

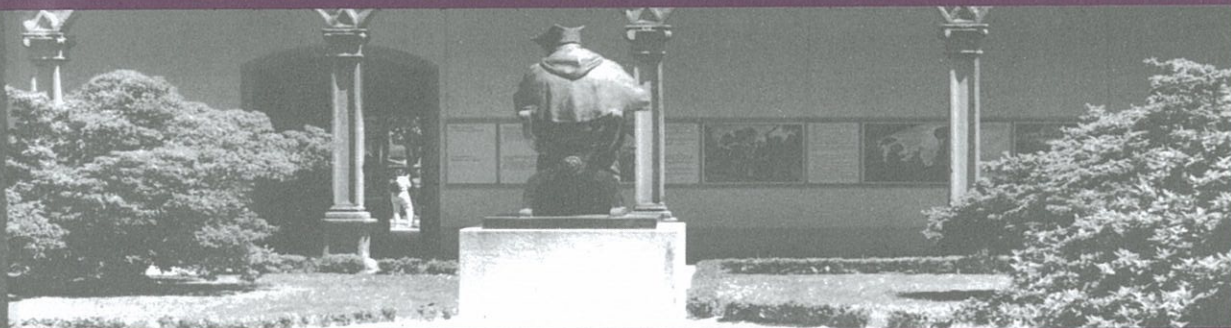
C U R S O S E C O N G R E S O S

ACTAS VII ENCUENTROS
INTERNACIONALES DE FILOSOFÍA
EN EL CAMINO DE SANTIAGO

Santiago de Compostela,
Pontevedra, A Coruña
20-22 de noviembre de 2003

Hermenéutica y responsabilidad

Homenaje a Paul Ricoeur



EDITADO POR
Marcelino Agís Villaverde
Carlos Baliñas Fernández
Fernanda Henriques
Jesús Ríos Vicente

UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

publicacións

A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricoeur

Fernanda Henriques

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

"A palavra é o meu reino e não tenho vergonha disso; (...).
Como universitário, creio na eficácia da palavra que ensina; como professor de história da filosofia, creio no poder esclarecedor, mesmo para uma política, de uma palavra consagrada a elaborar a nossa memória filosófica; como membro da equipa *Esprit*, creio na eficácia da palavra que retoma, reflexivamente, os temas geradores de uma civilização em marcha; como ouvinte da pregação cristã, creio que a palavra pode mudar o 'coração' (...)."

Paul RICOEUR

Introdução – Palavra, Verdade e compromisso com a Alteridade

As palavras que servem de epígrafe a este texto pertencem a uma obra de Paul Ricoeur, de 1955, a meu ver decisiva para a compreensão do seu pen-

samento, que tem como título *Histoire et Vérité*¹. Nessa obra, no intento de articular a História e a Verdade como figuras centrais da busca humana de saber e de ser, Ricoeur deixa muito clara a sua pertença ao reino da palavra que age reflexiva e eficazmente sempre que argumenta na procura de razões e de sentidos para a vida comum e em comum.

Não deixa de ser curioso que embora a questão da verdade não assuma, em termos de figuras explícitas, um grande relevo no pensamento ricoeuriano², seja, exactamente, a palavra verdade que apareça num dos títulos dos seus primeiros livros, ocorrendo num contexto semântico muito específico – o da História. Assim, é inevitável considerar a relação entre Verdade e História como a primeira determinação do pensamento ricoeuriano sobre a verdade, uma vez que ele próprio a explicita pela associação dos dois conceitos e, também, pelo conteúdo material que se constituiu como a substância do livro em questão³.

Em *Histoire et Vérité*, Paul Ricoeur deixa explícito, e definitivamente estabelecido, que a verdade, como unidade realizada, fica fora do alcance racional humano. Para ele:

“Gostaríamos de poder começar uma meditação sobre a verdade por uma celebração da unidade [...]. E, contudo, não é possível começar desse

1 Paris, Seuil, 1955, 3ª edição aumentada, p. 9

2 Directamente ligados ao tema da verdade, poder-se-ão indicar os seguintes textos de Ricoeur: «L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai», “Vérité et mensonge”, textos reunidos em *Histoire et Vérité*, pp. 45-65 e pp. 165-197 (incluindo “Note sur le voeu et la tâche de l'unité”), respectivamente; “Le verbe infini”, in *L'Homme Faillible*, pp. 42-54 (texto onde o tema da verdade é importante, embora não explicitado no título); “Conclusions” in H. L. VAN BREDA (ed.), *Vérité et vérification. Actes du quatrième colloque international de phénoménologie* (1969), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 190-209; “Vers le concept de vérité métaphorique”, *La Métaphore Vive*, pp. 310-321; “La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud”, in AAVV, *Qu'est-ce que l'Homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 591-619; “Can Fictional Narratives be True?”, *Analecta Husserliana* 14, Dordrecht, 1983, pp. 3-19. Em *Temps et Récit*, o tema da verdade nunca é tratado isoladamente, embora seja, necessariamente, o horizonte intencional de uma teoria geral da narrativa. Em *Le Juste* 2 há um texto sobre a questão da verdade intitulado “Justice et vérité”, pp. 69-83, cujo objectivo é mostrar a implicação entre a verdade e a justiça. Este texto mostra a estrutura constitutivamente hermenéutica do pensar ricoeuriano, pondo em relevo o entrelaçamento de todos os seus temas, nomeadamente, o ético, o epistemológico e o ontológico. Por outro lado, é interessante ver como este texto recapitula, embora noutra contexto argumentativo, algumas posições de *Histoire et Vérité*.

3 Para além do prefácio, as ideias-força da questão da verdade e do modo como Ricoeur as articula emergem de dois textos do livro: *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai et Vérité et mensonge*; em qualquer deles o que se constitui como núcleo temático orientador é a questão da unidade, porque ela é, ao mesmo tempo, o sentido da verdade e a sua negação, aquilo que lhe dá corpo e a desagraja.

modo: A *unidade* é uma recompensa demasiado longínqua, ela é, antes de tudo, uma tentação maligna"⁴

Isto é, a verdade só pode ser um *desejo* e um *processo*.

- Um *desejo*, que faz dela a exigência máxima da racionalidade que não sobrevive ao pluralismo absoluto e necessita da figura do todo ou de um horizonte de unidade para se estruturar organicamente;
- um *processo*, que a institui como a tarefa humana que, simultaneamente, possibilita e condiciona a comunicação intersubjectiva.

Ricoeur socorre-se, em *Histoire et Vérité*, de uma dupla metáfora para caracterizar a sua concepção de verdade: a de elemento (*milieu*) e a da luz.

A metáfora da luz coloca clara e decididamente a questão da verdade no interior do jogo racional luz-sombra ou transparência-opacidade, que marcará, até hoje, a especificidade da prática filosófica ricoeuriana⁵.

A metáfora do elemento compossibilita que se relacione a verdade quer com o espaço, quer com o tempo. O processo argumentativo de Ricoeur vai fazer-se pela exploração da expressão, "espero estar *dentro da (dans)* verdade"⁶, sendo o *dans* que dá figura à metáfora da verdade como elemento. Assim pensada, a verdade não é uma realidade a conquistar, quer essa realidade assuma a forma da dávida, quer a de um horizonte em relação ao qual se caminhe, porque, em qualquer das situações, ela figuraria sempre como exterior ao processo de ser incorporada racionalmente, e isso, essa exterioridade da verdade, é uma das determinações que Paul Ricoeur quer afastar totalmente, na medida em que, pela mediação dessa recusa, ele pode eliminar, ao mesmo tempo, a concepção de verdade como unidade realizada.

Deste modo, o conceito de verdade que subjaz a *Histoire et Vérité*, à semelhança de outros temas, nomeadamente, o de *dialectique à synthèse ajournée*, antecipa posições que só virão a ser definidas cabalmente no momento em que Ricoeur dimensionar a sua actividade de pensador no campo hermenêutico.

4 *Ibidem*, p. 165.

5 Em *L'Homme Faillible*, Ricoeur retomará este aspecto, subsumindo-o sob o tema da relação dialéctica entre a perspectiva finita e o verbo infinito; todavia, em ambos os lugares de análise, fica claro que a questão da verdade se dá num jogo entre saber e não-saber.

6 P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, p. 58. Pode ser interessante recordar que Ricoeur também explora o campo semântico de *dans* na análise da problemática da temporalidade, como se viu antes.

A pesquisa da verdade é, então, *trabalho* e *risco* ou, dito de outra forma, uma tarefa comprometida com a humanidade e com a realidade. Nesta dimensão, vale a pena referir uma observação de Ricoeur nesta mesma obra, no artigo *Vraie et fausseangoisse*, onde diz que “O ser humano só pode esconjur a angústia de Narciso se se incorporar numa obra, simultaneamente, comunitária e pessoal, universal e subjectiva[...]”⁷, comentário esse onde fica reafirmada a circularidade entre o particular e o geral, entre o individual e o colectivo, entre o subjectivo e o objectivo, ao mesmo tempo que se mostra que a implicação, a pertença à realidade – seja o que for que se cubra com esta designação – é o destino humano.

