



PUC  
CAMPINAS  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

# "A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR"

*Reflexão*  
69



**REFLEXÃO**  
**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia**  
**PUC-Campinas**

**ISSN 0102-0269**

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Ubiratan Macedo (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Afonso Botelho (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Atilio Danese (Itália), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Víçe-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Víçe-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XXII

nº 69

setembro/dezembro/1997

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 69  
"A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR"**

**CAMPINAS, SP  
1997**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUC-Campinas**  
**Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1997 foram publicados 69 fascículos em 22 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

# SUMÁRIO

**Editorial** ..... 7

## ARTIGOS

**Constança Marcondes Cesar**, Responsabilidade e cosmos ..... 11

**André Dartigues**, Paul Ricoeur et la question de l'identité narrative ..... 19

**Attilio Danese**, Il contributo de Ricoeur al Personalismo ..... 35

**Giulia Paola Di Nicola**, A proposito del concetto di reciprocità in Paul Ricoeur. Utopia e analogia ..... 73

**Sonia Vásquez Garrido**, La Hermeneutica del si y su dimensión ética ..... 100

**Augusto Novaski**, Hermenêutica ..... 107

**Edson de Castro Homem**, Considerações sobre a obra *Conflit des interprétations. Éssais d'Herméneutique* de Paul Ricoeur. Uma proposta de leitura ..... 121

**Marcelo Felix Tura**, As fontes e implicações da questão da ideologia em Paul Ricoeur ..... 137

## HOMENAGEM AOS 400 ANOS DE DESCARTES (1596-1996)

**Antônio Joaquim Severino**, O projeto iluminista da modernidade e a educação: A importância de Descartes ..... 149

**Germano Rigacci Junior**, Descartes: O problema da vontade ..... 160

**Maria Leticia de Paiva Jacobini**, A moral cartesiana ..... 185

**RESENHAS** ..... 208

## SOMMAIRE

Éditorial .....	7
-----------------	---

### ARTIGOS

<b>Constança Marcondes Cesar</b> , Responsabilité et cosmos .....	11
<b>André Dartiques</b> , Paul Ricoeur et la question de l'identité narrative.....	19
<b>Attilio Danese</b> , La contribution de Ricoeur au Personalisme .....	35
<b>Giulia Paola Di Nicola</b> , Sur le concept de réciprocité chez Paul Ricoeur .....	73
<b>Sonia Vásquez Garrido</b> , La Herméneutique du soi et sa dimension éthique .....	100
<b>Augusto Novaski</b> , Herméneutique .....	107
<b>Edson de Castro Homem</b> , Considérations autour du Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique de P. Ricoeur. Une proposition de lecture .....	121
<b>Marcelo Feliz Tura</b> , Les sources et les implications de la question de l'idéologie chez Paul Ricoeur .....	137

### HOMMAGE À DESCARTES (1596-1996)

<b>Antônio Joaquim Severino</b> , Le projet illuministe de la modernité et l'éducation: l'importance de Descartes .....	149
<b>Germano Rigacci Junior</b> , Descartes: le problème de la volonté .....	160
<b>Maria Leticia de Paiva Jacobini</b> , La morale cartésienne .....	185

RÉCENSIONS .....	208
------------------	-----

## EDITORIAL

A revista **Reflexão** aborda, no presente número, a obra de Paul RICOEUR, dando continuidade ao projeto de tematizar, sistematicamente, a hermenêutica contemporânea, sobretudo a de expressão francesa.

Considerado um dos maiores expoentes do pensamento contemporâneo, seus livros foram traduzidos em diversas línguas e vêm recebendo atenção mundial. Assim, nos EUA, Europa, Ásia, América Latina, inúmeras publicações atestam a originalidade e interesse de sua contribuição.

No grupo de artigos aqui exposto, é tratado principalmente o aspecto ético-político da filosofia de Ricoeur. O estudo das questões da identidade narrativa, da contribuição do filósofo ao Personalismo de Emmanuel MOUNIER, da reciprocidade, da responsabilidade, é aliado ao exame de sua Hermenêutica, da hermenêutica do Si, e à discussão do problema da ideologia.

A homenagem aos 400 anos de DESCARTES reúne conferências pronunciadas em 1996, no Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, pelo professores Antonio Joaquim Severino, Germano Rigacci Jr e Maria Letícia de Paiva Jacobini.

**AREDAÇÃO**

## ÉDITORIAL

La Revue **Reflexão** étudie, dans cet numéro, l'oeuvre de PAUL RICOEUR, envisagée dans l'horizon de la pensée herméneutique de l'herméneutique française, surtout.

Ce penseur est un des plus importants philosophes du monde contemporain; ses livres ont été traduits en des plusieurs langues et ils sont étudiés dans plusieurs pays. Un grand nombre de publications sur son oeuvre peuvent être signalés dans les États Unis, l'Europe, l'Asie, l'Amérique Latine; ces publications témoignent l'intérêt et l'originalité de sa pensée.

Le groupe d'articles présenté dans notre revue met en relief le visage éthico-politique de la philosophie de Ricoeur. L'étude des questions de l'identité narrative, de la contribution de notre philosophe au développement du personalisme de Emmanuel MOUNIER; l'examen des thèmes de la réciprocité, de la responsabilité, de l'herméneutique, de l'herméneutique du soi; la discussion du problème de l'idéologie - présentent quelques aspects de sa pensée.

L'hommage à DESCARTES - quatrième centenaire - offre au lecteur de **Reflexão** les conférences prononcées à 1996, dans l'Institut de Philosophie de notre Université, par les professeurs Antonio Joaquim Severino, Germano Rigacci Jr., Maria Letícia de Paiva Jacobini.

**LARÉDACTION**

# RESPONSABILIDADE E COSMOS

**Contanças Marcondes CESAR**

PUC-Campinas - IBF

## RESUMO

Trata-se de examinar o conceito de Responsabilidade, em Ricoeur, mostrando suas implicações éticas e o aprofundamento desta noção, a partir do seu sentido tradicional, à luz do diálogo com pensadores, em especial Hans Jonas,

## RÉSUMÉ

Il s'agit d'examiner le concept de responsabilité, chez Ricoeur, mettant en relief leurs implications éthiques; et aussi d'examiner l'élargissement de cet concept, dans la méditation contemporaine; il s'agit de mettre en relief le dialogue de Ricoeur avec les penseurs contemporains, surtout avec Hans Jonas, à propos de ce concept.

Entre 1991 e 1995 Ricoeur discutiu, em diversos textos, o conceito de *responsabilidade*, mostrando suas implicações éticas, a partir da tradição e do diálogo com autores contemporâneos, em especial Hans Jonas. A dupla dimensão da responsabilidade, em relação à *natureza e à vida política*, aí é abordada. Dessa ampla reflexão, que se desdobra desde o posfácio ao *Temps de la responsabilité*, passando pelo *Fragility and Responsibility*, a entrevis-

ta a Aeschlimann em *Éthique et Responsabilité* e culminando no *Le Juste*, surge o contorno da uma nova ética, exigida pelo tempo em que vivemos. Nela, a idéia de *responsabilidade* apareceu como o ponto focal de um consenso (pasfácio ao *Temps de la responsabilité*, p. 270) entre diferentes autores, que meditam sobre as mutações que afetam o agir humano perante as novas situações que caracterizam a sociedade tecnológica.

Tal meditação faz vir à luz uma revisão do conceito em pauta, ampliando seu sentido tradicional (*imputação*) e incluindo as noções de *cuidado*, de *solidariedade*, de amizade - em suma, de *responsabilidade pelo outro* - e a de previsão, avaliação das implicações da ação, ou seja, de prudência. O conceito ampliado caracteriza uma concepção inédita de ética, cujo signo distintivo é a conciliação com a ontologia, via metafísica da natureza, pressupondo "a existência objetiva de fins no ser" (J. Greisch, verbete JONAS in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. II, p. 3392).

A responsabilidade aparece, então, como *princípio*, do qual se deduzem novos imperativos de ação e como *virtude*, aparentada à antiga noção grega de *phronesis*. A indagação-chave dessa nova ontologia consiste na reformulação da pergunta leibneiziana e heideggeriana: por que existe o Ser e não apenas o Nada?, na direção de uma ético-ontologia: por que a humanidade ou a natureza humana deve sobreviver? (Greisch, op. cit.).

Ricoeur põe em relevo o caráter inédito das mutações sofridas pelo agir humano, nos campos das ciências da vida, do meio ambiente, da política. Tais mudanças envolvem, por exemplo, no âmbito das questões relativas ao meio ambiente, a consideração das alterações qualitativas na escala espacial e temporal dos fenômenos. Enquanto na cidade antiga o homem lutava para impor-se à natureza hostil, hoje, dado o efeito *cósmico* de suas ações, pode ameaçar a natureza e a vida em geral.

Problemas análogos ocorrem no campo das ciências da vida, pois tornou-se possível uma atuação de tal ordem nos domínios

da hereditariedade, reprodução e outros, que se pode falar de uma *revolução biológica*, a qual implica a possibilidade de ser mudada a humanidade enquanto espécie, e até mesmo a reformulação de noções tais como as de ser-nascido, ser-tal, identidade pessoal.

Por sua vez, no plano da vida social e política, nossa época se caracteriza pela *volatilidade*, em virtude da rapidez das trocas de idéias, técnicas, informações, etc.; pelo *individualismo*, decorrente do desaparecimento de pequenas comunidades e grupos; pelo *estreitamento dos laços* entre o hemisfério norte e o sul; pelo *desenvolvimento*, que põe em primeiro plano a possibilidade de surgirem distorções catastróficas quanto à repartição de bens, e comprometimento do ecossistema, pela exploração predatória feita por grupos econômicos; pela emergência de uma midiocracia que impõe, seletivamente, a informação; pelo *caráter problemático* da democracia, em vista da crise da participação e do surgimento de novos desafios; *pela dificuldade de fundamentação última da ética*, em vista da pluralidade de perspectivas e culturas rivais, e da perda de referência objetiva quanto aos valores.

Assim, na esfera da vida política, situações novas, novos comportamentos colocam diversos problemas: como balizar a tecnologia, e segundo quais critérios? como agir em relação á natureza? como fundar a justiça e como distribuir eqüitativamente bens heterogêneos? (*Lectures I*, p. 274 e segs.).

Ricoeur admite que a resposta a essas questões implica num aprofundamento da noção de *responsabilidade*.

Distinguindo entre o *sentido fraco* da palavra, que significa *imputabilidade* de um ato a alguém, evocando a dimensão temporal do passado: ação realizada - e o *sentido forte* do termo, o qual, sob a inspiração de Hans Jonas, assumiu o significado de *encarregar-se* de algo que nos é confiado, cuidar do que é frágil, implicando as idéias de missão e de tarefa segundo regras, pondo em jogo a dimensão temporal do futuro - Ricoeur trata de associar essa noção à resposta aos desafios contemporâneos. O desafio maior, ante o qual nos

encontramos, é o da perpetuação da espécie, o da sobrevivência da humanidade futura, que pode ser comprometida por nossas decisões atuais.

Assim, em relação aos diferentes mundos - o da natureza e o humano - a idéia de responsabilidade está vinculada à de proteção ao perecível, ao que é *frágil*. Na obra de Hans Jonas, diz-nos Ricoeur, é erigida como princípio, porque se expressa, desde o primeiro momento, como um *imperativo*. Tal imperativo é formulado assim: "age de tal modo que haja uma humanidade depois de ti o maior tempo possível" (*Lectures* f, p. 283). É novo, pois excede os limites da ética tradicional, fundada na proximidade e reciprocidade; visa a humanidade futura, entendida como "o perecível por excelência" (id., p. 283); responde á questão: "que podemos fazer?". envolvendo os planos pessoal, interpessoal e político; aponta para uma ética da promessa, para a noção de *engajamento*.

Assim, ser responsável é ser fiel, é encarregar-se de uma certa zona de eficácia, não apenas em relação ao passado, mas também em relação ao futuro (*Éthique et responsabilité*, pp. 30-31); é cuidar do que é frágil, como dissemos.

O *frágil* é o que precisa de socorro, e o que deve ser cuidado, para florescer e se realizar. O termo não sugere a eminência de um desastre insuperável, mas a atenção ao futuro do ser que precisa de ajuda para perdurar (*Fragility and responsibility*, passim).

Podemos dizer que a noção de *responsabilidade*, na ética contemporânea, ultrapassa as idéias de *reparação de danos*, de suportar castigo, presentes no uso jurídico clássico do termo; ou seja, sugere as idéias de *reparação e punição* implicadas na noção de *imputação*; envolve, hoje, um conceito novo, o de dever, de obrigação moral, e também o de *solicitude* para com o outro que está a nosso encargo.

Ricoeur combina, no conceito de responsabilidade, as contribuições de Jonas e Lévinas para a ética contemporânea, bem

como a nova conotação jurídica do termo, a qual integra as idéias de ausência de falta, de solidariedade, segurança e cuidado.

Para o autor francês, nossa responsabilidade pelo dano e pela reparação decorre de tal cuidado originário.

Por outro lado, a extensão no espaço, o alongamento no tempo do alcance de nossas ações, em virtude da escala *cósmica* de seus efeitos, pondo o problema da preservação de uma humanidade futura, exige que a noção de *reparação*, característica da ética e da jurisprudência tradicionais, seja substituída pela de precaução, associando estreitamente *responsabilidade e prudência*. Na perspectiva de Ricoeur, *prudência* não tem apenas o sentido fraco de prevenção. Herdeira do conceito antigo de *phronesis*, a palavra sugere, "dentre as inumeráveis conseqüências da ação, as de que podemos legitimamente ser considerados responsáveis, em nome de uma moral da medida" (*Le juste*, p. 69).

Diferenças irreduzíveis opõem correntes filosóficas, tradições culturais, perspectivas agnósticas e religiosas, tomando a questão da fundamentação última da ética um problema crucial em nossos dias. Apesar disso, parece que na consideração de idéia de responsabilidade como idéia axial convergem filósofos, cientistas e políticos. Estes afirmam que o qualitativo não pode ser sacrificado ao quantitativo, que o que é mais precioso não pode ser comprado (v.g. amizade, beleza, liberdade) e que "o homem visa fins próprios que não podem ser derivados de nenhum cálculo de meios..." (*Lectures I*, p. 279). Há pois concordância em aceitar o primado do ético sobre o político, na busca do viver em comum (*Éthique et responsabilité*, p.12), na busca de uma vida realizada.

A escala cósmica das ações humanas, sob o impacto da tecnologia, exige uma meditação ética que procure formar a opinião pública mediante a discussão internacional de problemas, tornando o homem novamente "protagonista de sua própria vida" (id., p. 23).

Na idéia de *responsabilidade* estão presentes, ainda, a tragicidade e o paradoxo de nossa condição, expressando o *frágil no campo da política*.

