

Resenhas

Maria Luísa Portocarrero. 2005. *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne Editora. 113 pp. ISBN: 92.8838.17.4

O objectivo do livro de Maria Luísa Portocarrero é sublinhar a pertinência e a actualidade do pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur, com base na consciência dos desafios complexos que a questão do humano e a conversão da filosofia ao mundo da vida suscitam no mundo contemporâneo. A obra está dividida em cinco capítulos: Corporeidade, Queda e Confissão; Identidade, Soberania e Responsabilidade; Fenomenologia do Tempo e Poética Narrativa; A Via Longa da Hermenêutica; e Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações.

No capítulo Identidade, Soberania e Responsabilidade, a preocupação particular da autora é a análise da relação entre as estruturas pré-éticas que marcam o advento da subjectividade, nas primeiras obras de Paul Ricoeur, e a natureza eminentemente ética da ipseidade, tratada na obra *Soi-même comme un autre* (1980). Este problema, quanto a nós, constitui o núcleo discursivo central de toda a problematicidade ricoeuriana, fazendo, por isso, convergir todos os outros temas nela abordados. Esta colocação filosófica do Ser como imanência e transcendência do Outro pode mesmo ser considerada a 'trave mestra' do pensamento hermenêutico de Ricoeur, marcando, por aí, a unidade geral na sua obra, como problema comum, ou pelo menos, como eixo do conjunto de problemas que a percorrem.

O propósito de Ricoeur é o de compreender, a partir do primado incontornável do ser humano como corpo (próprio), a possibilidade de posição do si mesmo,

isto é, o acto pelo qual uma consciência se afirma e produz realidades involuntárias que a excedem, adiam e disseminam, no sentido, também, de repensar o núcleo fundamental da humanidade do ser humano.

Acabar, no entanto, com a crise do Cogito, com a própria possibilidade do sujeito, constitui uma atitude nihilista e perigosa que desconhece a capacidade de auto-referência de quem diz eu e não vê que a liberdade não tem lugar no conjunto dos objectos empíricos a que pertence o corpo-objecto.

Torna-se, então, necessário compreender a experiência humana do esforço e da vontade, isto é, o modo como a partir da passividade do involuntário corporal irrompe toda uma dinâmica que origina a possibilidade de afirmação do ser humano capaz que só se pode encontrar num corpo vivido, ou seja, na própria tensão dialéctica entre a ordem biológica (in)voluntária e a ordem da apropriação ou da iniciativa voluntária. O que implica começar a pensar o eu sou, não em termos do eu penso, mas em termos do eu desejo, eu posso, eu quero, sabendo que dizer 'eu quero' significa dizer eu decido, eu movo o meu corpo, eu consinto. E entender a lógica deste ser biológico que é acto, isto é, entender a dialéctica da passividade do corpo e da activação das suas possibilidades por meio do esforço, do desejo e da vontade, reenvia à reciprocidade do voluntário e do involuntário, à experiência real de uma vontade sempre sobredeterminada pela opacidade de um involuntário que não tem inteligibilidade própria, apenas a alcança mediante a relação dialéctica com a linguagem e a ordem do voluntário.

A análise fenomenológica das estruturas do existir descobre a dialéctica tensa

de uma estrutura dilacerada entre o peso da necessidade e o desejo de afirmação, o drama de um corpo que se faz consciência e de uma consciência que se afirma como um poder de recuo, de juízo e declinação da realidade do corpo e das coisas, a consciência cindida e ferida, própria de um eu falível. É a cisão representada pelo sofrimento e pelo mal, que, no vivido do corpo, afirma o sujeito.

A grande novidade da mediação ricoeuriana sobre a humanitas do ser humano joga-se, de facto, nesta sua compreensão do sujeito por relação à problemática da queda e do mal. Todavia, este mal não constitui uma das situações-limite implicadas na finitude, não pertence às estruturas ontológicas puras do ser humano concreto, porque, se assim fosse, este estaria completamente votado à errância e à irresponsabilidade, não reconhecendo o mal como obra da liberdade.

