diz, compõe e estrutura numa criação, como nas ícones estéticas, nos «modelos» epistemológicas e nas utopias políticas <sup>121</sup>. Na referência produtiva, a ficção re-descreve o que a linguagem convencional já descreveu. Como toda a obra poética, a ficção narrativa procede de uma epoche do mundo ordinário da acção humana e das descrições deste mundo ordinário realizadas pelo discurso humano. Neste contexto, a re-descrição acontece sobre a suspensão da descrição da realidade, que frequentemente é exagerada pelos críticos literários empenhados em dar à literatura um estatuto autónomo <sup>122</sup>. A função «poética» de uma mensagem não se opõe à sua função referencial, pois a supressão de uma referência de primeira ordem, que é a descrição do mundo, é a condição de possibilidade da referência de segunda ordem ou re-descrição do mundo. Por isso, «uma obra literária ... não é uma obra sem referência mas uma obra

<sup>119</sup> Id., *Temps et Récit I* 121-122.

<sup>120</sup> Id., «Pour une Théorie du Discours Narratif» 55.

<sup>121</sup> Id., *o.c.*, 56.

<sup>122</sup> Id., *o.c.*, 57.

com referência dupla, isto é, uma obra, cuja última referência tem por condição uma suspensão da referência da linguagem convencional»<sup>123</sup>. A verdade pretendida por esta referência de segunda ordem é a re-descrição da realidade segundo as estruturas simbólicas da ficção, podendo dizer-se igualmente verdadeiras a história e a ficção, embora segundo modalidades referenciais diferentes. A vinculação estreita entre acontecimento e sua narração, que justifica o duplo sentido da palavra «história», avança, na sua pertença mútua, para o mundo da ficção e sua narrativa de tal modo que o conceito de verdade tem de englobar, ao mesmo tempo, «a pretensão referencial indirecta das narrativas de ficção e a pretensão referencial directa das narrações históricas»<sup>124</sup>. P. Ricoeur recorre ao método fenomenológico para esclarecer «o ponto mais controverso» da sua análise da função narrativa, desde a epopeia ao romance moderno. Praticando a *epoche* da «tese do mundo à escala das coisas em geral», P. Ricoeur defende que nos três romances, que analisa, (*Mrs. Dalloway* de V. Woolf, *Der Zauberberg* de Th. Mann e *La Recherche du Temps Perdu* de M. Proust) «o texto se projecta para além de si mesmo», simulando «uma experiência, que poderia ser a nossa e é irreduzível a um jogo estrutural puramente interior ao texto. Esta experiência deve a sua quase-autonomia relativamente às estruturas internas do texto a todos os horizontes potenciais, que tendem a desenhar um mundo no domínio da ficção». É este «mundo do texto» que, em última análise, se oferece à apropriação crítica pelos leitores<sup>125</sup>. O mundo do texto é capaz de um entrecruzamento com o mundo do leitor e com a experiência quotidiana, isto é, a refiguração praticada após a leitura «procede de um mundo para outro, de um mundo fictício para um mundo real através de um mundo potencialmente real»<sup>126</sup>.

Ao meta-género da narração faz P. Ricoeur corresponder a experiência familiar e opaca de tempo, descrita paradigmaticamente pela pena de S. Agostinho: «Que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei; se pretender explicá-lo a quem me pergunte, não sei» (*Confissões*, XI, 14). A nossa experiência de tempo, na sua opacidade, não se pode dizer directamente mas através de paradoxos (o futuro ainda não é, o passado já não é, o presente passa, o tempo é longo ou breve

<sup>123</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>124</sup> Id., *o.c.*, 58.

<sup>125</sup> Id., «Mimesis, Référence et Refiguration dans *Temps et Récit*» in: *Études Phénoménologiques II* (1990) 33-34.

<sup>126</sup> Id., *o.c.*, 35.

mas o presente é inextenso) que frustram toda a tentativa de domínio conceptual <sup>127</sup>. Sem acesso lógico directo ao tempo, a historicidade da experiência humana só pode dizer-se numa narração, que requeira o jogo e a intersecção da história real e da narrativa de ficção. A memória do que passou, a atenção ao presente e a expectativa do futuro são os pressupostos fundamentais do acto de contar, de recontar e de «seguir uma história», pois, ao contar ou ao ouvir um conto, compreende-se o presente de qualquer acontecimento na sua relação imediata com o passado, que é retido, e em relação ao desenvolvimento futuro da intriga, que é antecipado: «Esta tríplice estrutura do presente torna possível a estrutura da intriga enquanto esta reúne recordação, expectativa e atenção» <sup>128</sup>. Um «presente», porém, que seja animado pela tensão dialéctica do passado, do presente e do futuro, é, na expressão agustiniana, uma «distensio animi» (Confissões, XI, 26) e, por esta expressão, Agostinho atingiu o princípio do acto narrativo, isto é, aquele alongamento temporal da mente, que torna possível a extensão da história e resiste aos paradigmas intemporais do estruturalismo e à pluralidade de um diverso temporal sem qualquer unidade. Kant prolonga esta «distensio animi» agustiniana, quando inclui no «sentido interno» do tempo toda a experiência interna ou externa da diversidade, que a actividade sintética da imaginação reúne, organiza e estrutura, ao reproduzir o experienciado e, sobretudo, ao criar imagens novas. Porém, a imaginação kantiana era um processo de construção de imagens ao serviço da actividade conceptual, ao passo que as configurações estáveis e recorrentes da tradição narrativa não se extinguem ao serviço de uma «lógica de possíveis narrativos» mas actualizam-se e renovam-se no campo quase infinito das histórias, das lendas, dos dramas, dos romances, etc., que mediam a nossa experiência temporal. A tecitura desta experiência não se compadece com séries anedóticas, singelas e desfiguradas, de acontecimentos diversos e descontínuos nem com matrizes acrónicas de puras relações lógicas mas requer a conjugação intacta da dimensão configurativa e da dimensão sequencial. Toda a narração é uma totalidade temporal ou uma sucessão ordenada. Toda a narração combina, em proporções variáveis, duas dimensões, a cronológica e a não-cronológica, a episódica e a configurativa, construindo totalidades significantes a partir de acontecimentos dispersos. Em vez da tarefa impossível de construir a priori a matriz de todas as histórias possíveis, é o jogo livre da imaginação da huma-

<sup>127</sup> Id., *Temps et Récit*, I 19-53.

<sup>128</sup> Id., «Pour une Théorie du Discours Narratif» 60.

nidade e dos seus melhores narradores a fonte criadora das formas inteligíveis, que nos permitem reflectir sobre o tempo. Parafraseando Kant, P. Ricoeur escreve que o esquematismo da narração é uma arte escondida nas profundezas da alma humana, cujo verdadeiro mecanismo será sempre difícil de arrancar à natureza para o colocar objectivamente diante do nosso olhar. Não há melhor ilustração desta criatividade regulada do que o espectáculo das «variações imaginativas» desenvolvidas pela variedade infinita das histórias contadas pela humanidade e o da sua submissão espontânea a configurações recorrentes <sup>129</sup>.

Apesar de a reflexão ricoeuriana na década de 70 incidir sobre a metáfora, a narração e o tempo, o problema do símbolo na sua relação com a metáfora não deixou de solicitar a sua atenção. Há um núcleo no símbolo, que, pelo seu enraizamento na profundidade da vida, não transita para a metáfora nem se deixa transcrever linguística, semântica ou logicamente <sup>130</sup>. Na experiência do Sagrado, aparece este excesso na sua intensidade e mistério, precedendo toda a verbalização e revelando a sua potência e eficácia por excelência, que se não transferem para a articulação linguística do sentido. Porém, o que se diz em linguagem simbólica, «é sempre da ordem do poder, da eficácia e da força», desde o poder humano de existir com suas pulsões e produções imaginárias até ao Onnipotente, que na experiência do Sagrado nos envolve. Esta força, que perpassa pelo esforço por existir e pelo desejo de ser do homem, pela natureza «poética» do Universo e se concentra no Poder criador de ambos, tem de se mostrar na pluralidade dos seus registos para poder ser dita simbolicamente numa dialéctica de força e de forma, «que faz que a linguagem não capte senão a espuma da vida» <sup>131</sup>. Por isso, o símbolo aparece ligado às configurações do Cosmos, à própria estrutura do Universo Sagrado, donde procede a lógica do seu sentido, enquanto a metáfora surge como invenção livre do discurso no universo purificado do logos <sup>132</sup>. O símbolo mergulha raízes nas constelações duráveis da vida, do sentimento e do Cosmos e, por isso, apresenta-se estável e inclina a pensar que jamais morrerá mas apenas se transforma, em contraste com a evanescência da metáfora, que, uma vez recebida e aceite pela comunidade linguística, se trivializa e morre, aumentando apenas a polissemia

<sup>129</sup> Id., *o.c.*, 45, 62-63.

<sup>130</sup> Id., «Parole et Symbole» 151.

<sup>131</sup> Id., *o.c.*, 156.

<sup>132</sup> Id., *o.c.*, 155.

das palavras <sup>133</sup>. Dada a temporalidade estável do símbolo e a duração efêmera da metáfora, é possível aproximá-las através do jogo de inter-significações, em que metáforas radicais ou dominantes aglutinam metáforas parciais oriundas de campos diversos de experiência e possibilitam inúmeras interpretações a nível conceptual: «São estas metáforas dominantes capazes de engendrar e de organizar uma cadeia, que fazem a junção entre o nível simbólico, de evolução lenta, e o nível metafórico mais volátil» <sup>134</sup>. Porém, esta distinção entre símbolo e metáfora pode também esfumar-se paulatinamente, se atendermos a uma hierarquia original no conjunto metafórico, que tende a aproximá-lo do símbolo.

Após ter associado as obras de Ph. Wheelwright às de Mircea Eliade, P. Ricoeur enuncia os lugares da construção metafórica desde a frase isolada, a rede de metáforas de um poema, as metáforas típicas de uma comunidade de língua ou cultura ou de uma esfera cultural como a da Cristandade, enfim até certas metáforas tão radicais que parecem percorrer o discurso da humanidade inteira, como arquétipos ou paradigmas simbólicos. «Tudo se passa como se estas experiências fundamentais da humanidade comportassem um simbolismo imediato, que preside à organização mais primitiva da ordem metafórica» <sup>135</sup>. O excesso de sentido é oferecido numa «experiência simbólica» que exige da «metáfora um trabalho de sentido a que esta satisfaz parcialmente com a sua estruturação em cadeias metafóricas e em camadas hierárquicas», pois o potencial metafórico do símbolo ficará sempre por dizer. Esta irreduzível assimetria entre experiência e linguagem manifesta a profundidade do símbolo em contraste com a camada mais superficial da linguagem e a importância da articulação linguística e literária como única via de acesso à experiência simbólica <sup>136</sup>. Na linguagem actual dos paradigmas, a metáfora é um modelo teórico imaginário, que, ao transpor-se para um domínio da realidade, vê as coisas de outro modo, mudando-lhes a linguagem habitual e, por isso, é uma ficção, que simultaneamente, descobre conexões novas entre as coisas e re-descreve a realidade. Seguindo a concepção de Max Black <sup>137</sup>, P. Ricoeur aproxima a linguagem científica da linguagem poética pela transgressão, comum a ambas, da visão ordinária das

<sup>133</sup> Id., *o.c.*, 157.

<sup>134</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>135</sup> Id., *o.c.*, 158.

<sup>136</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>137</sup> M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca 1962).

coisas e do seu discurso. O sentido literal e respectiva referência são suspensos para que surja o sentido metafórico e, por estes, se re-descreve a realidade, pois «o eclipse do mundo manipulável objectivo abre assim caminho à revelação de uma nova dimensão de realidade e de verdade»<sup>138</sup>. Ao exprimir a semântica implícita dos símbolos através da tensão dos seus enunciados, a metáfora articula, pela sua referência, o semântico ao pre-semântico na profundidade simbólica da experiência humana<sup>139</sup>.

Gizado o trânsito do símbolo para a metáfora, há que investigar agora a inovação semântica, que articula a metáfora à narração. Enquanto na metáfora a inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica através de uma atribuição impertinente ou da resistência das palavras no seu sentido literal, na narração há a novidade da intriga ou da obra de síntese do heterogéneo, que reúne sob a unidade temporal os fins, as causas e os acasos de uma acção total e completa. A imaginação criadora instaura semelhanças desconhecidas, aproxima distâncias, produzindo assimilações, donde resulta a pertinência semântica. Precisamente a intriga de uma narração é comparável a esta assimilação predicativa da metáfora, porque integra figurativamente numa história inteira e completa de uma acção acontecimentos múltiplos e dispersos. Em *Metáfora Viva*, a suspensão da função referencial directa e descritiva é a condição negativa para que surja uma função referencial mais dissimulada do discurso poético, que empresta linguagem a aspectos, qualidades e valores da realidade sem acesso à expressão numa linguagem directamente descritiva. A função da narração, como «mimesis da acção», é apenas uma aplicação particular da referência metafórica à esfera do agir humano. Pela ficção de uma configuração nova, rasga-se uma referência metafórica a dimensões desconhecidas da pre-compreensão familiar e ordinária de acção. Por isso, as intrigas inventadas são meios privilegiados pelos quais nós reconfiguramos a nossa experiência temporal confusa, informe e muda do campo prático, que engloba o agir e o padecer, os agentes e as vítimas<sup>140</sup>.

A ausência do tempo na concepção aristotélica de narração é colmatada por P. Ricoeur numa busca do tempo da actividade narrativa, pois toda a especulação sobre o tempo não passara até agora

---

<sup>138</sup> Id., «Parole et Symbole» 160.

<sup>139</sup> Id., *o.c.*, 161.