Assim sendo, estamos longe, muito longe do respaldo de Hegel, enquanto protagonista da figura do Saber Absoluto e da consequente convicção de que a verdade se procura-encontra no sistema do saber; não há, para Ricoeur, rememoração completa ou mediação racional perfeita, se a entendermos como a subsunção presente de um processo realizado. Contra Hegel, definirá Ricoeur a racionalidade humana como o jogo desenvolvido no interior da tensão entre o trágico e o lógico⁸. Mas esta *renúncia a Hegel* não representa uma aceitação total de Kant, porque Ricoeur recusa, com a mesma veemência, a transparência e a pureza transcendentais, ao eliminar a hipótese de que o sentido da relação sujeito-objecto possa ser uma relação de exterioridade entre duas entidades autónomas. Nesta medida, embora auto-designe a sua filosofia como um kantismo pós-hegeliano, contra Kant, Ricoeur afirmará que a implicação e a pertença são condições insuperáveis de pensar e de ser.

O que fica definitivamente estabelecido em *Histoire et Vérité* é a vinculação da pesquisa da verdade ao sistema dinâmico teoria-prática que, por um lado, coloca o conceito de verdade na encruzilhada de duas direcções – o campo da objectividade do saber e o campo ético da acção– e, por outro, o condena à figura processual de tensão entre a unidade e a multiplicidade, tomando sempre a forma de *síntese adiada*.

Neste contexto, a questão da verdade que ressalta desta obra dimensiona-se nos quadros de um pensamento trágico por apontar para uma

7 *Ibidem*, p. 323.

8 Esta ideia de tensão entre o trágico e o lógico é particularmente reiterada, por Ricoeur, na questão do mal, como teve oportunidade de se ver, na Primeira Parte.

racionalidade que se assume como uma tarefa que nunca se cumprirá historicamente⁹.

Esta posição corresponde, no pensar ricoeuriano, à sua preocupação de subtrair os campos do saber e do agir à influência das esferas do poder e da violência que, contudo, as ameaçam de dentro. Prefigurando aquilo que será denominado por ele como *campo hermenêutico e conflito de interpretações*, Paul Ricoeur defende em *Histoire et Vérité* a ideia de círculos de verdade que, em momento nenhum, poderão ser tomados numa estrutura hierárquica.

A afirmação de uma verdade como unidade realizada só pode emanar de uma instância de poder e nunca da instância de saber e da reflexão. Neste plano, apenas tem sentido a comunicação intersubjectiva ao nível dos processos argumentativos. A única força consentânea com a dignidade da verdade é a força das razões que, na figura dos argumentos, se exibem como momentos de uma pesquisa autêntica¹⁰.

Coerentemente com este modo de pensar, Paul Ricoeur é, desde o início da sua vida de intelectual, de filósofo e de professor, um cidadão comprometido¹¹. Comprometido com a paz, com a democracia e com a justiça, podendo a sua obra ser lida como a tentativa de fazer valer a palavra contra a violência, por ressaltar o poder da argumentação e do confronto racional contra qualquer tipo de afirmação unilateral da verdade.

Por esta razão, Paul Ricoeur é um pensador da *via longa*, do *conflito interpretativo* e da *promessa*, conceitos que representam, cada um à sua maneira, formas de reconhecimento e de abertura ao outro, na sua diferença e na sua especificidade própria, ao mesmo tempo que o evidenciam como um pensador trágico, por saber que a historicidade inerente à vida é incompatível com processos acabados e respostas finais.

9 Em P. RICOEUR, "Conclusions", *op. cit.*... Ricoeur designa Husserl como um pensador trágico, no mesmo sentido, diz, em que Lucien Goldmann se refere a Kant: "(...) un penseur pour qui la rationalité reste une tâche qui ne peut pas être effectuée historiquement." (p. 204). Foi neste sentido que tomei a designação.

10 No seu artigo sobre a questão da verdade em Ricoeur: P. DUMOUCHEL, "Paul Ricoeur: la tension de la vérité", *Esprit*, 1, Paris, 1983, pp. 46-55, Paul Dumouchel salienta este aspecto da dialéctica entre força e verdade no interior da discursividade humana, dizendo: "(...) a verdade como tensão introduz a força no próprio coração da verdade sem que, por isso, esteja perdida a possibilidade de dizer a verdade, (...) e sem que a violência seja desfeita (reabsorvida) pela verdade." (p. 50).

11 Para compreender, na totalidade do seu sentido, o compromisso de Paul Ricoeur, ver a obra de François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

Do meu ponto de vista, a questão da alteridade, da abertura total ao outro na sua diferença, pode ser uma chave hermenêutica para compreender a essência do modo de pensar e da produção textual ricoeuriana, mostrando que, embora, enquanto humanos, estejamos condenados ao reino da palavra, essa condenação não representa um castigo, mas sim um privilégio - *o privilégio de podermos constituir um falar comum*.

Deste modo, salientaria como vectores semânticos fundamentais do conceito de alteridade presentes neste trabalho, a sua *estrutura polarizada*, por um lado, e, por outro, a sua dimensão de *abertura*.

Estou a tomar o tema da alteridade como remetendo para uma estrutura polarizada cuja caracterização supõe a referência ao seu contrário. Ou seja, supõe que a alteridade é um termo cuja semântica se alimenta de uma relação, que, no caso, é uma relação antinómica, a saber, a relação entre o mesmo e o outro. A questão da alteridade convoca, por isso, a força da própria dinâmica da dialéctica para o interior do processo de pensar, introduzindo nele uma estrutura inquietante, de confrontos e de determinações recíprocas.

O título de uma das obras de Paul Ricoeur é particularmente ilustrativo desta dimensão polarizada da alteridade: *Soi-même comme un autre*. A propósito do que está em jogo em tal título, Ricoeur faz o seguinte esclarecimento:

"*Soi-même comme un autre* sugere, imediatamente, que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que, de preferência, uma passa na outra, como se diria em linguagem hegeliana. Ao "como" queríamos ligar a significação forte, não apenas de uma comparação - o si-mesmo como sendo semelhante à alteridade-, mas mais de uma implicação: o si-mesmo enquanto ... outro."¹²

Ou seja, o si-mesmo, que representa aqui a identidade mais própria, só é pensável a partir da alteridade, ou, melhor ainda, só é pensável como alteridade. Isto significa dizer que a identidade e a diferença se constituem como uma dupla inseparável e indiscernível.

Por seu lado, esta polaridade ou relação recíproca que o conceito de alteridade exprime aponta, ao mesmo tempo, para a ideia de abertura, ou, por outras palavras, para uma dinâmica de referências e de integrações. De facto,

12 Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 14.

se pensar a alteridade equivale a querer tornar inteligíveis a transformação e a diferença, então a introdução de tal conceito como questão remete para um processo reflexivo que procura compreender a transitividade, a mudança e, por isso, tem de saber responder à emergência do novo em termos inclusivos e integradores.

É, pois, com estes dois traços - o da polaridade e o da inclusão ou abertura - que me acercarei da obra ricoeuriana, deixando ver como eles trabalham nos seus textos e nos seus temas, de tal modo que se pode pacificamente dizer que o mais próprio pensamento de Paul Ricoeur se enleia com diferentes alteridades textuais, sendo nesse enleamento, através de uma abertura interpretativa, que se constitui e afirma como próprio e pessoal; nessa medida, a sua hermenêutica pode ser lida como a protagonização da dialéctica entre o si-mesmo e o outro, ou entre a identidade e a diferença.

No quadro desta perspectiva, o presente estudo sobre o pensamento e a obra de Paul Ricoeur desenvolver-se-á em dois grandes momentos, reportando-se a duas formas de entrar na obra ricoeuriana: pela via do pensar e pela via do agir. Assim, o primeiro momento, procurará evidenciar como é que a partir do conceito de *alteridade* nos podemos acercar da maneira segundo a qual, em Paul Ricoeur, o pensar se realiza e o saber se constitui; por sua vez, o segundo momento tentará o mesmo objectivo no que se refere à sua filosofia da acção.

Em ambas as abordagens estar-se-á sempre confrontado com a raiz trágica do pensar ricoeuriano.

I. A significação trágica do *Conflito de Interpretações*: o assumir da alteridade ao nível do pensar

O traço mais peculiar do pensamento hermenêutico de Ricoeur é, certamente, a ideia de *Conflito de Interpretações*, perspectiva que, por isso, faz a sua imagem de marca. No meu entender, a ideia de *Conflito de Interpretações* que, enquanto constitutivo do *campo hermenêutico*, recapitula toda a posição de Paul Ricoeur sobre a questão da verdade, é a expressão mais acabada da presença e do papel da alteridade na prática filosófica ricoeuriana, e, ao mesmo tempo, faz aparecer todo o seu trabalho hermenêutico no interior de um horizonte trágico, por se desenvolver nos quadros de uma *racionalidade ferida*, mas que,

contudo, não desiste de buscar a *unidade possível*. Tentarei mostrá-lo através da resposta a *quatro* interrogações: *onde surge, como se organiza, que finalidade tem e o que significa epistemologicamente o Conflito de Interpretações?*

1. A questão do mal como contexto de emergência do *Conflito de Interpretações*

Integrada no seu projecto filosófico, intitulado *Filosofia da Vontade*, Ricoeur publica, em 1960, uma das suas obras mais conhecidas: *La Symbolique du Mal*¹³. Tal obra assumia a questão do mal como escândalo e mistério inexpugnável¹⁴ e enfrentava-se com ela pela mediação da literatura de raiz religiosa, onde a humanidade foi deixando impressas as marcas da sua dor e da sua perplexidade perante a existência do mal. Desta maneira, Paul Ricoeur integrava a questão do mal na Filosofia através do que ele designa por *confissão da culpa da consciência religiosa*, praticando um exercício hermenêutico que aceita como legítimo o sentido proposto por uma discursividade produzida no horizonte religioso e se deixa instruir por ela. Ou seja, Ricoeur praticava naquela obra uma *hermenéutica recolectora*, repetindo “em imaginação e em simpatia”, como ele próprio diz, o caminho feito pela literatura religiosa de diferentes proveniências, para se relacionar com o mal e o integrar existencialmente, possibilitando que a reflexão filosófica se deixasse interpelar por ela.