O paradoxo do político expõe o conflito inelutável da cidade humana, a violência inicial e residual do poder, evidenciando a fragilidade do viver em comum. Tal conflito fundamental é complexificado na sociedade contemporânea, no próprio interior do Estado democrático. Está associado - como os estudos de Rawls, Walzer, Boltanski e Thévenot mostraram - no abandono de uma concepção única de justiça; às relações de dominação entre os que vivem juntos numa comunidade; à competição política, que expõe a fragilidade da argumentação racional, possível de ser corrompida por sofismas sedutores. Recorrendo a esses autores e mostrando que a violência está inscrita na própria estrutura da ação, enquanto esta implica repercussões sobre outrem, Ricoeur aponta, ainda, outras dificuldades. Numa sociedade como a era que vivermos, as principais, a seu ver, consistem em: *identificar* o(s) responsável(s) pelos efeitos negativos da ação; *identificar* até que ponto se estende, no espaço e no tempo, a responsabilidade individual; *refletir* sobre os limites da socialização dos riscos desencadeados pela utilização da técnica. Um dos grandes problemas para a superação dessas dificuldades é que, na vida em comum de uma sociedade complexa, as microdecisões singulares são diluídas na impessoalidade; o que acontece parece não depender dos sujeitos individuais, e as catástrofes daí advindas não têm diretamente ninguém como responsável. O problema não é novo e Ricoeur mostra a trajetória da questão, partindo de Santo Agostinho, Abelardo, passando por Pascal e Hegel, para abordar a noção de *dolus indirectus*, o efeito não desejado da ação, assim como paradoxo da responsabilidade, assinalado por Pascal: só boas intenções não bastam para que a ação seja correta; mas assumir responsabilidades exageradas produz desvalorização moral do sujeito e atitudes fatalistas. Por sua vez, a contribuição de Hans Jonas, segundo Ricoeur, consistiu em ter posto em relevo nosso compromisso com a humanidade futura.

O problema, assim, diz respeito à demarcação dos limites da responsabilidade individual. A solução encontrada por nosso filósofo apoia-se na noção de *,justa medida* e na reflexão de R Spämann.

Esse autor evidencia a necessidade de uma *arbitragem* entre a "visão curta de uma responsabilidade limitada com efeitos previsíveis e determináveis de uma ação e a visão longa de uma responsabilidade ilimitada" (*Le juste*, p. 68), escapando-se, desse modo, tanto da *negligência* quanto aos resultados da ação, quanto da *responsabilidade exagerada*, que impossibilitaria o agir.

Para Ricoeur, o sujeito é ineludivelmente *autor* de seus atos, e a socialização dos riscos, o anonimato, a impessoalidade, devem ser superados mediante o aprofundamento da reflexão sobre a *identidade*. Tal reflexão se ilumina através do exame da relação entre ipseidade e alteridade, como Ricoeur mostrou em *Soi-même comme un autre*, obra recente, marcante quanto à discussão do assunto.

A identidade não deve ser pensada somente no plano psicológico, com narrativa de uma vida pessoal; mas também na sua dimensão política, evidenciando que a narrativa da vida pessoal está inscrita na história dos outros (*Éthique et responsabilité*, p. 23). O si, "reflexivo de todas as pessoas", representa cada um, mas é "omnipessoal" e "imediatamente estruturado pela alteridade" (id., p. 24). A identidade *ipse*, a que o si se refere, é a identidade substancial, constituída narrativamente, e emerge da relação do sujeito com o outro (id., p. 25). A eticidade está vinculada à responsabilidade do ser falante, sujeito capaz de relatar a vida, "atravessando e dominando a multiplicidade dos papéis" (id.) que representa. Tal relato visa o reconhecimento, pois quem fala faz apelo à reciprocidade, fala com alguém, para alguém.

A narrativa põe em jogo duas questões centrais, vinculadas à problemática ética: a da manutenção da identidade através do tempo, já abordada em *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre*; e a da "reconstituição de uma personalidade confiável para o outro" (*Éthique et responsabilité*, p. 28).

Contra a impessoalidade que marca o problema da ação no mundo contemporâneo, Ricoeur invoca a meditação sobre a identidade como o caminho privilegiado que devolve o homem a si

mesmo e reencontra, no si fundante, o ponto de acordo com todos os homens.

É para o homem assim centrado, capaz de vivenciar, pela poesia e pela arte, alternativas de ser, que a *responsabilidade* assume as conotações de *prudência e de amizade* à totalidade do existente - expressas no sim á vida da natureza e da comunidade.

No plano político, ela é a garantia da justiça e a proteção contra a violência e a arbitrariedade, em nome de uma moral da justa medida.

Ricoeur não ignora que o homem, no mundo contemporâneo, tornou-se um perigo para si mesmo. Reconhece, com Jonas, que a natureza e a sociedade estão ameaçadas pelo surto desordenado da técnica. Contudo, diversamente do pensador alemão, sua filosofia é caracterizada, não pelo *medo*, mas pela *fé* nas virtudes da *solidariedade, da prudência*; assinala o papel decisivo dos filósofos, na busca de valores comuns, reiterando que a democracia é o lugar privilegiado de sua expressão.

# PAUL RICOEUR ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ NARRATIVE

**Andre DARTIGUES**

Instituto Católico de Toulouse

## RESUMO

A questão de identidade narrativa é abordada por Ricoeur em **Tempo e Narrativa III** e retomada em **Si-mesmo como um outro**. Em princípio, o problema é simples: a identidade pessoal, ou a resposta à questão: "Quem é você?" não pode ser dada pelo simples enunciado do nome, mas implica a narrativa de uma vida. A pessoa é o que ela faz e o que ela sofreu. Mas por que a narrativa é necessária para exprimir a identidade pessoal? E que é que a narrativa exprime, exatamente, desta identidade? O artigo é uma resposta a tais questões.

## RÉSUMÉ

La question de l'identité narrative est envisagée par P. Ricoeur dans **Temps et récit III** et reprise dans **Soi-même comme un autre**. En principe, le problème est simple: l'identité personnelle, ou la réponse à la question: "Qui êtes vous?" ne peut s'opérer par le simple énoncé du nom mais implique le récit de la vie. La personne est ce qu'elle fait et ce qu'elle a subi. mais pourquoi le récit est-il nécessaire pour exprimer l'identité personnelle? E qu'est ce que le récit exprime exactement de cette identité? L'article est une réponse a ces questions.

La question de l'identité narrative est abordée par P. Ricoeur dans *Temps et récit III*<sup>1</sup> et reprise dans *Soi-même comme un autre*<sup>2</sup>. En principe, le problème est simple: l'identité personnelle, ou la réponse à la question: "Qui êtes vous?" ne peut s'opérer par le simple énoncé du nom mais implique le récit de la vie - au minimum le *Curriculum Vitae* - qui indique le contexte des actions et situations à partir duquel nous pouvons identifier la personne. La personne est ce qu'elle fait et ce qu'elle a subi. Mais pourquoi le récit est-il nécessaire pour exprimer l'identité personnelle? E qu'est-ce que le récit exprime exactement de cette identité? Pour exposer cette problématique nous nous référerons d'abord à *Soi-même comme un autre*, notamment aux cinquième et sixième études ("l'identité personnelle et l'identité narrative" - "le soi et l'identité narrative"). Nous reviendrons ensuite aux conclusions de *Temps et Récit III* qui élargissent la portée de l'identité narrative de la personne individuelle et du soi à l'histoire tout entière, en quoi la question de l'identification par le récit apparait comme un aspect du problème herméneutique auquel P. Ricoeur a consacré une part considérable de son oeuvre.

## 1. LA QUESTION DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Qu'entendre par identité personnelle? Cette question est au confluent de deux usages du concept d'identité: l'identité comme mêmeté, répondant au latin *idem*, et l'identité comme ipse, répondant au latin *ipse*.

a) La *mêmeté* peut être considérée comme la face objective de l'identité, ou la réponse à la question "quoi?". Elle recouvre deux significations distinctes mais qui néanmoins s'entrecroisent: 1) L'identité numérique, s'opposant à la pluralité. 2) L'identité qualitative indiquant un ressemblance extrême mais compatible avec la pluralité. "Il porte le même costume" peut signifier qu'il porte le costume numériquement identique à celui que j'avais déjà remarqué dans une autre circonstance, ou un costume en tout point semblable. Ces deux

formes, quoique distinctes, se conjuguent lorsque l'on demande de reconnaître une personne par exemple un suspect: cette personne est-elle semblable à celle qu'on a vu sur le lieu du délit, ou est-elle la même? Il ne va pas de soi de conclure de la ressemblance à l'identité numérique car elles peuvent ne pas s'accorder du fait que la même personne subit avec le temps un changement d'aspect. Il est donc nécessaire de trouver un critère de permanence dans le temps qui supporte les différences que celui-ci introduit dans la ressemblance. L'identité consisterait ici en une *permanence de structure*, ou de substrat servant de support au changement, comme, selon Leibniz, le vaisseau de Thésée dont on a progressivement remplacé toutes les pièces d'origine reste pourtant le même.

b) *L'ipséité* concerne, elle, l'aspect subjectif de cette permanence dans le temps et répond donc à la question: "qui?" Mais elle comporte en elle-même une part de donné qu'on peut appeler le caractère, ou ensemble des dispositions stables à quoi on reconnaît une personne. Le caractère relève donc ainsi plus de la mêmeté que de l'ipséité, il représente le "quoi" du "qui". La dimension qui relève de l'ipséité à l'état pur est constituée par le maintien libre de soi, qui se définit moins par la conscience psychologique de la continuité de soi que par la postulation éthique de cette continuité, ou le fait que le soi est tenu par ses engagements et ses promesses au long du temps et comptable de ses actes. Ainsi le caractère comme constituant subjectif de l'identité, et la responsabilité éthique comme manifestation en acte de cette identité, sont en relation dialectique: c'est en fonction du caractère que le sujet se décide et donne une valeur morale à ses actions, ce sont à leur tour ces dernières qui se sédimentent dans le caractère et le transforment, selon le processus de la constitution d'habitudes qu'Aristote attribuait à la vertu. C'est ici que le récit va intervenir dans sa fonction de médiation entre le caractère comme donné et la décision éthique comme acte.

c) Mais avant d'aborder cet aspect on doit examiner les apories ou paradoxes de l'identité personnelle, qui ont trait pour

l'essentiel au présupposé de substance ou de substrat stable caractéristique de la personne. Ce sont surtout les auteurs anglo-saxons qui ont, depuis Locke, remis en cause le postulat de substantialité du moi. Celle-ci n'est en effet jamais l'objet d'une expérience directe puisque le moi ne se perçoit qu'à travers des perceptions particulières: "Quant à moi, écrit Hume, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception" 3: La substantialité du moi ne sera donc qu'une croyance en une unité de ces perceptions, unité comparable à une république ou un Commonwealth dont les membres ne cessent de changer tandis que les liens d'association demeurent. Mais cette croyance ne postule-t-elle pas une expérience indirecte du moi? Si le moi ne s'identifie à aucune des perceptions à travers lesquelles il se ressent, le fait qu'il s'interroge sur le "qui" sous-jacent à ces perceptions fait réapparaître ce "qui" au moment précis où il semble disparaître.

Selon Ricoeur, la position empiriste est surtout représentée aujourd'hui par Derek Parfit qui, dans son ouvrage *Reasons and Persons*, non seulement réduit l'ipséité à la mêmeté, mais récuse que celle-ci puisse être une réalité distincte d'un simple enchaînement de phénomènes physiques et psychiques. L'originalité de Parfit est de critiquer la croyance en un principe d'identité personnelle à partir de cas paradoxaux (*puzzling cases*) qui en font apparaître le caractère illusoire. Le sentiment d'identité, lorsqu'on le traduit objectivement, se réduit à un processus psychophysique qui ne laisse jamais apparaître un substrat qu'on appellerait le moi: "L'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux"<sup>4</sup>. Le sentiment d'appartenance du corps et des faits psychiques a sa source dans le cerveau qui n'est lui-même l'objet d'aucun sentiment d'appartenance puisque nous ne sentons pas notre cerveau. Aussi peut-on, dans une perspective de science-

fiction, concevoir qu'on dédouble par une sorte de clonage, par exemple sur une autre planète, notre cerveau et notre corps. Il apparaît que l'identité, comme mêmété, devient alors indécidable: on ne peut dire 1) il n'existe personne qui soit même que moi, ni 2) je suis le même que l'un des deux individus issus de l'expérimentation, ni 3) je suis le même que les deux individus. Le "je suis" à partir duquel je juge de ma propre identité ne peut être en effet une tierce réalité distincte des deux exemplaires supposés de ma personne: celle-ci n'est constituée que des enchaînements psychophysique indissociables de ta structure identique de chacun de ses exemplaires. D'où la conclusion de Parfit que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe (*is not what matter*). En rendant illusoire l'importance que nous accordons au moi, Parfit débouche sur un désaisissement du moi, ou une indifférence à celui-ci qu'on peut rapprocher de la sagesse bouddhiste. Mais ce désaisissement de l'égoïté, qui caractérise d'ailleurs aussi l'esprit évangélique, est-il une élusion définitive du moi ou, au contraire, une crise de l'ipséité pouvant conduire à une redécouverte plus authentique de ce même moi? Car, comme il a été dit à propos de Hume, l'expérience que le moi fait de sa disparition est encore une expérience du moi, expérience qui présuppose donc son énigmatique persistance.

## 2. L'IDENTITÉ NARRATIVE COMME MÉDIATION ENTRE MÉMETÉ ET IPSÉITÉ

Ce qui constitue la différence entre deux réalités objectivement identiques, deux objets mais surtout deux personnes, c'est leur histoire respective, ce que l'on peut raconter de chacune d'elles. Le récit a donc, en dépit des difficultés de trouver un substrat identifiant, la vertu de manifester l'identité personnelle.

a) La fonction d'identification du récit vient de ce que ce dernier établit une connexion, et donc une unité, entre des événements au premier abord disparates; il fait donc apparaître ce que Dilthey appelait *Zusammenhang* des Lebens, cohésion d'une vie permettant

de parler de l'histoire d'une vie. Cette cohésion, que Ricoeur appelle synthèse de l'hétérogène, se découvre d'abord dans l'intrigue telle qu'Aristote l'analyse à propos de la tragédie. L'intrigue consiste à établir une concordance entre des événements discordants, à faire entrer dans une configuration unique délimitée par un commencement et une fin des événements qui sont des coups de théâtre ou des renversements de situation: "L'événement narratif... est source de discordance en tant qu'il surgit, et source de concordance en tant qu'il fait avancer l'histoire"<sup>5</sup>. La contingence de l'événement devient une nécessité en s'intégrant dans la configuration unifiante et signifiante du récit. Mais si l'intrigue synthétise l'hétérogène des événements racontés, comme ces événements sont toujours pour l'essentiel des actions humaines, elle a aussi pour effet d'identifier les personnages qui sont les auteurs -ou, comme diront les linguistes, les "actants"- de ces actions. Sans personnages, c'est à dire sans agents ni patients, l'action sont; dépourvue de signification. Il y a donc un entremêlement de l'intrigue ou de l'histoire racontée et des qualités ou caractères des personnages qui agissent dans cette histoire: par le personnage l'intrigue peut rapporter les actions racontées à un sujet auquel elles sont imputables (ascription)<sup>6</sup>, par l'intrigue le personnage inscrit ses actions dans un tissu événementiel qui a toujours déjà commencé avant lui. La dialectique entre concordance et discordance qui définit l'intrigue se répercute dans le personnage en tant que nous trouvons en lui, d'une part la concordance de l'unité singulière d'une vie, d'autre part la discordance d'événements fortuits qui tendent à rompre cette unité et cette continuité. Dans la mesure où l'histoire racontée est aussi une narration portant sur les personnages comme agents de cette histoire, le personnage réfracte en lui la dialectique concordance-discordance qui définit l'intrigue. On peut ici répondre à l'empirisme logique que, comme identité narrative du personnage, l'identité personnelle n'est rien de distinct des expériences qu'elle fait dans son histoire, mais qu'elle est l'unité de cette histoire elle-même: "Elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son

identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'unité du personnage"<sup>7</sup>.