<sup>140</sup> Id., *Temps et Récit I* 11-14.

de uma «ruminação inconclusiva»<sup>141</sup>. Há uma co-relação necessária, transcultural entre a actividade de contar uma história e a dimensão temporal da experiência humana de tal modo que o tempo se torna humano quando articulado narrativamente e a narração alcança o seu sentido pleno, quando se converte numa condição da existência temporal<sup>142</sup>. Por isso, P. Ricoeur pretende construir a mediação entre a análise augustiniana do tempo e o sentido de intriga na Poética de Aristóteles, alargada à bifurcação fundamental entre narração histórica e narrativa de ficção. Para isso, distinguem-se três momentos na mimesis (mimesis I efectuada na pre-compreensão ou narração inicial do viver humano, mimesis II ou criação de uma intriga ou auto-estruturação da narração à base de códigos narrativos internos ao discurso e mimesis III ou referência da construção da intriga ao mundo da vida no acto da leitura)<sup>143</sup> e confere-se à mimesis II o lugar mediador, que abre o mundo da composição poética e da «literaridade» da obra literária ou da construção historiográfica. A praxis aristotélica pertence ao domínio de realidade estudado pela Ética e ao domínio do imaginário pertencente à Poética e, por isso, a mimesis não é apenas ruptura mas ainda articulação, que opera pelo *mythos* a transposição metafórica do campo prático. É por isso que na própria significação do termo mimesis se deve preservar uma referência a montante da composição poética, que é a mimesis I, distinta da mimesis II ou mimesis criadora. O termo do dinamismo criador da mimesis II não é apenas o texto poético mas também a sua recepção pelo espectador ou leitor, localizando-se deste modo a jusante da composição poética a mimesis III. Fica o salto imaginário da actividade mimética enquadrado, à maneira de um rio, entre a operação de pre-compreensão a montante e a actividade de recepção e apropriação da obra poética pelo mundo do espectador ou leitor a jusante<sup>144</sup>. Para ser possível falar-se de uma «deslocação mimética», de uma «transposição» quase metafórica do ético para o poético, é preciso conceber a actividade mimética como laço e não apenas como ruptura. Se o termo *mythos* marca a descontinuidade, a palavra *praxis* assegura a continuidade entre os dois regimes da acção, o ético e o poético. Além disso, o poeta encontra no seu próprio fundo cultural um quadro categorial implícito do campo prático e uma primeira narração deste mesmo campo. Sem mitos transmitidos

<sup>141</sup> Id., *o.c.*, 20-21.

<sup>142</sup> Id., *o.c.*, 85.

<sup>143</sup> Id., «Mimesis, Référence et Refiguration» 32.

<sup>144</sup> Id., *temps et Récit I*, 76-77.

entre os Gregos, nada haveria que pudesse ser poeticamente transposto, pois faltaria, v.g., a fonte inesgotável da violência recebida dos mitos pelo poeta trágico ou o denso potencial trágico da história de casas célebres<sup>145</sup>. À diferença da Retórica, que subordina a ordem do discurso aos seus efeitos sobre o auditório, a Poética não manifesta qualquer interesse explícito pela comunicação da obra ao público e, por isso, a recepção da obra não é nenhuma categoria maior da Poética. No entanto, P. Ricoeur em mimesis III procura perseguir traços da relação da Poética ao leitor, que, embora raros, provam que se não pode emparedar na clausura do texto uma Poética pelo facto de esta haver acentuado as estruturas internas do texto. A argumentação de fundo proposta por P. Ricoeur assenta neste princípio: a Poética não fala de estrutura mas de estruturação e toda a estruturação é uma actividade orientada, que somente termina no espectador ou no leitor<sup>146</sup>. Daí, a acentuação do dinamismo de poiesis, de mimesis, de sustasis, da exigência de acabamento do texto vivido num prazer próprio dentro e fora da obra. É esta relação ao exterior que se torna tabú para uma Semiótica esforçada na suspensão de tudo o que for extra-linguístico e, portanto, da própria «veemência ontológica» da linguagem. Tomando por guia a teoria do prazer do livro VII ao livro X de Ética a Nicómaco, P. Ricoeur observa que o prazer procede de uma acção não impedida e acrescenta-se à acção realizada como um suplemento, que a coroa. Aplicado à obra literária, o prazer do texto prende-se com a finalidade interna da composição e a finalidade externa da sua recepção, em que se vive o prazer de aprender e o de reconhecer no espectáculo ou na leitura o que foi engendrado pela composição poética<sup>147</sup>. Além disso, o possível em poesia é persuasivo em virtude do efeito, que exerce sobre o espectador e que é produto comum da obra e do público.

Contra a Semiótica do texto, que se confinasse apenas à abstracção isolada do momento segundo da mimesis e abandonasse a mimesis da pre-compreensão e a eferência da imitação criadora da mimesis II ao mundo, a Hermenêutica reconstrói o conjunto das operações pelas quais uma obra histórica ou de ficção se eleva sobre o fundo opaco do viver, do agir e do sofrer e é confiada pelo seu autor ao leitor, que a recebe e por ela pode mudar o seu agir<sup>148</sup>. Neste processo concreto,

---

<sup>145</sup> Id., *o.c.*, 79.

<sup>146</sup> Id., *o.c.*, 80.

<sup>147</sup> Id., *o.c.*, 80-81.

<sup>148</sup> Id., *o.c.*, 86.

a prefiguração do campo prático do nosso quotidiano, mediante a configuração textual, termina na refiguração operada numa recepção da obra aberta ao mundo. Por isso, P. Ricoeur traça nestes termos o seu itinerário: «Seguimos... o destino de um tempo prefigurado para um tempo refigurado mediante um tempo configurado»<sup>149</sup>. Sem o enraizamento numa pre-compreensão do mundo da acção, que implique o conhecimento espontâneo das suas estruturas inteligíveis, das suas mediações simbólicas e do seu carácter temporal, não se pode compor qualquer intriga, apesar da força criadora do génio poético. Num trabalho anterior, P. Ricoeur havia já analisado a «rede conceptual», que nos permite distinguir previamente o domínio da acção da esfera dos movimentos físicos<sup>150</sup>. Os conceitos de fim, motivo, agente, obra, responsabilidade, circunstâncias, ocasiões favoráveis ou desfavoráveis, interacção (cooperação, competição ou luta), êxito e outros formam um conjunto em que os componentes se articulam por relações de intersignificação. Por isso, dominar a rede conceptual no seu todo e cada termo a título de membro do conjunto é ter a competência natural, que se pode chamar «compreensão prática», necessariamente familiar ao narrador e ao seu auditório. Neste sentido, não há análise estrutural da narração, que não dependa de uma fenomenologia implícita ou explícita do «fazer» quotidiano. Para além desta compreensão prática, a inteligência narrativa requer o conhecimento das regras de composição que governam a ordem diacrónica da história: «Compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do 'fazer' e a tradição cultural donde procede a tipologia das intrigas»<sup>151</sup>. Outro pressuposto da inteligência narrativa é o sistema simbólico da cultura em que a acção se torna legível na sua tecitura pública, que, à maneira de um texto, precede toda a conceptualização científica e funciona como um código cultural normativo com sua escala de valores. Por isso, na esfera de mimesis I situam-se os pressupostos éticos da *Poética* de Aristóteles, que não reclama apenas «agentes» mas caracteres dotados de qualidades éticas, que se tornam nobres ou vis. Na pré-compreensão da acção há também estruturas temporais, que são indutoras de narrações e justificam se fale de uma pré-narração da experiência. Da «distensio animi» como presentificação do passado, do futuro e do presente avança P. Ricoeur para a praxis quotidiana

<sup>149</sup> Id., *o.c.*, 87.

<sup>150</sup> Id., «Le Discours de l'Action» in: Varios, *La Sémantique de l'Action* (Paris 1977) 21-63.

<sup>151</sup> Id., *Temps et Récit I*, 91.

e seu modo de ordenar o presente do passado, o presente do futuro e o presente do presente, «porque é esta articulação prática que constitui o indutor mais elementar da narração»<sup>152</sup>. Pela praxis quotidiana perpassa o «cuidado», que é a «distentio animi» heideggeriana, e com ele a unidade dos êxtases do passado, do futuro e do presente, distinta da preocupação, que, esquecida do homem, se deixa absorver apenas pelo «presente» das coisas isolado, como um momento abstracto, do passado e do futuro, mediante a obliteração da retenção e da expectativa. Enquanto a preocupação se desumaniza na sua absorção pelas coisas, o cuidado mantém na praxis quotidiana o tempo humano na sua unidade extática de passado, futuro e presente, que é o tempo da narração, captado na linguagem do quotidiano ou «tesouro das expressões mais apropriadas ao que existe de propriamente humano na experiência»<sup>153</sup>. A unidade retensa, atenta e protensa do tempo é vivida na mimesis I ou pre-compreensão do agir humano espontâneo, que tem a estrutura de uma narração incoada. Sobre esta pré-compreensão comum ao poeta e ao seu leitor erige-se a composição da intriga e com ela a mimética textual e literária, que seria para sempre incompreensível se não configurasse o que na espontaneidade da acção humana já tem figura<sup>154</sup>.

Se na mimesis I dominou a experiência de tempo de Agostinho reassumida por Husserl e Heidegger, em mimesis II o primado é concedido à *Poética* de Aristóteles, liberta agora dos limites impostos pelo paradigma da tragédia grega. Mythos, traduzido por composição de uma intriga e associado à imitação criadora (mimesis), aparece como réplica da «distentio animi» ou discordância existencial agustiniana. P. Ricoeur reconhece a novidade desta aproximação histórica: «Escusado será dizer que sou eu, leitor de Agostinho e de Aristóteles, quem estabelece esta relação entre uma experiência viva em que a discordância rompe a concordância, e uma actividade eminentemente verbal, em que a concordância repara a discordância»<sup>155</sup>. De facto, a *Poética* de Aristóteles é omissa quanto à relação entre a actividade poética e a experiência temporal e, por outro lado, restringe a criação da intriga ao drama e à epopeia e não reconhece à História estatuto filosófico. Por isso, P. Ricoeur interroga-se até que ponto «o texto de Aristóteles autoriza a dissociar o modelo estrutural do seu primeiro

---

<sup>152</sup> Id., *o.c.*, 95.

<sup>153</sup> Id., *o.c.*, 98, 126-128.

<sup>154</sup> Id., *o.c.*, 100.

<sup>155</sup> Id., *o.c.*, 55.

investimento trágico e suscita progressivamente uma reorganização de todo o campo narrativo»<sup>156</sup>. Dentro de uma arte poética, *mythos* e *mimesis* são operações e não estruturas e, por isso, *mythos* não é apenas sistema mas o agenciamento dos factos em sistema e *mimesis* é «a actividade ou o processo activo de imitar ou representar». Daí, o primado da actividade criadora de intrigas sobre toda a espécie de estruturas estáticas, de paradigmas acrónicos e de invariantes temporais. A *mimesis* é actividade e não cópia servil, neste contexto, porque produz o agenciamento dos factos através da construção de intrigas e, ao contrário da *mimesis* platónica, desenvolve-se no espaço do «fazer» humano e das artes de composição. O correlato da actividade mimética regida pelo agenciamento dos factos é precisamente a acção no seu universo sem limites concretos. Por isso, é o modelo de criação de intrigas que P. Ricoeur pretende libertar dos limites, que o afectam na *Poética* de Aristóteles, a fim de o estender a toda a composição narrativa, que visa o imenso campo da acção humana. A intriga enquanto modelo de concordância e de ordenação, ao contrastar com o diferir da «*distensio animi*», aparece como «a solução poética do paradoxo especulativo do tempo», pois a invenção da ordem, sem qualquer característica temporal expressa, vem ocupar o lugar do «nescio» da resposta de Agostinho à pergunta sobre o tempo. A concordância ou ordenação tem os traços de completude, de totalidade e de extensão apropriada<sup>157</sup>. Porém, na concordância do modelo trágico está incluída a discordância (episódios, que despertam temor e piedade, efeitos de surpresa, mudança de fortuna em infortúnio, peripécias, efeitos violentos, emoções trágicas)<sup>158</sup> e, por isso, a concordância discordante deste modelo contrasta, por inversão, com a discordância concordante do tempo.

A *mimesis* II ocupa a posição intermédia entre a pré-compreensão da acção e a fase terminal da aplicação da intriga ou volta ao mundo real da acção após a recepção apropriante do leitor. A operação configurante da intriga exerce a triplíce função de mediadora entre acontecimentos ou incidentes individuais e a totalidade inteligível de uma história contada, entre a vasta extensão dos componentes do quadro paradigmático e a sua ordenação sintagmática, entre os caracteres temporais não considerados por Aristóteles e a síntese do heterogéneo ou configuração do episódico e da sucessão, que faz da intriga

<sup>156</sup> Id., *o.c.*, 56.

<sup>157</sup> Id., *o.c.*, 66-71.

<sup>158</sup> Id., *o.c.*, 71-75.

uma concordância discordante ou uma solução poética do paradoxo augustiniano do tempo<sup>159</sup>. Ao extrair da sucessão uma figura, o acto poético revela ao ouvinte ou ao leitor a força criadora de uma totalidade significativa capaz de ser seguida como história, que não é abstracta nem linear: «Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias, sob a comando de uma expectativa, que encontra a sua realização na conclusão. Esta conclusão não é logicamente implicada por quaisquer premissas anteriores. Ela dá à história um 'ponto final', que, por sua vez, fornece o ponto de vista, donde a história pode ser percebida como formando um todo. Compreender a história é compreender como e porquê os episódios sucessivos conduziram a esta conclusão, que, longe de ser previsível, deve ser finalmente aceitável como congruente com os episódios reunidos»<sup>160</sup>.

A narração configurante só alcança o seu sentido pleno quando for restituída ao tempo do agir e do sofrer na mimesis III, atingindo o ouvinte ou o leitor, como pressupõe H.-G. Gadamer, quando nos fala de 'aplicação' na sua *Hermetênica*<sup>261</sup>. Por isso, o momento da mimesis III designa a intersecção do mundo do texto e do mundo do ouvinte ou do leitor, do mundo configurado pelo poema e do mundo da acção efectiva. O tempo é continuamente mediado por narrações numa 'aspiral' sem fim, que faz passar a mediação várias vezes pelo mesmo ponto mas numa altura diferente sem cair na tentação de um tempo informe ou de uma narração exaustiva e, por isso mesmo, violenta. A leitura prolonga e conduz até ao seu termo as configurações da criação narrativa, ao modelar a experiência do leitor e ao entrar pela comunicação no campo das suas referências reais. A progressão da mimesis I para a mimesis III é a de uma pre-narração ou narração incoativa e potencial através de configurações narrativas para o mundo da vida do leitor ou do ouvinte, é a de uma pre-história, formada pela «imbricação viva» de todas as histórias vividas», para uma história narrada<sup>162</sup>, sem que algum dia se elimine a tensão entre a concórdia e a discórdia do tempo narrado ou se dispense o trabalho da imaginação criadora. Há uma afinidade oculta entre o segredo donde emerge a história e o segredo a que regressa, após a mediação pelos paradigmas da narração. A vida humana vale narrações sem fim e não há narração que cicatrize o passado da vítima inocente: «Contamos histórias porque

<sup>159</sup> Id., *o.c.*, 102-103.