La Symbolique du Mal faz parte de um conjunto maior, intitulado *Finitude et Culpabilité*, que Paul Ricoeur não chegou a completar e, em vez de compor a continuação de *La Symbolique du Mal*, segundo o mesmo princípio hermenêutico e a mesma linha reflexiva, percorre outro caminho, desenvolvendo um novo enfrentamento com a questão do mal, através de uma via oposta – a via da *hermenéutica da suspeita*, protagonizada pelo pensamento de Freud – publicando, em 1965, uma obra cujo tema é a problemática da interpretação e que tem como subtítulo *Essai sur Freud*¹⁵.

É nesta publicação que Ricoeur elabora, de modo sistemático, a ideia de *Conflito de Interpretações* e a legitima como constituinte da Hermenêutica. A sua posição resulta de considerar que a Hermenêutica é a alternativa incontor-

13 Paul RICOEUR, *La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

14 Esta posição de Paul Ricoeur marcará sempre a sua concepção do mal e atinge o tratamento mais conseguido na sua obra: *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

15 Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

nável ao Saber Absoluto, à maneira de Hegel, para uma razão finita que, por isso, apenas pode ser desejo de unidade e nunca unidade realizada. Di-lo assim, Ricoeur:

“[...] não há hermenêutica geral, não há cânone universal para a exegese, mas sim teorias separadas e opostas que dizem respeito a regras de interpretação. O campo hermenêutico [...] é, em si mesmo, fragmentado.”¹⁶

É, então, no seio da questão do mal – que com a da temporalidade constitui o cerne aporético do pensamento filosófico ricoeuriano –, e no contexto da afirmação simultânea do excesso do real e dos limites da razão, que surge a figura epistemológica do *Conflito de Interpretações*, e a sua emergência da-se, exactamente, no exercício de um confronto interpretativo entre posições antagónicas acerca da questão do mal e reciprocamente excluentes.

2. O valor absoluto da alteridade e a organização interna do *Conflito de Interpretações*

O trabalho argumentativo-reflexivo que Paul Ricoeur desenvolve na sua obra sobre Freud, de 1965, é um exemplo paradigmático de como ele concebe o *Conflito de Interpretações* em termos de respeito pela posição oposta à sua e, portanto, de abertura ao outro, na sua irreduzível diferença. São particularmente reveladoras da sua atitude as considerações que tece a respeito da psicanálise numa entrevista dada na Universidade de Munique, no semestre de inverno de 1986/1987:

“A psicanálise encontrei-a como uma espécie de *Herausforderung* - de desafio. Nessa época, pensava que me poderia libertar dela em pouco tempo e descobri que era preciso ler tudo. Passei, assim, cinco ou seis anos com a leitura integral da obra de Freud, para re-situar o meu antigo problema da culpabilidade.”¹⁷

Para a compreensão do que está em jogo na figura epistemológica do *Conflito de Interpretações*, gostaria de ressaltar nesta citação quatro coisas:

16 *Ibidem*, p. 35.

17 “De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, in C. BOULHINDHOMME e R. ROCHLITZ (orgs.) *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, p. 19.

1. Em primeiro lugar, a ideia de *desafio*, que põe em relevo que para Ricoeur a posição antagónica à sua não é um obstáculo, nem um inimigo, mas antes um aguilhão para pensar de outra maneira.
2. Em segundo lugar, o facto de que *o outro é para levar a sério*. Tal como a citação refere, Paul Ricoeur ocupou cerca de seis anos a estudar a obra de Freud. Trata-se, portanto, de uma atenção real ao outro.
3. Em terceiro lugar, o reconhecimento que a abertura efectiva a outro modo de pensar *transforma* o nosso próprio pensamento. É assim que interpreto a afirmação de Ricoeur, explicitando que a partir da leitura de Freud *re-situou* o seu problema inicial da culpabilidade.
4. Em quarto e último lugar, aquilo que, à falta de outra designação, classifico como *vivência democrática na leitura dos textos*, expressão com que pretendo significar que, seja qual for a amplitude entre a minha posição e a posição do outro, a atitude preconizada pelo *Conflito de Interpretações* é a de escutar abertamente a posição alheia na sua especificidade e na sua irredutabilidade, sem qualquer laivo de sobrançeria ou de superioridade.

Em resumo, o *Conflito de Interpretações* assenta na ideia de que o choque de posições teóricas antagónicas e o conflito de perspectivas dele decorrente fazem ver mais fundo uma problemática, por a permitirem focar de pontos de vista não só diferentes, mas alternativos, sendo na direcção desse *ver mais fundo e melhor* sobre uma problemática que ele deve ser exercido.

Nesse contexto, a prática reflexiva decorrente do exercício efectivo do *Conflito de Interpretações* supõe dois momentos essenciais:

1. o momento da *escuta do outro*, correspondendo à exploração do antagonismo interpretativo, onde cada hermenéutica é analisada na sua especificidade própria e apresentada no seu quadro teórico e conclusivo;
2. o momento do exercício do *diálogo possível*, ou momento *dialéctico*, no qual se evidencia, por um lado, o carácter unilateral das hermenéuticas rivais em análise e, por outro, se tenta desenhar uma posição que, não sendo uma síntese superadora, à maneira de Hegel, é, todavia, uma *figura composta*, onde se releva que a *composição* das duas hermenéuticas rivais - em que uma se deixa ler através da outra ou com a outra - permite uma visão mais completa e profunda do tema ou do problema em questão.

3. O dizer máximo sobre a realidade como finalidade do *Conflito de Interpretações*

O conjunto das obras de Paul Ricoeur resulta do exercício efectivo desta posição epistemológica. De facto, os seus textos são construídos no sentido da busca de compreensão dos temas a que estão adstritos, através de um processo hermenêutico, para o qual são convocadas posições rivais, quer da história da filosofia, quer da coetaneidade, e a partir de cujo confronto Ricoeur vai extraindo conclusões com as quais tece as suas próprias posições.

Para além da obra sobre Freud, onde ganha firmeza substantiva explícita, de entre os trabalhos ricoeurianos releva, como exemplos mais paradigmáticos desta prática epistemológica, a trilogia *Temps et récit*¹⁸ e a obra já referida *Soi-même comme un autre*.

Em *Temps et récit*, Paul Ricoeur procura mostrar, por um lado, como a historiografia se compreende melhor a si mesma se se deixar instruir pela narrativa de ficção e, reciprocamente, como a narrativa ficcional se enriquece com as categorias da historiografia; por outro, como ambas, a historiografia e a ficção, representam uma mediação fundamental no aprofundamento da questão da temporalidade que, tal como o mal, constitui uma fronteira que a racionalidade humana, na sua constitutiva finitude, não consegue transpor, directamente.

Em *Soi-même comme un autre*, é a natureza da identidade da subjectividade humana que está no cerne da análise e do debate; para pensar esta questão, Paul Ricoeur desenvolve um conjunto de dez estudos em que, paulatinamente, vai confrontando duas hermenêuticas rivais: a que releva da tradição de uma filosofia reflexiva, que toma o sujeito como problemática significativa, e a que decorre da filosofia analítica, de tradição anglo-saxónica, centrada na problemática da linguagem. A sua finalidade, di-lo ele, é ocupar um espaço “que se encontre equidistante de uma apologia do *Cogito* e da sua destituição”¹⁹.

O percurso realizado nesta obra não quer mostrar a supremacia de nenhuma das posições envolvidas no debate, mas tão-só pôr em evidência que

18 Paul RICOEUR, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983; *Temps et Récit II*, Paris, Éditions du Seuil, 1984; *Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985

19 Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 15.

cada uma delas vai mais longe nas suas interpretações, se se deixar interpelar pela outra, e que a exploração dialéctica do seu conflito interpretativo permite continuar a insistir na compreensão da natureza da subjectividade humana, mesmo que seja para reconhecer que ela está, irremediavelmente, balanceada entre o si-mesmo e a alteridade.

Esta posição epistemológica de Ricoeur, assente na exploração da fecundidade do confronto de perspectivas rivais, já funcionava nos seus trabalhos anteriormente à elaboração da própria ideia de *Conflito Interpretativo*. O caso mais flagrante dessa prática corresponde à estratégia de *diagnóstico* que desenvolveu na sua primeira grande obra filosófica - *Le volontaire et l'involontaire*, de 1950.

Esta obra tenta compreender como é que o determinismo, subsumido na ideia de involuntário, e a liberdade, sob a designação de voluntário, se comportam no interior do sujeito humano, nos processos de tomada de decisão. Isto é, procura esclarecer quando cada um diz *eu quero, eu decido*, o que é que nessas expressões reflecte a espontaneidade da liberdade e os constrangimentos inerentes ao facto de sermos seres incarnados e não mera subjectividade atópica.

