

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA
TOMO XLVI-1-1990

FERNANDA HENRIQUES

A significação "crítica" de Le volontaire
et l'involontaire

FACULDADE DE FILOSOFIA
BRAGA — 1990

A significação “crítica” de Le volontaire et L’involontaire

“em nós algo de Kant venceu Hegel, porque somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Do meu ponto de vista, é esta permuta e esta troca recíproca que estruturaram ainda o discurso filosófico hoje. É por isso que a tarefa consiste em pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro e um pelo outro”.

Paul Ricoeur

I. Introdução

Este estudo desenvolve-se no interior de duas teses: uma que o contextualiza e lhe fornece o horizonte de inteligibilidade não sendo, todavia, directamente tratada; outra que se inscreve directamente na primeira e que será o efectivo objecto de análise.

A tese-contexto diz respeito a afirmação de uma unidade sistemática no conjunto da filosofia ricoeuriana.

É, de facto, convicção deste trabalho que a despeito de todos os excursos de superfície, quer temáticos quer metodológicos, que a obra de Ricoeur possa expressar a uma leitura imediata, existe uma tessitura profunda que vai sendo tecida e que define uma unidade que aponta no sentido de uma estrutura coesa e que a concepção de filosofia como Hermenêutica protagoniza. Nesta medida não fará sentido a procura de fases no desenvolvimento do pensar ricoeuriano devendo-se, pelo contrá-

rio, encarar a sua reflexão numa perspectiva hermenéutica, isto é, buscando nela camadas interpretativas várias que, numa reciprocidade constitutiva, vão traçando os contornos de um pensamento sistemático².

Este ponto de vista, que não é totalmente pacífico, implica, de imediato, uma consequência ainda mais polémica: a do sentido do projecto da *Filosofia da Vontade* que Ricoeur defeniu no início dos anos 50 na sua obra *Le volontaire et l'involontaire*³. Neste texto de juventude o filósofo propõe-se construir um sistema sobre a subjectividade humana acercando-se da sua complexidade por meio de abordagens metodológicas diferenciadas, que, na altura, foram designadas por *EIDÉTICA*, *EMPÍRICA* e *POÉTICA* da vontade. *Le volontaire et l'involontaire* constituiria a *EIDÉTICA DA VONTADE* e a década seguinte veria surgir a *EMPÍRICA* sob o título de *Finitude et culpabilité*⁴. Contudo, a *POÉTICA* ainda não surgiu e as já passadas quase três décadas sobre a *EMPÍRICA* têm visto aparecer largos trabalhos de Ricoeur sobre assuntos da maior diversidade e, pelo menos no imediato, distantes da realização proposta em *Le volontaire et l'involontaire*. Porém, por um lado, Ricoeur continua a referir-se à *POÉTICA DA VONTADE*⁵ e, por outro, talvez se deve abordar os trabalhos ricoeurianos destas três décadas no horizonte desse projecto para se poder compreender não só a sua relação profunda, como também percebê-los como momentos propedêuticos ou mesmo iniciais dessa *POÉTICA* que os anos 50 tinham definido.

¹ P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, (CI), Paris, Seuil, 1969, 403.

² Creio poder dizer que é nesta perspectiva que aponta o texto de M. Renaud, "Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur", em *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLI (1985), fas. 4, 403-442.

³ P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire (V.I.)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

⁴ Sob este título estão integradas 2 obras: *L'homme faillible (H.F.)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960 e *La symbolique du mal (S.M.)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960. Todavia, penso que é lícito supor que à *Empírica da vontade* pertence de direito a obra sobre Freud, *De l'interprétation. Essai sur Freud (S.F.)*, Paris, Seuil, 1965, porque nela se realiza aquilo que Ricoeur designava no final de *S.M.* por dedução transcendental do símbolo, processo no qual assenta a determinação do objecto próprio de uma ontologia hermenéutica.

⁵ Fá-lo, por exemplo, num texto do final dos anos 70, "My relation to the History of Philosophy", *The Iliff Review*, XXXV (1978), n.º 3, 5-12.

Efectivamente, três coisas nos são dadas em *Le volontaire et l'involontaire* como caracterizadoras de uma *poétique da vontade* :

– teria de ser um confronto com o *todo* enquanto linguagem cifrada :

– deveria situar-se numa perspectiva de aceitação da totalidade cujo sentido cifrado se apresenta como um *DOM* :

– metodologicamente, seria do plano da poesia, da criação.

Ora, se atendermos ao conteúdo dos textos publicados nos anos 60, 70 e 80 facilmente verificaremos que eles estão dentro do âmbito caracterizador do projecto da *POÉTICA* por três indicadores fundamentais :

– tratam de estabelecer o poder referencial da linguagem procurando legitimar que ela refere um mundo, isto é, quer trazer ao discurso uma experiência de sentido ;

– procuram constituir os instrumentos conceptuais legítimos para uma abordagem interpretativa do real, quer configurando o conceito de interpretação como categoria filosófica, quer definindo as condições teóricas para o estabelecimento de um conceito de verdade que tenha em conta outras lógicas e não apenas as descritivas ou as explicativas, quer ainda e, simultaneamente, construindo uma teoria geral da metáfora que a considere não como simples figura do discurso mas como o poder referencial da linguagem, porventura, mais profundo e, certamente, o mais consentâneo com uma concepção do ser como actividade ;

– definem as relações entre a experiência humana da temporalidade e os diferentes modos de narratividade ao mesmo tempo que procuram encontrar um ponto de convergência entre esses diferentes modos narrativos.

Parece-me claro que todas estas reflexões de Ricoeur têm algo a ver com chegar à constituição da *POÉTICA DA VONTADE*. dado que, mesmo na sua definição primeira, ela aparecia ligada à expressão cifrada e ao mundo da poesia e da criação. Deste ponto de vista, os últimos textos de Ricoeur longe de constituírem fugas ao seu projecto inicial aparecem como legitimações metodológicas exigidas por ele.

A segunda tese referida inscreve-se na anterior na medida em que procura interpretar esse projecto global da *Filosofia da Vontade* como um projecto "crítico", isto é como uma filosofia

que quer definir o poder e os limites da racionalidade humana para a constituição de um saber sobre o real que se protagoniza como uma existência significativa. É esta tese que procurará configurar-se ao longo deste estudo e que será desenvolvida em três pontos. Num primeiro ponto esclarecer-se-á o sentido de *crítico* aplicado à filosofia de Ricoeur. Nos segundo e terceiro

pontos analisar-se-á essa significação crítica na *Filosofia da Vontade* bem como o papel que nesse conjunto reflexivo cabe a *le volontaire et l'involontaire* como sua primeira obra.

2. Caracterização do conceito de "crítico" aplicado à filosofia de Ricoeur

Como já se disse, o objectivo fulcral deste trabalho é abordar a obra com a qual Ricoeur inicia o seu projecto de construir uma *FILOSOFIA DA VONTADE* com o intuito de encontrar o seu significado no projecto global da *FILOSOFIA DA VONTADE*, tendo em conta a sua função de introdução, tal como Ricoeur aí a define.

Antecipando a própria análise, poder-se-ia dizer que *Le volontaire et l'involontaire*, porque descreve um plano ontológico formal, isto é, diz respeito ao quadro de racionalidade geral a que uma teorização sobre a subjectividade na sua dimensão corporal deve obedecer,

- configura, por um lado, as condições de legitimidade de um dizer unitário sobre o ser humano como totalidade,
- por outro lado, *fixa os limites* dessa discursividade.

Nesta medida, *Le volontaire et l'involontaire* pode ser interpretado como tendo uma significação "crítica" no conjunto do projecto da *Filosofia da Vontade*, sendo que a formulação desta interpretação, para além de derivar da análise dos conteúdos da obra, nasce por convite do próprio Ricoeur.

Definição do estatuto da razão: Ricoeur perante Kant e Hegel

Assim, partindo do suposto de que tudo o que um autor escreve é relevante, este trabalho propõe-se avaliar o significado de *Le volontaire et l'involontaire* à luz das afirmações do texto citado em epígrafe.

Uma coisa está claramente expressa nele: o facto de Ricoeur assumir que, ainda hoje, o discurso filosófico se organiza em função de dois referenciais constituídos por Kant e Hegel.

Somos pós-kantianos e pós-hegelianos, não no sentido de sermos posteriores a Kant e a Hegel, mas sim porque o nosso modo de pensar sofre a influência das problemáticas tratadas por aqueles pensadores, bem como das conclusões que eles lhe aportaram e das controvérsias a que deram origem.

Estamos imersos numa *História da Filosofia* à qual qualquer daqueles dois filósofos deu inflexões decisivas, pelo que cada pensador contemporâneo só pode emergir dessa tradição por eles vincada, na medida em que os tomar como confronto incontornável da sua reflexão.

Porém, o texto referido, comporta outros esclarecimentos sobre esta nossa relação com Kant e Hegel. Trata-se de que para nós que viemos depois de ambos, há a obrigatoriedade de os pensar em conjunto. Tomá-los como referência significa, então, procurar vê-los em conexão e interpretar os seus conteúdos reflexivos num contexto relacional, quer seja em moldes antitréticos quer de outro modo qualquer.

Esta advertência advém de uma leitura ricoeuriana. Conforme o texto também informa, *algo de Kant venceu Hegel* e permaneceu a determinar de maneira autónoma a contemporaneidade. Isto é, eles não são pensados numa perspectiva linear, em que Hegel superaria, sem resíduo, os seus antecessores, nomeadamente Kant. Pelo contrário, Kant é tomado como um referencial que se mantém como ponto de partida independente. Há uma concepção da razão que Kant define e que, segundo Ricoeur, Hegel não conseguiu superar. Do ponto de vista ricoeuriano, a determinação dialéctica da razão que Kant tematiza subsiste ao conceito hegeliano de racionalidade total. Assim, referir a reflexão aos dois pensadores alemães implica tomar em consideração o sentido do *Saber Absoluto* em confronto com uma *Filosofia dos Limites*.

O texto que encabeça este estudo faz parte da análise do conceito de liberdade religiosa, não do ponto de vista psicológico ou sociológico, mas num contexto reflexivo, designado por "liberté selon l'espérance". Ricoeur propõe-se realizar a caracterização de um discurso racional sobre a liberdade, pela mediação da aproximação da *interpretação filosófica* e da *Palavra religiosa*⁶.