<sup>160</sup> Id., *o.c.*, 104.

<sup>161</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*<sup>2</sup> (Tuebingen 1965) 290 ss.

<sup>162</sup> P. Ricoeur, *Temps et Récit I* 114.

finalmente as vidas humanas têm necessidade e merecem ser contadas. Esta observação retoma toda a sua força, quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento grita vingança e apela para a narração»<sup>163</sup>. Sendo a primeira grande dicotomia da narração a dos agentes e dos pacientes, P. Ricoeur não deixa de recordar o homem agente e a sua vítima, pois o problema moral insere-se no reconhecimento desta disimetria essencial entre aquele que age, agredindo e aquele que sofre, culminando na violência do agente poderoso<sup>164</sup>.

Quando a teoria da leitura e da recepção perfaz a teoria da escrita, investindo-a em mundo, a comunicação realizada não pode prescindir do problema ontológico da referência. Este modelo de comunicação é, enquanto intersecção do mundo do texto e do mundo do leitor ou do ouvinte, uma versão típica da «fusão de horizontes» de H.-G. Gadamer<sup>165</sup>, em que a linguagem se orienta para além dela mesma na oferta e recepção da experiência de mundo. Na reflexão sobre si mesma, a linguagem conhece-se no ser e referida ao ser, pois ela é da ordem do mesmo e o mundo é o seu outro<sup>166</sup>.

Já se lembrou que relativamente ao mundo da pre-compreensão a criação narrativa é um aumento icónico, que faz subir a legibilidade do mundo e ascender o significado da acção humana. A imaginação presente e activa neste aumento icónico cria nas Ciências Históricas esquemas interpretativos do passado acontecido e, por isso, ficção e História são mutuamente devedoras. Esta dívida recíproca dá jus a formular o problema da referência cruzada entre a historigrafia e a narrativa de ficção<sup>167</sup>. Por isso, já no Seminário de 1977, P. Ricoeur perguntara se, mau grado as diferenças evidentes entre narração histórica e narrativa de ficção, não existiria uma *estrutura* narrativa comum, que autorizasse a considerar o discurso narrativo como um modelo homogéneo de discurso. Tendo toda a narração, em certo sentido, uma pretensão referencial, «a própria distinção entre narrativa de ficção e narração empírica tem de se questionar de tal modo que 1) a História possa aparecer com mais ficção do que uma concepção simplesmente positivista poderia aceitar e que 2) as ficções em geral e as ficções narrativas em particular pareçam ser mais miméticas do que o próprio.

<sup>163</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>164</sup> Id., *Soi-même comme un autre* (Paris 1990) 172.

<sup>165</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 289 ss., 356 ss., 375.

<sup>166</sup> P. Ricoeur, *Temps et Récit I*, 118-119.

<sup>167</sup> Id., *o.c.*, 123-124.

pensamento positivista queria supor», isto é, a nossa historicidade fundamental é trazida ao lume da linguagem pela convergência dos diferentes modos do discurso narrativo, salvaguardada a diferença das suas pretensões referenciais complementares<sup>168</sup>. No «aumento icónico» do tempo da narrativa são intensificados e concentrados os traços práticos, simbólicos e temporais da pré-compreensão da acção. É a intersignificação entre projecto, circunstâncias e acaso que é iconicamente elevada na síntese do heterogéneo ou na intriga da narrativa e, como tal, nos convida a vermos a nossa praxis como algo possível, estilizado de modo novo. Rebelde a uma expressão definitiva, a acção humana tem de ser re-simbolizada através de des-simbolizações dentro de um esquematismo carregado de tradição e, ao mesmo tempo, subvertido pela historicidade dos paradigmas sem que jamais o tempo da configuração do «aumento icónico» deixe de fluir para o tempo da refiguração ou da praxis real<sup>169</sup>. O tempo é o referente comum último da narrativa de ficção, da narração histórica e da fenomenologia do tempo vivido, desde Agostinho a Husserl e Heidegger. Daí, a «longa e difícil conversação triangular entre a historiografia, a crítica literária e a filosofia fenomenológica», interlocutoras, «que ordinariamente se ignoram mutuamente»<sup>170</sup>. Com este objectivo de inter-relacionar estas interlocutoras silenciosas, P. Ricoeur privilegia na ciência histórica aquele tipo de narração, que mantém viva a relação a acontecimentos olvidada pela historiografia francesa e actuante a categoria de compreensão, que a Filosofia Analítica, de proveniência inglesa, substituiu por explicação 'nomológica'<sup>171</sup>. Porém, com a revalorização da narração e dos seus recursos de inteligibilidade destrona-se o modelo nomológico, evidenciando precisamente na narração o que transcende o seu carácter episódico, isto é, assinalando a sua capacidade de explicação situada na própria estrutura configurante imanente a toda a narração<sup>172</sup>. A intenção relevante de *Tempo e Narração I* é a investigação das relações entre a escrita da História e a operação de «pôr em intriga», que Aristóteles elevava a categoria dominante da arte de compor obras, que imitam a acção humana. Com a historiografia expande-se e, ao mesmo tempo, complica-se o modelo da narração ou da concordância discordante, agora liberto das contra-

<sup>168</sup> Id., «Bour une Théorie du Discours Narratif» 3, 50-51.

<sup>169</sup> Id., *Temps et Récit I*, 114.

<sup>170</sup> Id., *o.c.*, 125; Id., *Temps et Récit, III — Le Temps raconté* (Paris 1985) 10.

<sup>171</sup> Id., *Temps et Récit I*, 137-172.

<sup>172</sup> Id., *o.c.*, 203-246.

facções a que era coagido pelos «géneros» e «tipos» da *Poética* de Aristóteles<sup>173</sup>.

Ao papel da concordância discordante na narrativa de ficção consagrou P. Ricoeur *Tempo e Narração II*, envolvendo aqui todo o vasto conjunto formado pelo conto popular, pela epopeia, pela tragédia, pela comédia e pelo romance<sup>174</sup>, cuja estrutura temporal é posta em relevo contra a simplificação narratológica. Unidas por razões de origem situada nas mesmas operações configurantes de mimesis II, narração histórica e narrativa de ficção opõem-se pela pretensão de verdade quanto a um mundo acontecido ou apenas possível. *Tempo e Narração II* caracteriza-se pelo alargamento, aprofundamento, enriquecimento e abertura a mundo da composição da intriga recebida de Aristóteles e pela diversificação correlativa da noção de temporalidade da tradição augustiniana. No alargamento do âmbito aristotélico da intriga manifesta-se a capacidade de o mythos se metamorfosear sem perder a sua identidade e enriquecendo o domínio da inteligência narrativa<sup>175</sup>. Porém, aprofundar o poder efabulador de intrigas conduz inevitavelmente ao confronto da inteligência narrativa nutrida pelas criações literárias do imaginário ocidental com a racionalidade forjada nos nossos dias pela Narratologia e pela Semiótica narrativa de tipo estrutural, obrigando-nos a arbitrar a querela entre uma inteligência narrativa fiel aos traços mais originais da temporalidade da concordância discordante da obra literária e a proposta da Semiótica, que lobriga estruturas profundas e acrónicas da narração subjacentes às regras de composição, que não passam de estruturas de superfície<sup>176</sup>. A apologia da inteligência narrativa assenta no tempo como «distentio animi»: o enriquecimento do tempo da narrativa de ficção deve-se ao facto de o acto de narrar na sua criatividade ter a estrutura de um juízo, que incide sobre a totalidade narrada ou reflecte sobre os acontecimentos narrados, distanciando-se por auto-desdobramento, da própria produção, sem abandonar o tempo. Na narrativa de ficção, o criador de intrigas, ao contrário do historiador preso da coacção documental, cria mundos imaginários, manifestando o tempo de modo ilimitado, mediante o jogo sem fim entre tempo de narração e tempo das coisas narradas. A opção pela temporalidade da inte-

<sup>173</sup> Id., *o.c.*, 319.

<sup>174</sup> Id., *Temps et Récit, II — La Configuration dans le Récit de Fiction* (Paris 1984) 11.

<sup>175</sup> Id., *o.c.*, 17-48.

<sup>176</sup> Id., *o.c.*, 49-91.

ligência narrativa abrange, em *Tempo e Narração II*, a análise da diferença entre o tempo do acto de narrar e o tempo das coisas narradas, entre o tempo da enunciação e o do enunciado na narrativa de ficção, a que uma lógica acrónica e uma sequência cronológica objectivada não logram corresponder, porque na alma do narrador continua ausente o tempo como «*distentio animi*»<sup>177</sup>.

Toda a obra de ficção, verbal ou plástica, narrativa ou lírica, está possuída de um movimento de transcendência na imanência e projecta para fora de si um mundo, que se pode chamar o «mundo da obra» ou novo espaço de habitabilidade para o homem, capaz de gerar um confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Esta nova relação entre tempo e ficção surgida no mundo do texto e, para P. Ricoeur, «a mais decisiva» espera o acto de leitura para se converter em «experiência fictícia do tempo»<sup>178</sup> realizada no campo da imaginação como transcendência na imanência mas em trânsito para o confronto com o mundo real, quando a leitura se transformar em lugar de intersecção entre um mundo imaginário e um mundo efectivo<sup>179</sup>. O mundo do texto é um mundo imaginário, que assume o estatuto estranho de transcendente na imanência. O mundo do leitor, por seu lado, é real mas exposto ao poder da remodelação oriunda da esfera do imaginário<sup>180</sup>. A análise da experiência fictícia de tempo permite pensar um mundo do texto à espera do seu complemento, que é o mundo da vida do leitor sem o qual o significado da obra literária seria para sempre uma «capela imperfeita».

#### IV

A terceira interlocutora da conversação triangular, para além da Historiografia e da Crítica literária, é a Fenomenologia do tempo vivido. A ignorância augustiniana (*nescio*) presentiu que o homem é incapaz de uma apreensão *intuitiva* da estrutura do tempo, que se mantém invisível e se furta a toda a observação directa, o que radicalmente contraria a tentativa da Fenomenologia apostada em fazer aparecer o tempo em si mesmo. O narrar vem socorrer as aporias da ambição de ver o tempo, que se diz no discurso da acção e não na abrangência da intuição humana sempre parcelar e, nesta sequência, é a poética da narratividade

<sup>177</sup> Id., *o.c.*, 92-149.

<sup>178</sup> Id., *o.c.*, 150-225.

<sup>179</sup> Id., *o.c.*, 234.

<sup>180</sup> Id., «*Mimesis, Référence et Refiguration dans Temps et Récit*» 38.

da acção que responde e corresponde à aporética da temporalidade<sup>181</sup>. A operação de narrar assumida em toda a sua plenitude oferece uma «solução» não-especulativa mas poética às aporias provenientes da análise agustiniana do tempo e, deste modo, toda a problemática da refiguração do tempo se debate entre a aporética da temporalidade e a poética da narratividade. Neste contexto, a narração é a guardiã do tempo, pois não há pensamento do tempo que seja estranho à sua narração. Daí, o sub-título *O Tempo Narrado de Tempo e Narração*<sup>182</sup>. A questão nuclear reformula-se na pergunta radical pela possibilidade de narrar, em variações imaginativas de projectos sucessivos intermináveis, a densidade ontológica do tempo, de cuja má compreensão dependerá a hybris de uma narração total e definitiva ou o vazio da morte da narração por nada haver que narrar.

O enigma indecifrável do tempo é tratado sob a epígrafe «aporias da experiência de tempo» em *Tempo e Narração I* e retomado longamente na primeira parte de *Tempo e Narração III* dedicada à aporética da temporalidade<sup>183</sup>. Por um lado, o tempo parece um singular colectivo, que totaliza os êxtases ou diferenças do passado, presente e futuro e supera a divisão do tempo em antropológico e cosmológico. Por outro lado, a perspectiva fenomenológica do tempo oculta a dimensão cosmológica e viceversa, de tal modo que é possível opor Agostinho a Aristóteles, Husserl a Kant, os defensores do «tempo vulgar» a Heidegger. Porém, à unidade totalizadora do tempo e à ocultação mútua de dois tempos, que se não encontram, subjaz a aporia da irrepresentabilidade do tempo, que não só desafia as variações imaginativas mas faz que a própria Fenomenologia não cesse de recorrer a metáforas e a restituir a palavra ao mito para dizer quer o surgimento do presente quer o deslizar do fluxo unitário do tempo. A pergunta pertinente incide agora sobre a possibilidade de um equivalente narrativo «da estranha situação temporal, que faz dizer que todas as coisas, inclusive nós mesmos, estão no tempo... no sentido em que os mitos dizem que o tempo nos envolve com a sua vastidão»<sup>184</sup>. Esta irrepresentabilidade do tempo é portadora de uma inenarrabilidade, que inevitavelmente contradiz a ambição de uma correspondência adequada da poética da narração à aporética do tempo. A crise desta concepção, sem invalidar a amplitude do domínio em que é pertinente a resposta

<sup>181</sup> Id., *Temps et Récit I*, 126.

<sup>182</sup> Id., *Temps et Récit III — Le Temps raconté* (Paris 1985).

<sup>183</sup> Id., *Temps et Récit I* 19-53; Id., *Temps et Récit III*, 19-141.

<sup>184</sup> Id., *Temps et Récit III*, 351-352.

da poética da narração à aporética do tempo, assinala a fronteira em que o tempo abandona a superfície dos problemas para se submergir no fundo opaco do mistério<sup>185</sup>.