b) Cette dialectique concordance-discordance du personnage peut alors s'étendre à la dialectique entre mêmété et ipséité qui a été signalée au départ. La mêmété, située du côté du caractère, représente un pôle de stabilité et de constance; l'ipséité, comme libre maintien de soi, un pôle de novation et d'imprévisibilité. Or c'est le récit qui met en relation ces deux pôles, qui ne sont jamais visibles à l'état pur, mais composés à des degrés divers dans le récit des événements où les personnages sont engagés. L'insistance sur l'invariabilité ou les variations des personnages dépend à son tour des genres littéraires. Ceux qui privilégient l'intrigue au détriment des personnages, comme les contes, insistent sur la mêmété et la stabilité; ceux qui, au contraire, privilégient les personnages sur l'intrigue, comme dans le cas des romans dits du courant de conscience, insistent sur l'ipséité et par là font ressortir la variabilité des personnages en quête de leur identité. A la limite, les personnages ne sont plus identifiables, comme c'est le cas pour L'homme sans qualités de Robert Musil: le récit de l'interrogation sur soi et de l'évanouissement de soi est à ce point dominant qu'il fait disparaître l'intrigue. Mais si le pôle de l'ipséité est sujet à des variations telles qu'il ne peut plus être identifié par aucune mêmété, ces variations, à la différence des cas limites de Parfit, portent toujours sur un ipse pourvu d'une corporéité (et pas seulement d'un cerveau) par laquelle il a dans le monde un minimum d'ancrage existentiel. Ces cas de désintégration identitaire feront difficulté lorsque leur récit se confrontera à la dimension éthique. Mais c'est précisément que le récit, en tant qu'il relate les actions des personnages, articule aussi le monde de l'action à la dimension éthique.

c) Le récit effectue, en effet, cette articulation dans la mesure où les actions décrites sont intégrées dans une séquence narrative où elles reçoivent une signification et une valeur. Aristote exprime cet aspect à propos de la tragédie: "La tragédie est représentation (*mimesis*) non d'hommes mais d'action, de vie et de

bonheur (ou de malheur), et le but visé (telos) est une action, non une qualité; or c'est d'après le caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse" (*Poétique*, VI, 1450 a). Les études relevant de la pragmatique (ou théorie de l'action) montrent que des actes élémentaires ne deviennent signifiants qu'en s'enchantant dans des unités plus vastes: conduire un tracteur s'ordonne à labourer qui s'ordonne à être agriculteur, etc. Les pratiques ou métiers s'enchantent à leur tour dans des plans de vie (vie professionnelle, familiale) qui tendent eux-mêmes à s'unifier dans ce que MacIntyre appelle "l'unité narrative d'une vie". Autrement dit, c'est son récit qui donne à une vie la configuration d'un projet et permet de la qualifier de "bonne" ou "réussie". Hannah Arendt<sup>8</sup> a analysé ce rôle du récit pour le maintien de ce qui est digne de mémoire: alors que le travail est périssable, consommant le travailleur qui produit du consommable, que l'oeuvre est durable en persistant comme monument dans l'espace, seule l'action est mémorable, se confiant précisément au récit pour se donner l'immortalité qu'elle mérite -la gloire- et que par lui-même le temps ne lui donne pas. L'immortalité du mémorable est ainsi comme la métaphore du refus de mort et de la visée d'éternité que l'action porte en elle dans la foi qui la motive. On dira sans doute que cette unité narrative est difficile à atteindre, surtout si l'on se place du point de vue de l'autobiographie. L'autobiographe n'est en possession ni du commencement ni de la fin de sa vie, il devra donc s'en remettre à d'autres pour le récit de sa vie intégrant sa mort; de plus une vie, comme l'a montré W. Schapp<sup>9</sup>, est enchevêtrée à celle des autres et donc son récit est susceptible d'une multiplicité de versions; enfin le récit lui-même comporte toujours une phase de recomposition et donc de fiction. Il reste que le problème de l'identification, s'il doit porter sur une existence en devenir et non sur une substance immobile, implique nécessairement le récit. C'est ce dernier qui fait apparaître, aussi bien dans la fiction que dans l'historiographie, en quoi la vie racontée a été bonne ou mauvaise, en quoi elle a réalisé ou non l'idéal de son projet.

La place de l'identité narrative apparaît alors médiane entre la mêmété (le caractère) et l'ipséité (le maintien libre de soi). "L'identité narrative se tient dans l'entre-deux: en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises... En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés et respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi"<sup>10</sup>. Sur le registre de l'éthique, le pôle du maintien de soi s'exprime par la réponse que le soi apporte à la question sollicitante de l'autre: "Où es-tu?" A cette question le soi répond "Me voici!" et déclare par là, selon l'interprétation qu'en donne Lévinas<sup>11</sup>, sa *responsabilité* à l'égard d'autrui. Il est celui sur lequel on peut *compter* et à qui l'on peut demander des comptes. Mais ce pôle peut-il se maintenir si, comme il a été constaté dans les cas embarrassants cités plus haut, l'autre pôle, celui de la mêmété qui s'exprime dans le caractère, est en crise et ne permet pas au sujet d'apporter une réponse à la question "Qui suis-je?" "Comment, dès lors, maintenir au plan éthique un soi qui, au plan narratif, paraît s'effacer? Comment dire à la fois: "Qui suis-je?" et "Me voici!"?"<sup>12</sup>

Selon Ricoeur une dialectique est possible entre identité narrative et identité éthique car celle-ci donne à la première un point de repère, ou un point fixe qui permet au sujet, dans son errance sans fin à la recherche de soi, de dire: "Ici je me tiens!". Le sujet pose alors la question: "Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?"<sup>13</sup> La constance d'engagement qu'implique la responsabilité compense la défaillance de l'imagination narrative dans sa recherche d'identification de soi. La faille creusée entre l'identité du soi et son engagement éthique a elle-même une signification éthique: elle exprime le désaisissement de soi devant la primauté de l'autre au service duquel le sujet est engagé, ce qui rejoint sous une autre forme le rejet du self-interest pratiqué par D. Parfit: "Dans une philosophie de l'ipséité comme la nôtre, on doit pouvoir dire: la possession n'est pas ce qui importe. Ce que suggèrent les cas-

limites engendrés par l'imagination narrative, c'est une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi"<sup>14</sup>. On est proche ici de la primauté de l'autre que soi sur le soi qui est, chez E. Lévinas, au fondement même de l'éthique. Ricoeur apporte cependant ici une réserve: qu'il soit dessaisi de lui-même ne signifie pas que le soi est aboli il persiste au contraire encore plus fortement dans la conscience de sa "crise" qui prend ici une valeur sacrificielle: "Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la "crise" de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi"<sup>15</sup>.

### 3. IDENTITÉ NARRATIVE ET HERMÉNEUTIQUE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Ainsi le *soi* de la connaissance de soi n'est pas celui de l'intuition immédiate de soi, dans sa composante narcissique, mais comme l'écrivait déjà Ricoeur dans son ouvrage précédent, "le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans *l'Apologie*. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les oeuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même"<sup>16</sup>. Les analyses de *Soi-même comme un autre* renouent ainsi avec celles de *Temps et Récit* qui présentent en outre deux aspects que nous voudrions à présent mettre en évidence: le récit qui permet au sujet de s'identifier n'est pas seulement son récit, autobiographique mais tout récit, historique ou fictif, qu'il interroge comme un miroir lui renvoyant une image de lui-même; l'identité recherchée dans ces récits ne l'est pas d'un "moi" isolé mais d'un "soi" qui interfère avec une identité collective et donc s'élargit à celle d'un "nous", celui de la communauté religieuse, ethnique; etc., composant

l'identité du soi, et à la limite de l'humanité entière dont l'histoire, si elle pouvait être exhaustive, éclairerait chaque histoire singulière.

a) Le rôle identifiant du récit vaut aussi bien pour une communauté que pour un individu. Un exemple d'identification narrative pour l'individu est fourni par la psychanalyse qu'on peut définir comme une "histoire des cas". Le travail que Freud appelle "perlaboration" (*Durcharbeitung*) et qui définit la cure consiste à "substituer à des bribes d'histoire à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable, dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipsité"<sup>17</sup>. Le sujet rectifie et ordonne les histoires qu'il raconte sur soi jusqu'à ce qu'il s'y reconnaisse. Pour la communauté, un exemple privilégié d'identification narrative est celui de l'Israël biblique, peuple plus passionné que nul autre par les histoires qu'il raconte sur lui-même. Le caractère d'Israël se reflète dans les textes canoniques qu'il reçoit et dans lesquels il se reconnaît, mais c'est aussi en racontant le contenu de ces textes qu'Israël se constitue comme communauté: "Le rapport est circulaire: la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'il a produits"<sup>18</sup>.

b) Cette relation entre les traits de caractère d'un peuple et les récits qui l'expriment illustre le cercle de la *triple mimesis* analysé par Ricoeur dans le premier tome de *Temps et récit*: le sens et la structure prénarratifs de l'action (ce que l'homme peut faire) sont figurés par un récit qui rejaillit sur l'action comme correctif et incitation. A son tour cette nouvelle action est refigurée par un nouveau récit, action et récit se rectifiant indéfiniment l'un l'autre. On peut sans doute objecter que cette identification par le récit ne parvient ainsi jamais à la stabilité, puisqu'un nouveau récit peut venir modifier les récits antérieurs et une action nouvelle modifier le sens des actions passées: "En ce sens l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire, et la question de confiance que Jésus posait à ses disciples -que dites-vous que je suis?-, chacun peut se la poser au sujet de lui-même, avec la même perplexité que les disciples interrogés par Jésus. L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que

celui d'une solution"<sup>19</sup>. C'est qu'elle reflète une dialectique entre l'imagination qui se représente une action et la volonté qui s'y engage: si le moment de la lecture est celui d'un arrêt (ou stase) qui suspend l'action, il est aussi celui d'un envoi qui retentit sur elle; le récit n'est en effet jamais neutre: même s'il est fictif et ne parle pas de moi, la lecture que j'en fais en est une réécriture dans laquelle je m'identifie en *m'identifiant* à l'auteur ou aux personnages, c'est à dire en cherchant dans ce qu'ils disent être le reflet de ce que je suis moi-même et donc de ce que je m'engage à faire. Comme dit Proust dans le *Temps retrouvé* à propos de ses futurs lecteurs: "Ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes"<sup>20</sup>.

c) Que l'identité narrative soit davantage processus d'identification qu'identité achevée s'articule au thème de "l'herméneutique de la conscience historique" qui est commandé par la question: y-a-t-il une identité de l'histoire universelle, à savoir une totalisation possible de tous les récits dans lesquels s'identifieraient tous les individus et toutes les communautés? L'idée d'une histoire de toutes les histoires culmine dans le projet hégélien d'une "médiation totale" qui pourrait dégager de tous les différents récits un "Même", donc une unique identité, celle d'un même Esprit ou d'une même Raison agissant partout. Cette recherche d'une identité englobante est la négation même de l'histoire si elle prétend dépasser les différences qui sont à la base des identités narratives et font tout l'intérêt de l'histoire comme connaissance du singulier. Elle est légitime si elle est pensée comme un horizon, au sens que donne Gadamer à ce terme quand il parle de "fusion des horizons" (*Horizontschwermetzung*) qui fait tendre vers une unité inaccessible toutes les perspectives dans lesquelles présent et passé s'entrecroisent, constituant cette unité comme une "unité plurielle".

Par hypothèse, notre présent se situe à l'intersection d'un passé (dont il fait le récit) et d'un futur (dans lequel il s'engage). Il est

donc un lieu équivalent à celui de la lecture, partagée entre la stase du récit et l'envoi en vue de l'action. Comme la lecture il recherche l'identification (de soi, de nous) en articulant un passé qui ne peut plus être que raconté à un avenir qui peut être construit. R. Koselleck<sup>21</sup> a appelé la dimension du passé "espace d'expérience", en tant que l'histoire influe sur nous ou nous affecte, et celle de l'avenir "horizon d'attente", en tant que l'histoire est encore ouverte ou indécidée. Selon lui, les temps modernes (Neuzeit) se caractérisent par la prise de conscience (à partir surtout de l'idée de progrès) d'une maîtrise de l'avenir par notre propre action, ce qui a pour conséquence que le passé est perçu, non comme ce qui nous définit, mais comme ce qui doit être dépassé. L'histoire n'est plus le récit de ce qui a été fait, mais de ce que nous sommes en train de faire. Mais si l'avenir, dont la construction paraissait aisée, devient, comme c'est le cas de nos jours, beaucoup plus problématique, il se déconnecte à son tour du présent et l'on entre alors en période de crise: "Notre époque est caractérisée à la fois par l'éloignement de l'horizon d'attente et un rétrécissement de l'espace d'expérience. Subie passivement, cette déchirure fait du présent un temps de crise; au double sens de temps de jugement et de temps de décision. Dans la crise s'exprime la distension propre à la condition historique, homologue de la *disfentio animi* augustiniennne. Le présent est tout entier crise quand l'attente se réfugie dans l'utopie et quand la tradition se mue en dépôt mort"<sup>22</sup>. La tâche est alors de resserrer le lien entre espace d'expérience et horizon d'attente, c'est à dire de chercher quelle stratégie va concrètement être un premier pas en direction du souhaitable et quelles ressources encore inemployées du passé peuvent être mises en valeur. On voit en tout cas que cet écartèlement du temps historique détermine une "crise d'identité" et que l'identité bien comprise implique à la fois une prise en compte du passé, qui n'est pas seulement du dépassé mais du virtuel, et une responsabilité devant l'avenir<sup>23</sup>.

Selon le mot de Nietzsche<sup>24</sup>, nous sommes à la fois des tard venus (des tardillons) et des novateurs. C'est à l'articulation de ces contraires que se décide ce que nous devons être: "Un certain

iconoclasme à l'égard de l'histoire, en tant qu'enfermement dans le révolu, constitue ainsi une condition nécessaire du pouvoir de refigurer le temps. Un temps de suspens est sans doute requis pour que nos visées du futur aient la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé, et que l'histoire de l'efficiencia soit portée par des traditions encore vivantes"<sup>25</sup>.

On aura remarqué le parallèle entre la crise qui affecte le soi quand, tenu de prendre un engagement d'ordre éthique, il ne peut l'appuyer sur une identité fermement définie de lui-même et la crise qui affecte une époque quand, devant la nécessité de projeter son avenir, eile ne peut le faire en prenant seulement appui sur les acquis du passé. C'est qu'il y a une interférence entre la quête de soi du sujet individuel cherchant unité et cohérence de sa vie et l'histoire des communautés et des sociétés à la recherche du sens de leur "vivre ensemble" à une époque donnée et devant un avenir problématique. Les analyses de Ricoeur sur l'éthique prennent acte de cette interférence quand, dans la perspective téléologique d'Aristote, elles définissent la *vie bonne* comme devant prendre en compte, non seulement la sphère privée du soi à la recherche de l'estime de soi mais la sphère intersubjective qui doit se qualifier comme sollicitude et enfin celle, anonyme, des rapports sociaux qui doit être réglée par la justice. Le soi ne peut avoir estime pour lui-même que si la vie est qualifiable de "bonne" dans chacune de ces trois sphères, aucune ne devant être privilégiée au détriment des autres. D'où la définition qu'il donne "sans solution apparente de continuité" de la perspective éthique: "Viser à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes"<sup>26</sup>.