Embora nessa época e nessa obra Paul Ricoeur estivesse preocupado com os mecanismos internos determinadores da vontade e não com as circunstâncias históricas e culturais da acção em geral, como virá a acontecer depois, não quis, contudo, realizar a sua análise apenas confinado à consciência; quis, igualmente, assumir o corpo. Por isso, a compreensão que desenvolve do acto voluntário não se restringe aos dados fenomenológicos advenientes do plano estritamente transcendental, de costas voltadas para o conhecimento empírico sobre o corpo e sobre o psiquismo. Pelo contrário, Ricoeur convocou para a análise as posições científicas relevando daquele tipo de conhecimento e fê-las entrar, também, na compreensão do fenómeno da vontade, através do método do *diagnóstico*, criando um *lugar-fronteira* onde poderia reunir os elementos informativos, provenientes da fenomenologia pura da consciência e os que eram oriundos do campo objectivo do tratamento empírico do corpo. O *diagnóstico* representa, assim, a primeira figura da interpretação e o primeiro esboço de um confronto interpretativo. Correspondendo a uma reapropriação reflexiva dos dados das ciências empíricas, ele já denuncia a vontade ricoeuriana de explorar o confronto de pontos de vista para compreender mais profundamente as situações.

Numa imagem sugestiva, Mary Schaldenbrand classifica o exercício filosófico de Paul Ricoeur como uma *estratégia metafórica*²⁰. Interpretando a sua sugestão, poder-se-ia dizer que, assim como a metáfora dá a ver novos sentidos e novas relações na realidade, por aproximar entre si campos semânticos divergentes, assim também Paul Ricoeur, ao aproximar posições teóricas heterogêneas, contribui para uma visão mais profunda das questões e das temáticas, pondo a descoberto novos caminhos de interpretação possíveis para elas.

É por esta perspectiva epistemológica e pelo valor que ela confere ao momento metodológico do exercício do pensar e da constituição do saber que a hermenêutica de Paul Ricoeur se contrapõe à perspectiva de Heidegger. Ricoeur chama ao seu percurso filosófico *via longa* em oposição ao que designa como *via curta* do pensamento heideggeriano, salientando que o seu processo de pensar não quer fechar-se no enclausuramento estritamente filosófico, que considera estéril e historicamente deslocado, pretendendo, pelo contrário, entrar em debate com todo o processo de constituição cultural do saber²¹. No cerne da posição de Paul Ricoeur está a sua convicção de que a filosofia não começa nada a partir de si mesma. O trabalho filosófico só se realiza se a filosofia se abrir ao imenso mundo da não-filosofia, nomeadamente, ao discurso poético, não numa atitude indiscriminadora que misture filosofia e não-filosofia, mas sim no reconhecimento da existência e do valor próprio de outros tipos discursivos ou de outros *jogos de linguagem*, com os quais é necessário e fecundo dialogar.

O *Conflito de Interpretações*, ao mostrar o carácter unilateral de qualquer interpretação, postula, então, a necessidade epistemológica do estabelecimento de uma relação entre o próprio e o alheio, na procura do saber, revelando, por isso, que o *outro* é o caminho inevitável para a construção de uma verdade comum mais enriquecida.

20 Mary SCHALDENBRAND, "Metaphoric imagination: kinship through conflict", in C.E. REAGAN (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens-Ohio, Ohio University Press, 21984, pp. 57-81. Desenvolvi este princípio de leitura no meu trabalho de doutoramento: Fernanda HENRIQUES, *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Évora, Universidade de Évora, 2001.

21 A respeito desta interpretação ricoeuriana de Heidegger, ver especialmente: Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

4. A ambiguidade trágica como significação epistemológica do *Conflito de Interpretações*

No fundo, o *Conflito de Interpretações*, como posição epistemológica, aponta numa dupla direcção:

- por um lado, pelo seu contexto de emergência – a inescrutabilidade constitutiva da questão do mal para a razão humana – denuncia a impotência da racionalidade para constituir um saber totalmente unificado, pondo em evidência os limites do processo racional, cujo desenvolvimento só se pode realizar através da aceitação de um constitutivo não-saber como ponto de partida e no horizonte de uma *dialectique à synthèse ajournée*;
- por outro lado, corresponde a uma profunda vontade e confiança no sentido e nas possibilidades da razão que, quando se entrega, sem reservas, ao debate e à argumentação, atinge plataformas fecundas de compreensão da realidade.

É nesta ambiguidade do *Conflito de Interpretações* que reside o seu significado trágico, sendo também dela que, no meu entender, deriva aquilo que designo como *a raiz dramática da textualidade* de Paul Ricoeur²², que é, afinal, a face visível do sentido trágico do seu filosofar.

Na verdade, o conflito e a tensão são as estruturas dinamizadoras, os pilares, das obras ricoeurianas e, como já disse, o seu exercício hermenêutico consubstancia-se, de uma ponta à outra dos seus textos, como a exploração da fecundidade do conflito interpretativo. Isto é, o texto original, que ele vai construindo como aquele onde se dizem as suas ideias e as suas categorias filosóficas, é sempre o resultado da composição de outros textos que estão entre si numa relação de oposição e de exclusão recíproca; não se trata apenas de relacionar situações teóricas diferentes; o trabalho hermenêutico de Ricoeur ocupa-se, antes, em fazer funcionar, no mesmo espaço temático, posições antagónicas e extrair significação desse mesmo antagonismo. A sua atitude – e a prática correspondente – decorre do reconhecimento de que é na própria existência de conflito interpretativo que se inscreve a significação profunda de uma realidade sempre excedentária em relação às possibilidades discursivas.

Que haja interpretações opostas e tensões interpretativas é para ele o indicador mais consistente do dinamismo recíproco do ser e do pensar, no processo de construir significações.

Por essa razão, os seus textos ganham muitas vezes a força da visibilidade, como se fossem cenas dramáticas. A este respeito e em ordem a *Temps et récit*, diz Jean Greisch o seguinte:

“É quase um concerto a quatro vezes que se faz ouvir, porque, de um capítulo para o outro, muda-se de interlocutores. Tudo se passa como se o Autor desenvolvesse todo o seu engenho e toda a sua virtuosidade para defender a sua causa perante um público em cada caso diferente: por vezes já parcialmente ganho para a causa, por vezes reticente, e por vezes quase hostil.”²³

Embora aquele autor, profundo conhecedor da obra de Ricoeur, esteja a evocar, não a encenação teatral, mas o ritual jurídico dos tribunais, o que fica claro do seu texto é, por um lado, a ideia de uma ritualização do discurso que se expõe visualmente e quer obter uma eficácia real, pela persuasão sobre um auditório, e, por outro, a perspectiva da existência de um público, que é necessário conquistar e, por isso, em relação ao qual é preciso argumentar. Também François Dosse foi sensível à estratégia de encenação de *Temps et récit*, explicando que, sob a aparência de uma retórica clássica, esta obra manifestava momentos em que o ver era a categoria convocada, privilegiando o que ele designa como *cenas dialógicas*, nas quais faz dialogar autores não contemporâneos²⁴.

Penso que a raiz desta atitude de Paul Ricoeur, a da criação de cenas dialógicas de conversação entre autores afastados no tempo ou nas interpre-

23 Jean GREISH, “Les métamorphoses de la narrativité. Le récit de fiction selon P.Ricoeur et le cinéma selon G. Deleuze”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1(69), Paris, 1985, pp. 87-100, p. 87.

24 “L’ouvrage semble classique dans sa manière professorale de dérouler l’histoire de la pensée confronté au temps depuis Aristote. Ce n’est pourtant pas le cas: Ricoeur privilégie des scènes dialogiques dans lesquelles il fait dialoguer entre eux deux auteurs non contemporains comme Augustin et Aristote” – F. DOSSE, *Paul Ricoeur, op.cit.*, p. 551. Esta ideia da conversação triangular, bem como a da retórica cenográfica com que se organiza a argumentação são, realmente, uma sistemática na textualidade ricoeuriana e já há muito que, de algum modo, Michel Philibert o tinha sugerido, com a seguinte associação: “A instituição do colóquio a três, conforme o uso das trilogias e dos trípticos, assinala uma dimensão de Ricoeur que marcará a sua obra de uma ponta à outra e tem uma origem mais longínqua que a retórica escolar. Vejamos: se Ricoeur se aproxima de Kant, de Descartes, de Hegel, nunca vai só; acompanha-o Husserl, Espinosa ou Kierkegaard.” Cf. Michel PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l’espérance*, Paris, Éditions Seghers, 1971, p. 7.

tações que sustentam, entronca na razão epistemológica de considerar que só a comunicação possibilita o conhecimento verdadeiro ou, dito de outra maneira, que a verdade não é passível de uma pesquisa solitária.

Penso ser esta vontade de *filosofar em comum* que conduz a retórica argumentativa de Ricoeur, dando a força da visualização aos confrontos de perspectivas, que ele institui no exercício da argumentação. Neste contexto, considero legítimo interpretar a sua actividade de comentador como um *meneur de jeu*, isto é, como alguém que conduz o aparecimento em cena das figuras que em cada momento podem estabelecer o diálogo mais profícuo.