Da interpenetração fecunda entre a história e a ficção proveniente da representação do passado histórico e dos efeitos de sentido gerados no confronto entre mundo do texto de ficção e mundo do leitor nasce um fruto frágil ou uma certa unificação dos diversos efeitos de sentido da narração, que é a *identidade narrativa* prática atribuída a um indivíduo ou a uma comunidade, enquanto sujeitos permanentes de acção revelados nas histórias das suas vidas. «Responder à pergunta quem? ...é contar a história de uma vida. A história narrada diz o 'quem' da acção. Portanto, a identidade do 'quem' não é senão uma identidade narrativa»<sup>186</sup>. As vidas humanas tornam-se mais legíveis quando interpretadas a partir de histórias narradas a seu respeito e, por sua vez, estruturadas segundo os modelos narrativos da história ou da ficção. A identidade pessoal só se pode articular na dimensão temporal da existência humana. Por seu lado, a pessoa compreendida como personagem de narração não é uma identidade distinta das suas «experiências» mas partilha do regime da identidade dinâmica própria da história narrada. A narração constrói a identidade da personagem, que se pode chamar a sua identidade narrativa, ao configurar a da história narrada, pois é a identidade da história que faz a identidade da personagem<sup>187</sup>. A narração submete à prova das variações imaginativas a identidade narrativa na sua função de mediadora entre a ipseidade e a mesmidade. Por isso, a literatura assemelha-se a um vasto laboratório de experiências de pensamento em que são postos à prova da narração os recursos de variação da identidade narrativa. O benefício destas experiências de pensamento é manifestar a diferença entre os dois sentidos de permanência no tempo — a mesmidade e a ipseidade —, variando a relação entre elas<sup>188</sup>. Todo o auto-conhecimento é uma interpretação, que tem na narração histórica ou de ficção uma mediação privilegiada. O termo «identidade» encerra uma ambiguidade, que se torna necessário esclarecer, pois a identidade como mesmidade (*idem* em latim, *same* em inglês, *gleich* em alemão) e a identidade como si-mesmo (*ipse* em latim, *self* em inglês e *sebst* em alemão) não coincidem. A identidade como mesmidade (*idem*)

<sup>185</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>186</sup> Id., *o.c.*, 355.

<sup>187</sup> Id., *Soi-même comme un autre* 175.

<sup>188</sup> Id., *o.c.*, 176. 188.

pode significar unicidade oposta a pluralidade, semelhança extrema distinta de diferença, continuidade ininterrupta no desenvolvimento de um ser oposta a descontinuidade e permanência no tempo oposta a diversidade. O «si-mesmo» (ipseidade) é visado na pergunta «quem?», distinta da pergunta «quê?» e usado preferentemente no domínio prático, quando se investiga a acção e o seu autor ou sujeito de atribuição, imputação, acusação, desculpa, censura, louvor, segundo as categorias do bom ou do justo. P. Ricoeur concorda com M. Heidegger, ao situar a ipseidade no Dasein, no ser-no-mundo, no cuidado, no ser-com, portanto nos existenciais e a mesmidade no reino dos instrumentos, dos sendos disponíveis e dos objectos. A permanência no tempo atribuída à ipseidade distingue-se radicalmente de uma identidade de objecto, porque a permanência do «si-mesmo» é a do carácter definido por certa constância de disposições e a da fidelidade a si-mesmo, que se manifesta no cumprimento das promessas, da palavra dada. Entre os dois polos da permanência no tempo — a mesmidade e a ipseidade — inscreve-se a dialéctica da personagem. Na experiência quotidiana, os dois polos tendem a coincidir, pois contar com alguém é simultaneamente apoiar-se na estabilidade do seu carácter e esperar que essa pessoa mantenha a sua palavra, quaisquer que sejam as modificações susceptíveis de afectar as disposições duráveis de si mesma. Na ficção literária, o espaço de variação entre estes dois polos é imenso, indo do extremo em que a personagem é um carácter identificável na sua mesmidade, passando pela posição intermédia em que a identificação da personagem decresce sem desaparecer e terminando na situação em que a intriga é posta ao serviço da personagem, liberta de qualquer princípio de ordem e despida de todo o carácter<sup>189</sup>. À medida que a narração se aproxima do ponto de anulação da personagem, o romance perde também as suas qualidades propriamente narrativas, correndo a perda de identidade da personagem paralelamente à perda de configuração da narração. Assim, no caso de R. Musil, a decomposição da forma narrativa, paralela à perda de identidade da personagem, coage a transgredir os limites da narração e projecta a obra literária na vizinhança do ensaio. Situada na dialéctica do *idem* e do *ipse*, esta chamada perda de identidade deve interpretar-se como a desnudação da ipseidade por perda da mesmidade. O que se perdeu sob o título de «propriedades» ou de «qualidades», era o que permitia identificar a personagem com o seu carácter<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> Id., *o.c.*, 176-177.

<sup>190</sup> Id., *o.c.*, 177-178.

e não a dimensão propriamente ética da ipseidade. Daí, a tese dupla de P. Ricoeur: a maior parte das dificuldades, que afligem a discussão contemporânea acerca da identidade pessoal, resulta da confusão entre duas interpretações da permanência no tempo; a noção de identidade narrativa oferece uma solução às aporias da identidade pessoal<sup>191</sup>. Sem narração, fica insolúvel o problema da identidade 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, que se deve substituir pela diversidade pura de cognições, de emoções e de volições. A operação narrativa desenvolve um conceito completamente original de identidade dinâmica, que concilia as mesmas categorias, que Locke julgava contrárias, isto é, a identidade e a diversidade<sup>192</sup>. A diferença entre *idem* e *ipse* é simplesmente a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade repousa sobre uma estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica saído da composição poética de um texto narrativo e pode ser refigurada pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Leitor e escritor da sua própria vida através de um tecido de histórias narradas e apropriadas, o sujeito da identidade narrativa constitutiva da ipseidade pode incluir a mudança, a mutabilidade na coesão de uma vida. Esta ipseidade ou identidade narrativa persiste na tese ricoeuriana de que o «si-mesmo» do auto-conhecimento não é o eu egoísta e narcísico, que a Hermenêutica da suspeita acusou de hipocrisia, ingenuidade, super-estrutura ideológica ou arcaísmo infantil e nevrótico mas o fruto de uma vida examinada, purificada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrações históricas e fictícias veiculadas pela nossa cultura. Nesta perspectiva, «a ipseidade é a de um si-mesmo instruído pelas obras da cultura, que ele se aplicou a si mesmo»<sup>193</sup>. Longe de violarem a condição existencial do homem como os sonhos tecnológicos, as ficções narrativas continuam variações imaginárias de um invariante, que é o ser corpóreo humano, mediador entre o si-mesmo e o mundo. As personagens do teatro ou do romance são entidades semelhantes a nós, que agem, sofrem, pensam e morrem. Dito de outro modo, as variações imaginárias no campo literário têm por horizonte a incontornável condição terrestre do nosso ser-no-

---

<sup>191</sup> Id., «L'Identité narrative» in: Varios, *Esprit*, Paul Ricoeur 140-141 (1988) 295-299; Id., *Soi-même comme un autre* 140-150;

<sup>192</sup> Id., *Soi-même comme un autre* 170.

<sup>193</sup> Id., *Temps et Récit III*, 356.

-mundo<sup>194</sup>. Por isso, a interacção é dimensão constituinte da situação narrativa em que a ipseidade e a alteridade são dois existenciais correlativos. A dialéctica entre o *ipse* e o *idem* vivida permanentemente no facto de à pergunta «quem?» se responder invariavelmente com determinações objectivas ou quiditativas é transposta para a exegese de nós mesmos, quando aplicamos a literatura à vida. Nesta dialéctica, «reside a virtude purgativa das experiências de pensamento postas em cena pela literatura não só no plano da reflexão teórica mas também no da existência»<sup>195</sup>. A ipseidade não se conhece imediatamente mas apenas de modo indirecto através de signos culturais de todas as espécies, que, por sua vez, pressupõem as mediações simbólicas das acções e das narrações da vida quotidiana. A apropriação da identidade de uma personagem fictícia pelo leitor é uma das formas relevantes pelas quais o conhecimento de si é uma interpretação de si mesmo. A diferença ineliminável entre o sujeito e os predicados quiditativos torna possível que a ipseidade, narrativamente interpretada, assuma o carácter da personagem e, como tal, se refigure. Por isso, quando o eu se diz nada, é o nada da mesmidade e não o da ipseidade que é visado, como testemunham muitos relatos de conversões «sobre noites de identidade pessoal»<sup>196</sup>.

Como os indivíduos, também as comunidades alcançam a sua identidade mediante narrações, que elas mesmas incarnam na sua história efectiva. Neste contexto, não só a Psicanálise é «um laboratório particularmente instrutivo» para uma investigação filosófica da noção de identidade narrativa, ao reconstituir a história de uma vida por uma série de rectificações de narrações antecedentes mas também a história de um povo, de uma colectividade, de uma instituição procede da série das correcções, que todo o novo historiador introduz nas descrições e nas explicações dos seus predecessores e até nos mitos, que precederam o seu trabalho propriamente historiográfico. O exemplo de Israel bíblico mostra como um povo, narrando acontecimentos fundadores da sua própria história, se converteu na comunidade histórica, que tem este nome. Esta relação circular entre o carácter de um indivíduo ou de um povo e as narrações, que o exprimem e configuram, confirma o círculo hermenêutico exposto na tríplice relação da mimesis. Os traços pré-narrativos do desejo individual e as grandes

---

<sup>194</sup> Id., «L'Identité Narrative» 302; FD., *Soi-même comme un autre* 478.

<sup>195</sup> Id., *o.c.*, 303.

<sup>196</sup> Id., *o.c.*, 304.

narrações de acontecimentos fundadores de uma comunidade geram identidades narrativas através de rectificações sem fim de narrações anteriores por narrações posteriores e das cadeias de configurações daí resultantes<sup>197</sup>. A identidade narrativa é instável, faz-se e desfaz-se, é solução e problema, pois o mundo do texto não interrompe apenas a acção pelo imaginário, que instala mas requer um tipo diferente e novo de agir e com ele o momento da decisão, «que faz da responsabilidade ética o factor supremo da ipseidade»<sup>198</sup>. O mundo do texto não é eticamente neutro mas induz implícita ou explicitamente a uma nova avaliação do mundo e do próprio leitor, a quem pertence, enquanto iniciador da acção, escolher entre as múltiplas proposições de justeza ética veiculadas pela leitura. A descrição das frases de acção é enriquecida pelo acto da narração, pois não há narração eticamente neutra. A literatura é um vasto «experimentum» do juízo moral, em que são ensaiadas estimativas, avaliações, juízos de aprovação e de condenação pelos quais a narratividade serve de propedêutica à Ética<sup>199</sup>. No seu ensaio famoso sobre *O Narrador*, W. Benjamin recorda que, na sua forma mais primitiva ainda discernível na epopeia e já em vias de extinção no romance, a arte de narrar é a arte de trocar experiências no sentido de exercício popular da sageza prática. As experiências de pensamento do mundo do imaginário são explorações conduzidas no reino do bem e do mal, pois o juízo moral não é abolido mas antes submetido às variações próprias da ficção<sup>200</sup>.

A narração não é um encadeamento dialéctico nem a identidade narrativa uma figura do Absoluto. A totalização hegeliana é uma mediação exaustiva, que dissocia os três êxtases do tempo, promove a eternização do presente e substitui a narração pela dialéctica do Espírito. Por isso, P. Ricoeur rejeita a tese hegeliana de que a razão governa o mundo e a história universal se desenvolve de modo racional como processo de efectuação ou de eterna presentificação, pois «esta equação da efectividade e da presença marca a abolição da narratividade na consideração pensante da história»<sup>201</sup>. A crítica de P. Ricoeur a Hegel baseia-se na restituição do conceito integral de história e do seu discurso adequado, que é a narração: «O passo que não podemos continuar a dar, é o que identifica ao presente eterno a capacidade,

<sup>197</sup> Id., *Temps et Récit III*, 357-358.

<sup>198</sup> Id., *o.c.*, 359.

<sup>199</sup> Id., *Soi-même comme un autre*, 139, 167.

<sup>200</sup> Id., *o.c.*, 193-194.

<sup>201</sup> Id., *Temps et Récit III*, 289.

que tem o presente actual de reter o passado conhecido e de antecipar o futuro desenhado nas tendências do passado. A própria noção de história é abolida pela filosofia desde que o presente, identificado com o eficiente, elimina a sua diferença relativamente ao passado»<sup>202</sup>. À «efectuação do Espírito na história» como mediação total, que exaurisse o campo do pensamento, opõe-se a via da mediação aberta, inacabada, imperfeita, concretizada numa rede de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, o vivido do presente, sem *Aufhebung* numa totalidade em que a razão da história e a sua eficiência absoluta coincidissem. A poética da narração opõe-se radicalmente ao espírito hegeliano, ao recusar toda a totalização plena da história através de conceitos e toda a sua recapitulação no eterno presente do saber absoluto. Na sua fidelidade ao tempo plural contra a *hybris* hegeliana, a poética da narração caracteriza-se pela mediação imperfeita entre as três dimensões temporais da expectativa, da tradição e da força do presente e pelo primado da praxis e do diálogo na leitura do tempo contra a visão especulativa e monológica de muitas análises fenomenológicas. A expectativa alimenta a estrutura da acção e abre-se para o futuro de comunidades históricas a que pertencemos e, por estas, para o futuro indeterminado da humanidade inteira. A tradicionalidade da poética da narração substitui a derelicção monológica pelo tema dialógico do ser-afectado pela história e pela correlativa eficácia histórica. A força do presente é uma iniciativa, que se inscreve no mundo comum dos contemporâneos a partir de um passado comunitário e da urgência de determinado futuro comum, sem que entre passado e futuro se intercale qualquer cisma provocado pela esclerose da tradição ou pela incomensurabilidade de um futuro utópico. Sem memória não há princípio de esperança e, por isso, a ideia antecipada de uma humanidade e de uma história unas deve entender-se já em exercício na prática anterior e contemporânea da comunicação, portanto, em continuidade com antecipações latentes da própria tradição<sup>203</sup>. A ideia de unidade de tempo e de história não se pode narrar numa intriga única, pois não existe uma intriga de todas as intrigas capaz de se adequar à ideia de uma humanidade una e de uma história única. A própria teologia da história, ao propor-se religar uma génese a um Apocalipse, não produz uma intriga de todas as intrigas, embora estabeleça a relação entre começo e fim de todas as coisas. O próprio facto de o acontecimento único

<sup>202</sup> Id., *o.c.*, 294, 296.

<sup>203</sup> Id., *o.c.*, 371.

de Cristo ser narrador em quatro evangelhos basta para impedir o pensamento teológico de construir uma *super-intriga unívoca* <sup>204</sup>.

Falece-nos a força para penetrarmos no interior do tempo antes da sua bifurcação em tempo humano e tempo cósmico e só através do pluralismo de narrações visamos a totalidade, que se faz e desfaz nas relações constantes entre futuro, passado e presente, porque no fundo a finitude humana sofre da impossibilidade de pensar adequadamente o tempo. Em termos da Fenomenologia husserliana, a razão fracassa, ao pretender constituir o tempo na consciência, porque este não se deixa reduzir à condição de simples constituído mas permanece na ordem do constituinte pressuposto pelo trabalho de constituição. A isto chama P. Ricoeur a «inescrutabilidade» do tempo, que, embora se deixe pensar, escapa à ambição da razão humana, seduzida pelo domínio do sentido. Ao fracasso da razão quando pretende explicar o enigma do mal, soma-se agora o da vontade de dominar o tempo, que, fugindo ao império do homem, «surge do lado do que, de um modo ou de outro, é o verdadeiro senhor do sentido» <sup>205</sup> e onde se não situa a narração humana, plural e finita.