⁶ Cf. 393-415.

Trata-se de uma concreção daquilo que *Histoire et Vérité*¹ definiu como abertura da reflexão ao impactó da *esperança escatológica*. A sua proposta consiste em tomar o Evangelho como *Palavra Fundadora* e, no interior de um horizonte de *escuta*, fazer funcionar o pensamento reflexivo sobre a liberdade.

Não haverá, porém, nem eclectismo nem dependência da filosofia em relação à religião, porque o objectivo de Ricoeur é explorar o pensar racional na sua autonomia. Apenas acontece que, para ele, a filosofia é tematicamente receptiva em face dos seus contornos não filosóficos, onde se enraizam as suas problemáticas. A *não-filosofia* é aqui representada pela religião que deste modo, funcionará como impulsionadora do desenvolvimento racional, fornecendo-lhe um suporte de características determinadas. Se o acto de filosofar fosse começo absoluto, seria um mero plano de especulação abstracta, sem qualquer relação com a vida de quem assumisse a tarefa filosófica. Todavia, é exactamente o contrário que sucede. Cada indivíduo que exercita a actividade reflexiva fá-lo do centro da sua real inserção no mundo. Portanto, o crente não pode pretender escamotear aquilo em que crê e, pelo contrário, deve, de preferência, tomá-lo em consideração conscientemente, assumindo as suas consequências temáticas.

Para Ricoeur esta atitude proporcionará uma maior clareza racional, na medida em que tendo aceitado introduzir o plano religioso no debate filosófico o pode manter na sua zona específica, sem o misturar com a pureza da reflexão. Nomeado, o horizonte da Palavra religiosa entrará na análise com as suas características particulares, não podendo confundir-se nunca com as determinações próprias da racionalidade estrita. Assim consideradas, filosofia e religião limitar-se-ão mutuamente: "Esta aproximação, (...), é, simultaneamente, um trabalho de escuta e uma obra autónoma, um pensar de acordo com... e um pensar livre"².

O que está subjacente a este comportamento da reflexão face à religião é um determinado conceito de razão, sendo em função disso que Kant e Hegel são convocados. Cada um deles representa uma maneira de pensar o relacionamento possível

¹ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*. III. Paris, Seuil, 1978.

² *Id.*, 402.

entre a filosofia e a religião como consequência do estatuto que conferem à razão.

Ambos partem da distinção entre a razão e o entendimento como processos de aproximação do real, mas tirarão resultados diferentes dessa demarcação. A Ricoeur interessa-lhe a caracterização que fazem do *poder e dos limites da razão*.

Hegel considera entendimento e razão como dois momentos da constituição do *Conceito*. O entendimento é, simul-

"W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. de E. Moldenhauer e K. Markus Michel, *Theorie Werkausgabe*, v. 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, §§ 79-82, 168-179.

Neste texto Hegel dá-nos conta de três notas fundamentais na constituição da verdade:

- ① – um primeiro nível, abstracto, que corresponde à consideração das determinações na sua diferença em relação de umas às outras. Este plano diz respeito ao poder divisor e fixista do entendimento que se atém às oposições enquanto tais tomando-as unilateralmente. Para o entendimento a verdade coloca-se em termos de alternativa – ou – ou –. A actividade do entendimento tem a ver com a consideração da verdade no seu aspecto de universalidade abstracta que se coloca como *exterior* em face do particular. No entanto, o trabalho do entendimento é insuperável, porque é a partir dele que as próprias determinações podem ser estabelecidas.
- ② – um segundo nível, que procura expressar a relação das diferenças, das determinações opostas, a passagem de uma determinação finita a outra que é a sua negação. Trata-se do momento dialéctico da constituição da verdade. Estamos já no campo da actividade própria da razão e no seu poder de exprimir as relações na *sua vida efectiva*. isto é, de manifestar o movimento processual segundo o qual a realidade se constitui. Todavia, este momento é apenas "negativamente racional" na medida em que se prende ao aspecto da negação constitutiva de cada uma das determinações finitas, o que exprimindo, embora, a sua relação, não se refere, ainda, à sua conciliação possível, mas sim a uma relação de oposição.
- ③ – um terceiro nível, correspondendo ao momento "especulativo" ou "positivamente racional". Trata-se aqui de dar expressão à *unidade das determinações*, ao plano positivo da *conciliação das diferenças*. O momento especulativo ou do *Conceito* diz respeito à unificação da negação e da negação da negação, pelo que expressa a verdadeira união das determinações atendendo, simultaneamente, à sua diferença e à sua identidade de determinações. O especulativo é o pensar conjuntivo que exprime a totalidade concreta. O *Conceito* não realiza uma unidade formal, exterior, mas exprime a *identidade viva da verdade*. A verdade, como *totalidade concreta*, *demandu todo este processo na realização de si*. Ela é, *simultaneamente*, o *percurso* segundo o qual se constitui e o *resultado* desse percurso. A figura do saber efectivo é circular. Só a circularidade dá conta da verdade como totalidade. Isto mesmo diz Hegel num dos seus mais conhecidos textos: *Phänomenologie des Geistes*, 19: "Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von den Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, das es ert's am Ende das ist, was es inWahrheit ist: und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn."

taneamente, uma força e uma limitação. Ele representa o poder da divisão, o estabelecimento das diferenças. É a expressão da separação, da oposição. Protagoniza a capacidade de análise. Nesta medida, é um bem. Todavia, esse modo de referir a vida do real deixa escapar a sua verdadeira essência. O entendimento é fixista e formal não conseguindo abarcar a realidade viva. Quanto mais sólida for a construção do entendimento mais deixa escapar a natureza do real como processo. Só a razão, como expressão da conciliação e da totalidade, dá conta do movimento constitutivo da realidade, superando as cisões próprias do entendimento. A razão supõe o entendimento, de cuja análise resulta a apresentação das determinações da realidade, porém, constitui-se como superior a ele, na medida em que somente ela pode significar essa mesma realidade como vida.

Entendimento e razão têm, pois, de ser vistos em relação, porque são concebidos no interior de uma postura que demanda uma racionalidade total. A razão não só supera o entendimento, como é capaz de ser a expressão do sentido do real na sua autêntica natureza. A verdadeira figura do saber é a que é descrita pelo *Saber Absoluto*.

Ricoeur demarcar-se-á totalmente desta posição: "O Hegel que recusa é o filósofo da retrospectão, o que não apenas acompanha a dialéctica do espírito mas assimila toda a racionalidade no sentido já acontecido"¹⁰. E vai fazê-lo com a mediação de Kant, através do seu conceito de razão.

A distinção entre entendimento e razão que Kant instaura é acompanhada de uma outra diferenciação correspondente. Trata-se da que distingue decisivamente *conhecer* e *pensar*¹¹. O conhecimento é o que resulta da aplicação do *conceito* do entendimento à *matéria* fornecida pela intuição empírica, organizando a natureza objectivamente, nos quadros de uma experiência possível. É o estabelecimento das condições de um condicionado dado. O pensar é a procura da *totalidade das condi-*

¹⁰ *Cl.*, 404-405.

¹¹ *Ibidem.* 403-406. Neste texto, Ricoeur comenta a distinção kantiana entre *conhecer* e *pensar*, explorando-a no sentido de legitimar o limite da racionalidade e a abertura a outros modos de relação com o real.

ções de um condicionado, ou seja, é a busca do incondicionado, sendo a actividade própria da razão. Todavia, o incondicionado, de um certo ponto de vista, fica fora do alcance da razão que só o poderá referir como *Ideia*, ou seja, como a *expressão racional da forma de um todo*¹², nunca como o conceito de um objecto.

É através do seu poder natural de produzir *Ideias* que a razão consoma o seu pendor específico para a unidade, mas a actividade da razão não a relaciona directamente com a intuição sensível, mas sim com o entendimento. É para a síntese que este realiza que a razão procura a unificação última, sendo desta situação que se configuram os seus limites. As *Ideias* da razão não podem referir-se a nenhuma experiência possível e portanto não podem ser conceitos de objectos, mas apenas os podem ordenar em função de um princípio de unidade. Daqui nasce a *ilusão transcendental*, segundo a qual a razão, ultrapassando o campo da experiência, tende a fazer corresponder ao seus conceitos específicos *objectos absolutos* e transformar a sua actividade própria numa aparência de conhecimento.

Esta situação é inultrapassável para a razão humana, sendo a expressão da sua finitude. O impulso de *acabamento* que lhe é peculiar leva-a a pretender ultrapassar a experiência possível e a constituir uma ilusão de conhecimento absoluto que está fora das suas possibilidades. Nisto consiste a sua natureza dialéctica em relação à qual só resta a instauração de uma *crítica* que demarque, claramente, o *poder* da razão dos seus *limites*. Kant, no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, define, exactamente, o sentido da *crítica* como a instauração de um tribunal que julgue, quer as *pretensões legítimas* da razão quer as suas *presunções infundadas*¹³. Essa crítica, também ele acrescenta¹⁴, terá consequências negativas e positivas. Por um lado, marcará os limites do uso especulativo da razão, circunscrevendo-o ao campo da experiência possível. Por outro lado, essa mesma limitação se mostrará como uma vantagem, na medida em que permitirá desocultar um uso prático da razão independente do especulativo e no qual ela não estará restringida à sensibilidade.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 673-B 674, Ak, III, 428.

¹³ *Ibidem*, A XI-A XII, Ak, IV, 9.

¹⁴ *Ibidem*, B XXIV - B XXV, Ak, III, 16 e B XXVII - BXXXVII, Ak, III, 17-22.

A crítica da razão pura, ao estabelecer que o espaço e o tempo não são condição da existência das coisas, mas apenas *formas* da sensibilidade que permitem a sua apreensão como fenómenos, embora marque que o conhecimento não pode nunca aceder às coisas em si, uma vez que está limitado à intuição empírica, mostra ao mesmo tempo, que a realidade pode ser olhada de dois pontos de vista – como *fenómeno* e como *númeno*. É a *crítica* que permite estabelecer a distinção entre as coisas, como objectos de uma experiência possível e como são em si mesmas, reduzindo o nosso *conhecimento* aos dados fenoménicos, mas possibilitando, ao mesmo tempo, a hipótese de as podermos *pensar* tal como são. Desta forma, ficam definidas duas maneiras possíveis de o ser humano se instalar no mundo – pelo conhecer e pelo agir. Pela primeira, fica restringido à experiência, ficando-lhe totalmente vedado o acesso à absoluta racionalidade; pela segunda, abrem-se-lhe infinitas perspectivas de realização.

