

## Um projecto de Esperança Intempestiva e uma Pedagogia da Não-Violência.

Manuel Tavares\*

Com 92 anos, faleceu, com toda a serenidade, a 20 de Maio de 2005, um dos filósofos mais completos e mais dialogantes da segunda metade do século XX. Nesse conflito permanente entre finitude e infinitude, de que nos dá conta o seu pensamento, venceu a infinitude, substancializada na sua obra multifacetada.

Efectivamente, Paul Ricoeur foi uma das figuras mais proeminentes do pensamento contemporâneo e um dos mais elevados expoentes da filosofia hermenêutica europeia.<sup>1</sup> O seu pensamento «excessivo»<sup>2</sup>, caracteriza-se por um permanente diálogo com os autores e correntes mais destacados da contemporaneidade, facto que não debilita a unidade do seu pensamento, pelo contrário, torna-a mais sólida e mais aberta, o que contribui para uma visão interdisciplinar e trans-disciplinar do pensamento contemporâneo.

A diversidade de temáticas, abordadas por Ricoeur, contribui para a compreensão dos mais diversos aspectos da cultura contemporânea, na medida em que, enquanto pensamento profundo, imerge nos domínios mais complexos, mais enigmáticos e misteriosos do ser humano e da cultura; com efeito, as respostas dadas às diversas questões nunca são definitivas, mas constituem uma abertura para novas questões e temáticas. O seu pensamento humanista, comprometido com todos os problemas sociais, representa, na nossa época, uma orientação profunda e fecunda para repensar o passado, o presente e para traçar rumos novos relativamente ao futuro, cada vez mais incerto.

Do ponto de vista metodológico, o pensamento de Ricoeur caracteriza-se por um aparente ecletismo, dado que recorre, sempre com um olhar crítico, aos métodos de análise mais representativos do pensamento filosófico. No entanto, tal facto não significa que haja uma sobreposição ou dispersão metodológica, antes, contribui para uma maior unidade, profundidade e actualidade das suas análises filosóficas. De facto, a profusão metodológica relaciona-se, por um lado, com a fidelidade à “via longa” do seu percurso analítico e reflexivo e, por outro, com o

---

\* Professor convidado da Universidade Lusófona. Secretário de Redacção da Revista Lusófona de Educação e membro da UID Observatório de Políticas de Educação e dos Contextos Educativos.

reconhecimento de que a concepção tradicional de razão e a lógica que tem presidido ao pensar e às investigações têm limites, reconhecimento esse que orienta todas as suas reflexões.

Se tivermos como referência a metodologia utilizada por Ricoeur, verificamos que a primeira etapa do seu pensamento começa por ser uma análise eidética das estruturas fundamentais do ser humano, sob a influência da Fenomenologia de Husserl. A finalidade desta análise é a compreensão das principais estruturas da vontade e das relações que, em diversas dimensões, se estabelecem entre o voluntário e o involuntário. (Cf. P. Ricoeur: 1950, 1988, p. 10.) É a partir desta compreensão, de carácter fenomenológico, que se colocam todos os problemas concretos da existência humana ao nível da acção. Trata-se, de facto, de procurar as bases fundamentais para a compreensão de uma nova concepção antropológica e, em última análise, da afirmação de uma ontologia.

É em torno da questão do mal que se esboça a sua antropologia. A abordagem do projecto antropológico e ético implica, pois, a integração do problema do mal e do conflito entre finitude e infinitude. De facto, pensar o mal na época contemporânea constitui um desafio permanente, uma vez que tal questão permite a superação da lógica racional através da inclusão de diversos níveis de discurso, compreendendo, inclusivamente, aqueles que são considerados, em princípio, como irracionais ou extra-racionais, o que supõe e implica uma relação indissolúvel entre o voluntário e o involuntário.

Por outro lado, a sociedade Ocidental contemporânea tem sido, muitas vezes, considerada como a mais completa e mais perfeita de todas, relativamente a outras sociedades do presente e do passado. Como compreender, então, o paradoxo existente entre esse suposto “melhor dos mundos” – utilizando a expressão de Leibniz – e a radicalidade do mal que, permanentemente, invade o nosso tempo? Será que à radicalidade do progresso material e do desenvolvimento tecnológico corresponde a radicalidade do mal e a inversão moral? Haverá uma proporcionalidade inversa entre progresso material e moralidade? Quem é o homem de hoje, esse ser capaz de pôr em prática, de um modo premeditado, crimes horrendos e de ser, simultaneamente, protagonista das construções espirituais mais sublimes que constituem, inegavelmente, o património espiritual da humanidade?

Na verdade, P. Ricoeur está associado, de um modo particular, à história do que ele próprio chama «este horrível século XX, que foi um século de grande sofrimento, do mal e da culpabilidade»<sup>3</sup> e as suas reflexões sobre o mal radicam, também, na sua experiência de vida, - algo trágica, diga-se - e nos grandes horrores que atravessaram todo o século XX.

De facto, do ponto de vista da pura racionalidade, estes problemas parecem insolúveis; além disso, é evidente que o sentido ético da vida não passa pelo caminho da afirmação do mal. O mistério e o enigma do mal, o injustificável, - utilizando um dos conceitos de J. Nabert – supõe outras vias de acesso que não passam pela racionalidade, pelo menos considerada do ponto de vista puro ou eidético.<sup>4</sup>

Todas as respostas - e são múltiplas – relativas à problemática do mal, apelam, sempre, em última instância, à estrutura básica da realidade humana.

A compreensão do homem, nas suas múltiplas relações com o mundo, consigo próprio e com os outros, constitui o centro de toda a obra de Ricoeur. Por isso, os planos teórico e prático estão sempre em constante interação e as suas reflexões têm sempre em consideração o ser humano na sua totalidade, mas sem nunca perder de vista a perspectiva concreta, isto é, a inserção do ser humano no tempo, nas circunstâncias da vida e nas condições históricas e culturais. Além disso, só através da acção existencial, o homem adquire a sua verdadeira dimensão ontológica.

É evidente que as primeiras referências filosóficas do nosso pensador são a fenomenologia e a filosofia da existência, sobretudo a de G. Marcel e K. Jaspers. Husserl, no âmbito da fenomenologia, representa, para Ricoeur, o rigor intelectual, constituindo o fundamento metodológico das análises realizadas na obra *Le volontaire et l'involontaire*. A perspectiva fenomenológica subjaz, além disso, como raiz permanente do seu pensamento, na medida em que torna possíveis muitos dos desenvolvimentos posteriores que se situam no âmbito da concreção. Inclusivamente, na sua última obra, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, encontra-se o mesmo rigor metodológico começando, por exemplo, a problemática da memória por uma análise fenomenológica da recordação e do esquecimento, recorrendo, sempre, ao diálogo com os pensadores mais representativos de todas as épocas, o que lhe permite estabelecer uma permanente interdisciplinaridade, ao ter em conta as ciências sociais e humanas, as neurociências e as ciências cognitivas. Apesar das análises eidéticas, Ricoeur não esquece a realidade empírica que sempre gravita em torno da vontade humana e dos seus disfarces.

Efectivamente, Ricoeur não partilha com Husserl a derivação idealista da sua concepção antropológica: para o pensador francês, o homem não se reduz ao cogito que encerra, na visão de Husserl, o mundo, e a pluralidade de sentidos: «o mundo para mim é o sentido do mundo em mim, o sentido inerente à minha existência, e, em última análise, o sentido da minha vida.»<sup>5</sup> (Ricoeur: 1986, p. 169). Assim, há que sair do solipsismo idealista para que a reflexão seja um esforço permanente para recuperar o ego do eu penso no espelho dos seus objectos, das suas obras e, em última instância, das suas acções. Tendo em consideração a vocação unificadora e ontológica do pensamento de Ricoeur, a reconquista do cogito passa pela sua encarnação, ou seja, pela incorporação do corpo, da afectividade, da existência e pela integração de todos os elementos involuntários.