Si, du point de vue de l'éthique, le soi se définit au coeur de cette triple appartenance, son identité implique aussi qu'il se situe au coeur de tous les récits qui, en bien ou en mal, sur un mode édifiant ou déficient, l'illustrent ou l'exemplifient. Il ne suffit pas que le soi se raconte lui-même pour constituer son identité, mais qu'il apprenne des récits historiques ou fictifs où l'humanité se raconte en d'autres époques et en d'autres lieux en quoi il est lui-même concerné par de tels récits. Une Esthétique de la réception (H. Jauss) indique en effet

qu'une oeuvre passe par trois stades en allant de l'auteur au lecteur: *poiesis*, *aisthesis* ou plaisir esthétique individuel dans l'acte de lecture, *catharsis* ou distanciation par laquelle l'oeuvre prend place parmi les oeuvres canoniques et devient publiquement signifiante, ce qu'exprime l'aphorisme d'Erasme: *lectio transit in mores* Il apparait ainsi que l'oeuvre de fiction, comme celle de l'historien, est soumise à une éthique ou à une déontologie qui, si elle n'est pas la fidélité historique au passé, est au moins une fidélité à l'essence ou à la vision du monde que l'auteur porte en lui. Si la vérité de l'oeuvre de fiction n'est pas du même ordre que celle de l'histoire, elle est comme celle-ci constitutive de l'histoire puisqu'elle détermine la culture par laquelle se définit une époque historique: "L'acte de lecture s'inclut ainsi dans une communauté lisante, qui, dans certaines conditions favorables, développe la sorte de normativité et de canonicité que nous reconnaissons aux grandes oeuvres, celles qui n'ont jamais fini de se décontextualiser et de se recontextualiser dans les circonstances culturelles les plus variées"<sup>27</sup>.

Le récit enrichit le soi de la référence à l'autre qui est constitutif du soi. Commentant le sens et la portée de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur précise dans son autobiographie comment ce thème de l'autre s'est précisé pour lui depuis les leçons qu'il avait reçues de K. Jaspers et de G. Marcel: "...Depuis lors, l'idée d'altérité s'était enrichie de plusieurs harmoniques: il y avait certes l'autre en tant que corps propre, mais il y avait aussi l'autre en tant qu'autrui - cet autre qui figure comme interlocuteur au plan du discours et comme protagoniste ou antagoniste au plan de l'interaction, enfin en tant que porteur d'une autre histoire que la mienne dans l'enchevêtrement des récits de vie. Je ne voulus pas néanmoins m'en tenir à ce dédoublement de notion d'autre, l'autre comme mon propre corps subi, voire souffrant, l'autre comme vis-à-vis de la lutte et du dialogue: je fis une place à une troisième figure de l'autre, à savoir le for intérieur appelé aussi conscience morale. Dans la méditation sur le for intérieur s'achevait le retour de soi à lui-même. Mais le soi ne revenait chez lui qu'au terme d'un vaste périple. Et c'est "comme un autre" qu'il revenait."<sup>28</sup>

## NOTAS

- (1) P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome 3* (TR III), Paris, 1985.
- (2) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (SA), Paris, 1990.
- (3) D. Hume, *Traité de la nature humaine*, tr. Leroy, t.I, Paris, 1968, p. 343.
- (4) D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1987. p. 211.
- (5) SA, p.169.
- (6) Ricoeur emprunte ce terme à H.L.A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, No 49, London, 1948.
- (7) SA, p. 175
- (8) Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, Préf. de P. Ricoeur, Paris, 1961, 1983.
- (9) W. Schapp, In *Geschichten verstrickt* Wiesbaden, 1976.
- (10) SA, p. 196
- (11) E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 180.
- (12) SA, p. 197.
- (13) SA, p. 198.
- (14) SA, id.
- (15) SA, id. Comme illustration de cette dernière proposition Ricoeur précise, dans son *Autobiographie intellectuelle*, qu'il a trouvé les linéaments du titre de l'ouvrage issu des *Gifford lectures* "Soi-même comme un autre" dans "la magnifique phrase par laquelle Bernanos termine le *Journal d'un curé de campagne*: "il est plus facile que l'on croit de se hair. La grâce est de s'oublier. Mais, si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ" (Réflection faite, Paris, 1995, p. 78)
- (16) TR I I I, p. 356.
- (17) TR III, Ibid.
- (18) TR III p. 357.
- (19) TR II I p. 358.
- (20) M. proust, *Oeuvres*, La Pléiade, Ili, p.1033.
- (21) R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, 1979.
- (22) TR III p. 339.
- (23) Il faudrait rappeler ici avec H. Jonas (*Le principe responsabilité*) combien notre manière de gérer le présent risque de devenir pour les générations futures un passé lourd à assumer, que l'avenir n'est donc pas seulement pour nous espoir ou utopie mais objet de devoir.
- (24) in *Considérations intempestives. L'intérêt de l'histoire pour la vie*.
- (25) TR III p. 345.
- (26) SA, VIIè Etude: Le soi et la visée éthique, p. 211.
- (27) TR III, p. 262.
- (28) *Réflexion faite*, op. cit., p. 77.

# IL CONTRIBUTO DE RICOEUR AL PERSONALISMO

**Attilio DANESE<sup>1</sup>**

Università degli Studi de Teramo - Italia

## RESUMO

O autor examina as estreitas relações do pensamento de Ricoeur com a filosofia de Mounier, e o diálogo com Marx, Nietzsche, Freud, Hegel, Heidegger, que o conduziram à meditação sobre o "eu penso", "eu quero". Mostra o itinerário do pensador em

---

<sup>(1)</sup> *Docente di Analisi del linguaggio politico* presso l'Università degli Studi di Teramo, e di Correnti Filosofiche contemporanee presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium" di Roma, direttore del Centro Ricerche Personaliste e della rivista "Prospettiva Persona" (Andromeda, Teramo). Fa parte dell'Editorial Boards delle riviste "Notes et Documents" (Roma < Italy), "Intams Review" (Bruxelas, Belgium). Svolge attività culturale in Italia e all'estero (in Brasile, Canada, U. S. A., Belgio, Francia, Germania, Spagna, Svizzera, Romania, Ungheria, Polonia) sulle problematiche relative al personalismo, al federalismo, alla bioetica e all'etica politica.

Tra le pubblicazioni più significative:

*Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, pref. di Paul Ricoeur, Città Nuova, Roma 1984, pp. 194; questo libro ha ricevuto il Premio internazionale "E. Mounier" 1985.

*Simone Weil. Abitare la contraddizione* in coll. con G. P. Di Nicola, Dehoniane, Roma 1991, (premio di saggistica nazionale città di Montesilvano 1991).

*Riscoprire la politica. Storia e prospettive*, Città Nuova, Roma 1989, 1992.

*Cittadini Responsabili. Questioni di etica politica*, Dehoniane, Roma 1992.

*L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur* (a cura di), Marietti, Genova 1993.

*Persona, comunità e istituzioni. Dialettica ricoeuriana tra giustizia e amore* (a cura di), ECP, Firenze 1994.

*I federalismo. Cenni storici e prospettive politiche*, Città Nuova, Roma 1995.

*Il papa scrive. Le donne rispondono*, in coll. con G. P. Di Nicola (a cura di), EDB, Bologna 1996.

direção a uma aprofundada compreensão da identidade do sujeito e os laços deste com a reflexão sobre a ética, nos planos individual e social.

### RÉSUMÉ

L'auteur examine les liaisons étroites de la pensée de Ricoeur avec la philosophie personaliste de Mounier, et le dialogue avec Marx, Nietzsche, Freud, Hegel, Heidegger, lequel l'a amené à la méditation sur le "je pense", "je veux". Il montre l'itinéraire de philosophe vers la compréhension plus profonde de l'identité du sujet humain, et les liens entre cette réflexion et la méditation sur l'éthique, dans le domaine de la conscience morale et dans le domaine social.

### A. IL PERSONALISMO TRA MARX E NIETZSCHE

Ricoeur sottolinea una costante attenzione de Mounier all'etica concreta (anche nelle opere del secondo dopoguerra) in risposta ad un purismo che sconfinava nell'utopia, nell'astrattezza, nell'infantilismo. Ciò gli consente un dialogo serrato col marxismo non scolastico<sup>2</sup>, del quale accoglie il richiamo alla materia e un robusto giudizio della concretezza storica, contro i vuoti moralismi e spiritualismi. Tuttavia la centralità della persona è la discriminante tra la rivoluzione personalista e la rivoluzione marxista, la quale non pone a fondamento e telos i valori personali dai quali e verso i quali occorre muoversi, se non si vogliono generare nuove alienazioni.

L'esito totalitario del marxismo è più fortemente avvertito da Ricoeur che da Mounier, avendo il primo assistito alla caduta delle attese suscitate dalla rivoluzione proletaria. In Ricoeur la constatazione dell'esito della rivoluzione marxista dà il colpo definitivo ai dubbi sul suo antiumanesimo e lo convince a spostare l'intollerabile di oggi dalla questione economica a quella del potere. "Il nostro dibattito - afferma Ricoeur - è molto più da fare con Hegel che con Marx. Non voglio dire che il problema del marxismo sia inesistente o risolto, ma che oggi

riusciamo ad avere un rapporto più libero con Marx al di là delle interpretazioni ufficiali dei partiti comunisti e dell'URSS. E' un autore che leggiamo con la stessa libertà di spirito che abbiamo con un Kierkegaard o con uno Spinoza. Lo possiamo utilizzare tranquillamente precisamente perché il centro del dibattito si è spostato verso il 'politico', il 'potere', dove incontriamo Hegel piuttosto che Marx<sup>13</sup>.

Il personalismo esige come il marxismo un giudizio storico perché non è solo speculativo, ma grazie all'intuizione di uno "*spirituel-charnel*" e di un "*eternel-historique*", denuncia le forme concrete "di antipersonalismo che si relizzano in una determinata fase storica. Tuttavia non abbraccia soluzioni preconfezionate come nell'irenismo marxista e nel catastrofismo degli spiritualisti. Senza cadere appunto nel filone apocalittico, già in Mounier, L'ottimismo storico si connotava di una venatura tragica. "Ottimismo tragico" significava la consapevolezza delle ambiguità della scelte personali, capaci di creare e ricreare il mondo umano. Per Ricoeur Mounier lascia il problema aperto là dove la teologia biblica si interseca con la filosofia della storia. Egli approfondirà la questione attraverso il percorso ermeneutico che riconduce all'uomo la ridefinizione del mondo attraverso l'analisi dei simboli, del linguaggio, del racconto storico, della narrazione fantastica.

Ricoeur vede nel modello di cristianesimo testimoniato dalla vita e dal pensiero di Mounier una risposta valida al marxismo e all'esistenzialismo, ma soprattutto alla critica nietzschiana e al suo attacco al cristianesimo. In una recente intervista ha confermato che in Nietzsche si possono individuare tre grandi linee di pensiero difficili da districare. Per un aspetto vi si trova una critica forte, del resto giustificata, di tutta la tradizione idealistica da Cartesio, a Kant a Hegel con un io, che è una sostanza, un assoluto<sup>4</sup>. Si trova ancora in Nietzsche un aspetto anticristiano con l'apologia della volontà di potenza, che non si distingue bene se è una potenza violenta, una lotta, o una potenza creatrice. C'è infine una terza direzione, quella dell'*eterno ritorno*, per la quale l'io sembra scomperire di fronte ad un destino più grande di lui, in una specie di abnegazione buddista. Resta difficile comprendere come Nietzsche possa conciliare la volontà affermativa

di potenza e lo scomparire del soggetto di fronte alla ripetizione cosmica dell'eterno ritorno. Ma con la sua critica potente alle filosofie idealiste e al cristianesimo occorre continuamente rimisurarsi come un pungolo per un impegno di vita più coerente e totalitario. Si ritiene d'accordo con Valadier quando dice che noi cristiani siamo invitati ad essere degni di un ateo così<sup>5</sup>. Si deve riconoscere a Nietzsche una saggezza, una forma di abnegazione che fa pensare alla grande tradizione dei santi cristiani (S. Francesco d'Assisi e di Sales, S. Teresa d'Avila). Egli ci sollecita a recuperare la spoliatura dell'io, senza perdere la nozione della responsabilità. Del resto il cristianesimo richiede all'io di annullarsi e non di nientificarsi e ciò lo distingue dal buddismo.

Il cristianesimo forte, reclamato da Mounier e condiviso da Ricoeur, risponde alla critica nietzschiana ed esige il superamento delle manifestazioni infantili della fede, l'assunzione di uno stile di vita combattivo, forgiato sui mistici, capace di distinguere un sano senso di umiltà dal servilismo, la spiritualità dallo spiritualismo, la responsabilità etica dal moralismo e dal legalismo.

## B. QUALE PERSONA

Ricoeur fa riferimento all'opera di Mounier, *Traité du caractère*, per la sua particolare attenzione alla problematica del soggetto. Nel *Trattato* Mounier si confronta con le scuole psicologiche a lui contemporanee rispetto alle quali egli ripropone la centralità della forza etica della persona. Si comprende da una parte l'indefinibilità della persona, dall'altra il suo dinamismo creatore, continuamente teso a dipanare le molteplici dialettiche e relazionalità, impegno orizzontale e impegno verticale. Questo movimento d'essere, nel quale emerge la persona, ridimensiona le accentuazioni delle diverse scuole psicologiche; rende impossibile per esempio una scienza oggettiva che possa scindere il carattere ascritto da quello acquisito.

Anche per Ricoeur l'io non può essere analizzato da una scienza oggettiva, giacché la trama del suo vissuto sfugge ad ogni irrigidimento teorico: egli condivide con Mounier la vicinanza del caratterologo al romanziere più che al moralista<sup>6</sup>.

Sappiamo che in Ricoeur c'è un passaggio dalla filosofia dell'io come volontà a quella del soggetto nella interpretazione creatrice<sup>7</sup>. Ciò implica l'aver accolto la prospettiva mounieriana che vede l'emergere della persona in relazione ai molteplici condizionamenti dal basso (influsso vitale), dall'alto (grazia creatrice), lateralmente (l'altro). Riportando il pensiero mounieriano che minimizza l'importanza della volontà e la vede piuttosto come impazienza di fronte all'ostacolo Ricoeur conviene: "La volontà non è altro che l'atto stesso della persona considerata nel aspetto offensivo piuttosto che nel suo aspetto creatore"<sup>8</sup>.

Ricoeur si rifà al concetto di "attitude", dalla *Logica della filosofia* di Eric Weil<sup>9</sup>, per significare che le nuove categorie nascono da attitudini prese dalla vita e che, "in una sorta di pre-comprensione ... orientano la ricerca dei nuovi concetti che sarebbero le loro categorie appropriate"<sup>10</sup>. La persona risulta allora come "*le foyer d'une attitude*" cui possono corrispondere delle categorie multiple e molto differenti. Si al concetto di persona si aggiunge un lavoro di pensiero concettuale, senza essere particolarmente razionalista, si comprende come esso possa generare diversi sistemi filosofici e non solo il personalismo (che si rivelerebbe piuttosto uno dei pensieri filosofici per esprimere quest'attitudine). L'impiego del pensiero si gioca sulla capacità di passare dall'affermazione di una attitudine alla ricerca di categorie, in un compito che è propriamente filosofico perchè raccoglie la domanda di concettualizzazione implicita e la elabora. In questo passaggio la persona si collega ad una catena di mediazioni categoriali che comprendono il cosmo, la società, il diritto in una diversità di interpretazioni possibili che esprimono quella attitudine nella pluriforme varietà del pensiero umano.