Reconhecer a existência do mal implica aceitar o princípio de uma diferença, a possibilidade de um juízo de valor, o que significa que a nossa actividade espiritual pode (e deve) responsabilizar-se por esse juízo de valor e, por esse mesmo facto, adquirir a sua independência e ímpeto próprios. O mal só tem sentido, segundo Ricoeur, por relação a uma vontade que afirma a sua liberdade, não como um dado, mas como iniciativa, tarefa e responsabilidade. Só quando a vontade entra em acção é que podemos falar de bem e de mal. Ora, o conceito de finitude é aqui também reconstruído, no sentido em que passa a significar a tensão própria (e necessária) da condição humana composta pelo paradoxo de uma facticidade que se transcende e de uma transcendência que pode conter uma dimensão de facticidade: a dualidade existencial. Acentua-se, deste modo, o ser humano paradoxal de finitude e infinitude, a natureza ferida e desequilibrada da própria finitude, isto é, a limitação própria da condição mediadora do ser humano, o único ente que apresenta a constituição ontológica instá-

vel de ser intermediário, sempre maior e mais pequeno do que ele mesmo.

É o ser humano desproporção que interessa a Ricoeur. Este ser humano desproporção é uma mistura de esperança e negação existencial, mediação frágil e conflito interno, isto é, núcleo de uma intimidade paradoxal, porque em constante mediação entre si e si mesmo, e entre si e o real. Todavia, a finitude não é em si própria culpabilidade, apenas desproporção, desequilíbrio, fragilidade: a ocasião que permite que o mal moral possa penetrar no ser humano.

Neste sentido, a ideia de fragilidade (mediação frágil) deve ser (e é) confirmada nos momentos que sempre caracterizam o existir, ou seja, o conhecer, o agir e o sentir, mas é a filosofia ricoeuriana do sentimento que melhor revela como o eu concreto é mediação (sempre) frágil, e como esta se constitui como o estímulo da acção e, simultaneamente, a ocasião da queda ou da aparição do mal.

Sustentando que é na génese recíproca do conhecer e do sentir que todo o significado da afectividade pode aparecer, Ricoeur sublinha a estranha intencionalidade do sentimento: por um lado, é intencional, porque é um sentir algo sobre as coisas, as pessoas e o mundo; e, por outro lado, é afectivo, porque nesse mesmo acto intencional o Eu é intimamente afectado por elas. Deste modo, todo o acto de conhecer implica, em si mesmo, uma dimensão afectiva: ao nível do sentimento coincidem, no mesmo vivido, uma intenção e uma afectção que, de modo estranho, nos mostram como aquilo para o que nos dirigimos, com distância e objectividade, é também aquilo que, sem nós querermos, nos afecta.

O coração exprime o próprio conflito entre as duas terminações afectivas irrecusáveis do ser humano integral: o prazer e a felicidade. Por aí, a marca da 'fragilidade do ser que somos'.

Este é o drama do ser humano sentimento: revela-nos a dialéctica da pertença

e da posição que constitui o eu concreto; faz-nos compreender a profunda identidade de razão e existência, a própria pertença da existência ao ser. Além disso, constitui também o momento em que o sujeito adquire a consciência de que eu é conflito, é um dilaceramento contínuo entre bios e logos, um desacordo originário que faz do si mesmo um ser sempre inquieto, votado à procura sem fim dos afectos vitais e dos sentimentos espirituais.

É ainda ao nível do coração que se situa o âmbito passional que singulariza a humanidade, as paixões de posse, de domínio e de honra, que se caracterizam pelo facto de o ser humano concentrar todo o seu acto de ser, todo o seu desejo de felicidade num simples objecto desejável que para si se tornou tudo.

Esta debilidade é, para Ricoeur, o verdadeiro indicador de que a humanidade do ser humano é o espaço da experiência do mal. Todavia, a falibilidade não é o mal, já que entre a falibilidade e a queda existe uma mudança fundamental, representada pela diferença entre uma antropologia e uma ética: a primeira está aquém da acção e do mal, a segunda encontra a oposição entre o bem e o mal. O mal, tal como a ética, surge na acção e coloca o problema da responsabilidade pelo outro. O mal coloca, deste modo, em cena o carácter indefinido do agir humano, revela-nos a acção como necessidade de mediação e realização plena, mas salienta, ao mesmo tempo, a ambiguidade, ou os desvios, a que conduz o agir, isto é, revela a sua natureza eminentemente ética e temporal. É justamente porque o agir é temporal que nunca nos é acessível directamente, mas apenas por meio duma trama significativa, isto é, pelo recurso às conversas comuns do ser humano no seu quotidiano de vivências.