Se é a Husserl a quem deve o rigor metodológico, a influência do existencialismo de G. Marcel permite-lhe a superação de uma série de oposições conceptuais, superação esta que o leva a mergulhar no domínio dos mistérios humanos e da vida e nos enigmas da existência. A superação de todos os dualismos torna possível uma reflexão sobre o homem, enquanto ser que emerge da corporeidade, da existencialidade e da história. Por outro lado, ao abordar o ser humano como um

ser em conflito, ainda que não sob o prisma do dualismo, torna possível a reconciliação do sujeito consigo mesmo, abrindo-se, assim, o caminho para uma ontologia sustentada na unidade do homem.

Com efeito, a descrição eidética (abstracta, pura) tem limites e, por isso, a inserção do cogito no corpo exige uma mudança de método e, consequentemente, a transição do puro pensar ao existir; exige, afinal, a transição da abstração à concreção.

Com a presença do tema da culpa opera-se uma profunda mudança metodológica. De facto, esta problemática nunca é expressa de um modo directo, mas através de uma linguagem simbólica que, muitas vezes, encerra um duplo sentido latente.

Na obra *L'homme faillible*, a reflexão assume um estilo transcendental e a sua finalidade consiste na elaboração de uma ontologia da desproporção humana e na descoberta, na constituição estrutural do ser humano, das condições de possibilidade do mal. Com efeito, esta reflexão representa uma nova alteração na metodologia ricoeuriana contribuindo para a ampliação da antropologia que está subjacente à obra *Le volontaire et l'involontaire*. A obra *L'homme faillible*, não sendo de carácter ontológico, aponta para a necessidade de uma ontologia unificadora do ser humano, na medida em que tenta traduzir a estrutura conflitiva do voluntário e do involuntário. Através de sucessivas mediações, Ricoeur salienta a desproporção ontológica do ser humano, descobrindo uma assimetria que está na base da possibilidade do mal. Esta desproporção, situada a diversos níveis – gnosiológico, prático, afectivo –, é o resultado da miséria da condição humana e define-se por uma polaridade entre a finitude e a infinitude, inerente à condição humana e que se manifesta nos factos mais insignificantes da existência. Esta desproporção constitui o fundamento da falibilidade humana e da sua vulnerabilidade no que diz respeito ao mal; ou seja, a falibilidade humana significa que a possibilidade do mal moral está inscrita na própria constituição humana. Esta reflexão supõe que se superou a dimensão analítica da eidética e se transitou para uma empírica da vontade, que nos conduz a duas ideias directrizes: por um lado, ao carácter opaco e obscuro da falta; e, por outro, a uma mítica concreta, uma vez que não é possível explicar a passagem da inocência à falta a partir de uma descrição meramente abstracta. Faz parte do projecto de Ricoeur relacionar a empírica da vontade com uma mítica concreta.

Efectivamente, é na não-coincidência do homem consigo mesmo, nesta tensão entre finito e infinito onde se pode encontrar uma pré-compreensão do homem na sua dimensão de falibilidade. Em última análise, Ricoeur mostra, através da análise das três dimensões da acção – ter, poder e valer – que a fragilidade humana se manifesta sempre como conflito. Assim, apesar da finitude e do conflito inerentes à condição humana, o homem apresenta-se como um ser aberto à infinitude, o que quer dizer que pode superar os seus limites afirmando, desse modo, a sua liber-

dade. Para além disso, a desproporção não se reduz à finitude, mas implica uma exigência de infinitude, na linha do desejo permanente de ser e do esforço por existir que caracteriza o ser humano. A tristeza da finitude é, inquestionavelmente, um elemento perturbador do ponto de vista da constituição de uma ontologia, mas consideramos que a liberdade é a capacidade permanente de estabelecer um confronto com essa finitude, o que confere ao homem a possibilidade permanente de ultrapassar essa finitude.

De facto, a liberdade humana não é incompatível com uma ordem de elementos pré-estabelecidos que motivam o homem nos seus pensamentos, sentimentos, escolhas e decisões; pelo contrário, a liberdade deve ser sempre equacionada como uma recusa e como uma possível reconsideração no que diz respeito a uma determinada ordem e hierarquia de valores.

A liberdade é, assim, uma capacidade, um poder de escolha e de decisão perante um conjunto de possibilidades que a vida e a existência nos oferecem. A liberdade é uma aventura, um projecto, um impulso em relação ao futuro e, simultaneamente, a perda da neutralidade da vontade. O homem, enquanto projecto, é um ser aberto ao futuro, antecipador de possíveis, alguém que projecta utopias e, nesta perspectiva, é um ser activo e, potencialmente, senhor de si mesmo; mas é, também, um ser frágil, submetido à desproporção que lhe é inerente e limitado, na sua acção, por obstáculos de natureza interna e externa. A liberdade é, em última análise, uma liberdade situada e motivada, uma liberdade demasiado humana que emerge na assunção da vida, do corpo, dos valores e de todos os motivos que estão na base do nosso estar no mundo. Deste modo, o consentimento representa a atitude possível da vontade em relação ao involuntário que a transcende. É através do consentimento que se realiza a possível conciliação entre o plano da natureza e o plano da liberdade, entre o voluntário e o involuntário, entre a consciência e a corporeidade.

Por conseguinte, o problema da liberdade, colocado em torno da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, é um dos supostos fundamentais da antropologia de Ricoeur e da problemática do mal. A conciliação ontológica entre o voluntário e o involuntário revela a reconquista da experiência do cogito em toda a sua amplitude, ou seja, implica a integração, no plano da subjectividade, das necessidades, de todo o involuntário corporal e de todos os motivos, incluindo os inconscientes, que estão sempre na base da acção humana.

De acordo com o que anteriormente se afirmou, a vontade humana não é uma vontade pura, pelo contrário, apresenta-se como uma vontade encarnada que pode ser afectada pelo mal e manchada pela culpa. O que há que saber é o motivo pelo qual a vontade se sente fascinada pelo mal e qual o lugar que este ocupa no ser humano. Tal reflexão conduz ao questionamento de qual o espaço ontológico através do qual o mal pode aparecer no mundo o que significa que a resposta só pode obter-se através de uma interpretação da linguagem da confissão, tendo em vista a

compreensão do modo como se manifesta e como é sentido pelo homem.

De facto, a possibilidade do mal não significa, necessariamente, a sua realização efectiva.<sup>6</sup> A desproporção ontológica possibilita o mal como acontecimento porque constitui uma espécie de abertura, de fissura antropológica que o possibilita, utilizando, aqui, a feliz expressão de Manuel Maceiras<sup>7</sup>; além disso, designa o lugar e a estrutura da realidade que, por ser menos resistente, oferece um lugar para o mal, mas não nos permite aceder à sua compreensão como mal cometido ou sofrido. É por isso que é necessário saber como se produz a passagem da possibilidade à realidade concreta do mal. A falta não é, para Ricoeur, uma característica ontológica da condição humana, como o era para Jaspers ou Heidegger. Também não coincide com o problema da finitude humana, como no caso das análises kantianas. Ricoeur considera, pelo contrário, que a falta não é um elemento da ontologia fundamental, homogéneo em relação a outros factores que a descrição pura descobriu, tais como os motivos, poderes, condições e limites. A falta só pode ser pensada como um acidente, como algo que acontece, uma vez que a sua origem não se encontra na análise do voluntário e do involuntário e, nem sequer na reciprocidade entre eles. A falta é o absurdo, o injustificável.