In riferimento a Mounier, Ricoeur chiarisce i referenti necessari a definire l'*attitude-personne*. Il primo è il concetto di crisi,

non nel senso stretto della crisi economica del '29, ma in quello più profondo attribuito da Max Scheler all'essere della persona senza ancora, senza riferimenti precisi, "*déplacé*", senza gerarchia stabile di valori<sup>11</sup>. Aveva scritto Landsberg su "Esprit": "In un mondo dove non ci fossero persone non ci sarebbero neppure valori e viceversa ... I valori sono transpersonali nel senso che la loro esistenza forma una dimensione di trascendenza che appartiene alla persona... così appare chiaramente che tra la persona e i valori esiste una relazione ontologica tale che l'esistenza dell'una suppone l'esistenza degli altri e reciprocamente. Si sa che verità filosofica risiede nel tutto. Il soggettivismo al contrario afferma la dipendenza ontica e unilaterale dei valori rispetto all'individuo empirico"<sup>12</sup>. La prima domanda di concettualizzazione nasce dunque dal percepire se stessi senza un posto nell'universo. La crisi ha anche in alcune situazioni, il tratto dell'intollerabilità, ma si rivela capace di stimolare il discernimento di una struttura di valori in rapporto ai quali la persona si impegna.

Ed è questo il secondo criterio dell'*attitude-personne*. Parlando di impegno, certamente non si pensa ad una qualità sostanziale di spinoziana memoria, ma ad una *attitude* al discernimento che consente di identificarsi in una causa che sorpassa il singolo. Il rapporto tra crisi e impegno sembra costituire in Ricoeur la "convinzione", nel senso hegeliano di coscienza certa di se stessa. Il criterio dell'impegno esula certo dalla neutralità assiologica o dall'avalutatività weberiana, come anche dal paesaggio desolato descritto da Jasper in *Psychologie der Weltanschauungen*, quando tutte le concezioni del mondo sembrano insieme belle e ripugnanti, in un totale relativismo. Scrive Ricoeur: "Nella convinzione io rischio e mi sottometto. Scelgo, ma mi dico: non posso altrimenti. Prendo posizione, prendo parte e così riconosco ciò che, più grande di me, più durevole di me, più di degno di me, mi costituisce come debitore che non può togliersi il debito. La convinzione è la replica alla crisi: il mio posto mi è stato assegnato, la gerarchia delle preferenze mi obbliga, l'intollerabile mi

trasforma, da fuggiasco o da spettatore disinteressato, in uomo di convinzione che scopre creando e crea scoprendo”<sup>13</sup>. La fiducia nell’attitudine all’impegno della persona e nella sua fedeltà nel tempo all’impegno preso, evita al pensiero della crisi di naufragare nel nichilismo. “La sola cosa importante - scrive Ricoeur - è discernere in un tono giusto l’intollerabile di oggi e riconoscere il mio debito riguardo alle cose più importanti di me stesso”<sup>14</sup>.

Il personalismo si connota con Ricoeur di una profonda ispirazione umano-cristiana, che tonifica e trasforma l’impersonalità del personalismo greco e suscita focolai di responsabilità personale, senza essere una proiezione temporale e laicizzata del regno di Dio (come la città dei fini kantiana o la società senza classi marxiana). Il riferimento indispensabile alla storia scritta delle persone implica un’etica concreta in cui i valori (sulla scia di Max Scheler e di Landsberg<sup>15</sup>) possono attingere alla fonte nella coscienza personale, ma ne sono relativamente indipendente nell’incidenza storica. Nella chiarezza dell’ispirazione e nella totale disponibilità al confronto, non si crea confusione o eclettismo, ma una duplice fecondazione tra valori umani e cristiani. Commenta Ricoeur: “Perciò, se il personalismo è una pedagogia, il cristiano non è necessariamente il pedagogo dell’agnostico, ma apprende continuamente dal non cristiano che cos’è il potere civilizzatore dell’uomo etico, al quale la cristianità di fatto lo “desensibilizza” spesso. Il cristiano spesso ha anche un immenso ritardo da colmare sul non cristiano, per esempio nell’ordine della comprensione della storia, della dinamica sociale e politica”<sup>16</sup>. Come giustamente sottolinea Melchiorre è con *Soi même comme un autre* che Ricoeur tocca i nodi essenziali “per la definizione della persona umana: la corporeità come ancoraggio e condizione di una coscienza prospettica, la scansione della persona fra identità e ipseità, la costituzione del sé in funzione dell’altro e a partire dallo sguardo dell’altro”<sup>17</sup>. Egli lo fa seguendo la via della ricognizione fenomenologica, mirando a porre le basi per una ontologia della persona.

### C. FREUD E HEGEL: INCONSCIO E COSCIENZA:

Rispetto a Mounier, Ricoeur risente maggiormente della critica di Freud al concetto di coscienza. Egli accoglie la convinzione della mancanza di una soglia percepibile tra conscio e inconscio, che rende impossibile fare riferimento ad un soggetto sicuro. Il filosofo che ha riconosciuto il valore del filtro critico freudiano assume l'inconoscibilità dell'inconscio e si trova di conseguenza privo di ogni sicurezza sulla coscienza, sulla quale stessa coscienza, sulla quale si fonda la possibilità di un pensiero fenomenologico. La problematica si decentra dall'io al suo rapporto col mondo. Parimenti sfuma la certezza della verità, mentre assume rilievo la relazione tra l'oggetto e il soggetto così come si viene costruendo nel rapporto creativo di un io che si sa nei simboli, nelle interpretazioni. "Il filosofo contemporaneo - scrive Ricoeur - incontra Freud nello stesso campo di interessi di Nietzsche e Marx, tutt'e tre stanno davanti a lui come i protagonisti del sospetto"<sup>18</sup>. Per Ricoeur infatti l'incontro con Freud mette in questione il fondamento stesso della filosofia e non questo o quel tema, poiché getta dubbi sulla coscienza, che si rivela spesso come pregiudizio<sup>19</sup>.

Freud quindi svolge un ruolo di disincanto anche nei confronti della fenomenologia husserliana giacché la certezza dell'io non è la prova della sua verità, non è un vero sapere<sup>20</sup>. La critica freudiana ha il vantaggio di andare fino in fondo allo scacco ed avere così la forza di liberare la coscienza da una forma narcisista di concupiscenza di sé, di avarizia dell'io immediatamente certo ddi sé, che appare ormai a Ricoeur una "presunzione" dal punto di vista etico e metafisico.

Nello stesso tempo però Ricoeur sente il bisogno di rifondare il concetto di coscienza (che meglio ritiene più tardi di poter chiamare *Self*) che tenga conto dell'inconscio. Spostando il centro dell'attenzione dall'immediato al mediato, dall'io in sé alla sua relazione al mondo, il soggetto accede al pensiero non più nel ripiegamento della coscienza sulla coscienza, ma con un'analisi del dire o di ciò che viene detto nel dire, attraverso l'interpretazione.

Il confronto con Freud mette in discussione altresì la possibilità di un'antropologia filosofica che comprenda la responsabilità della dialettica tra conscio e inconscio, dal momento che il soggetto non ha più il suo centro nella coscienza. La rivelazione dell'inconscio così pone uno scarto iniziale tra la certezza e il sapere vero e consente all'io di decentrarsi, di porsi in ascolto e ritrovarsi solo in questa positiva e voluta alienazione. Ricoeur nota che in questo senso la critica hegeliana alla coscienza individuale e alla sua pretesa di eguagliarsi ai propri contenuti, di essere coscienza di sé, conduce agli stessi effetti della critica freudiana, sia pur passando per le figure della razionalità dello Spirito. Infatti in Hegel il sapere assoluto si trova alla fine del processo, è il termine di una filosofia dello Spirito e non della coscienza<sup>21</sup>.

In questo senso sia Hegel che Freud ritengono che la coscienza non si può assolutizzare e che è impossibile una filosofia della coscienza. Il ricorso di Ricoeur ad Hegel evita il rischio di ricadere nella psicologia introspettiva nella quale rientra anche, per esempio, il tentativo di H. Hartmann di elaborare la nozione di coscienza a partire dalla "sfera libera dai conflitti"<sup>22</sup>. A Hegel occorre riconoscere il merito di aver ispirato le filosofie del negativo, invitandoci a percorrere un cammino filosofico che vuole appocciare l'essere prendendo le distanze dalla questione della cosa in sé, dell'essenza, della quiddità, argomenti tipici delle filosofie classiche che rimangono filosofie della forma o come idea o come sostanza. Ponendo in rilievo il negativo, diviene impossibile insistere su una filosofia dell'essere, sulla scia della opposizione soggetto-oggetto e occorre recuperare una nozione di essere diversa che sia "atto piuttosto che forma, affermazione vivente, potenza di esistere e di far esistere"<sup>23</sup>.

Dopo la psicanalisi freudiana si può parlare di soggetto solo recuperando il metodo hegeliano che non è un approfondimento dell'introspezione (giacché non si basa sul prolungamento della coscienza immediata) ma una genesi dello *Spirito*<sup>24</sup>, figure chiaramente diverse da quelle utilizzate da Freud ma che portano ugualmente alla convenzione che l'uomo diventa adulto passando per nuove *interpretazione-chiave*.

La vicinanza di Ricoeur ad Hegel dipende dal fatto che l'esegesi della coscienza segue un metodo riflessivo che ha il punto di partenza nel movimento oggettivo delle figure dell'uomo e si costituisce nello stesso tempo in cui si genera l'oggettività.

La posta in gioco è la nascita del se nello sdoppiamento della coscienza attraverso tappe di riconoscimento dell'altro, piché prima non c'è nessun sé. Tali tappe sono regioni di significati umani che in Ricoeur sono nella loro essenza non centrare sulla sessualità, ma sull'aver, il potere e il volere<sup>25</sup>. In tutt'e tre quiete sfere la consapevolezza del sé adulto non nasce in rapporto ad una psicologia della coscienza che ne è soltanto la riflessione soggettiva, ma dal movimento che l'uomo percorre generando una oggettività economica, politica e culturale, quindi le istituzioni, e tutte le opere e le testimonianze dell'opera umana.

Il realismo freudiano necessario per andare fino in fondo alla sconfitta della coscienza e poter poi avviare un movimento di conversione, costringe a spostare la prospettiva: "la coscienza non è origine, ma compito"<sup>26</sup>. Il fatto di avere una coscienza non realistica ma dialettica ci isterroga sul ruolo che svolge l'inconscio in chi ha il *compito* di essere una coscienza. Una posizione dunque etica, teleologica e dialettica della coscienza - secondo un percorso "epigenetico" - che invita ad una attività creatrice e responsabile, fuori da ogni forma di ripiegamento su di sé e perciò proprio l'inverso di quello che fa l'analista quando, mettendo a nudo la frammentazione della coscienza in preda ai tre padroni dell'*Es*, del *Super-io* e della *realtà*, ci dà il negativo del compito della coscienza.

Il realismo dell'inconscio freudiano, quando viene posto in rapporto dialettico con l'appercezione mediata di sé, appare in relazione di opposizione, come un "cammino regressivo" di contro al "cammino progressivo della sintesi hegeliana"<sup>27</sup>. Ma, se si può dire che la coscienza è l'"ordine del terminale", mentre l'inconscio "l'ordine del primordiale", nella interpretazione di una stessa esperienza le due spiegazioni non si escludono, bensì si incrociano e sovrappongono. Di

fronte alla dedizione di qualcuno ad un ideale (politica, religione, filantropia), l'analista sospetta che si mascheri una fuga (e ciò è utile al disincanto della coscienza ingenua), ma compirebbe un'estensione indebita se considerasse il politico e il religioso come frutto di istinti di fuga. L'analisi freudiana svolge perciò un ruolo positivo nello smascherare i lati deboli della falsa coscienza, ma rischia di involuparsi ancora nelle analisi psicologiche dell'io se si ferma all'analisi e alla sua pretesa assolutizzante.

Occorre trovare il modo di uscire da un'opposizione astratta tra inconscio e conscio: il primo come origine (genesì) e il secondo come fine (apocalisse). Bisogna evitare il pericolo di lasciare in un comodo eclettismo Hegel e Freud, dando a ciascuno una metà dell'uomo: "l'ermeneutica del Giorno e quella della Notte". L'eclettismo infantile è nemico della dialettica e conduce piuttosto ai procedimenti di opposizione, di identità, di sintesi tra conscio, pre-conscio e inconscio. Del resto la *Fenomenologia dello Spirito* e l'analisi dell'inconscio non fanno riferimento a due metà dell'uomo, ma hanno una pretesa totalizzante sull'uomo intero.

Il confronto con Freud ed Hegel, meno presente in Mounier, ma che torna così spesso nei testi ricœuriani, costituisce il necessario lavoro di revisione di una filosofia che voglia ancora fare riferimento alla persona, quando non può più aggrapparsi al concetto di coscienza, così come è stato demolito dall'analisi dell'inconscio in Freud né allo spirito assoluto frutto della razionalità idealistica in Hegel.

#### **D. CONFRONTO CON HEIDEGGER<sup>28</sup>**

Lo studio del soggetto umano ha un riferimento necessario in Heidegger nel suo spostamento dell'attenzione filosofica dal *cogito* al problema dell'essere. Tale problema ("il problema dell'essere è oggi dimenticato"<sup>29</sup>), ponendosi come una domanda, fa riferimento a colui che pone la domanda insieme a ciò che è stato dimenticato. Ogni domanda infatti evoca un cercare e quindi un cercante e un cercato. Il

soggetto che interroga non si pone più al centro poiché è tutto incentrato nella domanda sull'essere.

In *Sein und Zeit* l'ego non si pone come immediata certezza di sé, ma come l'essere che pone la domanda: come io sono e non come io penso, come un *Dasein*. Acquista importanza la priorità ontica rispetto a quella ontologica, il cercare rispetto al cercato<sup>30</sup>. Nella mentalità cartesiana, che si muove nell'ambito della scienza, "la ricerca dispone dell'ente"<sup>31</sup> nel senso che il mondo diviene un'immagine (*Bild*) che l'io si rappresenta di fronte (*Vor-Stellung*). L'ente è davanti all'uomo come qualcosa di obiettivo di cui egli può disporre. Ma si avverte così che il cogito, come dottrina filosofica dell'uomo che spiega l'ente a partire da sé, appartiene alla tradizione metafisica poiché spiega la relazione soggetto-oggetto obliterando l'appartenenza del *Dasein* all'essere. Il *Dasein* ha però anche le caratteristiche del sé ed in questo senso si ricongiunge al cogito: Il *Dasein* comprende se stesso, esiste e così si collega il circolo dell'essere e dell'esserci, dell'interrogante e dell'oggetto dell'interrogazione.

Benché con Heidegger si torni a porre l'attenzione sul cogito cartesiano, Ricoeur concorda che ciò non implica alcuna immediatezza, perché l'io-sono deve essere riconquistato con una interpretazione. L'io sono diviene il tema di un'ermeneutica e non soltanto di una descrizione intuitiva. L'altra importante convenzione che Ricoeur sottolinea è che il *chi*, il soggetto, deve restare una domanda. Non è quindi un dato di partenza su cui si poggia per ulteriori dimostrazioni, ma qualcosa che bisogna ricercare. L'io rimane sempre qualcosa di nascosto sia dal punto di vista ontologico dell'essere sia da quello ontico e per questo motivo deve essere interpretato: *la fenomenologia è un'ermeneutica*.

Tale interpretazione ha un luogo filosofico che introduce il problema della vita quotidiana e di una coscienza di sé che emerge attraverso lo sviluppo dell'intera dialettica dell'esistenza inautentica ed autentica, senza la quale l'uomo rimane un'anonimo nel mondo dell'*on*. Anche qui dunque la domanda sul soggetto implica il poter essere se

stessi, un'ermeneutica del sé, dell'io sono, specie nella ricapitolazione dell'esistenza davanti alla merte.