Mariano Peñalver aborda esta questão, do modo de relação dos textos de Ricoeur com outros textos, numa perspectiva que pode fornecer elementos de legitimação do que designei como estratégia dramática, mas que, contudo, acentuando no pensamento ricoeuriano um pendor continuista, acaba por configurar uma leitura, de certa maneira, oposta à minha. Ele classifica o pensar de Paul Ricoeur como *um pensamento da intercepção*, dirigido por uma intencionalidade de *preservação da continuidade na diferença*²⁵.

A articulação entre pensamento da intercepção e preservação da continuidade na diferença é directa, e Peñalver fá-la assentar, para além de outras razões, na perspectiva mediadora que atribui aos textos de Ricoeur. Esta ideia de mediação é feliz e fecunda se for entendida como reconhecimento da própria força das mediações, enquanto representam a exploração de possibilidades novas e diferentes de articulação de textos e, porventura, também para fazer ver que o pensar não é mais do que uma actividade mediadora, ou seja, a exploração de possibilidades escondidas nos discursos já produzidos.

O que me afasta da posição de Mariano Peñalver é o facto de, no meu entender, este autor não dar a devida relevância à força própria do negativo na estrutura e na dinâmica discursivas ricoeurianas e no fundo dramático que tal força dá aos seus textos; é interessante, todavia, notar que numa apreciação global das obras *La Métaphore Vive* e *Temps et récit* Mariano Peñalver expressasse no sentido de evidenciar todo o dramatismo que as alimenta, dizendo:

25 Mariano PEÑALVER SIMO, "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 333-366. Esta caracterização do pensar ricoeuriano como um pensar da intercepção é feito por referência ao pensamento da recoleção de Gadamer e ao pensamento da disseminação de Derrida (p.347). Neste trabalho M. Peñalver recoma o seu texto de 1978: *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

“Um pensamento sem elipses, sem descontinuidades, quase uma *metáfora do tempo*, apresenta-se, ele próprio, como uma *narrativa dramatizada do pensar*, como uma cena onde falam os discursos como “uma construção de intriga”, onde se promove a sua intercepção deixando descobrir os seus conflitos, as suas exclusões e as suas incoerências. (...). E o final nunca está à mão porque não está na conclusão. O leitor-espectador-actor nunca poderá compreender o desenlace do conflito sem “representar” todas as peripécias da “acção.””²⁶

Do meu ponto de vista, é, exactamente, a entrega filosófica aos ventos do *Conflito de Interpretações* que a obra de Paul Ricoeur patenteia que põe de manifesto a sua esperança na fecundidade e na força do negativo como trabalho da razão e marca a sua actividade de filósofo com o sinal do trágico, isto é, descreve o fazer filosófico como uma *aposta* no sentido que, todavia, apenas pode funcionar como horizonte do pensar e jamais pode ser dito num saber último. Ou, nas palavras de Ricoeur, o sentido unificado, tal como a ontologia, “[...] est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion; mais comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l’apercevoir avant de mourir.”²⁷

II. O assumir da alteridade ao nível do viver: a figura do trágico na dinâmica do agir

Desde o início da sua prática filosófica que Paul Ricoeur se centrou na questão da acção. O seu grande projecto filosófico foi concebido sob a designação de *Filosofia da Vontade* e pretendia ocupar um campo filosófico que, ao tempo, apenas era tratado pelo marxismo²⁸. Para este filósofo era um facto estranho e, simultaneamente, interpelador, que a linha de investigação fenomenológica de Merleau-Ponty, por quem ele nutria uma profunda admiração, continuasse apenas centrada na temática da percepção, deixando, totalmente,

26 M. PEÑALVER SIMO, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, *op. cit.*, p. 351.

27 Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 28.

28 Ricoeur refere, a título de exemplo anedótico, que quando foi ensinar pela primeira vez para os Estados Unidos, nos anos 65-70, corria uma graça que consistia em dizer “praxis”, mot allemand qui signifie ‘revolution’. “De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos de Oliveira” in C. BOUCHINDHOMME E R. ROCHLITZ (orgs.) *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 18.

a descoberto o domínio do agir²⁹. Este espaço em aberto da *praxis* mobilizou os interesses de Ricoeur, cujo trabalho procurou activar “ (...) uma grande tradição da *praxis* em filosofia que vinha de Aristóteles e que desembocava, simultaneamente, numa ética e numa política”³⁰.

Um olhar atento e discriminador sobre a obra ricoeuriana permite, na verdade, detectar, por um lado, a centralidade da preocupação com a acção humana, ao longo da diversidade dos seus escritos, e, por outro, que essa preocupação é de natureza complexa, querendo atender às diferentes dimensões da *praxis* e manter no centro da atenção que ela tem sempre implicações ao nível do espaço público, ou do viver em comum.

Para se poder dar conta desta situação, tomemos em consideração dois aspectos do trabalho textual de Paul Ricoeur – a evolução do seu projecto da *Filosofia da Vontade* e as temáticas abordadas pelos seus textos.

Sobre o primeiro aspecto, o da evolução do seu projecto da *Filosofia da Vontade*, diz ele, na sua autobiografia intelectual, a propósito da sua grande obra, a trilogia *Temps et récit*, como redireccionalização da sua investigação para o campo prático e do papel que nesse percurso desempenha a narrativa:

“Eu explico-o, retrospectivamente, da seguinte maneira: em primeiro lugar, pode-se ver neste interesse o ressurgir sob outro nome do problema que foi o meu primeiro domínio de investigação, a vontade, tendo em conta esta importante diferença – antes, a vontade definia-se, prioritariamente, pela sua intenção, a que chamava, outrora, projecto, e a acção define-se pela sua efectuação, portanto, pela sua inserção no curso das coisas e pela sua manifestação pública. A isto, acrescenta-se a segunda diferença, a de a vontade poder ser solitária (...) e a acção não, porque implica interacção e inserção nas instituições e relações de cooperação ou de competição.”³¹

Importa chamar a atenção, nesta citação, para duas coisas:

- a primeira consiste no reconhecimento feito pelo autor de a sua investigação se manter no plano prático;
- a segunda, refere-se ao facto de a trajetória evolutiva da sua concepção do plano prático ser apresentada no sentido de propiciar uma

29 Cf. *Ibidem*, pp. 17-18.

30 *Ibidem*, p. 18.

31 Paul RICOEUR, *Réflexion faite*, Paris, Éditions Esprit, 1995. p. 52.

compreensão do agir humano, no quadro da sua relação inter-subjectiva e institucional, e pelo seu carácter de poder efectivo sobre o curso do mundo.

Esta evolução da concepção ricoeuriana do plano da *praxis* está espelhada nas diferentes temáticas que ocuparam a sua produção textual, ao longo dos mais de trinta anos que separam a sua obra sobre a vontade, *Le volontaire et l'involontaire*, da trilogia sobre o tempo e a narrativa, *Temps et récit*, onde, umas vezes mais circunstancialmente, outras menos, vai desenvolvendo as suas reflexões em torno das implicações éticas e políticas do agir, bem como do papel do político na determinação do humano como totalidade, ou, como Ricoeur dirá a seu tempo, do humano como ser que age e padece. São exemplos paradigmáticos do que referi:

- o texto escrito a propósito do acontecimento de Budapeste, *Le paradoxe politique*³², que não só é a estrutura matricial do pensamento ricoeuriano a respeito do tema do político, como é um texto de referência incontornável para quem se dedica à filosofia política, na contemporaneidade;
- o conjunto dos textos que foram publicados no primeiro volume da trilogia *Lectures*³³, subtitulada *Autour du politique*, na qual estão reunidos alguns dos seus textos sobre as questões políticas e éticas, e que demonstra como Ricoeur ia aprofundando a sua investigação nesta área, paralela e subterraneamente, a outras publicações de maior relevo, que ia fazendo.

Patenteiam o mesmo interesse de Paul Ricoeur pelas implicações públicas e políticas do agir humano os seus escritos dos anos 90, em torno da ideia de justiça, e que tiveram publicitação conjunta em duas obras, *Le Juste* e *Le Juste 2*³⁴. Estes trabalhos, paulatinamente construídos no quadro do *Conflito de Interpretações*, dão bem a medida do esforço ricoeuriano para pensar a acção dentro do que se poderia designar por *via longa* de confronto com as suas diferentes determinações constituintes, sempre no horizonte de que, tal como o pensar, também o agir se faz *com os outros* e, algumas vezes, *a partir dos outros*.

32 Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, op. cit., pp. 260-285.

33 Paul RICOEUR, *Lectures*, 1,2,3, Paris, Seuil, 1991, 1992, 1994.

34 Paul RICOEUR, *Le Juste*, Paris, Editions Esprit, 1995; *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001.

Dentro desta linha de referências, não é possível deixar em branco a última grande obra de Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, que, debaixo do imenso aparato de erudição que a consubstancia, tem uma preocupação central com a questão do perdão como sendo, porventura, uma das mediações que nos restam para, sem esquecermos os crimes e as vítimas, podermos, ainda, dignamente, viver em comum³⁵.

Esta concepção ricoeuriana da *praxis* leva um dos importantes comentadores franceses da sua obra, Olivier Abel³⁶, a considerar que a questão do mal, fio e fulcro do seu pensar, como se viu, é tratada por Paul Ricoeur segundo duas direcções:

- uma, que se atém ao aprofundamento do nível pessoal, da responsabilidade moral e da imputação penal;
- outra, que se preocupa abertamente com a perversão política das instituições totalitárias.