Daqui que o próprio Kant ache importante sublinhar que a sua *crítica* da razão não é uma censura¹⁵. Esta última representa uma atitude exterior à própria razão que diz respeito ao exame dos *factos* da razão e não do seu poder efectivo impondo-lhe *barreiras* ou *obstáculos*, de algum modo extrínsecos, pelo que apenas *restringe* o uso racional sem o ter *delimitado*. Pelo contrário, a *crítica* dirige-se à actividade pura da razão, pelo que, *delimitando*, claramente, os seus usos, estabelece ao mesmo tempo, o seu poder.

É a caracterização da natureza dialéctica da razão, levada a efeito pela *crítica*, que Ricoeur considera sobreviver a Hegel: “A dialéctica, no sentido kantiano, é a parte do kantismo que, segundo a minha perspectiva, não só sobrevive a uma crítica hegeliana, mas triunfa da totalidade do hegelianismo”¹⁶.

O que ela estatui é que o pensamento do incondicionado é possível, embora não seja resolúvel num saber conceptual. De facto, suprime a possibilidade de um saber teórico, que a tradição pré-kantiana concebia como legítimo, mas não no sentido de fechar o campo humano, e sim de o abrir a outros modos de relação. A razão que subsiste à *crítica* só é limitada no

¹⁵ *Ibidem*. B 778 – B 790, Ak, III, 497.

¹⁶ *CI.*, 403, 404.

seu alcance cognoscivo, não em si mesma. Como tal, ela é força de unidade e de unificação; todavia, ao analisar o seu poder efectivo, compreendeu que o uno tem de ser sempre para si um *horizonte*, contextualizando a sua actividade, e não algo que possa possuir e expressar num dizer totalmente unificado. Esta posição é, para Ricoeur, um dado adquirido e inultrapassável, donde o filosofar tem de ser, deste ponto de vista, *um retorno a Kant*. Empreender a tarefa filosófica significa, para ele, aceitar trabalhar uma razão que, sendo finita, só pode funcionar dentro de certos limites. Neste sentido somos, irremediavelmente, pós-kantianos e teremos de explorar a herança teórica que ele nos legou. Por isso, Ricoeur diz não à hipótese de um *saber absoluto* do real, porque a razão humana é *tensão e impulso de unidade, não reconciliação total*. Todo o discurso humano é, necessariamente, fragmentado.

*Sentido do projecto ricoeuriano no horizonte
de um obrigatório retorno a Kant*

Nesta perspectiva parece-me legítimo colocar o pensar ricoeuriano na sequência da *Filosofia crítica de Kant*. Aliás, dois dos primeiros comentadores de Ricoeur parecem corroborar esta leitura¹⁷.

Dirk F. Vansina caracteriza a reflexão de Ricoeur como uma filosofia dos limites¹⁸. Perante a diversidade temática e, especialmente, a diversidade metodológica patenteadas pela obra de Ricoeur, aquele comentador recusa-se a aceitar que essa situação advenha de um eclectismo, procurando encontrar uma razão de princípio que a justifique. Segundo ele, é o reconhecimento dos limites do pensar racional que orienta todo o filosofar ricoeuriano, que, todavia, é uma busca contínua de *sistematicidade* e de *coerência*, protagonizando uma demarcação, quer do dogmatismo, quer do cepticismo.

Também creio que é este quadro complexo que dá conta da especificidade de Ricoeur. Com a afirmação de que a razão

¹⁷ Refiro-me a dois dos maiores comentadores de Ricoeur: D.F. Vansina e D. Ihde.

¹⁸ D. F. Vansina, "Esquisse. orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (1964) n.º 2, 179-208; n.º 3, 305-321. Esta observação é feita especificamente em, n.º 3, 316-320.

humana não tem possibilidade de aceder a um princípio completamente transparente e vazio de pressupostos, que pudesse constituir-se como o começo absoluto da reflexão, Ricoeur concebe o exercício reflexivo como uma conquista racional de totalidades de sentido pré-compreensivas, e propõe-se o objectivo de procurar a sua contínua expressão *nocional*. O pensar consiste numa elucidação, numa busca da univocidade, mas o sentido totalmente clarificado e conceptualizado fica fora do seu alcance.

Segundo Vansina, o projecto filosófico de Ricoeur significa: “uma recuperação racional, nocional, coerente e sistemática da sua experiência pré-reflexiva”¹⁹.

Racional é o ponto de partida da *Filosofia da Vontade*, bem como o seu ponto de chegada. Na realidade, parte-se da análise de uma *vontade como constituinte do sentido*, como capacidade de determinação de si, em função de *motivos* na *eidética*, e chega-se, na *poética*, ao reconhecimento e à aceitação do sentido como dado. Todavia, a própria forma como essa racionalidade é posta dá conta dos seus limites. Ao nível da *eidética da vontade*, a desocultação do poder constituinte do voluntário só se pode realizar no horizonte da opacidade constitutiva do involuntário corporal e no contexto do consentimento a essa força como situação originária da vontade humana. No plano da *poética*, a limitação é ainda mais radical, na medida em que a sua efectivação é consequência do reconhecimento de si mesmo como duplamente finito. Por um lado, a *poética* assenta numa segunda revolução copernicana, consistindo em aceitar a Transcendência como a fonte da unidade do sentido; por outro lado, postula que só a *poesia* e não o *conceito* pode ser o modo humano de expressar a unidade da criação. É, pois, justificadamente que Vansina fala da *recuperação racional* ou *nocional*. Efectivamente, trata-se de aliar a actividade racional a um trabalho de *recuperação*, de *apropriação* de algo, e não a uma postura categórica de afirmação. A racionalidade humana é busca de si. Porém, esta racionalidade exprime uma *razão orgânica*, que é uma *estrutura de acabamento* e, por isso, essa busca de si da racionalidade é *coerente* e sistemática.

Para explicitar o significado da coerência e da sistematicidade em Ricoeur, o próprio Vansina refere o impacto que o

¹⁹ *Ibidem*. 317.

conceito kantiano de limite tem no pensamento ricoeuriano²⁰.

Dir-se-ia que ele exerce a função de um guia.

O próprio Ricoeur nos esclarece sobre isso: "O limite, como nos ensinou Kant, não é uma fronteira exterior e sim uma função da validade interna de uma teoria"²¹. Ou seja, reconhece a paternidade kantiana da influência e o seu significado.

→ Adoptar o sentido do limite kantiano implica aceitar uma limitação que, todavia, fundamenta. Neste contexto, o exercício finito da razão humana concretiza-se sempre no horizonte de uma sistemática, de uma unidade coerente do sentido. Ainda que o dizer humano se situe sempre antes de uma síntese final, a possibilidade de que ele se possa constituir em unidade é aquilo que legitima a sua expressão finitizada. A expressão histórica da racionalidade humana dá conta dela como fragmentada; todavia, é o conceito de unidade racional que alimenta o seu funcionamento.

Para (Vansina) este espírito de sistematicidade reconhecido como limite e como fundamento é materializado no facto de que todo o desenvolvimento da reflexão ricoeuriana, já realizado, se inscreve num quadro teórico anteriormente definido, sendo que cada nova obra aparecida é, simultaneamente, a realização de uma promessa e a definição de novas dimensões temáticas e metodológicas.

(Don Ihde) outro dos mais antigos comentadores de Ricoeur, aproxima também o pensar deste autor dos quadros kantianos²². Segundo a perspectiva de Don Ihde, há uma unidade na filosofia ricoeuriana que lhe advém do facto de ela se estruturar sobre uma interpretação do método fenomenológico. A diversidade das análises metodológicas que Ricoeur empreende emerge de um fundo de unidade que consiste num uso específico da fenomenologia. Do seu ponto de vista, a fenomenologia é o ponto de partida de Ricoeur, que a toma como um movimento que se inicia, implicitamente, em Kant e se desenvolve até Husserl, através de Hegel²³. Kant é interpretado por Ricoeur como tendo antecedido a fenomenologia nas suas *críticas*, sendo que, para

²⁰ *Ibidem*, 318-319.

²¹ *C.I.*, 206.

²² D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: the philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

²³ *Ibidem*, 15.

ver tb o q ele diz sobre isto em TR III, na conclusão.

Don Ihde, é através da “fenomenologia” kantiana que o pensar ricoeuriano se apropria criticamente de Husserl. A demarcação que Ricoeur faz daquilo que ele designa por posição idealista de Husserl originar-se-ia numa leitura de Kant. É o conceito de limite kantiano que possibilita a Ricoeur separar, claramente, o método fenomenológico da sua interpretação filosófica, na sequência de cuja diferenciação poderá aceitar o primeiro e recusar a segunda. Neste contexto o pensamento ricoeuriano pode sempre desenvolver-se tendo a metodologia fenomenológica como ponto de partida e permanecendo, ao mesmo tempo, fora do idealismo que, segundo o próprio Ricoeur, não estará implicado no método enquanto tal.

É esta atitude que explicará o uso feito por Ricoeur de diversos métodos. A fenomenologia representa o início da reflexão, na medida em que ela significa a superação do naturalismo e portanto, o privilégio da subjectividade como o lugar onde as significações se configuram. Tanto quanto a actividade reflexiva deve começar com uma primeira revolução copernicana, ela expressar-se-á por uma descrição dos vividos pela subjectividade, como o seu natural arranque. Todavia, na exacta medida em que o objecto de análise não é um *eu* fechado na circularidade consigo mesmo e sim um *eu-corpo-aberto-ao-mundo*, o método fenomenológico é apenas *um* e não o método implicado na reflexão. A prática reflexiva de Ricoeur realiza-se através de uma dialéctica de métodos que tendem a limitar-se entre si. Nisso consiste a especificidade do pensar ricoeuriano como um exercício racional limitado e que, na leitura de Don Ihde, tende a desenhar um terceiro termo como resultado da inter-relação metodológica²⁴. Esta situação, que já se esboçava em *Le volontaire et l'involontaire*, com o conceito de *índice*, é o fulcro temático de *L'homme faillible*, onde o confronto entre a perspectiva husserliana e a kantiana é o substrato legitimador²⁵. Don Ihde classifica esta obra de Ricoeur como “uma fenomenologia dentro dos limites ‘kantianos’”, dado que, para ele, toda a análise que nela se leva a efeito tem por guia o modelo de Kant, não só por partir de uma reflexão transcendental, que se converte no esquema interpretativo da vida prática e da vida afectiva, como

²⁴ *Ibidem.* 16.