O esboço de uma antropologia filosófica implícita em *Le volontaire et l'involontaire*, parece poder ser agora tematizada e problematizada, na obra *Finitude et culpabilité*, tanto na discussão sobre a falibilidade, como na análise da simbólica do mal. Na primeira parte desta obra, *L'homme faillible*, Ricoeur procura analisar o problema do mal enquanto enraizado na fragilidade e na desproporção ontológica do homem; na segunda parte, *La symbolique du mal*, o mal é concebido como algo previamente existente no mundo, como algo anterior ao homem. É, pois, esta anterioridade do mal relativamente ao homem que nos permite questionar o problema da liberdade e da responsabilidade humanas em relação ao mal. Estamos, de facto, perante um paradoxo, perante um conflito entre uma visão ética e uma visão trágica, na medida em que, ainda que a debilidade humana seja o lugar do mal, pode o ser humano não lhe dar o seu consentimento, ou seja, não cometê-lo.

Na obra *La symbolique du mal* são abordados, do ponto de vista fáctico, os verdadeiros limites da condição humana, em função das análises dos símbolos e dos mitos. O percurso da «via longa» implica, como já afirmámos, uma ampliação metodológica que passa, necessariamente, pela hermenêutica. Numa primeira fase, a hermenêutica reduz-se à descoberta da estrutura comum a todo o símbolo para, progressivamente, se abrir ao conflito de interpretações rivais. Com efeito, aparece sempre, como cenário, uma ontologia da compreensão do ser humano, da sua presença na vida e na história e das suas múltiplas relações com os outros, tanto no presente como no passado histórico, configurado por uma diversidade de representações, de discursos significantes e dos símbolos das culturas humanas. O que Ricoeur pretende, mais do que arbitrar um conflito de interpretações rivais, é a superação desse conflito através da substituição de uma hermenêutica redutora

por uma hermenêutica restauradora do sentido. O conceito de símbolo perde o seu sentido estático, entendido como possuidor de um único sentido, para passar a ser algo susceptível de interpretação, ganhando, assim, uma perspectiva mais ampla, enquanto refiguração textual e narrativa da experiência humana, da acção e do mundo.

Com a emergência da Psicanálise freudiana, a hermenêutica amplia-se à interpretação dos sonhos, dos rituais, das obras de arte e a todos os signos que podem ser considerados como um texto. A hermenêutica da suspeita aspira a formular uma noção de consciência que possa confrontar-se com as suas ilusões e que, desse modo, torne possível uma ontologia do sujeito, ainda que parcial. De facto, a Psicanálise contribui, por um lado, para a destituição do solipsismo da consciência e, por outro, para a restauração da problemática da existência como desejo. Efectivamente, a Psicanálise amplia a compreensão do ser humano, substituindo uma consciência imediata e dissimuladora por uma consciência mediata onde se inscrevem as pulsões e os desejos mais ocultos do ser humano. Um símbolo não é, apenas, uma experiência semântica, mas inscreve-se no nosso próprio corpo; aparece como um disfarce de desejos reprimidos, como o demonstrou a Psicanálise. O simbólico acaba por ser uma espécie de sentido encarnado, enraizado no próprio sujeito, facto que põe em causa a concepção de sentido como pura idealidade semântica. Daí, que a reflexão filosófica seja uma tentativa de reapropriação da totalidade do ser e do nosso esforço por existir e que tal reapropriação tenha que ter em consideração uma arqueologia do homem e a interpretação de todo o legado cultural, sobretudo dos símbolos históricos que são a marca da presença do homem no mundo.

A interpretação que leva a cabo na simbólica do mal tem em consideração o excesso de sentido implícito nos símbolos do mal cuja plenitude significativa só é possível através da reflexão filosófica. No entanto, a importância da simbólica do mal, nos seus diversos níveis, radica na integração dos símbolos do mal no discurso filosófico através da hermenêutica; na realidade, os símbolos do mal constituem o material privilegiado para uma reflexão hermenêutica e são o verdadeiro lugar a partir do qual se podem pensar os problemas antropológicos. Deste modo, o problema da compreensão emerge, não como um acto puramente crítico e subjectivo, mas como um modo fundamental de ser. O conceito de interpretação já não pode ser entendido como um mero aspecto técnico, pertencente a uma ciência exegética, que apenas procura descobrir significações, mas como a busca permanente de sentido tendo em vista o desvelamento do sentido do ser. A expressão de Ricoeur: «o símbolo dá que pensar» (1960, 1988, p. 480) representa a chave da sua concepção sobre o interesse da tarefa interpretativa e sobre a sua riqueza para a reflexão filosófica. De facto, a vida humana, ao exprimir-se de uma forma simbólica, é susceptível de múltiplas interpretações e as diversas formas de linguagem revelam as emoções, os medos, as angústias e as relações do homem com o mundo e

com a transcendência. A linguagem simbólica e a sua interpretação remetem para as problemáticas ontológica e ética, o que nos revela, efectivamente, a compatibilidade entre o pensamento dos símbolos e a reflexão filosófica. O filósofo, a partir do símbolo, faz uma aposta no sentido, apelando para a multivocidade de sentidos nele implícitos, tendo como finalidade a captação do sentido originário. A interpretação permite a abertura para a compreensão dos múltiplos sentidos da mancha, do pecado e da culpabilidade. Nesta perspectiva, a filosofia hermenêutica afirma-se como interpelação e esclarecimento da linguagem. Com efeito, o símbolo remete para algo que está para além de si mesmo, implicando, por isso, múltiplas interpretações; por isso, a polissemia é um fenómeno central para a hermenêutica.

Tendo em conta a falibilidade humana, a elaboração de uma filosofia da culpa implica a passagem pela interpretação da linguagem da confissão na qual se manifesta a vontade culpada. Esta, não se exprime através de uma linguagem directa, mas de um modo simbólico através da confissão que surge nos símbolos. A passagem da possibilidade do mal para a sua concretização dá-se pela reprodução do acto de confissão. Os símbolos primários (mancha, pecado, culpabilidade) são a primeira formulação de uma mítica concreta que exprime a vontade culpada revelando, assim, por um lado, a experiência do mal sofrido ou cometido e, por outro, que este mal emerge da vontade humana.

A dinâmica simbólica é animada por um confronto fundamental: por um lado, a origem do mal é o resultado de uma catástrofe ou de um conflito originário anterior ao homem, revelados pelos mitos e, por outro, o mal tem a sua origem no interior do próprio ser humano. Os mitos trágicos, por exemplo, supõem um destino fatal que escapa à vontade humana e cuja alteração não está nas mãos do homem; todavia, isso não significa que a tragédia, apesar da fatalidade que implica, não aponte para a descoberta de um sentido através do próprio sofrimento. Pelo contrário, no mito adâmico, que é um mito fundamentalmente antropológico, o homem é quem, pela confissão do pecado, se descobre como o próprio autor do mal. Neste sentido, o mito adâmico revela uma concepção etiológica do mal que, ao mesmo tempo que reafirma o mito trágico e a sua dimensão de fatalidade, o destrói. Nesta perspectiva, Adão é, simultaneamente, inocente e culpado. (Cf. 1969, p.292).

Para além disso, o mito adâmico representa a possibilidade de uma reflexão antropológica: na sua carga simbólica, é susceptível de múltiplas interpretações que se relacionam com o homem, com a sua liberdade e com a sua situação no mundo. Esta reflexão emerge da semântica dos símbolos: o que simbolizam a serpente e a sua linguagem interrogativa? E Eva? Ricoeur responde nos seguintes termos:

A serpente é uma figura de transição; além disso, a mediação da serpente está ligada a outra figura, a da mulher, Eva, a Vida. (...) O drama nasce entre a serpente e a mulher, a serpente coloca uma questão e esta questão insinua a dúvida: "Será



que Deus terá mesmo dito? Ora, a questão é uma interrogação que diz respeito à Proibição; é uma questão que se apodera da proibição e a transforma em ocasião de queda. (...) A questão faz surgir de repente o limite como proibição.<sup>8</sup> (1969, p. 393)

○ mal está, pois, ligado à proibição e à transgressão.