La filosofia del linguaggio in una certa misura prende il posto dell'analitica dell'esserci, nel momento in cui questa analitica subisce una certa articolazione e l'esegesi dell'esserci cede il posto all'esegesi della parola. Gli stessi problemi connessi al sé del *Dasein* in Ricoeur vengono alla luce nella filosofia del linguaggio se l'essere è espresso nel linguaggio. Il vocabolo è l'opera dell'uomo, il *Da* del *Dasein*. "Il vocabolo - conferma Ricoeur - fa nascere nell'ultimo Heidegger, esattamente lo stesso problema del *Da* del *Dasein* nella misura in cui il vocabolo è, a modo suo, il *Da*"<sup>32</sup>. Con il linguaggio l'uomo esercita un dominio ragionante sull'essere una sua cultura dentro la parola. "L'atto di raccogliere (il Logos) implica quella sorta di delimitazione secondo la quale l'essere è costretto alla manifestazione...D'ora in avanti l'esserci potrà ormai concepirsi come il creatore del linguaggio"<sup>33</sup>. Il rischio è nella pretesa di dominare il linguaggio e di farne con la logica un tribunale dell'essere. Il sé, l'autenticità dell'io sono, viene ricercato nella vita poetica (nell'*Urdichtung*) come potere dell'uomo di formare il linguaggio<sup>34</sup>. L'ermeneutica dell'io sono che divesta filosofia del linguaggio è in Ricoeur anche etica nel senso lato spinoziano di un processo umano non tanto in quanto legato a principi formali o a valori ma in quanto *conatus*, "questo processo non è regolato da un principio formale di obbligazione, e ancor meno da una intuizione dei fini e dei valori, ma dallo sviluppo dello sforzo, del *conatus*, che ci pone nell'esistenza inquanto modo finito di essere. Diciamo sforzo ma dobbiamo subito aggiungere desiderio, per porre all'origine del problema etico l'identità tra lo sforzo, nel senso del *conatus* di Spinoza, e il desiderio nel senso dell'*eros* nel senso di Olatone e di Freud"<sup>35</sup>. Commenta opportunamente Rigobello: "La riflessione mira a 'cogliere l'ego nel suo sforzo per esitare, nel suo desiderio di essere'. In tutto ciò è presente la concezione platonica della filosofia come eros, am anche la concezione spinoziana che vede nel *conatus*, nello sforzo, la fonte della conoscenza"<sup>36</sup>. Dal momento che la parola mette in luce il nucleo attivo

della nostra esistenza, la filosofia del linguaggio è anche filosofia della volontà e dunque una filosofia della persona. Proprio nel rapporto con Heidegger Ricoeur esprime anche il collegamento tra ermeneutica dell'io sono e creatività del sé come poetica della libertà. Il problema della persona si esplicita come problema della creatività umana nella capacità infinita di escogitare nuove forme di mediazione sia come singolo uomo che come gruppo.

### E. OLTRE L'IO PENSO E L'IO VOGLIO

Ripensare il significato della soggettività è necessario ad una filosofia che, avendo vagliato le critiche alla metafisica di Nietzsche e di Heidegger, voglia poter tornare a pensare il soggetto attraverso l'ermeneutica.

Si può ben dire che la questione del soggetto è in Ricoeur la costante della riflessione filosofica. Essendo la realtà umana caratterizzata da antinomie, dalla non coincidenza dell'uomo con se stesso, dal paradosso e dalla sproporzione tra finito e infinito<sup>37</sup>, il compito della libertà - il suo cammino e la sua peripezia - passa per le mediazioni operate dall'io. "La sua caratteristica ontologica *diessere-intermediario* consiste nel fatto che il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli di realtà al di fuori de sé e in se stesso"<sup>38</sup>.

Paul Ricoeur, sin da quando sostituisce "l'io voglio" all "io penso"<sup>39</sup>, si cimenta con la critica al cogito cartesiano "costante punto di riferimento per ogni pensatore francese"<sup>40</sup>. Egli respinge la pretesa del *cogito* alla certezza immediata di sé nella pura riflessione, per sottolineare *in primis* il ruolo pratico dell'atto di esistere operando mediazioni: "Riflettere è infatti - commenta Rigobello - "recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere"... La "posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere" non è per nulla chiara e distinta; i suoi segni sono equivoci, ambivalenti. Tra segno e quell'atto di esistere, che quel segno ha generato, esiste un

salto qualitativo che rende la connessione incerta, polivalente, oscura. Ocorre *interpretare*. L'attività del *cogito* è questa attività interpretante che, mediante la riflessione, intende recuperare la densità dell'atto esistenziale mediante l'interpretazione appunto dei segni dell'agire umano "perduti nel mondo della cultura"<sup>41</sup>.

Anche nella trilogia di *Temps et récit*, che interpreta il racconto come una *imitazione creatrice* dell'azione, resta centrale la questione del soggetto come riconquista dell'*io sono* nella funzione rappresentativa che lo riveste<sup>42</sup>. L'*io sono*, al cuore della filosofia dell'incarnazione (G. Marcel<sup>43</sup>) - sostiene Ricoeur - rivive nell'agire e nel soffrire della teoria del racconto<sup>44</sup>. La critica del *cogito* è dunque la riconquista dell'*io sono* sull'*io penso*, con tutti i tentativi relativi di trasformazione degli antagonismi in mediazioni. Il soggetto rinuncia alla certezza immediata de sé, alla creazione speculativa del mondo e risorge nella libertà attraverso l'esperienza del non essere e delle alienazioni, come condizione perché si ritrovi come un *io* che dare significati umani all'umano operare.

La scelta dell'ermeneutica è per Ricoeur la possibilità di concepire l'attività mediatrice come attività tipicamente umana di un soggetto che non si conosce nella pura riflessione dell'*io* e che vuole uscire dal vicolo chiuso dell'alternativa tra la pura creazione dell'oggettività, tra il soggetto cartesiano vuoto e autotrasparente e l'oggettività nuda della scienze esatte. La ricerca di un *cogito* integrale infatti vuole superare la *riflessione*, fondata sulle opposizione astratte (soggetto-oggetto, teoria-prassi, anima-corpo), per riconoscersi costituito nelle dialettiche.

L'attività del mediare è strettamente correlata alla storia in cui il soggetto è situato come una interpretazione che è anche una riappropriazione ed una recriazione del mondo attraverso i simboli, i lor significati impliciti, il confronto con i teste e la loro descrizione di mondi nuovi<sup>45</sup>. Essa è anche una rifigurazione del tempo nella finzione narrativa, in un unica attività che fa riferimento alla polisemia del linguaggio e alla pluralità delle interpretazioni.

Il rapporto tra pensiero e azione, l'uno non astratto e l'altro non prassico, fa giustamente parlare della filosofia di Ricoeur in

referimento al soggetto come poetica della libertà. In termini mounieriani, nella pluridimensionalità del tema della persona, si ritrovano la forza e la grazia. Commenta Ricoeur, a conclusione del primo saggio sul personalismo: "E' questo sottile intreccio di una bella virtù 'etica' con una bella virtù poetica che facera di E. Mounier quell'uomo *à la fois irréductible et offert*"<sup>46</sup>.

Il movimento interpretativo, come attività principale della persona, ha in Ricoeur un particolare accento nella oggettività (il tempo cosmico, il testo). L'io si colloca di fronte ad un mondo che è stato umanamente già interpretato, si inserisce in una storia umana e legge i segni oggettivati nella cultura, mediante cui ciascuno ri-conosce il mondo, l'altro e se stesso. L'ermeneutica dunque assume un significato ontologico che supera il carattere particolare e riduttivo (interpretazione di testi) che aveva prima di Schleiermacher, per divenire problema filosofico generale, nel senso che l'interpretazione è l'approccio fondamentale dell'essere al mondo. Rispetto a questa impostazione, anche l'ermeneutica di Dilthey rimane psicologista, nel senso che è tesa a fondare il sapere storico e le scienze dello spirito contro la pretesa assolutistica del sapere scientifico, ma accentuando il ruolo del soggetto e relativizzando quello del messaggio che viene dal testo, dall'opera. Per comprendere l'approccio filosofico di Ricoeur, occorre invece superare l'idea dell'ermeneutica come problema del metodo ed entrare piuttosto nell'ottica di Heidegger e Gadamer, che ne fanno il problema dell'essere, ovvero di quell'essere persona umana che esiste comprendendo<sup>47</sup>. Non si tratta dunque di fondare in maniera rigorosa e legittimare con metodo le scienze dello spirito, ma di risalire allo statuto costitutivo di quell'essere che si conosce inserito in una storia universale, al confronto con una memoria oggettivamente depositata nel suo farsi universali nell'ermeneutica, grazie a quel confronto. Comprendere dunque non in senso strettamente razionalistico, ma come impegno di tutta l'esistenza a vivere creativamente la propria storia, in continuità con la storia umana e cosmica.

La riflessione di Ricoeur è insieme etica e politica, poichè mira a suscitare un'azione liberatrice<sup>48</sup>, a partire dagli aspetti etici

dell'intersoggettività e della produzione fantastica del sociale, sulle due forme contrastanti dell'ideologia e dell'utopia, sino alla questione del potere, ritenuta centrale per una qualunque riflessione politica oggi<sup>49</sup>. Si apre quindi la via ad uno sviluppo interpretativo che unisce la poetica alla pratica, ritenendo così superata la sfida dell'alternativa marxiana (*XI Tesi su Feuerbach*) di una filosofia che deve passare dalla interpretazione del mondo alla trasformazione. Il soggetto che interpreta è insieme impegnato nella trasformazione del mondo, poiché è lontano dalla riflessione posticcia rispetto all'essere dell'io, ed impegnato nella attività recreatrice di un mondo nuovo (libertà di agire in vista di un mondo ripensato e poetica dell'interpretazione). La questione del soggetto può essere posta soltanto da una riflessione che si integra con l'interpretazione come azione, si il soggetto si mette in questione nel suo immediato porsi (*Cogito*) per potersi cimentare nel processo interpretativo<sup>50</sup>. Interpretare infatti è anche rivedere le cose nella loro possibilità altra, attraverso il potere dell'immaginazione creativa che si rivela nel discorso e nell'azione.

## F. TEMPO E RACCONTO

Nella trilogia *Temps et Récit*, Ricoeur parte dall'ipotesi che la temporalità non si lascia dire nel discorso diretto di una fenomenologia, ma richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione<sup>51</sup>.

Così diceva già nel 1982, mentre lavorava sui temi dell'identità del soggetto nel tempo: "Attraverso il racconto organizziamo il tempo umano e il tempo diventa tempo umano quando è raccontato...lo penso che l'arte di raccontare non è solo questione per ragazzi, ma anche per noi stessi che abbiamo bisogno di riunificare le nostre vite, le nostre vite, le nostre esperienze con la capacità di farne un racconto intelligibile". Egli citava come esempio il lavoro dello psicanalista e dello psichiatra con i malati mentali, allorché essi ascoltano racconti illogici per tentare di trasformarli in intelligibili, sollecitando una fatica di ricomposizione di sé attraverso l'espressione della propria storia. "Non

si tratta della storia dell'umanità, ma è la nostra storia personale che possiamo elevare al rango di storia. Unificando la nostra esperienza in un racconto, non facciamo solo un lavoro di espressione linguistica, ma di autocomprensione<sup>52</sup>. Viene valorizzata la memoria, la fedeltà, la continuità, la perseveranza, doti dimenticate nel mondo contemporaneo, che vive piuttosto nell'irruzione verticale dell'eternità nel tempo, né sull'idea del tempo espressa dal romanticismo tedesco, con la sua estetica del genio, ma di porre in evidenza la continuità dell'esperienza che implica per il soggetto la capacità di sopportare, soffrire, avere riconoscenza verso coloro che ci hanno preceduto, restare creativamente fedeli al disegno della propria storia di vita.

Il problema del tempo, così come è vissuto dall'uomo, riguarda il rapporto tra esperienza ordinaria e ri-creazione nel racconto, storico o fantastico, per il potere di trasformazione che ha l'immaginazione produttrice. Tre i riferimenti: la fenomenologia e le sue aporie, la storiografia (configurazione), la critica letteraria (prefigurazione). La fenomenologia ha l'ambizione di derivare il tempo fisico dalla semplice distensione dell'anima, ma si infrange sullo scoglio aristotelico, lasciando parte del tempo fuori di sé. Ricoeur esamina tre connettori tra tempo oggettivo cosmico e tempo umano: il *calendario*, che reiscrive il tempo vissuto in quello cosmico, il *processo generazionale*, che innesta il tempo vissuto nel problema dei rapporti tra generazioni in comunicazione nel ritmo biologico della vita, la *traccia*, col suo duplice statuto relativo a due registri temporali eterogenei: quello oggettivo, come documento inerte di ciò che non è più, e quello noetico, con significato soggettivo.

Sebbene anche Heidegger abbia riconosciuto lo statuto ontologico della traccia (ma ha considerato il mondo come un *Dasein*), i tre connettori di Ricoeur esplicitano la relazione soggetto-oggetto, soprattutto nella tipicità dell'approccio dello storico che assolve al debito della collettività verso i morti; è delegato alla memoria e deve far ricorso al documento. La sua ricostruzione del passato è sotto tre generi. L'*identico* esprime la reiffettuazione del passato, dell'avvenimento e delle motivazioni dell'azione e costituisce perciò il

primo momento dialettico (*reenactment*). L'*altro* esprime l'ontologia negativa del passato, ciò che per Dilthey è il trasferimento in una coscienza straniera. L'*analogo* esprime la portata metaforica del *wie*, che accomuna adentità e differenza, corrispondenza senza ripetizione (per Ranke: descrivere il passato così come è stato). Lo storico dunque passa per le tre fasi della riefettuazione, posizione di differenza, presa analogica.

Anche la finzione narrativa fa un lavoro di verosimiglianza plausibile e lo offre al lettore che, come l'autore, rediscrive la realtà e media il mondo dell'opera fantastica con quello suo proprio. La finzione è certo libera dal doversi confrontare col documento, potenzia l'esperienza comune del tempo e può esplorare il futuro e l'eternità, ma anche la storia richiede un grado di finzione per potersi rappresentare il passato. Viceversa, il fantastico, per essere offerto al lettore, deve essere vicino al quasi vero (l'autore non è vincolato qui dai documenti, ma interiormente dal servizio che sente di dover rendere al "quasi passato" e ai morti). In entrambi i casi abbiamo un'attività di mediazione tra il soggetto (il suo mondo, il suo tempo) e l'oggetto (la realtà umana espressa nelle opere degli uomini passati).

Dall'incrocio tra storia e finzione nella refigurazione del tempo, procede la scoperta o la invenzione di ciò che è il tempo umano, in cui si uniscono la rappresentazione del passato storico e le variazioni immaginative della finzione, sullo sfondo delle aporie della fenomenologia del tempo.

Tra le aporie, la prima riguarda il divario tra tempo fenomenologico e tempo cosmologico. "Il tempo raccontato - scrive Ricoeur - è come un ponte gettato al di sopra della breccia che la speculazione non cessa di *approfondire* tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmologico"<sup>53</sup>. La poetica del racconto offre una risposta all'occultazione mutua tra le due prospettive temporali, inventando un "terzo-tempo", risultato dell'incrocio tra il racconto storico e il racconto fantastico. A questo terzo tempo, Ricoeur assegna una propria dialettica che produce un terreno comune tra storia e finzione: *l'identità narrativa*.