²⁵ *Ibidem.* 59-80.

também porque os próprios conteúdos teóricos têm proveniência kantiana.

Mas é o próprio Ricoeur quem possibilita directamente esta interpretação. Diz ele, num texto onde compara Husserl e Kant²⁶: "Husserl faz a fenomenologia. Mas Kant limita-a e funda-a"²⁷.

Esta tripla afirmação termina uma reflexão na qual Ricoeur procura pensar o sentido da fenomenologia à luz da significação crítica da filosofia kantiana, mostrando, simultaneamente, como há uma fenomenologia implícita na *Crítica da razão pura* e como o conceito kantiano de limite é fundamental para que se possa continuar uma prática fenomenológica, sem destruir a problemática do ser.

Do seu ponto de vista, a oposição entre a fenomenologia de Husserl e a crítica de Kant não se situa tanto no modo como exploram o mundo dos fenómenos, como no estatuto ontológico que lhe atribuem. A este nível são, de facto, antagónicos, e a opção de Ricoeur faz-se por Kant contra Husserl. Este último parte da destruição do naturalismo e da consequente explicitação de uma relação mais radical do *eu* ao mundo que o tema da *significação* exprime. Isto, diríamos, é o insuperável da fenomenologia. Esta *conversão do óptico ao para mim*, que a *redução fenomenológica* realiza, expressando a relatividade *daquilo que aparece a uma consciência operante*, marca um passo em frente no desenvolvimento de pensar, constituindo-se como um lado incontornável para a reflexão posterior.

Todavia, continua Ricoeur, Husserl não se detém nesta significação metodológica da *redução* e dá-lhe um alcance metafísico que transfigura todo o significado do problema. Para Ricoeur, Husserl perdeu o sentido ontológico dos fenómenos e chega a afirmar que o mundo tira do *eu* o seu sentido e a sua validade²⁸. Segundo o próprio Ricoeur é Kant quem lhe fornece

²⁶ P. Ricoeur, Kant et Husserl ("K.H."), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, 227-250.

²⁷ *Ibidem*, 250.

²⁸ M, 241. Ricoeur comenta aqui a posição de Husserl na segunda das *Meditações Cartesianas* onde, segundo ele, se passa do plano *metodológico* ao *metafísico*. Diz Ricoeur: "La seconde des *Méditations Cartésiennes* montre en clair ce glissement subreptice d'un acte d'abstention à un acte de négation. En m'abstenant (mich enthalten) de poser le monde comme absolu, je le conquiers comme monde perçu-dans-la vie réflexive, bref je le gagne comme

os instrumentos para determinar esta situação e se demarcar dela. A chave do problema está na distinção kantiana entre *intenção* e *intuição* que no fundo é a base da diferenciação entre *conhecer* e *pensar* e que, por sua vez, se contextualiza num determinado conceito de razão²⁹.

Em Kant, uma coisa é conhecer algo, o que depende directamente de uma intuição, e outra é *visá-la* num pensamento. No entanto há uma relação entre estas duas situações diferenciadas. Não há possibilidade de conhecer nada que não nos seja dado numa intuição; porém, esta limitação do conhecimento ao mundo fenoménico faz-se no interior de uma outra dimensão do real que o refere como *númeno*. Não me é acessível um saber do ser em si, mas, todavia, a possibilidade que tenho de o pensar, ao mesmo tempo que limita a minha capacidade, também a funda. Diz ele: “É aqui que a *Crítica* é mais do que uma simples investigação da “estrutura interna” do saber, mas ainda uma investigação dos seus *limites*. O enraizamento do saber dos fenómenos no pensamento do ser, inconvertível em saber, dá à *Crítica* kantiana a sua dimensão propriamente ontológica”³⁰.

É o pensar que limita o conhecer, na exacta medida em que o torna possível. O mundo dos fenómenos só pode ser caracterizado como constitutivamente limitado, através de um pensamento do ser em que aquele mundo se enraíza. Deste modo, ainda que a subjectividade seja a fonte donde o conhecimento recebe a sua validade e a sua universalidade, há, em Kant, a definição de um horizonte que funciona como uma validação ontológica do acto de conhecer, o qual é imprescindível para compreender o sentido efectivo da sua *crítica*.

Para Ricoeur, é esta necessidade de uma validação ontológica do *aparecer* que Husserl terá perdido e o terá levado a uma posição idealista, que ele não pode aceitar e da qual sempre se demarcará.

phénomène; et Husserl peut légitimement dire que “le monde n’est pour moi que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil Cogito”. Mais voici que Husserl pose dogmatiquement que le monde “trouve en moi et tire de moi son sens et sa validité”.

²⁹ Don Ihde, na obra atrás citada, explora também esta posição de Ricoeur embora com outra orientação.

³⁰ “K.H.”, 237.

A fenomenologia é, para si, o ponto de partida metodológico irrecusável, mas nesta perspectiva de um retorno a Kant que lhe limita o seu alcance metafísico.

A especificidade da perspectiva "crítica" de Ricoeur

Dizer que pode haver alguma legitimidade em procurar situar Ricoeur na linha da *Filosofia Crítica* de Kant não significa, no entanto, que se considera haver uma absoluta continuidade entre Ricoeur e Kant. Compreender o sentido da obrigatoriedade teórica de um retorno a Kant implica, pelo contrário, aceder às diferenças destes dois pensadores.

Ricoeur demarca-se do criticismo kantiano por duas razões fundamentais: a sua interpretação do alcance epistemológico de "crítico" e o seu projecto de tomar como objecto de análise a dimensão prática do humano no contexto de uma certa interpretação de desenvolvimento da História da Filosofia.

+ para o criticismo

Se se fizesse o levantamento de todos os textos em que Ricoeur avalia a empresa filosófica de Kant e se procedesse à sua análise conjunta, certamente seria possível detectar um certo tom de lamento pelo facto de Kant ter reduzido a sua actividade crítica ao campo epistemológico. Dir-se-ia que aqui está, segundo a perspectiva ricoeuriana, o limite profundo da filosofia kantiana: "A limitação fundamental de uma filosofia crítica reside na sua exclusiva preocupação pela epistemologia; a reflexão é reduzida a uma única dimensão: apenas as operações que fundam "a objectividade" das nossas representações são consideradas operações canónicas do pensamento"³¹.

O ponto de vista crítico corresponde a um novo modo de olhar para o significado do *Cogito*. Distinguindo intuição e saber, Kant obriga a repensar o sentido do *Eu penso*, estabelecendo que embora ele seja invencível como *certeza* é absolutamente nulo como *conhecimento*. Aperceber-me como referencial possibilitador de todas as minhas actividades não implica conhecer-me como alma substancial. Depois de Kant, o peso da afirmação cartesiana *cogito ergo sum* fica muitíssimo reduzido e nenhuma reflexão contemporânea sobre a problemática da subjectividade pode, seriamente, contornar a ruptura kantiana.

³¹ S.F., 52.

Todavia, Kant reduziu as implicações críticas da reflexividade ao campo da objectividade das representações, limitando, profundamente, o conceito de experiência. Preocupado apenas com a questão da objectividade, tanto no uso teórico como no uso prático da razão, Kant define uma visão truncada do sentido da reflexão, restringindo-a ao plano epistemológico, por conceber o *eu* como uma pura operação de formalização ou de objectivação. A excessiva preocupação epistemológica da crítica impede que se possa fazer uma aproximação verdadeira de todas as dimensões vividas pelo *eu*.

Porém a essência da crítica não se reduz a uma simples investigação da estrutura interna do saber, envolvendo, igualmente, uma inspecção sobre os seus limites. É esta dimensão da crítica que Ricoeur reconhece como significando o incontornável kantiano.

Deste modo, querer continuar hoje a tradição filosófica que parte de Descartes, implica um retorno a Kant que, contudo, não representa aceitar a dimensão epistemológica da sua crítica, mas sim assumir o estatuto da razão que aquele pensador conseguiu configurar e, partindo dele, pensar de novo as questões do humano. No fundo, o filosofar ricoeuriano, pode dizer-se, continua a desenvolver-se no horizonte kantiano do poder e limites da razão e seguindo a mesma direcção, introduzindo, contudo, novos conteúdos e novas perspectivas.

Mas isto deriva da circunstância de Ricoeur ser pós-hegeliano e estar integrado num debate teórico que se origina, directamente, em Hegel.

Para se entender efectivamente o que pode significar esta continuação de uma vertente da filosofia crítica que, todavia, se demarca dela em aspectos fundamentais, é necessário referir como é que Ricoeur concebe o sentido e o valor da filosofia depois da crise aberta pela desconfiança no poder da racionalidade.

Ricoeur analisa esta temática através da interpretação do significado do pensamento de Kierkegaard³². Tal como ele a entende, Kierkegaard protagoniza a essência dessa ruptura, por três ordens de razões:

³² P. Ricoeur, "Philosopher après Kierkegaard", *Revue de Théologie et de Philosophie*. XIII (1963), n.º 4, 303-316.

Pensar isto
para a realidade
a) ~~paralelismo~~
a Hegel

a) Em primeiro lugar, só o Idealismo Alemão fornece o solo de acolhimento que permite dar dimensão filosófica ao discurso kierkegaardiano.

Nessa medida, diz Ricoeur, Kierkegaard pertence já ao movimento geral de “retorno a Kant” que se verifica na filosofia alemã depois de 1840³³. O anti-hegelianismo de Kierkegaard representa a reafirmação dos limites de Kant. Ricoeur chama anti-hegelianismo à formulação de uma estrutura lógica paradoxal que aponta para o facto de apenas uma “dialéctica ferida” poder dar conta da real natureza da realidade na sua dimensão de existência determinada. O existente, enquanto tal, só pode ser referido por um feixe de categorias inter-relacionadas, mas que contudo, não podem superar nunca a sua estrutura antitética. Ao afirmar que somente uma “discursividade ferida” pode atingir a essência do real, Kierkegaard está a dar ao paradoxo uma função semelhante àquela que a noção de limite, resultante da crítica da ilusão transcendental, tinha em Kant.