○ mundo dos mitos é, sem dúvida, polarizado por duas tendências ou convicções: segundo uma delas, o mal é anterior ao ser humano, surge do exterior e, segundo a outra, o mal é o resultado de uma escolha do homem, estando enraizado numa desproporção ontológica. De facto, esta polaridade está já patente nos símbolos primários que constituem o primeiro nível da expressão da consciência culpada. Os mitos, enquanto narrativas e símbolos de segundo grau, supõem um dinamismo que se inicia na falta cometida e se prolonga até à culpabilidade, isto é, desde a perdição do homem até à possibilidade de salvação. Estes mitos têm uma dimensão ontológica dado que assinalam a relação entre uma realidade primordial, arquetípica, originária, que representa o ser fundamental do ser humano, e a sua existência concreta no âmbito da história. Através da narração, o mito dá conta da passagem de uma existência primordial, que é neutra do ponto de vista do mal, até à modalidade actual do ser humano nas suas dimensões de ser afectado pela mancha, pecador e culpado. De facto, se a razão última ou definitiva do mal não pode encontrar-se na finitude humana, a sua expressão deve emergir sob a forma de um acontecimento que possa ser relatado. Neste sentido, o mito passa a ser um meio através do qual se pode compreender a dimensão histórica da realidade existencial do homem por meio da narração da origem, uma vez que os mitos nos falam, de um modo indirecto, dos problemas da falta e do mal na sua origem.

Efectivamente, o mundo dos mitos não é um mundo tranquilo e reconciliador, pelo contrário, é um mundo dinâmico onde se verifica um conflito permanente entre o mal, como algo originário, surgido de uma catástrofe anterior ao homem e o mal como tendo origem no próprio ser humano. Assim, tendo em conta a tipologia mítica, como, por exemplo, o mito da criação, o aparecimento do cosmos e do homem é o último acto de um drama que se iniciou com a geração dos deuses. Os mitos da criação, não só pretendem apreender o sentido da ordem, como também deixam em aberto o caminho para o pensamento do mal antes da criação do cosmos e do homem. Os mitos trágicos, por sua vez, revelam-nos que o mal é uma fatalidade, um elemento a que o homem não pode escapar e, neste sentido, a angústia constitui a verdade da existência humana. A análise da problemática dos mitos, sejam os da criação ou os mitos trágicos, permite colocar o problema da liberdade humana. Se, por um lado, o mal é algo que já está presente e, por outro, é uma fatalidade, como se pode afirmar que seja obra humana e da sua liberdade? De facto, a prática do mal só é possível porque no homem existe algo que o predispõe ao mal. A desproporção ontológica, de que fala Ricoeur, é uma espécie de

falha através da qual o mal chega ao ser humano. Mas, por outro lado, a realidade do mal só se torna efectiva através do consentimento humano. Do ponto de vista moral, o facto de o mal ser anterior ao homem, não evita a sua responsabilidade pelos actos praticados. Com efeito, se tivermos em conta o mito adâmico, apesar das suas múltiplas interpretações, verificamos que o bem é anterior ao mal e que este último se origina num acto humano que está ligado à proibição e à transgressão. O homem inicia o mal no âmbito de uma criação boa por parte de Deus, o que significa que o mito adâmico responsabiliza o homem pela origem do mal. Adão simboliza toda a humanidade e o respectivo mito conta a passagem do estado de inocência ao estado de pecado, enquanto estatuto do homem destinado ao bem mas com inclinações para o mal, utilizando aqui a terminologia kantiana. Pensar a inocência, como algo a partir do qual aconteceu o mal como desvio ou como o paraíso de onde o homem foi expulso, é afirmar que o pecado não está, de facto, inscrito na nossa realidade originária; é pressupor, para o ser criado, um estatuto ontológico bom que é, em última instância, o estado de inocência anterior à queda como primeira possibilidade ontológica, como uma situação que foi interrompida pela falta ou pelo mal, realidades estas, radicalmente contingentes. O mal no mundo pode ser entendido como uma espécie de repetição do desvio originário, desvio que representa um permanente recomeço, uma atracção e uma doença da liberdade humana. A liberdade que o mal supõe é, pois, uma liberdade capaz de desvio e de subversão.

Uma visão ética do mal, que o interpreta como obra da liberdade, é uma visão segundo a qual a liberdade se revela, na sua maior profundidade, como uma capacidade de agir e de ser. Explicar o mal pela liberdade e esta através do mal constitui a essência da visão moral do mundo e do mal, o que nos coloca perante uma visão paradoxal.

Afirmar a liberdade – escreve Ricoeur – é assumir em si a origem do mal. Com esta proposição eu estabeleço um laço tão estreito entre mal e liberdade que estes dois termos se implicam mutuamente; o mal tem a significação de mal porque é obra de uma liberdade.<sup>9</sup> (1969, p. 422)

Nesta perspectiva, pode entender-se a dialéctica entre livre-arbítrio e servo-arbítrio: o primeiro é, de facto, um livre-arbítrio escravo na medida em que a liberdade se escraviza a si mesma, é afectada e infectada pelas suas próprias escolhas. Se o mal não constitui uma estrutura ontológica do ser humano, então, a sua realidade situa-se no plano ético e está dependente da vontade e do livre-arbítrio humanos.

Do mesmo modo, nos símbolos primários, a confissão do mal significa o reconhecimento da liberdade e da responsabilidade, mas constitui, também, o reconhecimento dos limites de uma visão moral da liberdade, uma vez que a confissão implica a consciência do carácter injustificável do mal. No entanto, se o mal passa a ser uma realidade, é porque existe no ser humano uma inclinação para o mal,

algo que desperta no ser humano a possibilidade de poder ou não praticá-lo. Neste sentido, pode afirmar-se que a visão ética do mal, como obra da liberdade, pode enriquecer-se com a visão trágica do mal. De facto, o mal é algo que está sempre presente, mas está, também, dependente da liberdade e da responsabilidade humanas, ainda que dentro de certos limites. Trata-se, então, de uma visão ético-trágica acerca do mal. Todavia, o facto de o ser humano não poder escapar à realidade do mal, na medida em que este se relaciona com a sua liberdade, não pode ser motivo de desespero, uma vez que a problemática do mal e a questão da servidão humana apelam para a redenção e salvação do homem, ou seja, para uma visão escatológica do fim do mal. Apesar de tudo, o homem não está condenado eternamente ao mal.

Ao longo da história, a violência, o mal e a dor, praticados e sofridos, levam-nos a afirmar que o mal não pode ser apenas pensado enquanto possibilidade; muito menos enquanto entidade metafísica que esteja para além do tempo e do espaço, para além da história, mas como uma manifestação profunda de uma historicidade e da vontade humana. O mal deve, pois, ser pensado como vivência real da dor quotidiana da humanidade; além disso, ainda se torna mais doloroso na medida em que transportamos na nossa memória a dor de todos quantos, de um modo inocente, sofreram e morreram, sofrem e morrem. A violência, diz Ricoeur, é «essa coisa terrível que faz a história e aparece como o modo privilegiado segundo o qual se muda o rosto da história (...)» (1955, 1967, p. 211). Se a história é violência, paradoxalmente, a não-violência acaba por ser «a má consciência da história, o mal-estar da existência na história» (Idem) e o profundo desejo das consciências. A concepção da história como violência, traz consigo, inexoravelmente, a questão da culpabilidade colectiva.

De facto, a questão da culpabilidade habita no mais profundo da nossa memória colectiva e, por isso, pensar sobre os acontecimentos trágicos da história tem a vantagem de podermos retirar-lhes toda a densidade ontológica e impedir que tais acontecimentos odiosos se repitam. Por isso, Ricoeur sublinha, na sua última obra, a necessidade de uma política do dever de recordar, da justa memória, enquanto imperativo de justiça, na medida em que o dever de memória consiste na obrigação de praticar a justiça relativamente aos que, de algum modo, foram vítimas, directa ou indirectamente, dos crimes cometidos. O dever de memória aponta, pois, sobretudo, para a alteridade. Pensar sobre a facticidade histórica do mal requer que se estabeleça a convergência entre o pensamento e a acção. Ao nível da acção, o mal é o que nunca deveria ter existido mas que, no entanto, existe e, por isso, deve ser combatido. Ao nível do pensamento, o mal banal não pode ser confundido com a banalização do mal, como assistimos, frequentemente, através dos discursos daqueles que sempre tiveram voz.