Il problema torna allo scandaglio del *chi*, ossia alla risposta alla domanda: "Chi ha fatto tale azione? Chi ne è l'agente, l'autore? Si risponde dapprima alla domanda nominando qualcuno, cioè designandolo con un nome proprio. Ma qual è il supporto della permanenza del nome proprio? Cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione così designato con uno stesso nome lungo il corso di tutta una vita che si estende dalla nascita alla morte? La risposta non può essere che narrativa. Rispondere alla questione "chi?" ...è raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chio* dell'azione. *L'identità del chi non è dunque che un'identità narrativa*<sup>54</sup>.

Senza la narrazione, il problema dell'identità personale cade in un'antinomia senza soluzione, giacché o lo pone come un soggetto identico a se stesso oppure lo vanifica, sostenendo, con Hume e Nietzsche, che il soggetto identico sia un'illusione sostanzialista. Bisogna dunque sostituire ad una identità (*idem, même*) del soggetto una identità narrativa (*soi-même, ipse*). Viene superata la questione dell'identità sostanziale, giacché si evita di cadere nel dilemma dell'identico e dell'altro, grazie all'identità dinamica della poetica del racconto. Se l'io non è l'astratto *même*, ma la *ipseità* che resta mutabile nel corso di una vita, il soggetto può essere colui che legge e interpreta, scrive la propria vita e la vita stessa, in una rfigurazione creatrice che si intreccia col tessuto di storie raccontate. L'obiettivo di Ricoeur è ancora quello di superare una conoscenza ripiegata su di sé e narcisistica, nonché il rifugio teoretico in una superstruttura ideologica, per riproporre un sé che è frutto del ripensamento della propria storia e in essa della storia di quanti si sono incontrati: una vita esaminata, purificata, clarificata dagli effetti catartici del racconto, sia che si tratti di un individuo che di una comunità nazionale e delle sue opere culturali.

Il soggetto e la sua storia stanno alla base in qualche misura anche della seconda aporia che riguarda la dissociazione tra futuro, passato e presente, concepita come un singolare collettivo: il tempo. Riprendendo l'esame del tempo in Aristotile, Agostino, Kant, Husserl e Heidegger, Ricoeur denuncia gli slittamenti verso una teoria della

totalità, frutto dell'ambizione del pensiero di operare una totalizzazione della storia, alla luce del concetto dell'eterno presente, del sapere assoluto. A questa totalità, Ricoeur oppone la mediazione imperfetta tra le dimensioni dell'attesa, della tradizione e della forza del presente. E' ancora l'iniziativa del soggetto che opera tale mediazione impeerfetta, ricollegando l'unità plurale del tempo nella coscienza storica. Nel presente il soggetto è colui che riceve il messaggio del passato per proiettarlo in maneira nuova nell'avvenire ( in Heidegger è piuttosto ripetizione). Nel presente, la forza di ricapitolazione e di creatività etica del soggetto a Ricoeur pare possa eswprimersi al meglio nell'esempio della promessa. In essa si esprime "l'impegno personale, la fiducia interpersonale e il patto sociale, tacito o virtuale, che conferisce al rapporto dialogico stesso la dimensione cosmopolitica nello spazio pubblico"<sup>55</sup>.

Anche nella terza aporia dell'imperscrutabilità del tempo e dei limiti del racconto, il soggetto, con la sua storia raccontata, permette di rispondere alla domanda "chi?" (personale o di gruppo) attraverso l'identità narrativa. In tal modo il tempo, tema filosofico che ha impegnato generazioni di filosofi con le sue aporie, trova nella risposta ricoeuriana della poetica del racconto un significato umano unitario senza formare una centena oppressiva, giaché l'idea dell'unità della storia, dal momento che essa riconsocce i limiti del racconto di fronte al mistero del tempo, ma è anche vero che i limiti del racconto non aboliscono l'unità della storia con le sue implicazioni etiche e politiche. Conclude Ricoeur: "Non si potrà dire che l'elogio del racconto avrà in modo subdolo ridoneto vita alla pretesa del soggetto di costituirsi come signore del senso. E' opportuno al contrario verificare la validità di tutti i modi di pensiero e del suo impiego nella circoscrizione che gli è assegnata, prendendo esatta misura dei limiti del suo impiego"<sup>56</sup>.

I limiti del racconto così come il mistero del tempo non costituiscono un freno alla necessità umana di parlarne, ma stimolano l'esigenza di "*penser plus*" e di "*dire autrement*", rispondendo così con pertinenza alle aporie del tempo attraverso l'identità narrativa singola e di gruppo.

## G. L'ITINERARIO DELL'IO NEL SELF

Ricoeur si è concentrato sempre più sulla persona tentando di precisare i termini della questione del soggetto: "Cosa ne è della questione del soggetto dopo tanti capovolgimenti?" si domandava nel colloquio del gennaio 1986. "Si può ancora parlare del soggetto nella fase di anticartesianesimo in cui ci troviamo?. In effetti, in filosofia, si è passati da un estremo all'altro: da una parte un'accentuazione eccessiva del soggetto con Descartes (*cogito ergo sum*), dall'altra una eliminazione eccessiva del soggetto nei pensiero sistemici e in quella che in Germania chiamano la "teoria dei sistemi"... In questo modello, il soggetto scompare completamente a vantaggio del sistema: l'importante è che il sistema funzioni... Ma mi sembra che ciò conduca all'anonimato, dal momento in cui il sistema si distacca dagli uomini"<sup>57</sup>. Egli riprendi il pensiero di K. O. Apel, secondo cui la comunicazione non può avvenire che tra due soggetti responsabili, il cui occultamento a vantaggio dei sistemi non può non avere un esito totalitario.

Ricoeur, nel tratteggiare il soggetto nella tensione dialettica tra l'individuo e la persona, preferisce il termine inglese *Self*, alla ricerca di un vocabolo che non sia "*le je, le moi, le sujet*". Il termine per certi versi è più neutro, ma sembra introdurre l'idea della possibilità per ciascuno di esorimere, oltre l'immediatezza dell'io autocentrato, la forma riflessa del "self" valida per ciascuna persona grammaticale (me-stesso, te stesso...). "Il secondo vantaggio di questo termine - sottolinea Ricoeur - è che si tratta di un riflessivo in posizione di complemento e non di soggetto grammaticale: negli esempi "il rispetto di sé", "la padronanza di sé", il *sé* è sempre complemento di qualcos'altro; di conseguenza il soggetto non è colui che si afferma, ma colui che viene attermato, in una modalità sempre riflessiva. In effetti, inizialmente il soggetto è portato verso le cose, verso l'altro, verso il mondo, verso Dio e in un secondo movimento si riappropria come sé, come soggetto. Attribuisco molta importanza all'aspetto etico di questa dinamica; c'è sempre un altro di fronte al sé, verso cui ci si impegna ("mi impegno nei confronti tuoi", "ti prometto")"<sup>58</sup>.

Fedele al desiderio di sfuggire agli eccessi così come alle carenze della soggettività umana nel pensiero contemporaneo, nel *Self* Ricoeur vede la possibilità di esprimere la continuità con la tensione etica della persona in Mounier e nello stesso tempo la possibilità di sottolineare la tensione pratica conoscitiva che la spinge fuori di sé, per potersi ritrovare in piena coscienza. Certo egli è cosciente dell'ambiguità dei termini, come mi ha confermato: "Per me la persona deve realizzare la dimensione del sé sviluppando i tre elementi: l'incarnazione, perché la persona è veramente con il suo corpo; la dimensione comunitaria, perché non si danno persone al di fuori della comunità, e infine la crescita interiore, come elemento di autotrascendenza. Direi quindi che si può parlare di persona ogni volta che si attribuiscono al *Self* questi tre elementi. Ma una delle grandi difficoltà in questo campo è l'incertezza del vocabolario, perché ciascun autore dà un senso diverso alle parole "soggetto", "persona", "personalità", "individualità"<sup>59</sup>.

Ciononostante le diverse sfumature semantiche lasciano intuire una maggiore neutralità del *self*, distinto dalle teorie del soggetto pensante e dalla più esplicita connotazione etica che si evidenzia nel personalismo, ma senza opposizione di significati, essendo il primo la condizione del realizzarsi della tre direzioni etiche, con le quali Ricoeur caratterizza l'*ethos* personale.

Ricoeur concorda col personalismo mounieriano nel riconoscere che l'esistenzialismo ha abbandonato la centralità della teoria della conoscenza per riportare al centro l'esistenza, il soggetto. Rispetto alla priorità ai temi drammatici della vita quotidiana, il personalismo ha un'intenzione rivolta all'impegno nella vita reale, alla costruzione di una società a misura d'uomo evitando il rischio di costruire un'altra ideologia. Specie nel problema del rapporto con l'altro, si vede la distanza tra personalismo ed esistenzialismo che, pur studiando a fondo questo problema, rimane a livello di ricerca filosofica, piuttosto indifferente ai collegamenti oggettivi della dimensione comunitaria. Scrive Mounier: "Se il pensiero non si fa comunicabile, dunque impersonale per certi aspetti, non è pensiero, ma delirio. La

scienza e la ragione oggettive sono i supporti indispensabile della interoggettività. Anche il diritto è un mediatore necessario”<sup>60</sup>.

I termini intersoggettività, comunitario, personale, richiamano una certa concezione utopica della relazioni interpersonali, basate sui valori spirituali, poco validi ad interpretare la complessità sociale rete regole del sistema. E importante però trattare di questo aspetto senza escludere l'altro, sapendo che il rischio di un discorso personalista puro è che la relazione comunione occultati il ruolo positivo della mediazione istituzionale. Ma Ricoeur, per la sua accentuazione del ruolo positivo della mediazione, vede il dialogo tra le persone sempre intrecciato ad una mediazione istituzionale in qualche modo impersonale e nella quale i ruoli sono anonimi. È infatti impossibile che tutte le relazioni che si intrattengono nella società complessa possano essere relazioni di profonda comunione, perché sono limitate e selezionate le possibilità concrete che la persona ha di emergere uno spessore di relazione personale significativa, su uno sfondo di rapporto anonimo e istituito di ruoli. Si valorizza pertanto massimamente la capacità che ciascuno ha di suscitare rapporti personalizzati (“focolari di amicizia”), con diverse sfumature di intensità qualitativa, ma si riconosce altresì l'importanza di questo sfondo anonimo istituito, “non necessariamente negativo”, ma che al contrario rende possibile l'incontro personale.

Questa convinzione è collegata da Ricoeur esplicitamente al contributo del personalismo sia mounieriano, sia di quello scheleriano: “In una recente intervista alla radio parigina in cui mi hanno domandato che cos'era per me il personalismo, ho risposto che è l'utopia ( in un senso molto positivo) nella quale la società sarà una “persona di persone”. Ciò non si raggiungerà mai. È l'ideale di tutte le società quello di personalizzare il più possibile i rapporti sociali”<sup>61</sup>. Al polo opposto, c'è la massificazione, ovvero la società priva di relazioni interpersonali, nella quale tutto è istituzione pura, inumana e senza volto. Tutti i gradi intermedi sono forme o figure di realizzazione parziale dell'ideale personalista. Siamo di fronte ad un progetto che unisce insieme intelligenza e poesia, volontà di trasformazione e ascolto dell'oggettività, libertà e condizionamenti.

Il discorso sulla persona conserva così tutta la problematicità della dialettiche che seguono una logica relazionale in cui ciascuno cerca di sfuggire ai rischi della confusione, dell'appiattimento, degli eclettismi e delle sintesi, come pure degli antagonismi, come l'autore bene ha scritto sottolineando "la stritura dialogica che presiede, a tutti i livelli cui può giungere il pensiero, ai rapporti tra l'uno e il molteplice... è la stessa struttura dialogica, la stessa energia comunicativa che si lascia percepire a diversi livelli... a livello teologico nella dottrina trinitaria, mediante la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice, distinguendo in Dio stesso un aspetto societario, ossia insieme una kenosi nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa dialettica tra l'uno e il molteplice si ripete analogicamente al livello antropologico, dove la persona sembra costituita dal sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista e alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una ritmata dalla assunzione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca di una comunità che sia persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia scoprire a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, le costrizioni inevitabili nella costruzione di una società più giusta e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino"<sup>62</sup>.

Il problema dell'intersoggettività reclama l'approfondimento del senso dell'istituzione come canale distributivo di umanità in senso molto lato, dal semplice gesto alla parola, alle macro-istituzioni sociali, giuridiche, ecclesiale e politiche<sup>63</sup>. La comunicazione umana infatti è sempre intrecciata con una mediazione oggettiva e impersonale, sia nella relazione diretta io-tu, che si serve del corpo e i suoi strumenti espressivi, sia nell'anonimato dei ruoli istituiti, regolati da una struttura formale socialmente condivisa. Gran parte del pensiero spiritualista, essendo molto sensibile al modello di comunione pura, tende a sottovalutare la funzione costitutiva dell'istituzione, dal momento che l'intensità della vita di unità è in qualche modo superiore qualitativa-

mente all'apparato istituzionale di per sé statico. Ma un aspetto non può essere circoscritto occultando l'altro perché ne verrebbe a soffrire la dimensione integrale della relazionalità umana. L'io, l'altro e l'istituzione costituiscono il "triangolo di base dell'etica"<sup>64</sup>.

Oggi si avverte la necessità di accentuare il ruolo indispensabile ed eticamente positivo della mediazione istituzionale, per non caricare tra il modello di comunione pura e la "peccaminosità" degli apparati istituiti. Questi invece appaiono non solo indispensabile alla convivenza civile, ma anche dotati di senso in ordine all'eticità. L'amicizia fa da figura paradigmatica di un rapporto interpersonale animato dalla sollecitudine. In essa, infatti, si suppone l'uguaglianza, si esige la reciprocità, si stabilisce la reversibilità. L'altro interpella l'io, che risponde con una sollecitudine che sancisce la stessa stima di sé; il tu convoca, l'io risponde responsabilmente.