A dinâmica do agir

A compreensão da perspectiva ricoeuriana sobre a *praxis*, neste contexto de vida em comum ou de viver em comum, passa pela identificação de quatro conceitos: *o de conflito, o de negociação, o de compromisso e o de reconciliação*. Estes conceitos são inerentes quer às relações de cada um consigo próprio, quer às relações interpessoais, quer, por fim, às relações institucionais.

Para Paul Ricoeur, o conflito é inerente ao agir humano, sendo a dimensão conflitual da acção directamente proporcional à complexificação das sociedades, uma vez que tal dimensão decorre da concurso de duas determinações: por um lado, o facto da pertença múltipla de cada pessoa a papéis, interesses, direitos e deveres diversificados e, muitas vezes, antagónicos, e, por outro lado, o facto de não ser concebível pela racionalidade humana nenhuma metacategoria perfeita e inapelável, capaz de resolver cada situação sem um elemento residual. Isto é, o modo como Ricoeur concebe a acção humana não a subtrai à dinâmica do *Conflito de Interpretações*, que aquele filósofo estruturou, para a construção do saber e para o exercício do pensar, por isso, também no plano do agir não há unidade concebível de verdade, unidade que pudesse ser

35 Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Este texto tem, a meu ver, um texto matricial precedente: "Le pardon peut-il guérir?", *Esprit*, 210, Paris, 1995, pp. 77-82.

36 Olivier ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996.

materializada numa hierarquia estável e irrefutável de valores de referência. Para Paul Ricoeur, o pior dos males, ou seja, o mal do mal, é, exactamente, toda a tentativa de unificação total ou de totalização, seja no plano do saber, seja, mais ainda, na esfera do agir. Di-lo de uma forma categórica, no seu notável artigo *La liberté selon l'espérance*:

“O mal verdadeiro, o mal do mal, não é a violação de um interdito, a subversão da lei, a desobediência, mas sim a fraude na obra de totalização. (...) se o mal do mal nasce na via da totalização, ele só aparece numa patologia da esperança, como a perversão inerente à problemática da realização plena e da totalização. Para o dizer de uma forma sintética, a verdadeira maldade do ser humano só aparece no Estado e na Igreja, enquanto instituições de congregação, de recapitulação, de totalização.”³⁷

Importa-me salientar nesta posição de Paul Ricoeur duas perspectivas, independentes e complementares; de uma parte, a ideia de que toda a unificação total é, em virtude da natureza complexa da realidade e da finitude da razão humana, uma afirmação unilateral, representando, por isso, uma posição excluyente, que deixa de fora a multitude de diferenças que constituem as dinâmicas reais; além disso, e complementarmente, a denúncia feita no texto sobre a raiz dos fundamentalismos, quer sejam religiosos, quer sejam políticos.

Em razão do que ficou dito, só resta ao agir humano enfrentar a sua natureza conflitual e gerila pela negociação e pelo compromisso.

Convém, antes de mais, explicitar que nenhum destes dois conceitos tem qualquer carga pejorativa, nem aponta para nenhum tipo de renúncia impotente; pelo contrário, eles relevam de um olhar discriminador e realista, assentando na ideia de que os seres humanos *são capazes*, ou seja, têm capacidade para se assumirem como responsáveis e imputáveis.

É esta ideia de *capacidade* que alimenta todo o discurso argumentativo de *Soi-même comme un autre*. Ser *capaz*, explicita Ricoeur no *Prefácio* dessa obra, é poder dizer *eu posso*, sendo que o *eu posso* se deixa desmembrar ao longo de *Soi-même comme un autre* em quatro dimensões: *posso falar, posso fazer ou agir, posso narrar, posso ser imputável*. É da conjugação destas esferas da capacidade humana, que representam o seu poder de fazer ou a sua possibilidade de iniciativa, que se configura a identidade de cada ser humano como um ser que age e sofre.

Paul Ricoeur pensa a questão da negociação e do compromisso no quadro da *fronesis* aristotélica, que os latinos traduziram por prudência, mas que o filósofo francês prefere traduzir por *sabedoria prática* (*sagesse pratique*) ou por *sabedoria de julgar ou de apreciação* (*sagesse de jugement*)³⁸, definindo-a nestes termos:

" A sabedoria de julgar ou de apreciação (*sagesse de jugement*) consiste em elaborar compromissos frágeis onde se trata de decidir menos entre o bem e o mal, entre o branco e o preto, e mais entre o cinzento e o cinzento ou, em caso altamente trágico, entre o mal e o pior."³⁹

Tomando como contexto a totalidade da obra ricoeuriana, pode-se ver nesta ideia de *sabedoria de julgar ou de apreciação* a ressonância da sua perspectiva de uma liberdade em situação, própria de um sujeito que, por ser incarnado, não é pura espontaneidade.

Um outro aspecto que interessa afastar dos conceitos de negociação e de compromisso é o de fatalidade. Na verdade, embora insista na ideia de que a vida em comum resulta de compromissos frágeis e de negociações difíceis, Ricoeur considera que o ser humano é portador de um *projecto de reconciliação* que, no fundo, assegura o sentido de cada decisão. Esta ideia de *reconciliação possível* tem, apenas, o valor de horizonte ou *ideia-limite*, isto é, representa algo inacessível à realização histórica, mas, contudo, é eficaz no plano da convicção e das motivações do agir.

Tal horizonte enraíza-se na perspectiva ricoeuriana da prioridade da afirmação ou do sentido sobre o nada ou o absurdo, sendo, indiscutivelmente, a *convicção* radical do seu filosofar e a razão última de compreensão da sua opção pela Hermenêutica como Filosofia. Na realidade, partir do facto da *afirmação* como *originária* corresponde a instituir uma descontinuidade e mesmo uma ruptura entre o sentido e a consciência dele e, simultaneamente, reconhecer que a constituição do sentido não resulta da reflexividade; ao invés, é cada subjectividade que dá conta de si sempre já posta no sentido e, nessa medida, a tarefa reflexiva encontra-se, à partida, sujeita ao círculo receber-decifrar ou crer-compreender, definindo-se, assim, como uma hermenêutica, ou seja, como uma actividade interpretativa na qual o sujeito que interpreta está, irre-

38 Cf., Paul RICOEUR, *Le Juste*, p. 219.

39 *Ibidem*, p. 220.

mediavelmente, implicado na interpretação, e esta desenvolve-se como uma tarefa de dilucidação conceptual a partir de um enraizamento insuperável de opacidade. A originalidade ou a prioridade da afirmação é fonte de alimento para o pensar, conferindo-lhe uma significação positiva, mas, em contrapartida, condiciona a discursividade humana, por um lado, a começar sempre *in medias res* e, por outro, a conceber uma unificação total apenas a título de utopia.

Nesta medida, convém sublinhar que, apesar do fundo de esperança que sustenta o modelo ricoeuriano de pensar, é no interior de uma tarefa intrinsecamente frágil que a vida humana se pode conceber e projectar, pelo que as acções, pessoais ou colectivas, são comandadas pela incerteza e pela marca inelutável do trágico. Numa entrevista a Roger Pol Droit, de 1991⁴⁰, Ricoeur comenta deste modo o nosso viver em comum: “A Cidade é, fundamentalmente, perecível (*périssable* - mortal). A sua sobrevivência depende de nós.” É no quadro desta afirmação que ganha sentido a sua adopção do princípio de responsabilidade de Hans Jonas, cuja amplitude alarga, englobando nele a ideia de que temos de nos reconhecer encarregados de proteger a fragilidade das sociedades humanas e das democracias.

Toda esta forma de pensar o viver em comum está patente na maneira como Paul Ricoeur tem trabalhado a sua concepção de vida moral, cuja especificidade resulta, por um lado, da distinção que faz entre ética e moral e do modo como estrutura a sua relação e, por outro, de conceber a vida moral fora dos quadros do individualismo e da privacidade, marcando-a, desde a origem, como pertença da vida pública.

Ética e moral: definição e relação

Para Paul Ricoeur é preciso distinguir entre ética e moral, embora reconheça que nem a etimologia, nem a história do uso de ambas as palavras o imponha, uma vez que as duas remetem para o campo dos costumes, a despeito de uma vir do grego (*ethos*) e outra do latim (*mores*). Por isso, diz ele:

“É por convenção que reservarei o termo ‘ética’ para o ideal (*visée*) de uma vida realizada sob o signo das acções consideradas boas e o de ‘moral’ para o lado obrigatório, marcado pelas normas, pelas obrigações, pelas indi-

cações caracterizadas, simultaneamente, por um efeito de universalidade e por um efeito de coacção (*contrainte*).⁴¹

No quadro desta distinção, em que ele próprio reconhece a conjunção da herança aristotélica, de uma *perspectiva teleológica*, e da herança kantiana, de uma *perspectiva deontológica*, propõe uma articulação entre ética e moral, em três momentos:

1. a ética tem predomínio sobre a moral;
2. a perspectiva ética tem de passar pelo crivo da norma;
3. sempre que a norma conduza a conflitos complexos, deve haver um recurso à perspectiva do desígnio ético.