Apesar de, como já afirmámos, o mal ser algo que está sempre presente, há que evitar, através das instituições democráticas, a sua emergência aos diversos

níveis da existência individual e colectiva. Ao nível da acção, o que está em causa é o que se deve fazer para o eliminar ou, pelo menos, para impedir que se instale na sociedade e na história. Neste sentido, a acção tem uma dinâmica que aponta para o futuro: trata-se, pois, de cumprir a tarefa de evitar o mal e o sofrimento humanos, seja ao nível individual ou colectivo. Para isso, é necessário, também, um novo pensamento que não se identifique com o pensamento mimético do centro, mas que faça das margens um novo centro. É esta inversão do pensamento, que supõe uma nova racionalidade, mais abrangente e mais inclusiva, que é urgente operar.

O problema da política constitui um dos temas fundamentais das reflexões de Ricoeur, dado que tem uma estreita ligação com as problemáticas antropológica, ética e ontológica. A política é um dos rostos mais visíveis da realização do mal uma vez que é o campo das relações de força entre interesses em conflito e, muitas vezes, a paixão pelo poder corrompe os seus detentores e arrasta consigo práticas implacáveis e perversas. Com efeito, a política não deve ser identificada com o mal, ainda que, permanentemente, essa dimensão nos confronte com o enigma radical de uma grandeza humana que, apesar de tudo, está exposta e é permeável ao mal. Se existe um mal político é porque a política, no seu carácter paradoxal, se inscreve no percurso dialéctico da afirmação e da negação da liberdade humana. No entanto, o mal político não está, sobretudo, ligado a um indivíduo nem tão pouco a uma cultura; não é um mal exógeno, mas está ligado à racionalidade inerente à dimensão política; o Estado é o organismo que tem nas suas mãos o monopólio da violência legítima apesar de, com frequência, ao transgredir os limites dessa violência se transformar em Estado opressor. A verdadeira função da política não é a prática do mal, mas a afirmação progressiva da liberdade, do bem, da justiça na história, tal como a redução da violência. O que acontece nas sociedades contemporâneas revela que, por um lado, a escassa moralidade dos Estados e, por outro, a brutalidade dos indivíduos que, também, com frequência, observamos nas relações interpessoais, representam pressupostos fundamentais para a prática do mal no mundo. Consequentemente, o mal não se confina às pequenas faltas privadas, mas encontra-se à escala do desastre colectivo, concretizado em todas as formas de totalitarismo, na guerra - forma mais diabólica de afirmação de um Estado -, nas aniquilações étnicas, no holocausto - forma limite de violência -; tudo isto nos leva a pensar na dimensão trágica da História. O mal, como mal absoluto, como tremendum horrendum, como o imperdoável, personifica-se historicamente, nos mais diversos crimes cometidos contra a humanidade. Esta radicalidade do mal intervém quando os seres humanos não reconhecem a humanidade dos outros, quando o si-mesmo não reconhece o outro também como si-mesmo e quando a estrutura e organização não democrática do poder político conduz, permanentemente, ao uso arbitrário do poder. Consideramos que a redução da violência e das múltiplas formas de prática do mal passam pela necessidade de compatibilizar a política, a moral e a ética, tal como pelo aprofundamento da democracia; que

esta seja, não apenas representativa, mas também participativa de modo a tornar compatível a liberdade com os direitos individuais e colectivos. Ricoeur sublinha, com frequência, que a ética da política consiste na criação de espaços de liberdade, sendo o Estado de direito o órgão mediador a quem compete realizar a intenção ética na esfera da política. O interesse de Ricoeur pela política e pelas suas relações com a dimensão ética não é alheio às realidades que na década de quarenta surgiram na Europa, sobretudo os regimes totalitários e o problema do holocausto; ao mesmo tempo, as suas preocupações dirigem-se para uma reflexão sobre as sociedades democráticas e para o respectivo estatuto dos cidadãos. Além disso, as suas reflexões não se afastam, no essencial, das que são feitas pelos mais diversos marcos intelectuais, sobretudo, os filósofos da Escola de Frankfurt e seus seguidores, relativamente à dificuldade de afirmação da liberdade dos cidadãos na sociedade de consumo contemporânea. O pensamento de Ricoeur é, pois, um pensamento ligado à acção, preocupado pelas questões da justiça, da liberdade e da felicidade colectivas. E é neste âmbito que deve inscrever-se a dimensão política do seu pensamento e o seu percurso sobre a questão do mal. Assim, compreende-se que o problema do mal seja uma questão eminentemente ética e prática na medida em que, por um lado, o que existe é o mal como obra humana e não um mal substancial e, por outro, que a prática do mal e o seu reconhecimento significa sempre o reconhecimento da violação das obrigações morais e dos princípios éticos.

De facto, também nos nossos dias, o que caracteriza a existência do ser humano, enquanto ser colectivo, é a irrupção das forças mais irracionais e mais incontrolláveis.

Se não é possível, no contexto actual, a afirmação de uma sociedade e de um Estado não violentos, de um Estado redentor, esperemos, pelo menos, que a prudência seja a virtude que caracteriza a sua acção nas suas relações com os cidadãos, assim como desejamos que a utopia continue a ser uma esperança intempestiva e uma pedagogia da não-violência.

Com efeito, perante o mistério enigmático e o injustificável do mal, as respostas apresentadas por Ricoeur são diversas, tanto ao nível da acção ética, jurídica e política, como ao nível da transformação do sentimento, entendido este como uma resposta global do ser humano perante a existência. De facto, é na acção do homem, na tendência para a organização política e jurídica da sociedade e, inclusivamente, nos sentimentos provocados pelo mal praticado e sofrido, onde se pode descobrir a radicalidade do mal na sua dimensão injustificável.

No plano de uma ontologia da acção, o homem surge como um ser que age e sofre. Praticar o mal é, directa ou indirectamente, fazer com que os outros sofram. Daí que, perante a iniquidade do mal que atenta contra a unidade e dignidade da condição humana, o homem manifeste o seu lamento e a sua revolta que se torna mais acutilante quando o homem se sente vítima da maldade de outros homens. Por isso, Ricoeur procura uma ordem ética, moral e jurídica que possa contribuir,

do ponto de vista teórico e prático, para a afirmação da justiça social e da felicidade humana, individual e colectiva, tendo em vista a redução da prática do mal e do sofrimento.

Ao longo da História, as relações interindividuais, da história sempre se pausaram por um conjunto de normas e valores que têm em conta a pessoa humana. Com efeito, a realidade apresenta-se de um modo bem diferente, relativamente aos princípios reguladores, ou seja, frequentemente, o homem tem a tendência para infringir tais normas e princípios e considerar o outro, não propriamente como um fim, mas como um meio. Considerar o outro como um meio, não é mais do que exercer sobre ele, de um modo explícito, ou subtilmente implícito, uma forma de violência. Por isso, as relações interpessoais implicam a existência de normas morais reguladoras da conduta e dissuasoras da prática do mal e de todas as formas de violência.

A violência emerge a partir do momento em que a reciprocidade e a interacção com o outro é substituída pelo poder sobre o outro, isto é, a violência surge no momento em que o outro não é reconhecido como pessoa.<sup>10</sup> É o poder sobre o outro e o seu não reconhecimento como sujeito e como pessoa que pode considerar-se como a ocasião por excelência do mal e da violência: «A ocasião da qual emerge a violência, para não falar de uma viragem para a violência, reside no poder exercido sobre uma vontade por outra vontade.» (Ricoeur: 1990, p.233).