Todavia, continua a dizer Ricoeur, o pensamento kantiano não é suficiente para contextualizar as interrogações de Kierkegaard. É necessário, igualmente, convocar Fichte e Schelling para as compreender.

Efectivamente, se o objectivo kierkegaardiano é compreender a existência determinada, a noção de experiência de Kant, concebida apenas com referência às leis da causalidade, isto é, a uma sucessão regular, não pode servir para explicitar a experiência fundamental de existir.

É aqui que a distinção fichteana entre *facto* e *acto* fornece o solo filosófico legitimador³⁴. A partir dessa referenciação, é possível expressar a problemática kierkegaardiana, referindo que ele pretende constituir as condições de possibilidade e de realização do acto de existir. Schelling fornece um outro elemento de compreensão e de contextualização do “caso Kierkegaard”, com o seu conceito de *realidade finita*.

b) A segunda razão pela qual Kierkegaard pode servir de paradigma à “crise da razão” deriva exactamente da análise anterior. É como se o facto de ser o Idealismo Alemão que fornece as condições filosóficas de enquadramento das temáticas kierke-

³³ *Ibidem*, 309.

³⁴ *Ibidem*, 310-311.

gaardianas funcionasse de maneira a dar uma outra visão do próprio movimento do *Idealismo Alemão*: “Parece-me, então, que filosofar depois de Kierkegaard é, simultaneamente, voltar atrás de Kierkegaard, na direcção desta tripla problemática, libertá-la do jugo hegeliano e mostrar, em compensação, que ela só realiza o seu sentido – pelo menos um dos seus sentidos – na experiência viva de Kirkegaard³⁵.”

Deste modo, parece ser possível concluir que Kierkegaard obriga a um novo olhar sobre o *Idealismo Alemão*, que lhe dá outra perspectiva.

Antes de mais, mostra-o como o solo profundo, subterrâneo, na medida em que é em relação com ele que as suas problemáticas cobram sentido efectivo.

Por outro lado, destrói a possibilidade de ler o movimento do *Idealismo Alemão* em termos hegelianos, segundo os quais ele seria interpretado como um desenvolvimento dialéctico que se iniciasse com referência a Kant, mas em que cada pensador representaria a superação do anterior, de tal modo que Hegel coroasse o próprio movimento e, assim, esgotasse o sentido da especulação filosófica, marcando o “fim da filosofia”. Pelo contrário, o que o “caso Kierkegaard” revela é, por um lado, que há uma inter-relação entre as diferentes soluções “idealistas”, sendo que todas elas se tornam, simultaneamente necessárias e insubstituíveis; e, por outro lado, que “algo de Kant sobrevive a Hegel” e que é o estabelecimento do poder e dos limites da razão, explicitando a sua natureza, insuperavelmente, dialéctica.

c) – Por fim Kierkegaard é paradigmático porque obriga a formular doutra maneira o sentido da filosofia.

Para isso, diz Ricoeur, é necessário reflectir sobre a significação que tem o confronto Kierkegaard-Hegel, não o tomando como fortuito, e sim como essencial³⁶. Ele representa a oposição entre uma *visão crítica* e a *figura do sistema*, entre a força da *racionalidade total* e a afirmação da *irreducibilidade da existência*, em suma, entre uma *visão totalizadora da ciência* e o suposto da *diferenciação entre conhecer e pensar*: “A ciência não é tudo. Para além da ciência há ainda o pensamento. A questão da existência humana não significa a morte da lingua-

³⁵ *Ibidem*, 311.

³⁶ *Ibidem*, 311-315.

gem e da lógica; pelo contrário ela exige um acréscimo de lucidez e de rigor. A questão: O que é existir? não pode ser separada desta outra questão: O que é pensar? A filosofia vive da unidade destas duas questões e morre da sua separação³⁷.

Assim sendo, aquilo que a filosofia hoje tem de empreender é a definição de um novo estatuto que lhe permita exprimir um outro conceito de objectividade que, permanecendo nos quadros da racionalidade clássica, possa referir, igualmente, a riqueza individualizada da existência. A filosofia tem de ser capaz de dar conta, quer da coerência sistemática, quer da profundidade da existência.

Deste modo, situar-se no horizonte crítico no contexto de toda esta problemática não significa, de modo nenhum, estar preocupado com as condições de possibilidade do conhecimento, e sim procurar definir as categorias que permitem pensar a existência. Daqui que me pareça possível dizer de Ricoeur o mesmo que ele diz de Kierkegaard: "Kierkegaard não é um pensador crítico no sentido kantiano da palavra: as questões sobre a condição de possibilidade não o interessam, pelo menos enquanto problema epistemológico. Mas não se poderá dizer que estas categorias da existência constituem um novo género de crítica, uma crítica da existência, dizendo respeito à possibilidade de falar da existência?"³⁸.

Na realidade, o objectivo de Ricoeur parece ser encontrar a possibilidade de ligar discurso e existência. O seu projecto filosófico pretende legitimar um *dizer unitário* sobre a existência humana, tomando-a na sua dimensão essencial de *ser prático*, capaz de formular um projecto de acção e de o realizar.

A questão ricoeuriana, como "crítica" poderia ser então formulada deste modo:

a que condições deve obedecer um discurso que permita falar de um ser que se caracteriza por ser uma liberdade de agir?

E, de novo aqui, na senda de Kant, se afasta dele, para tentar superar as suas insuficiências.

A crítica kantiana ao poder da razão é instauradora de uma ruptura fundamental no modo de conhecer a liberdade³⁹:

³⁷ *Ibidem.* 316.

³⁸ *Ibidem.* 309-310.

³⁹ Para este tema são relevantes os seguintes textos de Ricoeur: "La

- por um lado, mostra-a como um conceito da razão e não do entendimento, ainda que o postule como problemático;
- por outro lado, expressa que o uso especulativo da razão apenas pode configurar a liberdade em antinomia com a causalidade natural.

Kant retoma a problemática da liberdade na sua especificidade, ao nível da *razão prática*, ligando-a ao conceito de *lei moral*. Liberdade e lei moral formam uma estrutura circular em que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral e esta a *ratio cognoscendi* daquela. Isto é, a liberdade não tem em si o seu princípio de inteligibilidade. Este princípio do kantismo é fundamental para compreender as condições concretas do agir humano como decorrente de uma liberdade finita; todavia, a solução kantiana não é aceitável para Ricoeur. Para este, Kant cometeu o erro de transpor para o plano prático a mesma dicotomia entre *empírico* e *a priori* que havia estabelecido para o uso puro da razão, originando um *formalismo moral* que condena o ser humano a uma cisão incontornável. A experiência moral é sempre pensada por Kant como sendo constituída por uma vontade objectiva, apenas determinada pela forma da lei, e a sua dimensão subjectiva que se vê entre a *lei* e o *desejo*.

O projecto filosófico de Ricoeur quer recuperar o sentido da ruptura que Kant instiu, mas não aceitando o seu formalismo prático. Daí que ele se escreva nos quadros do problema das relações entre a liberdade e a natureza, querendo, porém, encontrar na *mediação prática* um modo de encarar essa temática fora do contexto antinómico. A sua reflexão quer pensar a conciliação possível entre a liberdade e a natureza que o ser humano, enquanto totalidade, expressa no plano vital. A analítica de *Le volontaire et l'involontaire* corresponde ao processo de recuperar, em termos nocionais, essa ligação entre a alma e o corpo, a liberdade e a natureza, que a intuição de si, como existência corporal, fornece.

raison pratique”, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II (H.II)*, 237-259.

Sémantique de l'action, Louvain, Université C. de Louvain, 1970-1971.

“Liberté”, *Encyclopaedia Universalis*, XI, Paris, E.U. France, 1971, 979-983.

“Volonté”, *Encyclopaedia Universalis*, XVI, 1973, 943-948.

Mas essa recuperação é feita por uma razão que é, simultaneamente, pós-kantiana e pós-hegeliana, donde a procura da unidade entre a liberdade e a natureza, se apresenta como uma busca incessante de si, que nunca se poderá transformar num saber. Deste modo, *Le volontaire et l'involontaire* procura definir as condições de inteligibilidade da acção no contexto da conciliação liberdade-natureza, apenas *pensada* como possível e não *conhecida* como realizada. Em lugar do *Conceito* hegeliano, Ricoeur, retomando as consequências da *filosofia crítica*, defende o *Paradoxo* como a expressão conceptual própria da análise da acção humana. Deste modo, ele quer referir que há uma inseparabilidade constitutiva entre o voluntário e o involuntário que não devem ser tomados numa perspectiva de separação; essa via, porém, mostra, ao mesmo tempo, que essa relação, sendo constitutiva, só pode ser inteligida como um processo contínuo, como uma unidade-que-se-faz e nunca como um dado.

Assim sendo, *Le volontaire et l'involontaire* fixa os limites do processo do saber de si de um ser que, sendo livre de se determinar a agir, o faz, obrigatoriamente, pelo acolhimento de motivos que escapam à sua determinação, pelo que não é apenas uma introdução ao projecto global da *Filosofia da Vontade*, como também o seu "momento crítico".

Le volontaire et l'involontaire marca os limites de uma Filosofia da Vontade, mostrando-a irremediavelmente encerrada numa sistematicidade paradoxal, por duas figuras fundamentais:

- ao estabelecer que a unidade entre o voluntário e o involuntário é uma ideia limite;
- ao definir, como consequência, que a *Filosofia da Vontade* corresponde ao espaço compreendido entre duas revoluções copernicanas.

3. *Le volontaire et l'involontaire* e a descrição de um princípio "crítico" fundamental: a unidade voluntário-involuntário como ideia-limite

Como obra, *Le volontaire et l'involontaire* pode ser encarado de dois pontos de vista: histórico e simbólico.

Na perspectiva histórica poder-se-á dizer que muitos dos seus conteúdos não fazem hoje grande sentido no interior da fi-

losofia de Ricoeur, não só porque a sua investigação enveredou por outro caminho, como também porque o filósofo alterou profundamente as suas interpretações sobre alguns temas⁴⁰.