A realidade efectiva do mal é possível por meio de uma análise dos textos e das linguagens da confissão e do pecado. Se o mal não é uma substância ou uma natureza observável por todos, mas an-

tes algo que só aparece porque afecta o existir concreto, fazendo emergir a figura de um novo sujeito, aquele que se confessa, então o mal apenas se testemunha como experiência que exige a linguagem enquanto expressão de uma revolta e a nomeação de um sentido que é preciso (re)configurar. O mal é a experiência de uma servidão que interpreta o projecto de sentido do existir e simultaneamente faz nascer o desejo de justiça. É, assim, a dimensão outra ou possível do agir, isto é, o tempo vivido e a liberdade como princípios de uma nova ordem, aquela que vai tomando rosto e figura à medida que o eu, agora profundamente descentrado, configura com outros a sua real capacidade de iniciativa.

Sem a consciência da vulnerabilidade do nosso poder e do nosso agir, não existiria consciência da liberdade, nem consciência da exigência de realização que esta nos coloca, tal é o sentido da visão ética do mal em Ricoeur. O mal revela-nos a emergência do sujeito, simultaneamente vítima e culpado, quer isto dizer, a sintonia do eu, da alteridade e da função simbólica, a inscrição da liberdade simplesmente humana numa semântica do agir e do sofrer, expressa em linguagem simbólica, uma linguagem constituída pelo duplo ou múltiplo sentido que nenhuma consciência pode resgatar, mas cujo significado e alcance cabe à hermenêutica e à rivalidade das interpretações explicitar.

Disseminada, deste modo, pelas bifurcações do seu agir, pelas diferentes interpretações a que dão origem os seus actos e palavras, a nova consciência torna-se apenas uma consciência de si, verdadeira e capaz, por meio de todo um processo hermenêutico complexo de identificação com valores, personagens, heróis, isto é, quando apropria o sentido que a descentra e a transfigura, através da interpretação das obras, mitos, estórias, acções e das instituições em que a vida temporal do espírito humano se objectivou.

A condição temporal e intersubjec-

tiva do ser humano capaz, e a estrutura semântica da linguagem própria à sua constante necessidade de testemunho, conduz-nos a uma nova tarefa, a do pensar a partir da ordem simbólica e segundo o espírito desta, porque trata-se aqui de pensar. Ricoeur não abandona a tradição da racionalidade, mas considera necessário transmitir, por meio da elaboração racional, uma riqueza de significação que já existia e que sempre precedeu a elaboração racional. Os símbolos têm raízes, mergulham na experiência da força e do enigma. Deste modo, aquilo que por meio deles pede para chegar à linguagem nunca ingressa totalmente nela, é algo de poderoso, forte e eficaz, que, no entanto, não foge por completo à significação, porque revela e simultaneamente esconde: o que diz nunca acaba de se dizer, e isto significa que põe em causa a identidade narcísica e atemporal da consciência tradicional imediata.

A hermenêutica do mal obriga-nos a pensar, de um modo definitivo, portanto, a relação entre a autonomia vulnerável, a crise simbólica da consciência e a complexa lógica da atestação prática.

Nesta via longa de abordagem indirecta do que permite falar ainda em identidade do ser humano, a identidade aqui compreendida dá lugar à identidade entendida no sentido de alguém que sabe que é si mesmo. Ora, um si mesmo não tem consciência de si senão por meio do outro, e refere tanto a pessoa do outro como a nossa. Faz-se numa história, não é um sujeito subsistente e soberano que só depois encontra o outro; é o outro si mesmo, tem a estrutura da narrativa de uma vida, o que quer dizer que recusa toda a intuição, ou mesmo a descrição, e exige o desvio da linguagem, medium da auto-designação, para chegar finalmente a constituir-se como ipseidade. A ipseidade é uma forma de identidade que excede o carácter, enquanto este é o conjunto das disposições duradouras pelas quais se reconhece uma pessoa. Para além dos

traços biológicos ou psicológicos permanentes (o mesmo), a pessoa é 'um outro si mesmo': é tempo, e neste desenvolve uma outra forma de identidade marcada pelas atitudes, pela solicitude e pelo compromisso com os outros.

Mas quem somos nós, afinal tão versáteis, para que, apesar de tudo, o outro possa contar connosco?

É de forma indirecta, pelas várias respostas à questão Quem que se avalia agora a qualidade humana, isto é, o facto da pessoa ser o único ente capaz de falar e assumir-se como sujeito dos seus discursos, capaz de ser autor dos seus actos, de acções intencionais e de iniciativas que mudam realmente o curso das coisas, capaz de se situar numa narrativa de vida, capaz de ser, ao mesmo tempo, o narrador e o personagem da sua própria história, e de ser, por meio da avaliação ética desta, capaz de se constituir enquanto ser imputável.