O mal é, sempre, uma perversão, é sempre o resultado de uma má utilização do livre-arbítrio e, daí, a necessidade da norma que, na sua estrutura dialógica, não só impõe o respeito pelo outro, como, também, está ligada a objectivos de ordem ética. A ética é uma odisseia da liberdade, é mais do que um dever, é uma forma de acção que visa pôr à prova a capacidade de agir em acções efectivas que testemunhem a própria liberdade. Nesta perspectiva, a ética representa e tem por finalidade uma vida realizada, segundo o modelo teleológico aristotélico, ainda que a moral expresse a normatividade deontológica que confere universalidade à intenção ética. Sendo assim, a redução do mal no mundo passa pela afirmação e pela concretização de uma vida moral – que implica o respeito de cada um por si mesmo e pelos outros – e de uma vida ética que aponte para a realização de uma «vida boa» em instituições justas (cf. Ricoeur: 1995a, p. 17). Daí que a acção humana, a realização da nossa liberdade e o respeito pela liberdade do outro, seja possível através da mediação das instituições familiares, jurídicas, económicas, sociais e políticas. De facto, se fosse possível imaginar uma sociedade sem instituições e sem regras morais, a violência e o mal teriam, com certeza, uma maior proporção. Com efeito, apesar das normas, é indubitável que as relações interpessoais são relações assimétricas, o que significa que, em tais relações, está sempre presente a ameaça de violência e o domínio dos mais fortes sobre os mais fracos; por isso, a noção de humanidade, que implica o respeito pelos outros, e a introdução das leis morais podem atenuar o dramatismo das relações assimétricas. A lei moral é, pois,

um recurso indispensável, uma vez que a dimensão teleológica, por si só, não pode anular a possibilidade de realização do mal. A proibição moral, acrescenta Ricoeur, «é a figura que reveste a solicitude face à violência e à sua ameaça» (1990, 262), tendo em conta o desenvolvimento de um projecto ético que possa conduzir à vivência harmoniosa dos seres humanos no âmbito de instituições justas.

Face a estas múltiplas figuras do mal, a moral expressa proibições: «não matarás», «não mentirás», etc. A moral, neste sentido, é a figura que reveste a solicitude face à violência e à ameaça de violência. A proibição moral responde a todas as figuras do mal de violência. Aí reside, sem dúvida, a razão última pela qual a forma negativa da proibição é inexpugnável.<sup>11</sup> (1990, p. 262.)

De facto, segundo Ricoeur, o profundo desejo, por parte do ser humano, de uma vida realizada faz com que a ética se possa inscrever na profundidade do desejo, o que quer dizer que a ética é anterior à moral. Todavia, se existem no ser humano disposições éticas, como entender que a história da humanidade nos revele precisamente o oposto? Na verdade, não bastam as disposições para que o homem se afirme como um ser verdadeiramente moral; há outros dispositivos, sobretudo institucionais, que escapam aos seres humanos individualizados e nos quais se fundamenta a vida moral da humanidade. Não basta que cada um se afirme como ser moral para que todos o sejam.

A originalidade do pensamento de Ricoeur no que diz respeito às questões éticas e morais está na tentativa de superar o formalismo, sobretudo o kantiano, e por enraizar tais questões na vida concreta dos seres humanos. A humanidade do homem não é o resultado de uma essência pré-definida, de uma substancialidade metafísica, mas é enquanto cidadãos concretos que nos tornamos humanos. Do mesmo modo, o problema do mal não é o resultado de uma substancialidade a priori, mas a sua prática resulta de uma convergência entre o pensamento e a acção. A redução do mal implica, pois, a transformação da atitude e dos sentimentos humanos relativamente a si mesmos e aos outros, tal como a transformação das instituições sociais no que diz respeito ao cumprimento dos seus deveres para com os cidadãos. Acreditamos que a capacidade do ser humano de agir sobre a realidade, de criar novas realidades e de transformar o real permitirá, não só, a apreensão crítica da realidade existente, como, também, a abertura a novos horizontes de discurso político e social que contribuam para construir um mundo mais humano, mais justo, mais solidário e mais tolerante.

Outro dos temas importantes no pensamento de Ricoeur é a questão da temporalidade: o tempo vivido e experienciado e o seu contraste com o tempo cronológico. Ora, entre um e outro existe a memória e o esquecimento. Na sua última obra, (2000) *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, depois de ter efectuado uma aproximação gnosiológica aos problemas da memória e da recordação, Ricoeur faz uma abordagem pragmática, isto é, ao exercício da memória e da recordação, para estabelecer o confronto dialéctico entre a memória e a história. Esta dialéctica entre a

memória, que diz respeito às dívidas para com o passado, e a invenção do possível, configura a identidade pessoal e colectiva, de acordo com uma composição subtil entre tradição e inovação.

As análises detalhadas dos abusos da memória, sobretudo por parte da política, conduzem à demonstração da vulnerabilidade fundamental da memória, vulnerabilidade que é o resultado da relação entre a ausência das coisas e dos acontecimentos recordados e a sua presença sob o modo de representação. Na verdade, em muitos casos, a nossa actuação supõe um excesso de memória – como acontece com as comemorações - e, noutros casos, um défice de memória, ou seja, demasiado esquecimento. Ricoeur salienta que, de facto, existe uma enorme confusão entre a história e a memória: a história tem por finalidade a reconstrução do passado, enquanto que a memória tem a vantagem de permitir o reconhecimento do passado e é sobre ela que se constrói a história.

Os problemas do esquecimento e do perdão são temas abertos nesta última fase do pensamento do filósofo, os quais colocam questões interessantes, mas enigmáticas. Neste aspecto, Ricoeur fala de um paradoxo e de um enigma do esquecimento: como se pode falar do esquecimento a não ser sob o signo do recurso à coisa esquecida? Efectivamente, se não houver reconhecimento ou recordação do que se esqueceu, não haverá, também, consciência do esquecimento. A resolução do enigma implica, pois, um percurso pelas neurociências e pelas ciências cognitivas e o estabelecimento de uma difícil relação entre a fenomenologia e o saber científico.

Em síntese, o que Ricoeur afirma é que há dois tipos de esquecimento: um, é benéfico para a memória, dado que contribui para a possibilidade de novas aprendizagens; mas há outro que impede a reconciliação da memória consigo mesma, o que quer dizer, que há um dever de memória, uma fidelidade da memória relativamente a determinados acontecimentos do passado que não podem ser esquecidos e que urge recordar sem folclores comemorativos.

Tendo em conta o artigo publicado em 1995, «Sanction, réhabilitation, pardon» (Le Juste, pp. 193-208) todo aquele que comete um crime tem, também, o direito à reabilitação, apesar do mal praticado e sem esquecer o sofrimento e dor das vítimas e suas famílias. Efectivamente, é uma questão complexa, sobretudo nas sociedades contemporâneas trespassadas, permanentemente, por crimes praticados contra pessoas indefesas e inocentes. Este problema, apesar da sua complexidade e das múltiplas visões possíveis, deve ocupar um lugar importante nas reflexões contemporâneas, tendo em conta a permeabilidade crescente das sociedades democráticas.

É verdade que o mal assume diversas formas: desde as pequenas faltas que se inscrevem no âmbito das normas morais, até aos grandes crimes que são irremediáveis e que, por isso, ultrapassam todas as regras morais necessárias à convivência social. É, sobretudo, relativamente aos males injustificáveis que se coloca o



problema do perdão difícil. Como afirma Hannah Arendt, o perdão é necessário, caso contrário, se o homem não fosse eximido das consequências dos seus actos, a capacidade de agir seria limitada a um único acto do qual nunca seria possível a recuperação. O homem seria, para sempre, vítima das consequências dos seus actos sem qualquer capacidade de dispor de uma fórmula mágica para dissolver, de algum modo, o mal cometido. Todavia, do que se trata aqui é do mal enquanto irreparável relativamente aos seus efeitos, do imprescritível em relação à justiça penal e do imperdoável no que diz respeito aos juízos morais. O que faz com que determinados males sejam imperdoáveis é a adesão da culpabilidade à condição humana, quer dizer, a relação entre o acto e o seu agente. Neste sentido, o que é, de facto, imperdoável é o que não pode ser punido, o que é imprescritível. Perdoar o mal cometido seria ratificar a impunidade, o que constituiria uma injustiça em relação às vítimas. No entanto, perdoar não é castigar, é, pelo contrário, acreditar que o homem tem um fundo de bondade e que é capaz de agir de maneira diferente.