No que toca ao carácter simbólico, esta primeira grande obra de Ricoeur pode ser interpretada como contendo já todos os traços determinantes da reflexão ricoeuriana.

É nesta segunda dimensão que ela representa, simultaneamente, a introdução e o momento “crítico” do projecto global da *Filosofia da vontade*. Neste contexto tem de se procurar o significado das suas conclusões no interior de outros processos conclusivos posteriores na medida em que estes últimos decorrem daquelas.

Estão neste caso duas posições fundamentais de toda a filosofia de Ricoeur:

- as relações entre a necessidade e a liberdade protagonizadas pela relação entre o voluntário e o involuntário;
- a questão do saber absoluto que, nesta época, se relaciona com o problema das *revoluções copernicanas*.

Quanto à primeira temática, a analítica de *Le volontaire et l'involontaire* conduz a uma dupla conclusão:

Por um lado, os três aspectos do acto voluntário – decisão, moção e consentimento – mostram que existe uma insuperável circularidade entre a vontade, como poder de determinação e o involuntário, como tudo aquilo que ela tem de acolher para realizar esse poder. Isto é, a vontade é, simultaneamente, espontaneidade criativa e receptividade, situação que *Le volontaire et l'involontaire* expressa por meio de duas afirmações repetidas ao longo de todo o texto – *vouloir n'est pas créer e vouloir n'est pas subir* – e que o conjunto da obra pretende legitimar.

Por outro lado, essa circularidade entre o plano voluntário e o involuntário só se torna um princípio explicativo do modo de funcionamento da vontade humana quando a unidade desses dois planos for interpretada como uma *ideia-limite*, constituindo-se, assim, como a *ideia reguladora* de toda a teorização sobre a dimensão prática do ser humano.

⁴⁰ Creio ser fundamental referir aqui dois temas. O tema da falta para cuja análise será importante ler, D. F. VANSINA, “La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'existencialisme”, *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), n.º 8, 587-619. O outro tema prende-se com o modo como Ricoeur interpreta a psicanálise em *V.I.* e em *S.F.*

Vejamos como Ricoeur conduz a sua análise:

O contexto de referência é, explicitamente, Kant: “Podemos ver aqui a ilustração da ideia reguladora segundo Kant, isto é, a exigência a priori de unificar qualquer campo de investigação. Porém Kant apenas punha esta exigência em relação ao domínio do conhecimento científico. É preciso encontrar uma função semelhante da ideia reguladora em relação ao domínio fenomenológico originário⁴¹”.

Assim sendo a significação unitária do ser humano é, desta maneira, uma exigência da própria razão que obriga à estruturação do campo do conhecimento que tem de estar encadeado segundo um princípio. A natureza orgânica da razão implica uma sistemática do conhecimento que se organiza em função de um princípio de *unidade completa* de todos os conceitos implicados na análise do objecto de conhecimento considerado. Ou seja, a *ideia-limite* é um “conceito vazio” ao qual não corresponde nenhum objecto determinado, tendo como função organizar a diversidade. Por isso o seu uso é *regulador*.

Todavia, embora partindo de Kant, Ricoeur quer dar à *ideia*, como exigência orgânica do exercício racional, uma extensão maior do que tinha no pensamento kantiano, pondo-a como reguladora de todo o campo da consciência e não apenas da função de objectivação.

Desta maneira, define, como *postulado* da análise das relações do voluntário e do involuntário, o conceito de *unidade-humana*, que se constitui como a *ideia-limite* que unifica a experiência de si como uma *dualidade dramática*. Isto é, só no horizonte da afirmação da *unidade-humana* se pode compreender que toda a experiência de si dê conta de uma interdependência, de uma circularidade, entre a vontade e o involuntário, mostrando que o ser humano é uma reconquista de uma cisão constitutiva entre o voluntário e o involuntário, cisão essa que está sempre na iminência de uma ruptura possível.

Postular a unidade humana e defini-la como ideia-limite significa a reafirmação de que só podemos compreender no horizonte de uma unidade que, embora nos seja totalmente inacessível como saber, funciona, todavia, como o telos que estrutura

⁴¹ P. Ricoeur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, (“L’unité...”), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 45 (1952), n.º 1, 1-29, 21.

e dá sentido a todo o conhecer finito. Assim sendo, é a *ideia-limite* de unidade humana que contextualiza os elementos paradoxais que a *descrição compreensiva* explicitou como caracterizadores das articulações fundamentais da vontade: *querer-valer*, *querer-poder*, e *querer-consentir*.

Como se chega à exigência racional desta *ideia-limite*, ou seja, da *significação unitária do ser humano*?

Retomemos as articulações fundamentais do querer-decidir, mover e consentir:

Ao primeiro nível – da articulação querer-valer –, *eu decido* ou eu formulo um projecto que “designará em vazio” uma acção futura, porque realizo uma síntese entre *legitimidade* e *invenção*. Por um lado, eu crio, de facto, a possibilidade de novos possíveis no mundo, descrevendo a figura de uma acção que posso realizar, mas, por outro lado, essa criação tem de assentar em razões que a legitimem. A vontade humana é uma vontade motivada e, por isso, só se realiza como unidade quando subsume o involuntário dos motivos incorporando-os no projecto.

Ao segundo nível – da articulação querer-poder –, *eu movo o meu corpo* e, através dessa *moção* actualizo novas significações do mundo, como base numa nova síntese, também ela paradoxal, entre *espontaneidade* e *esforço*. Isto é, só posso mover o meu corpo na medida em que ele possui uma espontaneidade possibilitadora para “oferecer” à vontade, mas, no entanto, essa dádiva só se efectiva quando a vontade consegue apropriar-se dela pelo esforço. É, pois, uma *dádiva-conquistada*. Assim, a vontade humana, como vontade incarnada, só pode actualizar-se no mundo, apropriando-se do corpo como seu *órgão*.

Ao terceiro nível – da articulação querer-consentir –, *eu consinto*, ou seja, eu aceito superar a perspectiva cindida da consciência, acolhendo-a na sua condição de existente corporal. Assumo, definitivamente, que a vontade humana é contingente e que só pode exercer-se como livre através de um primeiro gesto radical de acolher essa *contingência* como constitutiva.

Como compreender esta polaridade, que se recapitula dramaticamente no *consentir*, sem ser em termos *dualistas* e *antinómicos*?

Ou seja, como pode a subsunção reflexiva do corpo ser a *mediação prática* entre a natureza e a liberdade e introduzir

uma nova via de análise desta problemática?

Apenas na medida em que for possível elaborar ideias reguladoras capazes de unificarem cada um dos campos da estrutura triádica do eu-querer e permitir compreendê-los por contraste.

Ricoeur estabelece essas ideias no final de *Le volontaire et l'involontaire*, em torno do conceito de liberdade.

Assim :

– uma vontade motivada só se compreenderá por contraste com a ideia de uma liberdade que, sendo motivada, tivesse, todavia, acesso à totalidade sistemática das motivações e as pudesse analisar exaustivamente, fazendo coincidir a *escolha* com um juízo prático totalmente clarificado ;

– por sua vez, a síntese *espontaneidade-esforço* só pode ser compreendida em referência a um corpo que fosse docilidade absoluta e em que o seu *mover* fosse totalmente gracioso ;

– quanto à contingência do consentir, o seu quadro de inteligibilidade exige a ideia de uma liberdade que se expressasse por uma total iniciativa.

Mas, em última análise, só posso compreender as três dimensões do agir humano no horizonte da ideia de uma *liberdade totalmente criadora*, que não fosse força de negação em referência a nada, mas sim *pura afirmação de si*. Contudo, esta *liberdade totalmente criadora*, que a Transcedência como Afirmação Originária protagoniza, não é uma ideia-limite, e sim presença absoluta que só é acessível por um salto, por uma mudança de perspectiva.

Assim sendo, a exigência de organicidade da actividade racional exige que se encontre a contrapartida dessa ideia de *liberdade totalmente criadora* que possa funcionar como ideia reguladora das relações entre o voluntário e o involuntário ao nível da *eidética*.

É essa função que a ideia de *unidade-humana* cumpre, por ser, segundo Ricoeur explicita, a imagem e a contrapartida de uma liberdade totalmente criadora⁴². Deste modo, é ela que unifica a experiência originária de si como “acção e paixão”, contextualizando o paradoxo do *dualismo dramático*.

⁴²“L’unité...”, 22: “Je laisse entièrement de côté le rapport de cette limite à l’idée créatrice dont elle est à la fois l’image et la contrepartie.”

Porém a *unidade humana* é apenas uma *ideia-limite*, ou seja, inacessível ao conhecimento. Aceder a essa significação do ser humano como unidade só pode realizar-se pela mediação da descodificação contínua das relações entre a vontade e o involuntário, porque só estas relações são dadas na experiência que a consciência faz de si mesmo, como existência corporal. Ela permanecerá sempre o horizonte inevitável da reflexão sobre a vontade finita, em virtude da própria exigência racional, mas, ao mesmo tempo, fora do alcance da razão.

Nesta medida, a *unidade do voluntário e do involuntário* funciona como um princípio “crítico”, porque, simultaneamente, *funda* a possibilidade de falar da subjectividade humana, na medida em que torna inteligível a sua experiência de si, e *limita* as fronteiras de qualquer discursividade sobre ela, condenando-a a circunscrever-se dentro de um conceito racional de unidade que, todavia, é apenas uma *ideia-limite*, um *princípio regulador*⁴³.

4. Dimensão “crítica” da filosofia da vontade: as revoluções copernicanas como expressão da impossibilidade de uma racionalidade total

“Algo de Kant sobrevive a Hegel”, diz Ricoeur, e essa sobrevivência kantiana corresponde ao conceito dialéctico de razão, que resulta da crítica de Kant à capacidade da actividade racional e que se manifesta no estabelecimento da diferença entre *conhecer* e *pensar*.