Neste sentido, a ipseidade é o verdadeiro rosto da nova subjectividade que requer como paradigmas as categorias éticas da atitude, do testemunho, da promessa, do compromisso e da responsabilidade. Ora, é a função narrativa da linguagem o verdadeiro suporte desta ipseidade ou autonomia, cujo único poder é o de agir e cuja realidade reside naquilo a que Ricoeur chama a atestação de si, noção que, por sua vez, contrapõe ao tipo de certeza reivindicada pelo Cogito, definida como uma espécie de crença, a segurança que o si mesmo revela no seu poder de agir. Para Maria Portocarrero a atestação de si funciona, então, como, 'um crédito aberto à convicção prática, uma confiança expressa por cada um na sua própria capacidade, mas uma confiança que apenas no efectivo exercício recebe a sua confirmação, precisando, por sua vez, da aprovação que o outro lhe concede' (p. 50).

O que faz, então, da pessoa um sujeito autónomo é, antes de mais, a capacidade de ser a origem do seu próprio agir e de por ele poder responder, isto é, a ca-

pacidade de auto-estima e imputação (ou responsabilidade), a verdadeira configuração da intencionalidade ética ou ipseidade. Em suma, é a capacidade que cada um tem de perceber e de conduzir a sua vida, de acordo com a ideia de coerência narrativa. De facto, só é autónomo quem é responsável e responsável quem é imputável, daí a necessidade de inscrição do sujeito capaz, não apenas nas exigências de uma ordem simbólica ou narrativa, mas ainda num corpo político que permita que as suas capacidades se realizem efectivamente.

O poder político está, segundo Ricoeur, em continuidade com a forma de poder que caracteriza o ser humano capaz, concretiza-o, confere-lhe duração e estabilidade e projecta ainda 'o horizonte da paz pública, compreendida como a tranquilidade da ordem' (p. 51). O que equivale a dizer que, sem a mediação da alteridade que lhe outorga o poder institucional, garante de justiça, o indivíduo não é senão um esboço de ser humano; o que significa que só é eticamente autónomo enquanto é realmente um sujeito de direito.

Importa escrever, na forma de reflexão final, que alguns dos leitores poderão ficar algo perplexos com a riqueza das propostas filosóficas de Paul Ricoeur reveladas, quase em primeira-mão, por este ensaio. O facto de quase toda a sua obra publicada de maior relevo estar hoje disponível, em várias traduções, significa que podemos examiná-la como um todo e rastrear os temas estruturantes através dela. Ao fazê-lo de um modo sistemático, damos conta não só da variedade e riqueza das suas ideias sobre uma ampla variedade de assuntos, mas também da unidade temática complexa dos seus livros e ensaios que, no seu conjunto, configuram um projecto filosófico único que acabou por ficar inconcluso. Atentemos, porém, a que o próprio filósofo afirmou que uma tal incompletude não é necessariamente um mal. A filosofia, dizia Ricoeur, aplica-se a algo que não se pode exaurir, de modo

que as questões filosóficas podem sempre ser reabertas e refinadas. Nesse sentido, a sua morte (em 2005) deixa-nos um trabalho por fazer, de um modo singular, com base na obra que nos legou. Todavia, para o fazer precisamos, em primeiro lugar, de captar a essência do projecto que Ricoeur pretendia concretizar enquanto filósofo.

O livro que aqui se apresenta constitui uma iniciação a essa tarefa. É uma introdução à filosofia de Ricoeur para aqueles que podem não a conhecer o suficiente, ou que nada conhecem dela, mas que têm algum compromisso com a investigação filosófica. Pode também contribuir para uma melhor compreensão e apropriação do seu pensamento por aqueles que, em certa medida, já estão familiarizados com ele. A perspectiva desta obra é crítica, mas é também, e sobretudo, expositiva. Poderíamos classificá-la de relato filosófico, dada a própria contribuição de Ricoeur à teoria do discurso narrativo. Apesar de Maria Portocarrero reflectir a sua perspectiva sobre o pensamento do filósofo, de acordo com as suas opções interpretativas, esta obra constitui um contributo importante para compreender algumas das propostas filosóficas mais importantes de Ricoeur e, muito provavelmente, cria ainda a apetência para que outros estudiosos sigam a mesma via.

Ricoeur sempre sustentou que preferia ver as pessoas discutirem a sua obra do que falarem dele. Esperamos, assim, que, ao ler este livro, o leitor encontre o estímulo necessário para entrar nesse debate de ideias, sendo esta, talvez, a melhor forma de prestar o devido tributo à iniciativa desta autora e de, implicitamente, cumprir as palavras do pensador em ensaio!

Regina Tralhão e Carlos Farate
Instituto Superior Miguel Torga