Para Ricoeur, o perdão é difícil, mas não é impossível. De facto, o perdão e a relação que estabelece com o outro constituem uma questão eminentemente pessoal e que se relaciona com outros problemas diferentes da Justiça: na esfera privada, relaciona-se com o amor e na esfera pública com o respeito. Perdoamos aos que amamos e aos que são dignos do nosso respeito. Sem amor e sem respeito, o perdão não só é difícil, como impossível. O perdão não é, assim, uma questão política, jurídica ou penal; situa-se para além da política, do direito e da ética. O perdão tem a ver com o amor, é um dom que escapa à lógica da equivalência, «é um valor não só supra-jurídico, mas supra-ético.»<sup>12</sup> (1995a, p. 206). Só a vítima pode, depois de ter feito o luto, perdoar a dívida irreparável provocada por um crime. Daí a problematidade da amnistia concedida pelos representantes do Estado de direito, apesar da sua função terapêutica. A amnistia é uma espécie de sacrifício da verdade, de proibição da memória; é, em última instância, o oposto absoluto do dever de memória de que fala Ricoeur.

Como conclusão, pode afirmar-se que o pensamento de Ricoeur, na sua vertente dialogante, conflitiva, se relaciona, intimamente, com o agir e com o sofrimento humanos: o homem, na sua acção e na sua dor confronta-se, permanentemente, com figuras diferentes de mal, tais como o ódio, a guerra, a criminalidade gratuita, a melancolia, a tristeza da finitude, o desespero, a intolerância, a indiferença relativamente ao outro, as diversas formas de exclusão social e, sobretudo, a exclusão dos que não têm, nem nunca tiveram, o direito à palavra, na medida em que o seu estar no mundo é e tem sido reduzido ao silêncio. Num mundo cada vez mais agressivo, onde as formas de violência vão do subtil ao manifesto e brutal, é da responsabilidade humana unir vontades, escrever novos textos, imaginar narrativas metafóricas que, como pensamento excessivo, desvelem o excesso de sentido existente na realidade social e possam, definitivamente, conduzir ao possível, a uma nova refiguração do real, invertendo este percurso inumano e abrir as portas da esperança colectiva a uma cultura de harmonia, de equidade, de justiça e de paz.

## Notas

- <sup>1</sup> Influenciado pelos grandes pensadores da hermenêutica, como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, Ricoeur considera que é pela interpretação de todo o discurso significante (mito, alegoria, símbolo, analogia) que a hermenêutica se vincula à compreensão. A tarefa da hermenêutica consiste, assim, na reapropriação do sentido e, por isso, é necessário abandonar a concepção transparente do sujeito para compreender o verdadeiramente humano. É necessário recuperar uma arqueologia e uma teleologia do sujeito, tendo em vista o abandono de uma concepção ingênua e auto-transparente. A hermenêutica de Ricoeur, de acordo com a fidelidade à «via longa», é uma hermenêutica que opera por mediações e desvios sucessivos. Neste sentido, a interpretação da linguagem simbólica e da sua pluralidade de sentidos, inscritos nas diversas narrativas, sejam elas implícitas ou explícitas, constitui um dos eixos fundamentais da hermenêutica de Ricoeur. Por outro lado, a compreensão do homem e da sua existência supõe um conflito de interpretações: as interpretações rivais «apontam, cada uma à sua maneira, para as raízes ontológicas da compreensão.» (1969, p. 26)
- <sup>2</sup> Expressão utilizada por François Dosse (1997). Paul Ricoeur. *Les sens d'une vie*. Paris : Éditions la Découverte, p. 11. A expressão «pensée de l'extrême», que traduzimos por «pensamento excessivo», significa, precisamente, a capacidade, até ao limite, de diálogo com todos os autores e correntes de pensamento. Pensador do conflito, expressão muitas vezes utilizada para definir o pensamento de Ricoeur, significa, também, essa capacidade enorme de diálogo com todas as áreas do saber e correntes de pensamento não-coincidentes.
- <sup>3</sup> «Cet affreux XX siècle qui fut le siècle des grandes souffrances, du mal, de la culpabilité.», «Paul Ricoeur. Un autre regard sur ce siècle», in *Le Figaro*, 13 juillet 1994, entrevista realizada por Bernard Bonilauri y Franz-Olivier Gisbert, p. 9, col. 1.
- <sup>4</sup> Há aspectos da realidade antropológica aos quais não se pode ter acesso, nem por meio de uma descrição pura, nem através de uma descrição empírica. Assim, por exemplo, a experiência da falta não pode ser abordada no âmbito de uma explicação racional, mas no âmbito da experiência imediata, no da revelação mais primitiva de nós próprios. Jean Nabert reconhece que os sentimentos suscitados pela experiência da falta são expressões de um sentimento mais fundamental que traduz a nossa desigualdade perante nós mesmos. Cf. Nabert, J. (1971) *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, p. 61. É, afinal, o que já Pascal afirmava, quando se referia à desproporção do homem que, permanentemente, o situa entre o finito e o infinito. Cf. (1995). *Pensamientos*. Madrid : Editorial Espasa Calpe, (10ª edição), pp. 87-94.
- <sup>5</sup> «Le monde pour moi c'est le sens du monde en moi, le sens inhérent à mon existence, et, finalement, le sens de ma vie».
- <sup>6</sup> «La phénoménologie du volontaire et de l'involontaire ne me paraissait susceptible de rendre comte que de la faiblesse d'un être exposé au mal et susceptible de mal faire, mais non point effectivement mauvais.» P. Ricoeur : 1995b, p. 28.
- <sup>7</sup> (1991). «Paul Ricoeur: una ontología militante», in P. Ricoeur, *Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, p. 56.
- <sup>8</sup> «(...) le serpent est une figure de la transition ; en outre la médiation du serpent est elle-même reliée à une autre figure, celle de la femme, Eve, la Vie. (...) Le drame naît entre le serpent et la femme; le serpent pose une question et cette question insinue le doute: "Dieu a-t-il vraiment dit?" Or la question est une interrogation qui concerne l'Interdit; c'est une question qui se saisit de l'interdiction et la transforme en occasion de chute. (...) la question fait apparaître soudain la limite comme interdiction.»
- <sup>9</sup> «(...) affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal. Par cette proposition, j'atteste un lien si étroit entre mal et liberté que ces deux termes s'impliquent mutuellement; le mal a la signification de mal parce qu'il est l'oeuvre d'une liberté.»
- <sup>10</sup> Foi o Personalismo de E. Mounier, de tendência cristã, sobretudo no que se refere à relação estabelecida entre as noções de pessoa e de comunidade, que permitiu a Ricoeur a articulação entre as suas convicções espirituais e as posições políticas, entre o pensamento e a ação. O Personalismo é, sobretudo na sua origem, uma pedagogia da vida comunitária, ligada a um despertar da pessoa; «é um movimento orientado a partir de um projecto de civilização 'personalista' para uma interpretação 'personalista' das filosofias da existência.» P. Ricoeur, (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 122.
- <sup>11</sup> «Face à ces multiples figures du mal, la morale s'exprime pour des interdictions : «Tu ne tueras pas», «tu ne mentiras pas», etc. La morale, en ce sens, est la figure que revêt la sollicitude face à la violence et à la menace de la violence. A toutes les figures du mal de la violence répond l'interdiction morale. Là réside sans doute la raison ultime pour laquelle la forme négative de l'interdiction est inexpugnable. »

<sup>12</sup> «(...) le pardon est une valeur non seulement supra-juridique mais supra-éthique.»