Conhecemos os *fenómenos*, uma realidade “para nós”, a partir do nosso poder de formalizar aquilo que nos é dado numa intuição empírica. Todavia não podemos conhecer o *númeno*. Uma realidade “em si” fica fora do alcance cognoscitivo, porque nunca nos é dada numa experiência. Contudo, a razão, impulsionada pelo desejo de unificação total, pode pensar essa dimensão, embora não a possa conhecer. Aliás, mais do que

⁴³ Toda a teorização posterior de Ricoeur sobre a subjectividade se inscreve neste quadro teórico quer seja à delimitação da categoria de *labilidade* em *H.F.*, quer a definição da dialéctica *arquê-telos* em *S.F.* Em ambos os casos se estabelece o carácter *bipolar* da subjectividade, a sua estrutura polissémica, a impossibilidade de ser concebida como uma unidade realizada.

poder pensar, a razão é forçada a essa dimensão da actividade racional, em virtude da sua natureza, sendo o pensamento das coisas tal como são em si que orienta, de dentro, todo o exercício racional. É o limite da razão que activa o seu poder.

A diferença entre *conhecer* e *pensar* significa que a razão humana se desenvolve entre uma necessidade de unificação total, que não pode evitar, e a impossibilidade de atingir o sentido dessa unificação em termos cognoscitivos.

Esta “estrutura crítica” da razão manifesta-se directamente na exigência de formulação da ideia de *unidade-humana* que, no entanto, fica fora do alcance directo da razão, permanecendo como ideia reguladora do processo de reapropriação integral do *Cogito*, mas, também está patente no conjunto do projecto da *Filosofia da Vontade*, tal como é definido em *Le volontaire et l'involontaire*. De alguma maneira, pode dizer-se que ela se constitui como o subsolo de inteligibilidade da definição do espaço teórico da *Filosofia da Vontade*, através das figuras representadas pelas duas revoluções copernicanas.

Le volontaire et l'involontaire estabelece que toda a reflexão humana sobre a subjectividade tem de obedecer a um princípio que é, ao mesmo tempo, teórico e metodológico: deve começar com a realização de uma primeira *revolução copernicana* e, na sequência do seu desenvolvimento, deve realizar uma segunda *revolução copernicana*.

Sem a primeira revolução copernicana nenhuma reflexão começa, porque há uma descontinuidade nas manifestações do ser, bem como no nosso modo de as apreendermos. Ou seja, ao ser humano não é possível construir categorias que unifiquem totalmente a natureza e a subjectividade. A *primeira revolução copernicana* assenta na ideia de ruptura entre os campos da objectividade e do *Cogito*.

Porém, com a *primeira revolução copernicana* apenas, nenhuma reflexão se acaba. Esta outra afirmação deriva da finitude da razão, que a primeira já supunha, e de uma outra perspectiva, igualmente limitadora, que é a concepção da existência como *meta-problemática*. Este conceito implica que o saber de si de uma subjectividade na sua condição corporal só se expresse no horizonte do *mistério da encarnação*. Deste modo, dizer que a *Filosofia da Vontade* tem de começar por uma *revolução copernicana*, mas tem de realizar uma *segunda revolução coper-*

nicana para cumprir o seu objectivo, postula uma outra descontinuidade: a que separa a existência da Transcendência.

Temos então que o campo do saber organizado por três descontinuidades – objectividade, *Cogito*. Transcendência – que se limitam reciprocamente.

Que revela esta situação?

“Eu não posso fazer o balanço do ser no qual estou situado.

(...)

Eu não *sei* o todo, eu *estou dentro* do todo⁴⁴”.

Isto é, toda a discursividade humana é um olhar marcado pelo lugar onde está situado. Não há possibilidade de um *saber absoluto*, porque não há discurso que não seja emitido de um lugar, de uma perspectiva.

As revoluções copernicanas figuram lugares da discursividade:

A *primeira* marca o privilégio da subjectividade, que se organiza em pólo de referência do mundo dos objectos e origina, desse modo, um determinado saber que, em termos da relação entre o voluntário e o involuntário, permite definir a lei da sua reciprocidade no horizonte da *ideia-limite* da unidade entre voluntário e involuntário.

A *segunda* indicia uma mudança de lugar. A subjectividade, como estruturadora do sentido do aparecer, é suspensa, passando a Transcendência, como expressão da unidade total, a ocupar o centro da perspectiva.

A passagem da análise de um lugar para outro faz-se por um salto. Isto é, se não é possível obter um saber da subjectividade por um processo dedutivo a partir de uma cosmologia, também não é possível deduzir a Transcendência a partir da subjectividade.

O poder do *Cogito* é limitado. A descrição daquilo que lhe “é dado” não esgota o sentido do ser desse aparecer. Há um *excedente* que a descrição fenomenológica não atinge e, do ponto de vista ricoeuriano, ignora os seus limites quando reduz o real ao sentido que o poder constituinte do *eu* instaura.

Compreender a *existência como mistério* não pode ser feito senão pelo salto da existência à Transcendência, que corresponde à *segunda revolução copernicana*.

⁴⁴ *V.I.*, 443.

“Je ne *sais pas le tout*”, daí a diversidade de perspectivas metodológicas que tem de integrar a *Filosofia da Vontade*. Ela representa, dentro da afirmação da impossibilidade de uma racionalidade total, as tentativas da razão para se aproximar indefinidamente da *unidade* que, guiando todo o exercício racional, fica, todavia, fora do seu alcance, como saber.

A diferenciação metodológica que *Le volontaire et l'involontaire* postula como necessária na realização de uma *Filosofia da Vontade* é uma expressão da fragmentação da razão, da sua finitude. Cada novo método emerge no horizonte dos limites dos anteriores. A *eidética da vontade* esgota o poder da fenomenologia, donde a *empírica* tem de recorrer a uma *mítica* e, por sua vez, a *poética* realiza-se pela mediação da poesia.

Esta mesma limitação da racionalidade é expressada por Ricoeur através da figura da *dialéctique à synthèse ajournée*⁴⁵, que manifesta que a busca da unidade é o destino da razão, mas, ao mesmo tempo, o saber dessa unidade está fatalmente fora do seu alcance. O sentido nunca pode ser *dito* num discurso racionalizado. A concepção de verdade fica irremediavelmente ligada a esta ideia de que a *unidade* é um horizonte que se busca e não um dado que se possui. Daqui que não haja discursos hierarquicamente organizados e sim *círculos* de verdade. A verdade como produto de uma razão limitada é sempre uma busca de unidade e nunca a sua afirmação. A pesquisa da verdade só pode fazer-se nos quadros de *verdades diversas*. A afirmação de qualquer verdade, não apenas como *totalização do saber* mas, igualmente, como visão totalitária do saber, é uma *violência interpretativa* que se pretende impor em função do *poder*, não *derivando* de nenhuma necessidade constitutiva do saber⁴⁶.

Todavia, postular como uma necessidade, para a reflexão, a realização de uma *segunda revolução copernicana* corresponde a um outro modo de afirmar os limites da racionalidade, por duas ordens de razões:

⁴⁵ Este tema é tratado em *H.V.* e creio que poderemos aproximar esta figura teórica da Hermenêutica.

⁴⁶ *H.V.*, 165-197. Ricoeur indica dois focos de poder que originam violências interpretativas: o *poder político*, que se serve da *Filosofia da História* como instrumento, e o *poder clerical* que usa a *teologia*.

Sobre este tema ver o interessante artigo, P. DUMOUCHEL, “Paul Ricoeur: la tension de la vérité”, *Esprit*. (1983), n.º 1, 46-55.

– primeiro, porque a *poética da vontade* é a expressão final dessa *segunda revolução*, explicitando Ricoeur, que ela não será da ordem da discursividade conceptual, porque a Transcendência não se deixa encerrar nos seus limites, e sim da *poesia* ;

– em segundo lugar, porque, se nos ativermos aos sinais que Ricoeur nos vai fornecendo, no percurso para essa *segunda revolução copernicana*, de que a *empírica da vontade* representa uma etapa, poderemos perceber que em vez da clareza e univocidade do *conceito* ele vai propor a profundidade e a polissemia do *símbolo*.

Efectivamente, na sequência do desenvolvimento da *Filosofia da Vontade*, Ricoeur vai contrapor à hipótese de um *Saber Absoluto*, reflexo de uma razão como poder de unificação e reconciliação, uma *Hermenêutica dos Símbolos* reveladora da sua estrutura dialéctica.

Vejamus como a Hermenêutica surge no pensar ricoeuriano, para podermos perceber como ela manifesta uma ressonância “crítica”.

Para se surpreender o modo como a Hermenêutica se introduz no pensamento de Ricoeur, ter-se-á de recuar à aporética própria da *empírica da vontade*, que é constituída por três questões :

- “Porque é que só se pode falar das “paixões” que afectam a vontade na linguagem cifrada de uma mítica ?”
- “Como introduzir esta mítica na reflexão filosófica ?”
- Como retomar o discurso filosófico depois de o ter interrompido pelo mito ?”⁴⁷.

A Hermenêutica surge para responder à última interrogação, que diz respeito a um estado de perplexidade teórica decorrente da circunstância de a abordagem de uma *vontade má* ter de se fazer por duas estratégias metodológicas. Primeiro, uma reflexão transcendental permitiu determinar a possibilidade do mal. Em seguida, uma interpretação crítica das expressões míticas que procuram dizer o aparecimento do mal possibilitou a conclusão sobre as insuficiências de uma *visão ética do mal*.

Findo este duplo percurso teórico, torna-se necessário responder à questão *como continuar ?* ou seja, como *recuperar*, no mesmo registo discursivo, as duas entradas para a compreensão de uma *vontade má* ?

⁴⁷ H.F., 10.

Teoricamente, haverá a hipótese de três soluções:

- manter os dois discursos, independentemente.
- justapô-los,
- procurar um modo possível de os relacionar

É esta *terceira via* que Ricoeur adopta com o recurso à Hermenêutica, como *interpretação criadora* do sentido: "(...) a de uma interpretação criadora do sentido, simultaneamente, fiel ao impulso, à *doação* de sentido do símbolo e ao juramento do filósofo que é de compreender⁴⁸".

Esta via, a Hermenêutica, corresponde à reapropriação pessoal que Ricoeur faz da expressão kantiana, "le symbole donne à penser"⁴⁹ que a interpretação ricoeuriana apresenta como significando duas coisas interdependentes:

- que algo é doado,
- que, todavia, esse algo exige uma interpretação para poder ser aceite.