O que me parece resultar claro desta forma de propor a distinção e a articulação entre a esfera da ética e a esfera da moral é a ideia de uma confrontação dinâmica, ou de uma conflitualidade produtiva, em suma, a ideia de um debate inevitável, mas fecundo, como motor do agir e do próprio pensar sobre o agir. Na verdade, os três momentos apontados por Ricoeur como fazendo parte da estrutura relacional entre ética e moral descrevem uma circularidade hermenêutica, mostrando a sua constitutiva inseparabilidade, ou seja, a sua interdependência intrínseca. Interpretar o sentido dessa circularidade hermenêutica significa reconhecer:

1. antes de mais, que as normas, ou as regras, não são, em si, um começo; elas apenas dão forma empírica e histórica aos princípios éticos ou à sua intencionalidade; ou seja, a prescrição restrita e coerciva radica num princípio ou horizonte que a contextualiza, antecede e ultrapassa;
2. em seguida, a necessidade dessa, digamos, incarnação histórica dos princípios éticos, uma vez que, embora seja reconhecido como fundante da moral, é, ao mesmo nível postulado, que o plano ético tem de passar pelo crivo da moral, para se efectivar;
3. por fim, a prioridade que, neste modo de pensar a relação entre ética e moral, é conferida à ideia de *abertura* sobre a de *fechamento*, não só pelas duas razões antes anunciadas, como também pelo facto de se propor a esfera ética como a estrutura de arbitragem dos conflitos problemáticos.

41 Paul RICOEUR, *Lectures 1*, *op. cit.*, p. 256.

Este modo de conceber a distinção entre ética e moral pode ajudar a compreender melhor o que atrás ficou dito, a propósito do carácter conflitual do agir humano e da significação que aí cobram a negociação e o compromisso, como modos de ultrapassar a solução trágica da acção.

Nesta medida, a *sabedoria de julgar ou de apreciação*, que, como se viu, é a expressão com que Ricoeur assume a *fronesis* de Aristóteles, sendo ancorada na ética e na sua capacidade de arbitragem, nos casos em que a estreiteza das normas cria situações dilemáticas, quer ser uma forma de superar uma outra sabedoria, também, herdada dos gregos – a da tragédia.

É o próprio Ricoeur que introduz esta questão no seu debate em torno da ética, ao confrontar-se com a tragédia *Antígona*, de Sófocles, procurando mostrar como a possível abertura à consideração da legitimidade da posição do outro, ou seja, à aceitação de que o outro pode ter razão, permite pensar um desfecho não fatal para o conflito⁴².

Ricoeur explora a *Antígona* pela mão de Hegel, que põe em evidência que a raiz do trágico, na peça de Sófocles, reside “(...) na estreiteza do ângulo de empenhamento de cada uma das personagens”⁴³, pelo que “são bem duas visões parciais e unívocas da justiça o que opõe os protagonistas”⁴⁴. Assim, Creonte, assente numa perspectiva empobrecida e estreita do que deve ser servir a *polis*, apenas considera bom cidadão o que se articula com o seu governo directo, deixando de fora o sentido da virtude da *piedade*. *Antígona* assume a posição limite oposta a esta, rejeitando, enquanto sagradas, as leis da cidade e só considerando como amigo o parente morto. Neste contexto, o trágico da tragédia é a incapacidade que cada um tem de sair da unilateralidade e de perspectivizar de outra maneira e a partir de outras raízes a mesma situação. O dilema e a fatalidade ficam, por isso, ligados à limitação e ao empobrecimento próprio das leituras fechadas.

No final da sua análise da *Antígona*, Ricoeur estabelece um conjunto de considerações que deixa claro o sentido da sua passagem pelo ensinamento da tragédia; pergunta ele: “O que é que torna inevitável o conflito ético?” a que responde “não somente a unilateralidade dos caracteres, mas a própria unilateralidade dos princípios morais confrontados com a complexidade da vida é

42 Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, pp. 281-290.

43 *Ibidem*, p. 284.

44 *Ibidem*, p. 285.

fonte de conflitos". No contexto desta leitura pode, pois, concluir que "(...) no interior dos conflitos que a moral suscita, apenas um recurso ao fundo ético sobre o qual a moral se destaca pode suscitar a sabedoria de julgar em situação"⁴⁵.

Ética e Moral: os conteúdos

Do meu ponto de vista, a importância que a tragédia, nomeadamente a *Antígona*, tem no pensamento ético ricoeuriano, advém-lhe também do facto de o recurso a tal exemplo como paradigmático representar a outra importante vertente da sua concepção ético-moral, a de projectar o agir no espaço público do viver comum.

A precedência do ético

Segundo a perspectiva de Ricoeur, como se acabou de ver, o que dá alento ao agir, o que marca a sua amplitude e dignidade é a sua intencionalidade ética, que Ricoeur define como sendo "o ideal de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas"⁴⁶, deixando totalmente explícito que o ideal ético é concebido nos quadros de uma tripla preocupação: a preocupação ou cuidado de cada um consigo mesmo, de cada um com os outros e com as instituições. Ricoeur procurará manter a especificidade de cada uma destas três preocupações, tanto no plano ético, como na sua passagem à esfera moral. Assim, a dimensão ternária da sua visão ética é apresentada a partir de três especificações: a *estima de si mesmo*, a *solicitude* e o *sentido de justiça*. Cada uma destas especificações representa o correlato reflexivo da dinâmica ternária da intencionalidade ética.

A *estima de si mesmo* corresponde ao resultado do reconhecimento, por parte do sujeito ético, de uma dupla capacidade – a capacidade de agir, intencionalmente, ou seja, de escolher segundo razões, e a capacidade de *iniciativa*, isto é, a possibilidade de introduzir mudanças no curso do mundo. Por isso, "(...) a estima de si mesmo é o momento reflexivo da *praxis*: [porque] é ao avaliar as nossas acções que nos avaliamos a nós próprios como sendo seu autor, e, portanto, como sendo algo de diferente das simples forças da natureza ou simples instrumentos."⁴⁷

45 *Ibidem*, p. 290.

46 Cf., por exemplo, *Lectures 1*, p. 257.

Mas, diz Ricoeur, é preciso prestar atenção ao que está verdadeiramente em jogo na *estima de si mesmo* e que não tem nada a ver com um fechamento ou encerramento na esfera egocêntrica. Nesse contexto, o filósofo esclarece que dizer “*si mesmo (soi)* não é dizer eu (*moi*). O si mesmo implica alteridade, para que se possa dizer que alguém se estima a si mesmo como um outro”⁴⁸.

Daqui que a *solicitude*, como momento reflexivo da segunda determinação ética, a de desejar uma vida boa *com e para os outros*, esteja implicada na própria *estima de si mesmo*. A *solicitude* é o nome para descrever a reciprocidade constitutiva da vida ética, sendo a *amizade* a sua figura mais acabada e perfeita. A *solicitude* quer expressar o momento intersubjectivo da acção.

Que o ideal de *vida boa* postule a existência de *instituições justas* significa, por sua vez, o reconhecimento do carácter público e político do agir. A exigência ética de instituições justas reflecte que o ético não se esgota nas relações interpessoais e precisa do momento institucional, onde a questão da *igualdade* se defina e configure num esquema diferente do da amizade. Por outras palavras, a intencionalidade ética só está totalmente descrita, quando a abertura ao outro ser humano não se limitar a um face-a-face, ao que é conhecido e está próximo, mas se dimensionar no plano do distante e desconhecido, ou seja, supuser uma abertura *a cada um, a quem quer que seja*.

Esta última dimensão da intencionalidade ética marca a zona de cruzamento entre o ético e o político; para Paul Ricoeur, tal como a verdade, também a dinâmica do agir descreve esferas que têm, simultaneamente, a sua autonomia própria e as suas zonas de intercepção, como é o caso das esferas económica, ética e política.

Este cruzamento entre o ético e o político, no contexto da articulação entre o ideal de uma vida boa e o ideal da justiça, é particularmente importante, porque é com base nesta perspectiva que Paul Ricoeur se vai enfrentar com John Rawls, argumentando contra a possibilidade de uma concepção totalmente processual ou jurídica da justiça. Em oposição dialogante com este ponto de vista, Ricoeur configurará a sua posição de considerar que a justiça se situa entre a esfera do legal e a esfera do bem⁴⁹.

48 *Ibidem*, p. 258.

49 Cf. Paul Ricoeur, “Le juste entre le légal et le bon”, in *Lectures 1, op. cit.*, pp. 176-195.

A passagem da ética à moral

Segundo o pensamento de Ricoeur, o ideal ético tem de passar pelo crivo da moral, como se viu, e essa passagem, de acordo com a sua definição de moral, corresponde a um pensamento da acção, no quadro de dois requisitos: o da universalidade e o da coacção ou constrangimento. A moral é da esfera da obrigação e define-se pelo seu carácter normativo.

De onde vem ao ideal ético que, como diz Ricoeur, está enraizado na vida e no desejo⁵⁰, esta necessidade de passar ao plano moral?