<sup>13</sup> Na impossibilidade de apresentar a extensa bibliografia de Ricoeur, referem-se, por ordem cronológica, todas as obras publicadas até 2000, (algumas delas constituem as referências bibliográficas para elaboração deste artigo) e os artigos que estão mais relacionados com as questões metodológicas, ético-morais, históricas, políticas e jurídicas que são, afinal, aquelas que são abordadas neste artigo. Todavia, apresentam-se as referências bibliográficas daquele que é considerado o mais completo estudioso da bibliografia de Paul Ricoeur:

Vansina, D.F. (1964). «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Revue de Métaphysique*, 69, n°2, pp. 179-208.

Vansina, D.F. (1972). «La problématique énochale de Paul Ricoeur et l'existentialisme», *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Novembre, pp. 587-619.

Vansina, D.F. (1991). «Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments, (jusqu'en 1990)», *Revue Philosophique de Louvain*, 89, n° 82, Mai, pp. 243-287.

#### Referências Bibliográficas

(1947). Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris : Éditions du Seuil. (Reeditado em 2000)

(1948). Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris : Temps Présent.

(1950, 1988). Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris : Aubier Montaigne.

(1955, 1967). Histoire et Vérité. Paris : Éditions du Seuil.

(1960, 1988). Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité I, L'Homme Faillible. Paris : Aubier Montaigne.

(1965). De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris : Éditions du Seuil.

(1968). Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris : Aubier Montaigne.

(1969). Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil.

(1975). La métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil.

(1983). Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique. Paris : Éditions du Seuil. (1984). Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Éditions du Seuil.

(1985). Temps et récit 3. Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil.

(1986). Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil.

(1986a). A l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin.

(1989). Idéologie et utopie. Paris: Éditions du Seuil.

(1990). Soi-même comme un autre. Paris: Éditions du Seuil.

(1991). Lectures 1. Autour du Politique. Paris: Éditions du Seuil.

(1992). Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris : Éditions du Seuil.

(1993). Amor y Justicia. Madrid: Caparrós Editores.

(1994). Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. Paris: Éditions du Seuil.

(1995). La Critique et la Conviction - Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris : Calmann-Lévy.

(1995 a). Le Juste. Paris: Éditions Esprit.

(1995b). Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit.

(1996). Le Mal. Un déficit à la philosophie et à la théologie. Genève: Labor et Fides.

(1997). Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas. Paris: Presses Universitaires de France.

Ricoeur e Outros. (1998). Le crime contre l'humanité. Mesure de la responsabilité? Paris: CERP.

(1998). Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. (em colaboração com J. P. Changeux). Éditions Odile Jacob: Paris.

(2000). La mémoire, l'histoire et l'oubli. Paris: Seuil.

## Artigos

- (1948) - «Humanisme et terreur». (1992). Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, pp. 149-156.
- (1950) - «L'unité du Volontaire et de l'Involontaire comme Idée-Limite», Bulletin de la Société Française de Philosophie, Novembre, pp. 1-29.
- (1951) - «Pour la coexistence pacifique des civilisations», Esprit, 19, n° 3, Paris, pp. 408-419.
- (1951) - «L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg». (1992). Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, pp. 191-194.
- (1952) - «Méthodes et Tâches d'une Philosophie de la Volonté», Problèmes Actuels de la Phénoménologie. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 111-140.
- (1956) - «Que signifie Humanisme?», Comprendre, Revue de la Société Européenne de Culture, 15, pp. 84-92.
- (1957) - «État et violence», La troisième conférence annuelle du foyer John Knox, Genève. Também em (1955). Histoire et vérité. Paris: Seuil.
- (1958) - «L'aventure technique et son horizon interplanétaire», Christianisme Sociale. 66, Paris: p. 33.
- (1960) - «L'Idéal de Rationalité et la Règle de Justice», Bulletin de la Société Française de Philosophie, Avril, pp. 1-2 y 25-26.
- (1963) - «Kierkegaard et le mal». (1992). Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, pp. 15-28.
- (1969) - «Le Philosophe et le Politique devant la question de la Liberté». La Liberté et l'Ordre Social, (Rencontres Internationales de Genève), Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière, pp. 41-65.
- (1972) - «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», Revue Philosophique de Louvain, 70, Febrero, pp. 93-102.
- (1975) - «Existencia y Hermenéutica», Hermenéutica y Estructuralismo. Buenos Aires: Megápolis, pp. 7-29.
- (1977) - «Expliquer et Comprendre», Revue Philosophique de Louvain, 75, Février, pp. 126-147, trad. de uma seleção de textos, de M<sup>te</sup> Avelina Cecilia Lafuente, Faculdade de Filosofia, Universidade de Sevilla. Original recolhido da obra Du texte à l'action
- (1980) - «La fonction narrative et l'expérience humaine du temps», Archivio di Filosofia, 80, n° 1, pp. 343-367.
- (1983) - «Meurt le personalisme, revient la personne». (1992). Lectures 2. La contrée des philosophes, Paris: Seuil, pp. 195-202.
- (1986) - «Phénoménologie et Herméneutique: envenant de Husserl!», Du Texte à l'Action, Essais d'Herméneutique, II. Éditions du Seuil, Paris: pp. 39-73.
- (1988) - «Le scandale du mal», Esprit. 7-8, Paris: pp. 57-63.
- (1988) - «L'identité narrative», Esprit. 7-8, Paris: pp. 295-304.
- (1989) - «Langage politique et rhétorique », in Taminiaux, J., Phénoménologie et politique. Bruxelles: Éditions Ousia, pp. 479-495.
- (1990) - «Entretien avec Paul Ricoeur», Questions de Jean-Michel Le Lannou, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 74, n° 1, Janvier, pp. 87-91.
- (1990) - «Éthique et Morale», Revista Portuguesa de Filosofia. XLVI, Braga: Janeiro-Março, pp. 5-17.
- (1990) - «Approches de la personne». (1992). Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, pp. 203-221.
- (1991) - «Pouvoir et violence», Lectures 1. Autour du politique. Paris: Seuil, pp. 20-42.
- (1991) - «Tâches de l'éducateur politique», Lectures 1. Autour du politique. Paris: Seuil, pp. 239-255.
- (1991) - «Jan Patocka et le nihilisme», Lectures 1. Autour du Politique. Paris: Éditions du Seuil, pp. 84-92.
- (1991) - «Tolérance, intolérance, intolérable», Lectures 1. Autour du Politique. Paris: Éditions du Seuil, pp. 294-311.
- (1991) - «El escándalo del mal», Revista de Filosofía. Madrid: 4:5, pp. 191-197.
- (1993) - «El problema del fundamento de la moral», Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, pp. 67-94.
- (1993) - «Muere el personalismo, vuelve la persona», Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, pp. 95-124.
- (1993) - «Amor y justicia», Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, pp. 13-34.
- (1993) - «Lo justo entre lo legal y lo bueno», Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores, pp. 35-66.

- (1995) - «Sanction, réhabilitation, pardon», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 193-208.
- (1995) - «L'acte de juger», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 185-192.
- (1995) - «Après Théorie de la justice de John Rawls», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit
- (1995) - «La pluralité des instances de justice», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 121-142.
- (1995) - «Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de Théorie de la Justice de John Rawls», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 71-97.
- (1995) - «Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 41-70.
- (1995) - «Qui est le sujet de droit ?», *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit, pp. 29-40.
- (1998) - «Passé, mémoire et oubli», in Verlhac, M., *Histoire et mémoire*, Grenoble, Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie de Grenoble. pp. 55-66.
- (2000) - « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé». *Le Monde*, 15 Juin.
- (2000) - «L'universel et l'historique», *Magazine Littéraire*. Paris: n° 390, septembre, pp. 37-41.