O pressuposto do tempo, que precede toda a actividade criadora do homem, ficou já documentado na experiência aristotélica e augustiniana de tempo. Assim, na expressão aristotélica «ser no tempo» surpreende P. Ricoeur o primado do tempo relativamente ao pensamento, que ambicione circunscrever-lhe o sentido e, portanto, envolvê-lo. Para esse tempo, que precede o pensamento, aponta a «fábula filosófica» do *Timeu*, em que a narração mítica precede a filosofia e cuja expressão «certa imitação móvel da eternidade» diz o carácter de singular colectivo do tempo, que a razão colheu no mito da génese do tempo, forjando uma alma do mundo, que, ao mesmo tempo, se move e pensa, como unidade hiper-psicológica e hiper-cosmológica, parente do tempo <sup>206</sup>. Também o pensamento arqueológico dos Pressocráticos demarca «uma região onde deixa de ter curso a pretensão de qualquer sujeito transcendental a constituir o sentido» e onde a Arche é a condição de possibilidade de todos os pressupostos formulados pelo homem e, em Anaximandro, o tempo indominável, que a tudo preside. À concepção filosófica de Arche continuou subjacente, apesar da ruptura aberta pela razão, o começo mítico, que se não pode olvidar, «porque é deste fundo que sobem à superfície certas figuras, aparentemente

---

<sup>204</sup> Id., *o.c.*, 372.

<sup>205</sup> Id., *o.c.*, 375.

<sup>206</sup> Id., *o.c.*, 375-377.

incontornáveis, do tempo inescrutável»<sup>207</sup>. O tempo da expressão «ser no tempo» é irrepresentável, polimórfico, fragmentado nas suas figurações e remete para a Arche filosófica e outrossim para o começo mítico, ainda latente sob a ruptura aberta pela razão filosófica.

Na experiência augustiniana de tempo, sobressai o contraste do tempo e da eternidade: o louvor da eternidade e da plenitude do Verbo, a lamentação pelo exílio da alma na «região da dissemelhança» e a esperança na transformação ascensional e no aprofundamento da experiência temporal da própria eternidade. Assim como o mito não fora abolido pelo pensamento filosófico do tempo em Platão e em Aristóteles, também sob o louvor, a lamentação e a esperança da especulação augustiniana está a narração hebraica da fidelidade do Deus da Aliança, que acompanha a história do seu povo<sup>208</sup>.

Arredado de todo o envolvimento ontológico, o tempo em Kant aparece localizado no nível mais baixo do transcendental — o da Estética Transcendental, que vigia as seduções do transcendente. Porém, se as mudanças acontecem no tempo mas o tempo não flui, a «permanência» chamada também «tempo em geral» não se esclarece pela sua correlação com o esquema da substância e o princípio da permanência de qualquer coisa no tempo mas é mais rica de sentido enquanto condição última de possibilidade do esquema de substância e da permanência de qualquer coisa no tempo. Visto nesta perspectiva de condição última de possibilidade na imanência finita do homem, o tempo pode esclarecer enigmas da Estética Transcendental: o tempo é intuição a priori e, simultaneamente, invisível, é actividade e cumulativamente afecção de si por si mesmo, dada a coincidência de constituinte e constituído<sup>209</sup>.

Quando Husserl tentou fazer aparecer o tempo em si mesmo por um método apropriado, chocou sem sucesso com a tese kantiana da invisibilidade do tempo, que jamais aparece face a face mas permanece sempre um pressuposto de tudo o que aparece objectivamente<sup>210</sup>. O que E. Kant antecipadamente refutou, não foram as análises fenomenológicas de Husserl mas a sua pretensão de se libertar de toda a referência a um tempo objectivo por reflexão directa sobre o tempo da subjectividade. Por seu lado, Kant não pode, no entender de P. Ricoeur, construir pressupostos sobre um tempo, que jamais aparece

<sup>207</sup> Id., *o.c.*, 378.

<sup>208</sup> Id., *o.c.*, 380.

<sup>209</sup> Id., *o.c.*, 381-383.

<sup>210</sup> Id., *o.c.*, 37-89.

como é, sem recorrer a uma fenomenologia implícita do tempo obstaculada e ocultada pelo modo transcendental da reflexão kantiana. O confronto entre Husserl e Kant conduz a um impasse comparável ao gerado pela oposição entre Agostinho e Aristóteles, pois o acesso fenomenológico e a via transcendental, o tempo da alma e o tempo do mundo não se bastam a si mesmos. Enquanto é fácil a filiação entre Agostinho e Husserl, outro tanto não acontece com a relação entre Aristóteles e Kant, pois a transcendentalidade kantiana do espaço e do tempo parece mais próxima do tempo augustiniano do que do aristotélico. A esta dificuldade responde P. Ricoeur que a função do transcendental kantiano se resume a estabelecer as condições de objectividade e que o sujeito kantiano se esgota em fazer que haja objectos<sup>211</sup>. Apesar do seu carácter subjectivo, o tempo kantiano é o tempo de uma natureza submetido à Física como o tempo aristotélico, em contraste com o tempo da «distentio animi» retomado no séc. xx por Husserl. Se a transcendentalidade kantiana visou a constituição da natureza, a ambição de *Lições sobre a Consciência íntima do Tempo* de Husserl não foi menor quanto à constituição da consciência e do tempo, que lhe é imanente. P. Ricoeur evoca de modo especial o paradoxo da atitude constituinte de Husserl, que mantém um discurso sobre a hilética, após ter suspenso a intencionalidade *ad extra*, o que faz recair sobre ele todas as dificuldades ligadas à afecção de si por si mesmo aparecidas em Kant e ameaçadoras da auto-constituição da consciência. A hilética transcendental de Husserl usa, porém, uma linguagem metafórica, capaz de dizer a intencionalidade *ad extra* e o mundo físico, que ele mesmo suspendera: é a metáfora-mãe do fluxo do tempo, v.g., «fluxo absoluto da consciência constituinte do tempo» e expressões afins. Este recurso metafórico, que diz a pertinência de opostos impertinentes, é a única linguagem disponível para o trabalho de refontalização e constitui «o primeiro sinal do não-domínio da consciência constituinte sobre a consciência assim constituída»<sup>212</sup>. Daí, a premência da pergunta quanto à prioridade do fluxo relativamente à consciência ou, por outras palavras, se é o fluxo que constitui a consciência ou se é a consciência que constitui o fluxo. Na segunda hipótese, há uma recaída num idealismo de tipo fichteano mas a primeira remete-nos para uma fenomenologia de um tipo totalmente diferente em que o domínio da consciência sobre a produção de si mesma é superado pela produção, que a cons-

<sup>211</sup> Id., *o.c.*, 88.

<sup>212</sup> Id., *o.c.*, 383.

titui». Esta refontalização transsubjectiva destruiria toda a ambiguidade do texto husserliano <sup>213</sup>.

A ambição husserliana de fazer aparecer o tempo em si mesmo é contrariada pela afirmação heideggeriana do esquecimento do ser, que, desligado de toda a visão directa, exige uma luta contra a dissimulação, em que o ver cede o passo ao compreender ou à libertação do olvido e da dissimulação. Segundo a visão original de M. Heidegger, o tempo é uma totalidade não-intuitiva envolvida na estrutura fundamental do cuidado, uma unidade extática das três dimensões do tempo e, finalmente, uma hierarquização de três níveis de temporalização gerados pela unidade extática: a temporalidade, a historialidade e a intra-temporalidade <sup>214</sup>. A concepção da temporalidade do cuidado é a «possibilidade de ser um todo» ou uma «integralidade estrutural», que não é oferecida em qualquer presente mas na antecipação limitada pela clausura interna do homem, que é a morte — o selo definitivo da totalidade. A conquista de conceitos primitivos e originários, dado o estado degradado e decaído próprio do esquecimento do ser, é inseparável de uma luta contra a inautenticidade mediante o recurso constante a testemunhos concretos, que vivifiquem na prática os conceitos existenciais abstractos. A existência humana é um poder-se, que é livre para o autêntico, para o inautêntico ou para qualquer modo indiferenciado e, por isso, necessita da força de testemunhos, que não fujam perante a possibilidade da morte mas sejam autênticos, alcançando a totalidade do tempo, que falta à existência inautêntica. A consciência dá testemunho da existência autêntica e apela pela sua voz monológica dirigida de si para si mesma a que se estabeleça o ser-para-a-morte no seu grau supremo de pureza, em que o tempo se torna totalização da existência. Perante este panorama de *Ser e Tempo* intensifica-se o olhar crítico de P. Ricoeur, que não consente na confusão entre a dimensão privada e pessoal de uma atitude prática e a estrutura profunda do ser humano. Por isso, pergunta «se toda a analítica da temporalidade não é conduzida pela concepção pessoal, que Heidegger se faz da autenticidade, num plano em que ela entre em competição com outras concepções existenciais, como as de Pascal e de Kierkegaard — ou a de Sartre — para nada dizer da de Agostinho». Talvez o recorte da posição heideggeriana esteja numa configuração *ética*, muito marcada por certo estoicismo em que a resolução perante a morte constitua a prova suprema da autenticidade. Por retro-acção,

<sup>213</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>214</sup> Id., *o.c.*, 95.

a análise categorial saída da experiência própria de Heidegger projecta-se num sentido universal da existência em que a morte é elevada a possibilidade extrema ou ao poder mais próprio inerente à estrutura essencial do cuidado. A intenção de P. Ricoeur é relativizar a resposta heideggeriana à relação entre tempo e morte, pois considera igualmente legítima uma análise como a de Sartre, que define a morte pela interrupção do nosso poder-se e não como a nossa possibilidade mais autêntica<sup>215</sup>. Outras consequências «de extrema gravidade» provêm da vontade heideggeriana de derivar do tempo mortal da existência o tempo histórico e o tempo cósmico. Em vez de derivação, há uma nova dispersão oriunda da incomensurabilidade entre esses tempos, porque parecem mais irredutíveis do que coordenáveis entre si, os três tipos de temporalidade: o mortal polarizado pelo nada futuro da morte, o histórico caracterizado pela prioridade do passado e o intra-temporal dominado pela transitoriedade do instante. Sem a sujeição ao primado único e obsidiante da morte, «o ser-lançado é tão revelado pelo facto de ter nascido um dia e nalguma parte como pela necessidade de ter de morrer», o estado de queda não é menos testemunhado por promessas antigas não cumpridas do que pela fuga diante da perspectiva da morte, a ideia de dívida quanto ao passado, aos mortos, às vítimas esquecidas anima de sentido a noção de passado enquanto tal e é um apelo irrecusável à nossa liberdade de escolha no presente das nossas possibilidades<sup>216</sup>. P. Ricoeur confessa que as análises da segunda secção de *Ser e Tempo* dominadas pelo tempo da morte não correspondem ao tema proposto no início da obra: «A interpretação do ser-aí pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser»<sup>217</sup>. A questão da existência integral interpretada como ser-para-a-morte não abre mas fecha a questão do ser e, portanto, não corresponde à tarefa nuclear de *Ser e Tempo*. Porém, *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*<sup>218</sup> representam um avanço sobre *Ser e Tempo*, porque estabelecem a distinção entre ser-temporal (Temporalität) e temporalidade (Zeitlichkeit), fazendo ressaltar o carácter inescrutável do tempo como condição de possibilidade e horizonte da compreensão de ser. É omitido

<sup>215</sup> Id., *o.c.*, 100-101, 195.

<sup>216</sup> Id., *o.c.*, 95-102.

<sup>217</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit Erste Haelfte* <sup>6</sup>(Tuebingen 1949) 39.

<sup>218</sup> Id., *Die Grundprobleme der Phaenomenologie, Marburger Vorlesung vom SS 1927* (Frankfurt/M. 1975).

o papel do ser-para-a-morte na totalização do tempo extático e, em seu lugar, é realçada a temporalidade horizôntica em que, aos olhos de Heidegger, o desenvolvimento de algo, que nos transcende, e não a negatividade da morte, condiciona a intencionalidade contra o que defendera Husserl. É em sentido francamente ontológico que é repensada a intencionalidade, após a reorientação da temporalidade pelo ser-temporal e não pela morte.

Este percurso de P. Ricoeur termina na «questão mais embaraçosa» de saber «se a irrepresentabilidade do tempo encontra ainda um paralelo do lado da narração»<sup>219</sup>. Quando desafiado pelo não-figurável, a narração toca os seus limites e auto-transcende-se: «É no modo como a narração é conduzida aos seus limites que reside o segredo da sua réplica à inescrutabilidade do tempo»<sup>220</sup>. A arte de narrar mostra a estreiteza dos seus limites internos sobretudo no uso das variações imaginativas em certas experiências de fronteira, que merecem ser colocadas sob o signo da eternidade, como são as chamadas por P. Ricoeur três fábulas sobre o tempo (*Mrs. Dalloway* de V. Woolf, *Der Zauberberg* de Th. Mann e *À la Recherche du Temps perdu* de M. Proust)<sup>221</sup>. A dimensão existencial da condição mortal do homem está sujeita a outras variações para além da heideggeriana, como, v.g., as modalidades da esperança cristã e os modos de dizer a eternidade destas três fábulas sobre o tempo, pois a eternidade, como o ser de Aristóteles, diz-se de múltiplos modos. Quando a ficção multiplica as experiências de eternidade, a narração situa-se de muitos modos nos limites de si mesma. É assim que as fábulas sobre o tempo se convertem em fábulas sobre «o tempo e o seu outro», verificando-se aqui, de modo superior, a função da ficção, que é servir de laboratório para experiências de pensamento em número ilimitado, onde o imaginário, que não tolera censura, pretende também narrar no tempo o que transcende o próprio tempo.

Para além da narração, outros modos há de dizer o tempo, que são, por isso, os limites externos da narração. Na Bíblia Hebraica, em que a narração se mistura com cadeias de mediações não-narrativas, encontrou P. Ricoeur outros «géneros», que dizem a relação do tempo com o seu outro e não são narrativos. Este exemplo bíblico é um convite a investigar «se noutras literaturas também a narração não combina os seus efeitos de sentido com os de outros géneros para

<sup>219</sup> P. Ricoeur, *Temps et Récit III*, 386.