Decidir pensar na sequência de uma *doação de sentido* significa a afirmação, tantas vezes já feita, de que o começo em filosofia não pode ser radical. O começo é reconquistado sobre algo dado. É aquilo que se obtém no próprio exercício do pensar e faz apelo a uma pré-compreensão. É a aceitação de que a filosofia tem pressupostos. Obviamente que tem de se começar, mas há que o fazer sem a ideia ou ilusão que isso significa um gesto absoluto.

Partir do símbolo é situar-se no interior da linguagem, ou melhor, é aceitar as consequências de que reflectir se exerce no interior da linguagem, que esta é uma componente essencial da reflexão. É, pois, aceitar a linguagem como constituinte do pensamento e não apenas como um seu instrumento.

Deste modo concebido, pensar é um exercício de recuperação de um *arcaico*, de um *esquecido*. É, pois, uma *rememoração*: "Para ele - pensamento - a primeira tarefa não é começar, mas, do interior da palavra, lembrar-se; lembrar-se para começar"⁵⁰.

Este modo de conceber o pensar proporciona uma inter-

⁴⁸ S.M., 324.

⁴⁹ Considero muito significativo este recurso que Ricoeur faz de Kant, na medida em que a proposta ricoeuriana é de colocar o *símbolo* como a abordagem indirecta que preencherá, na afirmação dos limites da razão, o espaço compreendido entre o campo do *conhecer* e o campo do *pensar*.

⁵⁰ S.M., 324.

venção na questão fundamental da modernidade que, segundo Ricoeur, se situa, exactamente, no cruzamento do *esquecimento* e da *restauração*.

Por um lado, o ser humano vive hoje no esquecimento do sagrado, mas, por outro lado, reconquistou uma relação de domínio da natureza através de uma técnica em termos planetários.

Assumir assim a linguagem é uma intervenção nesta questão da modernidade, porque a linguagem tanto pode caminhar para o seu esvaziamento redutor, no caminho da busca da univocidade, como, através da rememoração de uma tradição também sua, encontrar a *linguagem plena*, equívoca, como um dos modos de intervir nas grandes questões que se põem à humanidade.

É preciso, pois, começar a dizer tudo o que já foi dito em enigmas, transpondo esse dizer na dimensão da racionalidade.

Como é possível esta situação?

A resposta vem por duas vias que encontram absoluta coerência no pensamento de Ricoeur:

– O *Símbolo* é a linguagem que o ser humano utiliza para se libertar da alienação que lhe dá a consciência da Falta e, através da qual, interpela o absurdo. A linguagem simbólica é o modo humano primitivo de referência ao mundo e a si próprio.

– Sempre que há símbolo, a interpretação torna-se inevitável. Há uma reciprocidade constitutiva entre símbolo e interpretação. A interpretação é sempre uma intervenção crítica, na medida em que procura desimplicar novos sentidos dos sentidos dados.

Pensar a partir do símbolo é, pois, assumir o pensar como um *comportamento interpretativo e crítico* cujo objectivo é *restaurar* o sentido da direcção da *significação plena* e procurando demarcar-se das atitudes *redutoras*, que o limitam às linguagens unívocas.

Deste modo, a *terceira via*, como solução para retomar o discurso filosófico interrompido por um recurso à simbólica do mal, é a configuração de um *pensamento hermenêutico* que volta a retomar a mesma situação teórica definida pela figura da *dialéctique à synthèse ajournée*.

É neste contexto que pode ser interpretado o significado do *arco hermenêutico* como caracterizador do pensar hermenêu-

tico: “É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender⁵¹.”

O arco hermenêutico, que explica, uma pela outra, crença e compreensão, é o modo “crítico” de protagonizar a fé.

Passar desta fé crítica ao pensar autónomo faz-se, diz Ricoeur, *transformando o círculo hermenêutico em aposta*, ou seja, configurando um outro nível da circularidade hermenêutica crer-compreender:

- aposto que deste modo atingirei um melhor conhecimento do ser humano, bem como da sua ligação ao ser;
- aceito que a tarefa que com essa atitude desenho é de verificar e de explorar ao máximo a *convicção* em racionalidade.

A este processo Ricoeur chama *dedução transcendental do símbolo*, no contexto do qual ele se interroga sobre o estatuto do pensar definido nestes termos de uma *Hermenêutica dos símbolos*, reafirmando a necessidade de estabelecer um novo conceito de objectividade que se adeque, simultaneamente, a uma razão finita e à compreensão da existência humana⁵²: “A filosofia, nascida na Grécia, trouxe novas exigências em relação ao pensamento mítico; aquilo que ela instituiu, antes e acima de tudo, foi a ideia de uma “Ciência”, no sentido do *Epistême* platoniana ou da *Wissenschaft* do idealismo alemão.

Em relação a esta ideia da ciência filosófica o recurso ao símbolo tem algo de escandaloso⁵³.”

Dir-se-ia tratar-se de um retrocesso em relação à marcha da tradição ocidental. Um retorno a uma certa “ingenuidade” que a instauração metodológica criada pela reflexão como distanciamento e como secularização do discurso tinha abandonado.

Todavia, não o é, porque o uso do símbolo se quer fazer no interior dos quadros de uma subjectividade crítica. O que está em questão é um novo modo de pensar a própria filosofia.

A introdução dos símbolos como matéria de reflexão é escandalosa por três razões fundamentais:

- porque introduz no discurso filosófico uma *contingência* insuperável;

⁵¹ S.M., 326.

⁵² Ricoeur reafirma esta posição em S.F. Esta obra realiza esse projecto, na medida em que encontra o *símbolo* como o objecto próprio de uma ontologia hermenêutica, a partir da definição de um princípio subjectivo, a dialéctica *arquê-telos*, que é legitimador de uma lógica polissémica.

⁵³ S.F., 49.

- porque introduz no seio desse discurso, que procura a univocidade, a *equivocidade*;
- *porque supõe a diversidade interpretativa* como constitutiva da reflexão, situando-a, irrevogavelmente, *antes da síntese última*.

Propor a decifração dos símbolos como modo de pensar corresponde, pois, ao estabelecimento de um outro modelo de cientificidade e de objectividade que parecem expressar os limites da razão e que a Hermenêutica prefigura.

Porém; Ricoeur dá-nos mais um elemento que conduz à interpretação de que o horizonte de inteligibilidade da sua reflexão deriva da crítica kantiana ao poder e limites da razão, dado, que ele mesmo refere: o discurso indirecto dos símbolos representa uma apresentação, também ela indirecta, do *Incondicionado*, preenchendo o espaço lógico que Kant definiu entre *conhecer e pensar*⁵⁴.

Aliás, para além de tudo, o próprio Ricoeur designa o seu empreendimento filosófico de “kantismo, pós-hegeliano”.

FERNANDA HENRIQUES

⁵⁴ P. Ricoeur, *Ermeneutica Biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Trad. A. Valentini e G. Colombo, Brescia, Marceliana, 1978. Aí diz o autor, 154-155: “Ma se si assegna al linguaggio poetico la funzione di ridescrizione per mezzo di funzioni o invenzioni, allora si può dire che lo spazio logico aperto da Kant fra *Denken* e *Erkennen*, fra “pensiero” e “Conoscenza”, é il luogo del discorso indirecto dei simbolo, delle parabole, dei miti, visti come la presentazione indirecta dell’Incondizionato”.

Esta posição vai conduzir à problemática da vocação ontológica da imaginação e ao seu poder de redescrever o real. Sobre isto, diz Ricoeur em *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, 12:

“C’est ce changement de distance dans l’espace logique qui est l’oeuvre de l’imagination productrice. Celle-ci consiste à *schématiser* l’opération synthétique, à *figurer* l’assimilation prédicative d’où résulte l’innovation sémantique. L’imagination productrice à l’oeuvre dans le procès métaphorique est ainsi la compétence à produire des nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative, en dépit de la résistance des catégorisations usuelles du langage”.

Resumo

Este texto procura encontrar um princípio hermenêutico que dê acesso a uma leitura de unidade da obra de Ricoeur. Nesse contexto, experimenta a tese de que a filosofia ricoeuriana se deixa interpretar como um caso no interior do pensamento crítico de herança kantiana, como uma *filosofia dos limites* da razão, não no sentido originário, de investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento objectivo, mas por poder ser lida como uma pesquisa sistemática para encontrar as condições em que é possível ao pensar, à discursividade, dizer, num saber constituído, a existência.

Assim, tratar-se-á do significado "crítico" de *Le volontaire et l'involontaire* que, sendo a primeira obra do projecto da *Filosofia da Vontade*, lhe determina as condições de possibilidade, ao propor os princípios teóricos fundantes da constituição de um discurso unitário sobre o humano enquanto expressão de uma existência histórica e livre.

La signification "critique" de *Le volontaire et l'involontaire**Résumé*

Ce texte veut trouver un principe herméneutique qui donne accès à une lecture unitaire de l'oeuvre de Ricoeur. C'est dans ce contexte que l'on avance la thèse selon laquelle la philosophie ricoeurienne doit être interprétée comme un cas à l'intérieur de la pensée critique d'héritage kantien, comme une *philosophie des limites* de la raison, non pas dans le sens d'investigation des conditions de possibilité de la connaissance objective, mais parce que cette philosophie peut être lue comme une recherche systématique en vue de trouver les conditions dans lesquelles le penser, le discours, peut, en un savoir constitué, dire l'existence.

On s'occupera donc du sens "critique" de *Le volontaire et l'involontaire* qui, comme première oeuvre du projet de la *Philosophie de la Volonté*, assigne à celle-ci ses conditions de possibilité en proposant les principes théoriques qui fondent la constitution d'un discours unitaire à propos de l'humain en tant qu'expression d'une existence historique et libre.

"Critical" Meaning of *Le volontaire et l'involontaire**Abstract*

This text seeks to find a hermeneutical principle which permits a reading of Ricoeur's work as a whole. In this context, it is proposed that Ricoeur's philosophy may be interpreted with the Kantian tradition of the critical thought as a *philosophy of limits* for reason; this is not to be

taken in the original sense of the conditions of possibility for objective knowledge but rather as systematic investigation to discover the conditions which make possible thought and discourse concerning existence.

It is thus that the "criticism" of *Le volontaire et l'involontaire*, the first work of his *Philosophy of the Will*, can be seen as determining these conditions of possibility by proposing fundamental theoretical principles of the constitution of unitary discourse in relation to the human experience, understood as historical and free existence.