Para ele é claro que a resposta a esta interrogação se situa na problemática do mal, na sua figura de violência:

“(...) é por causa da violência que é preciso passar da ética à moral. Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea do ser humano ao ser humano é, precisamente, a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interacção humana.”⁵¹

Esta citação dá conta da dimensão crítica do pensar ricoeuriano que alimentado, embora, pela ideia do bem e da prioridade da afirmação sobre o negativo ou do sentido sobre o absurdo, se situa sempre, todavia, no plano recuado de quem se deixa instruir pela significação das figuras históricas da cultura humana e, a partir desse recuo de aprendizagem, elabora uma forma de compreensão reflexiva que *compõe e dialectiza, crítica e convicção*. A sua concepção ético-moral é um exemplo paradigmático desta *composição*, deste *misto*, entre crítica e convicção. Inquietado, existencial e ontologicamente, pela presença inexpugnável e escandalosa do mal, Paul Ricoeur procura que a sua filosofia da acção, por um lado, identifique e assuma o mal, e, por outro, formule o *pensável possível* para o contornar ou minimizar.

Daí que o plano moral tenha de se impor pela normatividade que, não obstante ser limitativa, se mostra como a alteridade incontornável de um ideal humano de bem viver:

“Perante as múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se por interdições: ‘Tu não matarás’, ‘Tu não mentirás’, etc. *A moral, neste sentido, é a figura que reveste a solicitude perante a violência e a ameaça de violência*. A todas as

50 Cf. Paul RICOEUR, “De la moral à l'éthique et aux éthiques”, in *Le Juste 2*, *op. cit.*, pp. 5568.

51 Paul RICOEUR, *Lectures 1*, *op. cit.*, p. 261.

figuras do mal, da violência, responde a interdição moral. É aí, sem dúvida, que reside a razão última para a forma negativa da interdição ser inexpressável.”⁵²

Nesta medida, a passagem pela moral não representa o empobrecimento da ética, mas a sua contextualização necessária, na cultura e na história, como se fosse uma espécie de *via longa* da vida activa.

Essa contextualização, como Ricoeur adverte, na linha da herança kantiana onde escolheu situar-se, tem de se dimensionar, no entanto, no ideal de universalidade que, de alguma maneira, representa o horizonte de amplitude que compensa a estreiteza da regra. Assim, toda a regra tem de ser formulada no quadro do *Imperativo Categórico* de Kant: “Age de tal modo, que a máxima da tua conduta possa ser convertida em regra de acção universal”. Ricoeur vê na formulação deste imperativo, nomeadamente, na sua segunda expressão: “Age de tal modo, que trates a humanidade, na tua pessoa e na dos outros, não como um meio, mas como um fim”, como referia o texto atrás citado, a ressonância do ideal ético da *solicitude*, tanto mais que considera profundo o parentesco entre o *Imperativo Categórico* de Kant e a *Regra de Ouro*: “Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti” ou, na sua versão afirmativa - “Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti”.

O retorno da moral à ética

O pensamento ético de Ricoeur faz, no seu momento moral, um longo caminho com Kant. Afasta-se, contudo, dele a propósito da semântica do conceito de universal.

Para Kant o formalismo ético era total e significava o domínio puro do pensamento transcendental, ao nível da razão prática. Por isso, para Kant, o conflito entre os deveres não era pensável. Não é assim para Ricoeur, para quem o carácter limitativo da norma, confrontado com o seu ideal de universalidade, pode criar situações dilemáticas – como evidencia o exemplo poético de *Antígona*. Nestas situações, só um recuo ao plano ético e ao seu ideal de vida boa pode ajudar a superar tais situações, permitindo uma deliberação que, no entanto, como se viu antes, é sempre um compromisso frágil e, muitas vezes, uma escolha que tem de ser feita entre o mal e o pior, demonstran-

do que toda a acção humana se desenrola no horizonte do trágico, sendo isso que faz, simultaneamente, a sua grandeza e os seus limites.

O caso mais paradigmático desta situação parece-me ser o do confronto entre o ideal de universalidade dos direitos humanos, em toda a sua latitude – nomeadamente, os direitos das mulheres como direitos humanos – e a defesa, também ela universal, das diferenças culturais, como valores inalienáveis. É no quadro deste e de outros dilemas que Ricoeur propõe a ideia de “universais em contexto ou universais potenciais ou incoativos”, de modo a que se possa articular a universalidade e a historicidade.

Este retorno obrigatório da moral à ética, no caso da conflitualidade dilemática das normas, no horizonte do qual Paul Ricoeur dá corpo à perspectiva de *sabedoria de julgar ou de apreciação* (sabedoria prática) como alternativa a uma solução trágica das situações, só é compreensível no contexto do papel que a imaginação representa na racionalidade ricoeuriana, nomeadamente, na questão da acção. A imaginação é a dimensão da racionalidade que permite “a investigação do possível”, como Ricoeur diz reiteradamente. Por isso, cabe-lhe a capacidade e a função de procurar pensar, para lá do existente, a possibilidade de outras formas de viver e de ser. No caso particular dos dilemas do agir, é a imaginação de cenários possíveis de saída que alimenta o papel da *sabedoria de julgar ou de apreciação*, em cada situação.

O valor da imaginação para a vida prática, pessoal e colectiva, é um dos temas que alimentam o conjunto dos textos que Paul Ricoeur publica, sob o título *Du texte à l'action*, em 1986. Num desses textos, pode ler-se o seguinte, a propósito de um comentário a Husserl e a Gadamer:

“(…) assim como o jogo liberta novas possibilidades na visão da realidade, que estavam prisioneiras pelo espírito ‘serioso’, assim o jogo abre também na subjectividade possibilidades de *metamorfose*, que uma visão puramente *moral* da subjectividade não permite ver. Variações imaginativas, jogo, metamorfose – todas estas expressões procuram acercar-se de um fenómeno fundamental, a saber, que é na *imaginação* que primeiro se forma em mim o novo. Quero dizer imaginação e não vontade. Porque o poder de se deixar apanhar por novas possibilidades precede o poder de decidir e de escolher.”⁵³

É neste poder poético da imaginação de ver novas possibilidades de articular a realidade, pela invenção de novos valores e de novas significações fora dos constrangimentos do que está estabelecido e normalizado, que Paul Ricoeur deposita a esperança que o retorno da moral à ética, ou da regra ao ideal que lhe dá vida, possa, em cada situação, encontrar a solução frágil que, contudo, a salva da fatalidade irremediável. É neste jogo-poder da imaginação que cobra sentido a questão da utopia em Ricoeur. Ela não aponta para um futuro desligado, que recusa o passado e o presente, mas quer ser, no presente, uma maneira livre e não repetitiva de viver o passado, abrindo-se a um futuro possível, dentro da dialéctica entre tradição e inovação.

A radicação poética do agir está bem protagonizada na ideia de *promessa*, como figura representativa da ética e como modelo da acção humana.

Em primeiro lugar, a *promessa* representa um jogo com o tempo. Num agora específico, partindo do que sou, comprometo-me a fazer algo, no futuro. A *promessa* é, totalmente, da esfera da possibilidade.

Em segundo lugar, a *promessa* é, simultaneamente, uma palavra e uma acção, patenteando a constitutiva ligação entre falar e fazer. Na *promessa* eu dou a outro ser humano a minha palavra acerca de algo. Cumprirei a minha palavra-promessa, quando efectivar aquilo a que me comprometi, por meio de um agir específico.

Em terceiro lugar, a *promessa*, enquanto compromisso de palavra, mobiliza a ideia da reciprocidade constitutiva do agir humano. Numa *promessa*, dois sujeitos ficam vinculados, embora de modo assimétrico: uma das partes promete e a outra conta com a manutenção do que é prometido. Este *contar com* a outra pessoa como pagadora de promessas é a única razão e a única garantia do vínculo estabelecido.

Em último lugar, a *promessa*, enquanto palavra que compromete uma acção, põe em jogo uma instituição que é a linguagem, considerada por Ricoeur a instituição das instituições. A linguagem assenta na confiança depositada na sua utilização por quem a usa. Trair uma *promessa* é trair essa confiança na linguagem como estrutura matricial e garantia de sobrevivência do nosso viver em comum.

Palavras finais

Gostaria de terminar como comecei, realçando a confiança de Ricoeur – que é também a minha – no poder e na riqueza da linguagem.

Numa entrevista emitida a 3 de Novembro de 1993, pela Rádio Televisão Belga, Ricoeur escolhe como símbolo do seu filosofar o quadro de Rembrandt *Aristóteles contemplando um busto de Homero*. Essa escolha é ditada por uma série de razões ligadas a esta minha leitura do pensamento ricoeuriano, a partir da chave hermenêutica da *alteridade enquanto mediação irrecusável* para a compreensão da raiz trágica do seu modo de pensar. Saliento, apenas, os dois aspectos analisados neste estudo:

- o primeiro prende-se com a ideia de Ricoeur de que a *filosofia* só pode exercer-se a partir do não-filosófico, se se quiser, da sua alteridade, que, no fundo, é a fonte que alimenta a figura epistemológica do Conflito de Interpretações;
- o segundo liga-se com a articulação entre o conjunto da actividade humana e a vida da *polis*, ou seja, o viver em comum e o querer viver em comum.

Deixo a palavra a Paul Ricoeur:

“(...) haverá sempre uma palavra poética, haverá sempre uma reflexão filosófica sobre essa palavra poética e um pensamento político capaz para os reunir a ambos.

Dito de outra maneira: a minha esperança está na linguagem; a esperança de que haja sempre poetas, de que haja sempre pessoas para reflectir sobre eles e de que haja pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política.

É que eu diria que a minha aposta tem a figura da esperança.”⁵⁴