<sup>220</sup> Id., *o.c.*, 387.

<sup>221</sup> Id., *Temps et Récit II*, 150-225; Id., *Temps et Récit III*, 194-196.

dizer o que no tempo é mais rebelde à representação»<sup>222</sup>. O mundo sensorial, pático e axiológico da redescritção metafórica continua em estreita vizinhança com a mimética da acção e da paixão e, por isso, as intrigas da arte de narrar não englobam apenas o agir mas também o padecer, não só as personagens enquanto agentes mas também enquanto vítimas, reservando na obra dramática um espaço para o lírico. Da conhecida trilogia épica, dramática e lírica, P. Ricoeur subsumiu sem excessiva violência a épica e a dramática sob um conceito amplo de narração, tomando por modelo a *Poética* de Aristóteles. Porém, a diferença, que distingue a configuração da refiguração do tempo, pode já aparecer na brecha aberta na trama da acção de ficção por breves meditações ou até amplas especulações sobre a miséria humana entregue à usura do tempo, sobre o ser temporal do homem para além do episódico, como se pode exemplificar com os discursos de Prometeu, de Agamemnon, de Edipo, do coro trágico e de Hamlet<sup>223</sup>. Ora, é a este ser fundamental do homem no tempo que a poesia lírica dá uma voz, que é também um canto, pois já não pertence à arte da narração deplorar a brevidade da vida, o conflito do amor e da morte, a vastidão de um universo, que ignora o nosso sofrimento nem carpir a impotência perante a própria derelicção, decadência ou a frieza soberana do tempo cósmico. Por isso, o lirismo do pensamento meditante vai directamente ao fundamental da existência humana revelado no sentimento da situação sem passar pela arte de narrar. Reconhecer os limites da narração é confessar o mistério do tempo sem qualquer concessão ao obscurantismo, porque o mistério do tempo não significa um interdito sobre a linguagem mas a exigência de pensar mais e de dizer de outro modo, quer no encaço da identidade narrativa de indivíduos e de comunidades e de respostas pertinentes da poética da narração à aporética do tempo irrepresentável, jamais mediado totalmente e sempre inescrutável<sup>224</sup> quer na expressão das tonalidades afectivas da nossa existência no mundo.

## V

À identidade pessoal evocada no fim de *Tempo e Narração III* consagrou P. Ricoeur um estudo publicado em 1991<sup>225</sup> após a sua

<sup>222</sup> Id., *Temps et Récit LII*, 390.

<sup>223</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>224</sup> Id., *o.c.*, 392.

<sup>225</sup> Id., «L'Attestation: entre Phénoménologie et Ontologie» in: Varios, P. Ricoeur, *Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique* (Paris 1991), 381-403.

apresentação em 1988 no Colóquio de Cérisy-la-Salle e o seu desenvolvimento em Glifford Lectures pronunciadas em 1986 <sup>226</sup>. Nesta fase actual da meditação ricoeuriana, a «gramática das línguas naturais» reforça a tese da mediação reflexiva do sujeito humano, ao opor ao «eu» o pronome reflexo «si-mesmo», o qual se pode estender a todos os pronomes pessoais e mesmo a pronomes impessoais como «cada um», «todo aquele que» e «se» (on) <sup>227</sup>. Na expressão «si-mesmo», ao reflexo juntam-se os dois sentidos de identidade — idem ou permanência substancial no tempo — e de ipse como identidade pessoal em mutação. Enquanto à identidade como permanência no tempo se opõem os seus antónimos como contrário, distinto, diverso, etc., à identidade da ipseidade é tão íntima a alteridade que o si-mesmo a implica como seu constitutivo <sup>228</sup>. Isto opõe-se radicalmente ao paradigma das filosofias do sujeito formulado sempre em primeira pessoa, quer se trate do «eu» empírico ou transcendental, sem qualquer relação ao «outro», o que obriga a egologia a requerer o complemento intrínseco da intersubjectividade. A filosofia do sujeito, equivalente à filosofia do Cogito, e a sua radical destruição por filosofias da morte do sujeito são o ponto de referência escolhido por P. Ricoeur para situar a «problemática do si-mesmo», cuja hermenêutica fica a igual distância da apologia do Cogito e da sua destituição, do Cogito e do anti-Cogito. Dizer «si-mesmo» não é o mesmo que dizer «eu», pois o «eu» põe-se imediatamente a si mesmo ou é deposto, ao passo que o «si-mesmo» põe-se indirectamente e está implicado de modo reflexo nas operações, cuja análise precede a volta a «si-mesmo», dado o «linguistic turn».

O recurso à análise praticada pela Filosofia Analítica é «o preço a pagar por uma Hermenêutica caracterizada pelo estatuto indirecto da posição de si-mesmo» <sup>229</sup>. Neste contexto, a Hermenêutica torna-se uma filosofia do desvio através da Filosofia Analítica, que se afigura rico em promessas e resultados, em virtude das quatro perguntas, que delimitam a problemática do «si-mesmo»: Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral de imputação? Ao campo da acção pertence também a acção do discurso e quem fala é também agente. Por isso, a Hermenêutica de P. Ricoeur continua o desvio pela teoria analítica da acção com as perguntas acerca do «quê»

---

<sup>226</sup> Id., *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990).

<sup>227</sup> Id., *o.c.*, 11.

<sup>228</sup> Id., *o.c.*, 13-14.

<sup>229</sup> Id., *o.c.*, 28.

e do «porquê» do agir humano. Todas as análises destas seis questões são características do estilo indirecto de uma *Hermenêutica* do «si-mesmo» em contraste com a reivindicação da imediatidade do *Cogito* <sup>230</sup>. Por quatro estratos se reparte agora o labor hermenêutico: nível linguístico, praxístico, narrativo e ético. No estrato linguístico, as pessoas são corpos e sujeitos, são entidades a quem se atribuem predicatos psíquicos e físicos, conservando os predicatos psíquicos a mesma significação, independentemente de serem atribuídos a si ou a outrem, diferente de si. No nível praxístico, o sujeito especifica-se como agente ou sofredor de acções, que são acontecimentos feitos intencionalmente e passíveis de ser atribuídos aos seus sujeitos. No estrato narrativo, em que o agente da acção se torna personagem da narração, a sua identificação é inseparável da espécie de identidade, que a composição da intriga confere à narração. No nível ético, a imputação moral consiste numa espécie de juízo em que a pessoa é responsável pelas consequências próximas da suas acções e, por isso, pode ser louvada ou censurada, o que exige a introdução de valores e da avaliação. Uma assimetria especial se prende de toda a interacção, quando o agente exerce um poder sobre outrem, isto é, quando se não defrontam apenas agentes igualmente capazes de iniciativas mas agentes e pacientes. «É esta assimetria na acção enquanto interacção que abre a via às considerações éticas mais importantes, pois com o poder vem a possibilidade da violência e do uso de outrem como de um instrumento. Aqui está o início da violência, do assassinato e da tortura. Não só o respeito deve ser coextensivo à amplitude da interacção conflituosa mas também é necessário dizer que, ao estimar o próprio eu, que eu estimo, é enquanto outro, que eu me estimo. É o outro em mim que eu respeito e, por isso, a consciência moral é a testemunha desta interiorização da alteridade no respeito de si» <sup>231</sup>.

Após a aproximação indirecta da reflexão através do desvio da análise linguística, P. Ricoeur distingue a ipseidade pelo seu contraste com a mesmidade e pela sua dialéctica com a alteridade. Pode dar-se o nome de *Hermenêutica* a este encadeamento «em virtude da equivalência exacta entre a interpretação de si e o desdobramento desta tríplice mediação» <sup>232</sup>. É legítimo perguntar pelo modo de ser ou pela ontologia do homem agente que fala de si mesmo, age por si mesmo, se narra a si mesmo e é responsável por si mesmo. Para

<sup>230</sup> Id., *o.c.*, 29.

<sup>231</sup> Id., «L'Attestation: entre Phénoménologie et Ontologie» 385-395.

<sup>232</sup> Id., *Soi-même comme un Autre*, 345.

responder à pergunta pelo modo de ser do «si-mesmo», P. Ricoeur recorre «à concepção polissêmica do ser recebida de Platão e de Aristóteles»<sup>233</sup>, movido pela necessidade de «ontologias do passado, que seriam de algum modo despertadas, libertadas, regeneradas»<sup>234</sup>. Ao Aristóteles do ser-substância é preferido um Aristóteles mais radical, o da ontologia do acto e da potência, que rasgou um espaço de variações de sentido, que a exploração tradicional do ser como substância não esgota. A ontologia do acto e da potência não se encerra numa tautologia, porque a dialéctica do mesmo e do outro reajustada à Hermenêutica do si-mesmo e do seu outro o impede. Apesar do parentesco com o discurso platónico sobre o mesmo e o outro no Teeteto, no Sofista, no Filebo e no Parménides, nem a ipseidade nem a alteridade de P. Ricoeur se deixam simplesmente reformular na linguagem cristalizada de uma ontologia da repetição mas apenas naquelas filosofias do passado abertas à reinterpretção, à reapropriação em virtude do potencial de sentido reprimido pelo processo de sistematização e de escolarização dos grandes corpos doutrinários. Se não fosse possível libertar e reencontrar o tesouro escondido e adulterado pelas máscaras dos grandes sistemas, «nenhuma inovação seria possível e o pensamento hoje não teria outra escolha que não fosse entre a repetição e a errância»<sup>235</sup>.

Todo o homem que fala de si mesmo, age por si mesmo, se narra a si mesmo e se responsabiliza por si mesmo, não goza da certeza absoluta e da auto-afirmação do Cogito, mas dá testemunho de si mesmo, um testemunho, que, apesar de frágil, é uma espécie de crença, de confiança ou de segurança na verdade do discurso sobre si mesmo, que envolve a tríplice dialéctica da reflexão e da análise, da ipseidade e da mesmidade e do si-mesmo e do outro diferente de si. Sendo o testemunho fundamentalmente testemunho de si, a confiança nele implicada é confiança no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer como personagem de narração, no poder de responder à interpelação, numa palavra, é testemunho da competência da consciência moral, certa de si enquanto agente e padecente<sup>236</sup>. Este testemunho da consciência credível e confiante é traduzido de modo inovador pela expressão aristotélica ser-verdadeiro de Met. E 2, isto é, segundo o testemunho da consciência moral, à auto-reflexão da pessoa

<sup>233</sup> Id., *o.c.*, 345-346.

<sup>234</sup> Id., *o.c.*, 32.

<sup>235</sup> Id., *o.c.*, 347.

<sup>236</sup> Id., *o.c.*, 35.

que fala de si, age por si, se narra a si e por si se responsabiliza, corresponde um ser real, que funda a linguagem da acção e permitem distinguir o *thesaurus* das expressões linguísticas pertinentes dos preceitos de uma gramática enganadora. Este argumento atinge criticamente o «linguistic turn» interpretado como recusa de sair da linguagem e desconfiança perante toda a ordem extra-linguística. O axioma «tudo é linguagem» conduziu frequentemente a um semantismo fechado, incapaz de traduzir o agir humano como acontecimento efectivo no mundo, «como se a análise linguística estivesse condenada a saltar de um jogo de linguagem para outro, sem que o pensamento pudesse alguma vez atingir um fazer efectivo»<sup>237</sup>. É a veemência ontológica já assinalada até nos usos linguísticos em que a referência era menos evidente como a metáfora e a ficção narrativa. Através das mediações objectivadoras da linguagem, da acção, da narração e dos predicados éticos e morais o testemunho da consciência diz a verdade do si-mesmo real, cuja ipseidade se mantém diferente da mesmidade e em relação dialéctica com a alteridade. Neste contexto, o testemunho da consciência de si é crença, confiança e segurança de existir como ipseidade<sup>238</sup>. P. Ricoeur investiga o ser do si-mesmo mediante a reapropriação das quatro acepções primitivas do ser tratadas por Aristóteles sob a distinção do acto e da potência em *Met.* Δ 12 e Θ 1-10, para que remetaria a unidade analógica do agir humano. Qualquer que seja a possibilidade de libertar a ousia aristotélica das cadeias da tradição escolar saída da sua tradução por *substantia*, Aristóteles parece a P. Ricoeur mais interessado em cruzar entre si do que em dissociar, os campos semânticos abertos pelo binómio acto-potência e pela noção de ousia<sup>239</sup>. É esta a polissemia do ser aristotélico de que P. Ricoeur se propõe apropriar na sua filosofia da ipseidade como existência. Não teria, porém, qualquer alcance uma ontologia que se reduzisse à extrapolação do modelo artesanal e do correlativo conceito de praxis mas somente é fecundo um conceito polissémico de acto-potência, que irrigue outros campos de aplicação, que transcendem o agir humano e, por isso, o descentram. Como centro descentrado, o agir da ipseidade é lugar da legibilidade por excelência do fundo de ser, potente e efectivo, donde o próprio agir humano se destaca e o si-mesmo da ipseidade se pode dizer agente<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> Id., *o.c.*, 349-350.

<sup>238</sup> Id., *o.c.*, 351.

<sup>239</sup> Id., *o.c.*, 354-355.

<sup>240</sup> Id., *o.c.*, 357.

Este pensamento de apropriação da expressão acto-potência de Aristóteles é esclarecido num paralelo com *Ser e Tempo* de Heidegger. A ideia de que a consciência (Gewissen), antes de designar a capacidade de distinguir o bem do mal e de se tornar boa ou má consciência, significa testemunho (Bezeugung), confirmou a hipótese de P. Ricoeur de que a ipseidade e a mesmidade não são apenas duas constelações de significações mas dois modos de ser. A ipseidade (Selbstheit) vincula-se à existência na ontologia de Heidegger e, por isso, opõe-se às categorias kantianas e aos modos de ser de tudo o que for objectivado (Vorhandenheit). Daí, a convergência entre mesmidade e objectividade, por um lado, ipseidade e o modo de ser da existência (Dasein), por outro lado, de P. Ricoeur e de Heidegger, respectivamente. À distinção heideggeriana entre permanência substancial e preservação de si mesmo faz corresponder P. Ricoeur a oposição que estabeleceu entre o carácter (idem) e a constância moral ilustrada pela promessa (ipse) <sup>241</sup>. O cuidado em *Ser e Tempo* aparece como o existencial fundamental capaz de assegurar a unidade temática da obra, como a coesão da obra de P. Ricoeur se alicerça na unidade analógica do agir, cujo sentido nenhuma determinação linguística, praxística, narrativa e ético-moral consegue exaurir. Como o cuidado é ser-no-mundo, também só um sendo, que seja um si-mesmo, é no mundo, que é o horizonte do seu pensar, do seu produzir e do seu sentir. Não há mundo sem um si-mesmo, que nele se encontre e aja, não há um si-mesmo sem um mundo de algum modo praticável <sup>242</sup>. A apropriação de Aristóteles através de Heidegger consegue reconstruir um não-dito implícito no texto do Estagirito, mediante a comparação de textos aristotélicos com textos homólogos heideggerianos e a interpretação de uns em função dos outros. Assim, a aproximação entre o cuidado heideggeriano, a praxis aristotélica e a acção da Filosofia Analítica teve como resultado o alargamento do campo prático dos Analistas por influência da praxis aristotélica e o aprofundamento ontológico desta pela recepção do cuidado heideggeriano <sup>243</sup>.

A interpretação ricoeuriana do acto e da potência requer também a mediação de Espinosa. A *energeia*, que os latinos traduziram por *actualitas*, designa globalmente aquilo em que nós somos efectivamente e que *não* deve ser atenuado pela ideia limitativa de facticidade, a fim de se manter intocado o fundo energético e dinâmico, onde se enraíza

<sup>241</sup> Id., *o.c.*, 351<sup>1</sup>.

<sup>252</sup> Id., *o.c.*, 360.

<sup>243</sup> Id., *o.c.*, 361.

o agir e o padecer do homem. Há uma tensão entre potência e efectividade, que parece a P. Ricoeur essencial na ontologia do agir e que se afigura apagada na equação entre *energia* e *facticidade*. «É, contudo, desta diferença entre *energeia* e *dynamis*, como do primado da primeira sobre a segunda, que depende a possibilidade de interpretar conjuntamente o agir humano e o ser como acto e potência»<sup>244</sup>. Abandonada a facticidade heideggeriana, é o *conatus* de Espinosa que enlaça a fenomenologia do si-mesmo agente e paciente com o fundo efectivo e dinâmico de que se destaca a ipseidade. Espinosa foi uma presença constante na investigação e no ensino de P. Ricoeur<sup>245</sup>, que releu a obra de Espinosa dentro da noção de vida como potência de existir. O essencial, neste caso, é que um Deus-artesão, que se esforçasse por realizar uma obra conforme a um modelo, foi substituído por uma potência infinita, uma energia agente, uma *essentia actuosa*. Deste fundo desprende-se a ideia de *conatus* ou de esforço por perseverar no ser, que faz a unidade do homem e de todo o indivíduo. A possibilidade de ser verdadeiramente activo está para o homem no trânsito das ideias inadequadas, que ele forma sobre si e sobre as coisas, para as ideias adequadas. É no homem que o *conatus* ou a potência de ser de todas as coisas é legível com a maior clareza e é pelo *conatus* fundado na *essentia actuosa* que tem de ser mediada a consciência de si<sup>246</sup>.

## VI

Nesta apropriação do acto e da potência através do *conatus*, a meta-categoria da alteridade é recebida e, portanto, testemunhada pela variedade das experiências de passividade do agir humano. A alteridade manifesta-se sempre na passividade quer da experiência do corpo próprio e do seu mundo quer na recepção do outro diferente do si-mesmo, quer na relação de si a si mesmo na consciência moral<sup>247</sup>. De facto, as pessoas são corpos entre corpos ao mesmo tempo que individualmente cada uma é para si o seu próprio corpo, as suas acções são acontecimentos no mundo e, simultaneamente, auto-referências, a identidade corpórea e psíquica é a da ipseidade moral. A passividade desta unidade analítico-reflexiva patenteia-se de modo explícito e

<sup>244</sup> Id., *o.c.*, 365.

<sup>245</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>246</sup> Id., *o.c.*, 367.

<sup>247</sup> Id., *o.c.*, 369.

irrecusável no sofrimento. Todo o agente, ao exercer um poder sobre outrem, trata-o como o paciente da sua acção. Com a diminuição do poder de agir, ressentida como quebra do esforço por existir, começa o reino propriamente dito do sofrimento, infligido muitas vezes ao homem pelo homem, cuja alteridade agressiva converte em vítima a passividade da existência alheia <sup>248</sup>.

O corpo próprio, enquanto esfera da passividade íntima, é centro de gravidade da alteridade. Na linha da recepção histórica do acto e da potência e da *essentia actuosa* de Espinosa, P. Ricoeur evocou o papel de Maine de Biran na «des-substancialização» da noção de existência e na suavinculação à ideia de acto, pois dizer «eu sou» significa «eu quero, eu movo, eu faço» <sup>249</sup>, de que ha consciência não numa representação objectivante mas numa apercepção, que engloba na mesma certeza o eu agente e a passividade corpórea. Ao introduzir o corpo próprio na certeza não-representativa, Maine de Biran substitui a impressão e a sensação de Hume e de Condillac pela resistência do corpo a vence pelo esforço e toma conhecimento da existência das coisas pelo tacto activo, pois existir é resistir. Assim, o corpo próprio revela-se o mediador entre a intimidade do eu e a exterioridade do mundo. A distinção husserliana entre corpo próprio e corpo em geral prossegue a filosofia do corpo de Maine de Biran mas o corpo próprio é o órgão do querer e o suporte do movimento livre, é a primeira alteridade recebida, subjacente a toda a iniciativa, a todos os projectos e raiz de um «eu quero». Por isso, o corpo próprio é o lugar de todas as sínteses passivas sobre as quais se edificam as sínteses activas ou obras e pode dissociar-se da estratégia de Husserl de derivar da esfera do corpo próprio o estatuto do outro estranho. A alteridade do outro, diferente da minha, não se constitui apenas pela relação à alteridade do corpo próprio, que o eu é, mas precede-a enquanto outro entre outros, como, aliás, o corpo próprio só aparece como um corpo entre corpos na medida em que eu próprio sou um outro entre outros. Esta precedência do corpo entre corpos e do outro entre outros relativamente ao «meu corpo» e ao «meu eu» é olvidada por Husserl, quando pensa o outro apenas como «alter ego» sem resposta para o paradoxo de o corpo próprio ser um corpo entre corpos <sup>250</sup>. Para o homem, o ter nascido tem uma inevitável carga de passividade e, por isso, longe de ser uma experiência de entrar no mundo, é apenas o sentir-se já aí, preso de uma condição de que é

<sup>248</sup> Id., *o.c.*, 371.

<sup>249</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>250</sup> Id., *o.c.*, 377.

impossível sair. A investigação do si-mesmo como corpo próprio teria no «ser lançado» ou na facticidade de Heidegger uma categoria existencial apropriada, vivida afectivamente como fardo da existência no mundo da derelicção ou como alteridade primeira da finitude humana. O paradoxo de uma alteridade constituir o si-mesmo (soi-même comme un autre) exprime-se na experiência afectiva da junção do fardo estranho da existência e da tarefa de ter de existir<sup>251</sup>. Heidegger não persistiu na elaboração do tema do corpo como um existencial distinto, porque desviou o interesse do passado e do presente do corpo para a antecipação da morte e se prendeu do sentimento de angústia. Por outro lado, a espacialidade irreductível da existência foi obscurecida pelas formas inautênticas do cuidado, que nos inclinam a interpretar-nos em função dos objectos, e pela temporalidade triunfante da segunda secção de *Ser e Tempo*, que impediu uma fenomenologia da espacialidade autêntica e uma ontologia do corpo, como se a espacialidade autêntica se tivesse de derivar da temporalidade<sup>252</sup>.

O segundo sentido de alteridade é a alteridade do outro estreitamente articulada com modalidades de passividade, que afectam a compreensão de si por si mesmo, sempre mediada por tais afecções, ao contrário da auto-posição directa do eu. Quando o locutor se designa a si mesmo, interfere na sua auto-designação a palavra vinda de outrem; na auto-imputação da acção pelo agente entrelaça-se a atribuição da mesma acção pronunciada por outrem; na leitura, é o mundo da narração que interfere no mundo do leitor, operando uma catharsis através da luta do leitor com o texto; no plano ético, é sobre a solicitude exercida e recebida que se concebe o ideal de «bem viver com e para outrem em instituições justas», pois a dialéctica da estima por si e da amizade pode inteiramente reinscrever-se em termos de uma dialéctica da acção e da afecção, em que «para ser amigo de si... é preciso já ter estabelecido uma relação de amizade com outrem»<sup>253</sup>. Agir e padecer parecem distribuídos entre protagonistas diferentes — o agente e o paciente —, figurando o último como a vítima potencial do primeiro e, pela reversibilidade de papéis, podendo cada agente ser o paciente do outro.

É impossível para P. Ricoeur construir de modo unilateral esta dialéctica, seguindo o modelo husserliano de derivação do *alter ego* a partir do *ego* ou o paradigma levinasiano de reservar para o outro

<sup>251</sup> Id., *o.c.*, 378.

<sup>252</sup> Id., *o.c.*, 379.

<sup>253</sup> Id., *o.c.*, 381.

a iniciativa exclusiva de responsabilizar o si-mesmo. Resta uma concepção cruzada da alteridade, que satisfaça a estima por si e a convocação à justiça pelo outro<sup>254</sup>, pois é tão hiperbólica a suspensão husserliana da experiência quotidiana do outro como o sacrifício de si mesmo em prol da alteridade radical proclamada por E. Levinas. A *epoche* husserliana pressupõe desde o início o outro, que ela mesma suspende, pois há sempre consciência prévia de que o outro não é um mero objecto de pensamento mas um sujeito que pensa como o eu, de que o outro percebe o eu como realidade diferente dele, de que o eu e o outro visam o mundo como uma natureza comum e de que o eu e o outro edificam comunidades de pessoas, que se comportam na cena da história como personalidades de grau superior. A própria identidade do eu solitário não teria coesão sem o auxílio do outro, que lhe assegura a síntese, a firmeza e a conservação da unidade. Por outro lado, um mundo sem transcendência não é mundo, pois nada significa antes da constituição de uma natureza comum ao eu e ao outro, realmente relacionados e irreduzíveis. Finalmente, o corpo vivido pelo eu só pode servir de primeiro analogado numa transferência analógica, se for considerado um corpo entre corpos, numa mundanização em que o eu se apercebe de que é uma coisa no mundo. Só um corpo para mim, que seja corpo para outrem, pode desempenhar o papel de primeiro analogado na transferência analógica de corpo próprio para corpo alheio. À distinção entre corpo próprio e corpo entre corpos, injustificada na *Egologia Transcendental*, soma-se agora a distinção entre a doação ou a apresentação de outrem, diferente da doação imediata do corpo próprio a si mesmo, que por isso se chama originária, e a sua representação por signos ou por imagens. A apresentação de outrem diz-se uma «transferência aperceptiva saída do meu corpo próprio», uma «captação analogizante» do corpo de outrem. Ora, a «transferência aperceptiva» é ainda uma transcendência na imanência, ao passo que a captação de corpo fora de nós como corpo próprio de outrem é a apresentação de algo real tão semelhante ao corpo próprio que se poderá falar de «acasalamento», sem uso discursivo da comparação, sem inferência e sempre distinto da representação por signos ou imagens e da apresentação originária da vida íntima do próprio corpo. Esta captação analogizante é antes uma síntese passiva, pois a transferência pela qual o corpo próprio do eu forma um par com o corpo de outrem é uma operação pré-reflexiva e ante-predicativa, «talvez a mais primitiva», que se entrelaça com

<sup>254</sup> Id., *o.c.*, 382.

todas as sínteses passivas. Esta noção de apresentação do corpo alheio mediante a actividade receptiva do corpo próprio caracteriza-se pela dissemetria fundamental, que opõe a intuição imediata da vida do próprio corpo à apresentação do corpo de outrem, cuja vida íntima se não intui. Esta transgressão do corpo próprio em direcção ao corpo alheio não cria de modo algum a alteridade, que ela pressupõe, mas faz que o outro não continue um estranho mas se torne semelhante, isto é, seja alguém, que diga «eu», como eu, reduzindo a distância sem eliminar a dissemetria.

O movimento de transgressão do corpo próprio cruza-se com o movimento inverso do outro para mim, que a obra de E. Levinas incansável e unilateralmente explora<sup>255</sup>. Em vez de um aprofundamento da articulação entre o mesmo e o outro, é cavada uma ruptura, justificada pela vinculação histórica da identidade do mesmo a uma ontologia da totalidade, à filosofia da representação, por essência idealista e solipsista, e à ambição moderna de constituição universal e de auto-fundação radical. A clausura e o separatismo talhados pela filosofia da identidade isolaram a alteridade, convertida agora em exterioridade plena. É no eu que o movimento vindo do outro termina a sua trajectória, constituindo-me responsável e originando a palavra por que eu me imputo a mim mesmo a origem de meus actos. A auto-imputação, tema central da análise de P. Ricoeur, inscreve-se agora numa estrutura dialogal assimétrica, cuja origem é exterior ao eu<sup>256</sup>. O outro aparece nimbado de alteridade absoluta, subtraída na sua exterioridade a toda a relação com o mesmo e com todo o tipo de totalidade. Este pensamento da alteridade *ab-soluta* procede de um uso da hipérbole «digno da dúvida hiperbólica cartesiana» e diametralmente oposto à hipérbole da redução husserliana ao sujeito egóide. P. Ricoeur entende por hipérbole «a prática sistemática do *excesso* na argumentação filosófica», que se identifica em Levinas com a «estratégia apropriada à produção do efeito de ruptura ligado à ideia de exterioridade no sentido de alteridade *ab-soluta*»<sup>257</sup>. O tema do eu obstinadamente fechado em si mesmo e separado está já marcado pelo selo da hipérbole, que se exprime na virulência da afirmação de que «na separação o eu ignora outrem». Neste caso, a epifania do rosto significa uma exteriorização absoluta sem qualquer relação ao mesmo e, por isso, à hipérbole da separação do lado do mesmo res-

<sup>255</sup> Id., *o.c.*, 387.

<sup>256</sup> Id., *o.c.*, 388.

<sup>257</sup> Id., *o.c.*, 389.

ponde a hipérbole da epifania do lado do outro, que não é um interlocutor qualquer mas uma figura paradigmática do tipo do mestre de justiça. «A hipérbole é, ao mesmo tempo, a da altura e a da exterioridade. Altura: o rosto do outro... interpela-me como do Sinai. Exterioridade: a instrução do rosto, à diferença da maiêutica do Menon de Platão, não desperta qualquer reminiscência. A separação tornou estéril a interioridade»<sup>258</sup>. A hipérbole atinge as raias do paroxismo, quando a era do des-dizer se inaugura sobre as ruínas da «representação, do tema», do «dito», do «dizer» e faz nascer uma responsabilidade, que se subtrai à linguagem da manifestação, ao seu dito e ao seu tema e avança de um passado mais antigo que todo o passado memorável. A hipérbole continua em expressões como «obsessão do outro», «perseguição pelo outro», «substituição do eu pelo outro», «o sujeito como refém». O paroxismo da hipérbole está na hipótese extrema em que o outro já não é o mestre de justiça mas o ofensor, que não requer menos o gesto que perdoa e expia. A hipérbole da separação conduz ao impasse da hipérbole da exterioridade, se o movimento do outro para o si-mesmo se não se cruzar com o movimento do si-mesmo para o outro. O despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro pressupõe no interpelado uma capacidade de acolhimento, de discriminação e de reconhecimento, que exige um conceito de mesmidade, que não seja apenas clausura e reclusão, reconheça a superioridade do mestre, tenha competência para distinguir o mestre do carrasco e seja capaz de converter em convicção sua a voz do outro. Subjacente à distância pretensamente absoluta entre o eu separado e o outro exterior insinua-se uma linguagem da comunicação e da reciprocidade, capaz da troca mais radical da pergunta e da resposta. O refém do outro é ainda o si-mesmo, que se define também por substituição, não já por separação, e por testemunho da «glória do Infinito», da Exterioridade, de que o rosto é traço. Do confronto entre Husserl e Levinas conclui P. Ricoeur que não há contradição na complementaridade dialéctica entre o movimento do mesmo para o outro e o do outro para o mesmo<sup>259</sup>.

A voz da consciência, ao mesmo tempo interior e superior ao eu, indicia também uma passividade originária, estreitamente ligada à emergência da ipseidade e correlativa de uma alteridade<sup>260</sup>, cujo sentido seria necessário determinar. No Heidegger de *Ser e Tempo*

<sup>258</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>259</sup> Id., *o.c.*, 392-393.

<sup>260</sup> Id., *o.c.*, 394.

anuncia-se o fenómeno da consciência através da afecção sentida como grito ou apelo, que pretende libertar a existência da sua impessoalidade e anonimato. Como em Platão, trata-se de um colóquio íntimo dentro da consciência, que se distingue em Heidegger pela dissemetria vertical entre a instância apelante e o si-mesmo apelado. «É a verticalidade do apelo, igual à sua interioridade, que faz o enigma do fenómeno da consciência»<sup>261</sup>. Porém, Heidegger escrevera também que na consciência o Dasein se apela a si mesmo<sup>262</sup>. Nesta afirmação, desenha-se para P. Ricoeur o momento mais surpreendente da análise, porque na imanência total do Dasein a si mesmo é reconhecida certa dimensão de superioridade: «O apelo não vem incontestavelmente de outrem, que esteja no mundo comigo. O apelo vem de mim e, contudo, ultrapassa-me»<sup>263</sup>. Na mesmidade da existência, a alteridade da voz da consciência ou a sua estranheza enxerta-se na condição lapsa do ser-lançado ou na facticidade da existência. Esta confissão de passividade, de não-domínio, de afecção abrange o ser-apelado e orienta-se para a não-escolha radical, que fere o ser-no-mundo na sua facticidade. A introdução tardia da noção de dívida (Schuld) não confere à estranheza da facticidade heideggeriana qualquer conotação ética mas apenas giza uma ontologia da dívida, uma investigação fundamental do «ser em dívida da existência»<sup>264</sup>, apelado a realizar as suas possibilidades mais próprias acessíveis no testemunho da compreensão existencial mas ignoradas pela visão deontológica de Kant, pela teoria scheleriana dos valores e pela função crítica do conhecimento<sup>265</sup>. A articulação entre testemunho e resolução não introduz ainda a consciência no campo da Ética, pois a resolução apenas traz como novidade a complementação do ser-em-dívida da existência com a antecipação da morte, sem qualquer referência à praxis. Aqui manifesta-se a fraqueza da análise heideggeriana do ser-com, que apenas considera a alternativa do «se» impessoal e do «si-mesmo» e ignora a riqueza da interpelação vinda de outrem<sup>266</sup>.

À «des-moralização» heideggeriana da consciência opõe P. Ricoeur uma concepção ética caracterizada pela união entre a escuta da voz da consciência enquanto mandamento do outro e dívida da existência

<sup>261</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>262</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* 275.

<sup>263</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>264</sup> Id., *o.c.*, 283.

<sup>265</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 403.

<sup>266</sup> Id., «L'Attestation: entre Phénoménologie et Ontologie» 402.

e o testemunho da ipseidade, cujo primeiro imperativo é o de viver bem com e para outrem em instituições justas <sup>267</sup>. A positividade deste imperativo torna-se lei e interdição, porque a violência como poder do agente sobre o paciente macula todas as relações de interação, o que produz uma espécie de curto-circuito entre consciência e obrigação ou entre consciência e interdição, que reduz a voz da consciência ao veredicto de um tribunal. Talvez a tradição forneça um modelo positivo, que supere o sentido da obrigação justificado pelo espectro da violência ou o da dívida ao passado alicerçada na facticidade anónima da existência. Não bastam regras nem leis abstractas mas é necessário construir uma Ética da situação, o que evoca os traços mais singularizantes da *phronesis* aristotélica, a que Heidegger chamara «consciência», segundo o testemunho de H.-G. Gadamer <sup>268</sup>. Porém, *phronesis* implicava regras correctas nas decisões em situações concretas e, por isso, não se poderia reduzir a voz da consciência ao poder-ser mais próprio do Dasein, como pretende Heidegger. A passividade do ser-imperado consiste na situação de escuta em que o sujeito ético se encontra colocado relativamente à voz, que lhe é dirigida em segunda pessoa. Ser interpelado ao nível da vida boa, da interdição de matar e da busca de escolhas apropriadas às situações significa para P. Ricoeur reconhecer o mandato de viver bem com e para os outros em instituições justas e de se estimar a si mesmo enquanto portador deste voto e, por isso, à passividade de ser-imperado corresponde a alteridade do outro <sup>269</sup>.

Interroga-se P. Ricoeur sobre o significado desta alteridade do outro, recordando a redução heideggeriana de alteridade à existência lapsa e fáctica e classificando de indecisa a posição de Hegel «a meio caminho de uma leitura antropológica e de uma leitura teológica» <sup>270</sup>. Considera entretanto que «esta última equivocidade quanto ao estatuto do outro no fenómeno da consciência é talvez o que exige se preserve em última instância». A Metapsicologia de Freud eliminou a equivocidade a favor de uma concepção meramente antropológica da consciência moral, que seria outro nome do super-eu enquanto súmula de identificações com figuras ancestrais, sedimentadas, olvidadas e, em boa parte, recalçadas. Nesta perspectiva, «a Psicanálise reencontra, num plano de cientificidade sem dúvida, muitas crenças populares

<sup>267</sup> Id., *o.c.*, 405.

<sup>268</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege* (Tuebingen 1983), 31-32.

<sup>269</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un Autre* 406.

<sup>270</sup> Id., *o.c.*, 407.

segundo as quais a voz dos antepassados continua a fazer-se ouvir entre os vivos e assegura deste modo não só a transmissão da sagesa mas a sua recepção íntima em cada etapa»<sup>271</sup>.

Esta dimensão generativa da Ética é um constituinte inegável do fenómeno do imperativo e, sobretudo, do da dívida da consciência. Em *Tempo e Narração III*, P. Ricoeur abordara o fenómeno da dívida do historiador, que tenciona reconstruir o passado, submetendo-se ao que um dia foi e contraindo uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que faz dele um devedor insolvente<sup>272</sup>. O passado é o que está diante, dirige e corrige a investigação histórica, livrando-a do arbitrário. Os vestígios, marcas e traços deixados pelo passado representam-no de modo diferente da imagem mental do passado construída pelo historiador, pois o passado, apesar de reffectuado pela objectividade histórica sob o ângulo da mesmidade, nem por isso deixa de permanecer ausente de todas as nossas construções<sup>273</sup>. Não haveria, porém, possibilidades de sedimentações nem de interiorização de vozes ancestrais nem de mediações «entre os três mestres» (o Isso, o super-eu e a realidade exterior), que disputam a obediência do eu, se o si-mesmo do homem não fosse uma estrutura de acolhimento nem fosse capaz de ser afectado pela alteridade de imperativos, que condicionam a sua identificação concreta. Assim como o super-eu freudiano, como palavra dos antigos a ressoar na cabeça do homem de hoje não elimina a mesmidade do destinatário, como outro entre outros, assim a alteridade da consciência não pode significar exclusivamente a exterioridade do outro manifestada na rosto, como pretende Levinas, mas também o ser-imperado enquanto estrutura da ipseidade. Se o imperativo vindo do outro não for solidário do testemunho de si mesmo do destinatário, não poderia ser imperativo por falta de interpelado e, se for eliminada a dimensão de auto-afecção, torna-se supérflua a meta-categoria da consciência, pois bastaria a de outrem. Contra o que pensa Levinas, a interpelação é originariamente testemunho vivido, dada a unidade profunda deste tipo de acção e paixão, pois de contrário a interpelação não seria recebida e o si-mesmo não seria afectado como exige o facto de ser interpelado.

A ontologia esboçada por P. Ricoeur termina, reivindicando, no plano estritamente filosófico, «certa equivocidade» do estatuto do Outro. Apartando-se de toda a onto-teologia, o Ricoeur da última

<sup>271</sup> Id., *o.c.l.c.*

<sup>272</sup> Id., *Temps et Récit III*, 204.

<sup>273</sup> Id., *o.c.*, 226.

fase opina que a filosofia não pode decidir se o Outro para que remete toda a alteridade, é uma Transcendência real ou apenas uma Transcendência na imanência, pois não sabe nem pode dizer se este Outro, fonte da interpelação, é alguém, que eu possa olhar de frente ou que me possa olhar, ou os meus antepassados, de que não há representação, ou Deus — Deus vivo, Deus ausente — ou um lugar vazio. É sobre esta aporia do Outro que o discurso filosófico se interrompe <sup>274</sup>. Este escrúpulo agnóstico da razão, em coabitação fideística com uma atitude de crença, penetra hoje toda a Fenomenologia Hermenêutica de P. Ricoeur, que se define como «uma investigação filosófica, que se não presta a qualquer amálgama onto-teológico» <sup>275</sup>.

A discussão com Ricoeur obrigaria a actualizar o tema da razão e do mistério iniciado nos seus encontros de juventude com G. Marcel <sup>276</sup>. A razão filosófica não pode fugir à sua passividade de origem e de destino, é transcendida por um tempo misterioso, que não domina, narra o que não pode deduzir nem encadear dialecticamente, sofre a tragédia e espera a libertação, rejeita uma reconciliação, que ignora as vítimas, julga irracional e absurda a indistinção entre bem e mal no nivelamento cadavérico da morte, tem por heróico imolar-se pela liberdade e dignidade dos homens e por racional acolher o novo e o inesperado, que desafiam os seus modelos na natureza, na vida e na história e não desdenha reconhecer sob os rasgões ameaçadores da crise ecológica uma dignidade, um valor prodigamente repartidos pela natureza, pela vida e pelo homem, reforçando o vínculo entre o mal e a destruição da criação. Porém, contra o mal não prevalece, segundo P. Ricoeur, qualquer ambiguidade, pois a única relação é a de uma oposição frontal. «O mal é o que é e não deveria ser, apesar de não podermos dizer, porque é que isto é assim» <sup>277</sup>. A «docta ignorantia» em que se exprime a passividade da nossa originária finitude, realiza também no perene perguntar e em respostas conjecturais e perspectivas a dinâmica do pensamento eternamente provocado pela veemência ontológica, que o visita. A luta inequívoca contra o mal é contemporânea da necessidade universal de libertação e, por isso, afigura-se ainda racional manter o primado da afirmação originária com todas as implicações contra o impasse doloroso da razão ricoueriana. Não admitir tréguas na luta contra o mal possivelmente com o risco da

<sup>274</sup> Id., *Soi-même comme un Autre* 409.

<sup>275</sup> Id., *o.c.*, 36-37.

<sup>276</sup> P. Ricoeur-G. Marcel, *Entretiens*, 12.

<sup>277</sup> P. Ricoeur, «Le Scandale du Mal» in: *Esprit* 140-141 (1988), 62.

própria vida contradiz a instância terminal ocupada por um Outro, que fosse apenas a cratera do vazio universal do reino da errância, por onde se perderiam trágica e ilusoriamente as raízes da consciência moral. Ao contrário das construções absolutas da razão dialéctica, a razão narrativa relata o que recebe de um passado real ou fictício, onde a praxis humana também é paciente. A reminiscência da narração não é a da identidade pretérita alcançada num mundo inteligível nem se pode reduzir à reconstrução das «res gestae» dos vencedores, como se a vitória e a eficácia fossem critérios supremos de verdade e de valor, mas é memória do homem, que age e sofre na qualidade de sujeito activo e passivo da história, surgido misteriosamente no tempo por decisão de outrem mas falível e historicamente lapso, capaz de violência como agressor e de imolação como vítima inocente. A razão, que torna eficaz nas suas decisões presentes o passado da vítima inocente, pratica como reminiscência perigosa a ética da solidariedade e da esperança, radicada numa compreensão racional da «memoria passionis», que é, simultâneamente, experiência contrastiva de liberdade futura. Pela narração, a memória do extermínio mantém viva a diferença entre bem e mal, justiça e injustiça e impede toda a conciliação racional, que olvide a vítima em prol da vitória e do êxito históricos, como se o holocausto, mesmo o mais anónimo, fosse chaga cicatrizada. Narra-se o que é impossível conciliar dialecticamente e a aliança com a Liberdade libertadora e transcendente é humanamente mais racional do que o ardil hegeliano da razão, que apenas conheceu o domínio absoluto mas nunca a aliança de liberdades, o 'keroma' do «buraco negro» da vacuidade universal, que sorvesse as energias da consciência moral da humanidade ou a sublimação quase idolátrica da figura irrepresentável dos antepassados.