È il terzo elemento dell'interazione, però, che impedisce che l'io debba tutto se stesso all'altro e dunque anneghi nel tu. Giustamente a tal proposito nota Lévinas: "Se io fossi solo con l'altro, gli dovrei tutto. Ma c'è il terzo... Il terzo è altro rispetto al prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'altro e non unicamente il mio simile"<sup>65</sup>. Nello stesso tempo, è la presenza del volto che impedisce al terzo di prendersi tutto e sovrastare con la sua neutralità la dimensione personale<sup>66</sup>. I due processi perciò sono in un rapporto dialettico di verifica reciproca. Per Lévinas, è il Viso dell'Altro che prevale, comandando: "tu non ucciderai" e costituendo l'io responsabile dell'attuazione di questo imperativo che lo trascende. "La giustizia - scrive Lévinas - passa nella mia responsabilità per l'altro, nella mia ineguaglianza in rapporto a colui di cui sono l'ostaggio"<sup>67</sup>. R. Simon sottolinea che anche in Ricoeur si può evidenziare l'importanza dell'altro nel convocare alla responsabilità: "già in *'Avant la loi morale: l'éthique'*, egli [Ricoeur] scrivera: 'L'altro fa ricorso a me' e 'attraverso questa richiesta, io vengo reso capace di responsabilità'<sup>68</sup>. Scrive Ricoeur: "Certamente il sé è chiamato alla responsabilità dall'altro. Ma poiché l'iniziativa dell'ingiunzione compete all'altro, il sé viene raggiunto dall'ingiunzione soltanto all'accusativo. E la chiamata alla responsabilità

ha come solo faccia a faccia la passività di un io convocato<sup>69</sup>. Ma nello stesso tempo, "l'elemento etico...può essere espresso dalla nozione di *stima di sé*. In effetti, qualunque si a il rapporto con gli altri e con le istituzioni, non ci sarebbe *soggetto responsabile*, se non potesse stimare se stesso in quanto capace di agire intenzionalmente, ossia secondo ragioni riflesse<sup>70</sup>. Anche la seconda e la terza persona sono capaci di stima di sé, definita mediante l'intenzionalità. La stima di sé d'altra parte si radica nella capacità di scegliere intenzionalmente, di stabilire una gerarchia di preferenze; comporta altresì la capacità di assumere iniziative, di modificare il corso degli eventi. La prassi permette una riflessione che porta alla stima di sé: "apprezzando le nostre azioni, apprezziamo anche noi stessi come autori"<sup>71</sup>

L'espressione "vivere bene *con e per gli altri*" esprime la sollecitudine, ossia il movimento di sé nella cura, sulla base di un riconoscimento che implica la nozione di reciprocità, "che istituisce l'altro come simile e l'io come il simile dell'altro"<sup>72</sup>. La sollecitudine perciò non è un imperativo della persona autocentrata sul sé, non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma ne "spiega la dimensione dialogale implicita". Perimenti la reciprocità viene fondata nella stessa esigenza dell'io di sdoppiarsi tutte le volte che dice "io stesso" e dunque torna a sé dopo aver, implicitamente o esplicitamente, dialogato con un altro. Stima di sé e sollecitudine non possono pensarsi l'una senza l'altra. "Dire *soi* - continua Ricoeur - non è la stessa cosa che dire *moi*. *Soi* implica l'altro da sé, per potere dire di qualcuno che stima se stesso come un altro. A dire il vero, è per astrazione solamente che si è potuto parlare di stima di sé senza metterla in coppia con una domanda di reciprocità, secondo uno schema di stima incrociata che riassume l'espressione *toi aussi*: Anche tu sei un essere di iniziativa e di scelta, capace di agire secondo delle ragioni, di gerarchizzare i fini"<sup>73</sup>.

Si è detto che tale reciprocità raggiunge nell'amicizia il culmine della corrispondenza tra l'io e il tu, quando l'altro stima il tu come se stesso, può dire "io" come "tu", sapendo che ciascuno riconosce se stessocome responsabile dei suoi atti. Può così stabilire

una vera ugualianza nel rispetto della differenza e dell'unicità dell'altro: "Il miracolo della reciprocità consiste nel fatto che le persone si riconoscono come insostituibili l'un all'altra nello stesso scambio. Questa reciprocità degli insostituibili è il segreto della sollecitudine"<sup>74</sup>. Quando invece la sollecitudine va dal più forte al più debole, come nella compassione o nel rapporto maestro-scolaro, essa si presenta in forme diseguali, benché vi sia implicito sempre un riconoscimento che il forte riceve dal debole. In questo caso: "la reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta della forme ineguali della sollecitudine"<sup>75</sup>. Se l'ineguaglianza proviene dalla debolezza dell'altro, dalla sua sofferenza, è la compassione che tende a ristabilire la reciprocità, e spesso accade che "colui che sembra essere il solo a dare riceve più di quanto dà, attraverso la gratitudine e la riconoscenza"<sup>76</sup>. La sollecitudine per l'altro quindi - nelle diverse situazioni in cui concretizza - tende a ristabilire l'eguaglianza là dove essa è minacciata. Certamente la pur breve esperienza di comunione vissuta con Mounier e con gli amici della rivista ha influenzato decisamente questi aspetti del suo pensiero.

## H. PERSONA, COMUNITÀ E ISTITUZIONI

Ciò che maggiormente caratterizza P. Ricoeur, specie rispetto ai personalisti classici, è la sottolineatura di un'intersoggettività a tre poli piuttosto che a due: l'io, l'altro e il terzo elemento, che è espressione del legame sociale, senza essere il prodotto dell'uno, perché sussiste in una qualche oggettività<sup>77</sup>. Al terzo punto del tripode etico Ricoeur colloca perciò l'*aspirazione a vivere in istituzioni giuste*. Col termine istituzione si fa riferimento a forme di esistenza sociale nelle quali i rapporti tra gli uomini sono strutturati e volti in modo normativo, con senso dell'istituzione, che ne uscirebbe limitata e dunque malcompresa. "Se consideriamo l'istituzione sotto l'angolo visuale della dinamica sociale, essa non è più rappresentata dal diritto, ma da ciò che noi possiamo chiamare, nel senso più ampio del termine, il politico, cioè

l'esercizio della decisione della forza al livello della comunità<sup>78</sup>. Questa distinzione permette di individuare un livello di esigenza di giustizia che abbraccia tutto l'ambito politico, soggetto a progressi e regressi, pretese e illusioni, da leggere con un'ottica diversa rispetto agli altri ambiti istituzionali. A questo livello l'altro non è solo il mio tu, ma anche lo sconosciuto, il lontano, il diverso. La ricerca di eticità nelle istituzioni perciò deve andare oltre la qualità delle relazioni interpersonali, perseguendo un'a regione propria, un metro di giudizio caratterizzante<sup>79</sup>. La giustizia "presenta tratti etici che non sono contenuti nella sollecitudine, ossia un'esigenza di eguaglianza di tipo diverso da quella dell'amicizia"<sup>80</sup>.

L'antica radice dell'impegno e della volontà torna, temperata dagli anni, nella convinzione che la persona non può contentarsi di stabilire rapporti affettivi amicali ottimali; l'*ethos* del riconoscimento implica una sollecitudine più estesa, diretta al raggiungimento di quanti esseri umani popolano la terra, senza dei quali alla felicità mancherebbe la sua completezza. "La persona perciò ha un'obbligazione non solo nei confronti di chi può incontrare faccia a faccia, ma tramite le istituzioni di distribuzione, anche con i tanti tu con cui non stabilirà mai una relazione d'amicizia, ma nei cui confronti avvertirà l'esigenza di una proporzionalità equa nella distribuzione dei beni, dei diritti e dei doveri"<sup>81</sup>. L'istituzione traduce in norma la sollecitudine a condividere, distribuire e redistribuire diritti e doveri, guadagni e patrimoni, responsabilità e poteri, vantaggi e svantaggi. Se una tale sollecitudine è inerente alla comune appartenenza al genere umano, in particolare essa dovrebbe essere tipica del politico, la cui azione deve tener conto dei tanti tu senza volto e senza nome, quegli anonimi che non incontrerà mai, ma per i quali si impegna a tentare di migliorare la qualità della vita. Egli agirà assumendo i criteri dell'equa ripartizione impersonale delle risorse. "Una istituzione ha in affetti un'ampiezza più vasta del faccia-a-faccia dell'amicizia o dell'amore: nell'istituzione, e attraverso il processo di distribuzione, l'aspirazione etica si estende a tutti coloro che il faccia a faccia fuori, a titolo di terzo"<sup>82</sup>.

Commenta Bianco: “Ciò che appare notevole è infatti l'intimo, indisgiungibile nesso che viene istituito tra il comportamento del singolo e il quadro delle istituzioni, senza il cui soccorso non è possibile realizzare quella vita buona, insieme e per gli altri, che i principi etici del comportamento individuale richiedono. Politica ed etica giungono così ad integrarsi più strettamente che mai, poiché so mostra che sono essenziali l'una alla definizione dell'altra: l'etica non è senza la politica, ma la politica, a sua volta, non senza l'etica”<sup>83</sup>.

Ciò che Ricoeur mette in evidenza, nel continuo e attento confronto con le filosofie contemporane, è che in qualunque ambito, sia pur in maniera indiretta e implicita, è indispensabile coniugare pensiero e azione, ermeneutica ed etica. Il soggetto che pensa e che agisce, sia a livello interpersonale che politico, non può essere neutro; anche se segue le regole di una neutralità relativa all'ambito istituzionale, il suo stesso essere presente è un continuo ricondurre l'oggettività all'etica<sup>84</sup>.

Già nel linguaggio, ciò che è genuinamente personale viene incanalato in un insieme di regole oggettive e impersonali, in cui l'io media la sua spontaneità per rendere se stesso accessibile agli altri: il suo è un comunicare e non un delirare alla ricerca del modo migliore di esprimersi. Di qui la ricerca di una mediazione ottimale, che sia un terzo in grado di ben canalizzare i flussi comunicativi tra l'io e il tu, nel quale l'io e il tu possano ritrovarsi uniti restando se stessi, senza annegare l'uno nell'altro. Del resto, come potrebbe realizzarsi armonia tra contrari, ossia tra individui ciascuno dei quali dice “io”? Non ne risulterebbe che una conflittualità senza fine. Per poter vedere l'altro come simile e diverso occorre uscire dalla gabbia della propria prospettiva, rinunciare al potere principale che un uomo ha, che è quello di pensare in prima persona, di leggere l'universo dal proprio centro. La comunicazione interpersonale, per essere tale, deve adottare un punto di vista imperonale, esterno rispetto agli interessi dell'io o, come dice Nagel, “uno sguardo da nessun luogo”<sup>85</sup>. In tal caso, infatti, l'io è in grado di porsi di fronte a se stesso come fosse “uno qualunque”. Questo distacco gli consente di costruire piattaforme neutrali sulle

quali anche l'altro può convergere, come la sintassi, che traduce e articola il discorso. Sul piano etico, lo stesso distacco crea una gerarchia di valori oggettivamente riconoscibili, come un sistema di riconoscimento di obbligazioni, valido ad articolare la sollecitudine per l'altro, che sia conosciuto o che sia quella persona che non potrà mai essere raggiunta personalmente, ma che non cessa per questo di essere soggetto di diritto, referente della destinazione delle risorse<sup>86</sup>. L'esistenza delle istituzioni è in un certo senso indipendente dalla volontà dei soggetti, anche se è vero che continuamente dipende dal tasso di fiducia che le persone continuano ad attribuire ad esse, come depositarie del legame sociale.

Questa attenzione al canale della comunicazione nell'oggettività istituzionale, in quanto dimensione etica della vita di relazione, attesta l'impegno del pensiero e della vita di Ricoeur a salvare, nelle diverse situazioni storiche e nelle diverse teorie, da una parte tutta la potenzialità della libertà della persona in rapporto a sé e all'altro, dall'altra ad affrontare l'impersonale che costituisce l'oggetto della politica, in maniera personale, da quello amministrativo, a quello artistico e spirituale. In quanto strumento di equità, il terzo evita alla dimensione espressiva di scadere nello spiritualismo dell'"anima bella", e a quella oggettiva di scadere nel fattualismo dell'indifferenza etica.

Il senso della giustizia distributiva di beni materiali e simbolici, proprio per poter agire seguendo la tendenza verso l'eguaglianza proporzionale, a partire dalla prospettiva dei più deboli, deve fare ricorso all'impersonale. Siamo a livello di quell'"esso" che per Francis Jacques è l'"assente": "la terza persona - commenta R. Simon - non entra nella reciprocità interlocutiva e interazionale delle prime due persone: il terzo è assente; parliamo di lui, esso non partecipa alla comunicazione attraverso l'immediatezza della sua presenza e del suo intervento...è una persona e non una cosa e non può giammai essere trattato come cosa. La sua assenza fa sì che non può entrare, nell'istante in cui parlo, nel quadro della relazione intersoggettiva... La mia preoccupazione o la mia sollecitudine per lui prende qui la forma della

relazione lunga dell'istituzione, dei regolamenti di costume e delle codificazioni normative<sup>87</sup>.

Il terzo polo, quello dell' "egli/esso", rappresenta l'imparzialità, la regola capace di rendere impersonale, senza annullare il personale, il rapporto tra due libertà, quella dell'io e quella del tu, "dalla mia libertà a quella dell'altro - commenta R. Simon - e dai due alla regola, che costituisce la mediazione istituzionale dei loro rapporti; dalla libertà dell'altro alla mia libertà, sollecitata dal rispondere all'appello dell'altro, sempre attraverso la mediazione oggettiva dell'istituzione; da questa, come processo di socializzazione, alla mia libertà in reciprocità di relazione alla libertà dell'altro"<sup>88</sup>. È il rapporto circolare dei tre poli che sostanzia l'etica che Ricoeur ripropone in *Soi même* Ricoeur come dinamismo triangolare tra stima di sé, la sollecitudine per l'altro e le istituzioni giuste.

Nelle istituzioni, l'equità ha lo stesso compito etico che nelle relazioni intersoggettive svolge la sollecitudine<sup>89</sup>. "L'etica, innanzi tutto, non può prescindere dalla giustizia, poiché la sua stessa nozione centrale, quella dell'altro, implica fin dal principio una qualche idea di giustizia. Il riconoscimento dell'altro - sottolinea Ricoeur - non può infatti arrestarsi alla cura, alla sollecitudine per chi ci è vicino; in esso è sempre operante un senso più generale di eguaglianza, che rinvia a delle istituzioni giuste e, in questo senso, ad una dimensione politica insopprimibile"<sup>90</sup>. Il ciascuno a cui si rivolge l'istituzione è infatti pensato come "*socius*" (*Histoire et Vérité*), per essere comunque simile, anche se prossimo-lontano, raggiungibile attraverso l'anonimato delle strutture istituzionali<sup>91</sup>.

Una relazione mancante del terzo, ferma ad uno schema binario, è una vicinanza di solitudini, priva di slancio, di quella scintilla di vita espressa, non senza un alone di mistero, nel termine "reciprocità", terzo vitale per quel che riguarda il puro livello amicale, terzo istituzionale per quel che riguarda il livello oggettivo. N. Bobbio ne mostra il carattere di mediazione tra le parti in conflitto: "Ogni conflitto termina o con la vittoria di uno dei due rivali oppure con l'intervento di un Terzo o sopra

o in mezzo o contro i due rivali. In altre parole, se un conflitto ha da risolto con la forza, uno dei due deve essere eliminato; se deve essere risolto pacificamente, occorre che emerga un Terzo cui le parti si affidino o si pieghino<sup>92</sup>.

Quanto detto evidenzia che il terzo non può essere inteso in senso cronologico; è contemporaneo a qualunque rapporto io-tu, alla stima di sé e alla sollecitudine per l'altro, consentendo la possibilità stessa dell'incontro e impedendo che si instaurino relazioni di tipo duale, che sfociano nella fusione o nell'opposizione irriducibile, "due perrossismi che ondeggiavano continuamente l'uno nell'altro"<sup>93</sup>. La fusione e la "differenza abissale" negano la relazione intersoggettiva e annullano ciascuno dei due termini<sup>94</sup>. "Non si può dunque concepire - sottolinea R. Simon - una relazione intersoggettiva pura che esisterebbe indipendentemente dall'istanza terza della regola e dell'istituzione. La relazione triadica è data sin dal punto di partenza, da sempre, con i suoi tre termini, nel dinamismo del movimento che la percorre, nel riconoscimento e rispetto delle differenze che esistono tra la mia libertà e la tua, tra la mia responsabilità e la tua, attraverso la mediazione della terza istanza dell'istituzione"<sup>95</sup>.

## NOTAS

(2) Cf. E. MOUNIER, *Marxisme ouvert et marxisme scolastique*, in "Esprit", n.145 (1948), 705-708. Per un approfondimento più ampio rinvio al mio *Il personalismo e l'ermeneutica di Paul Ricoeur*, in A. Danese (a cura di), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 116-149 e a *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in VIRGILIO MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 381-430.

(3) A. DANESE, *Conversazione con Paul Ricoeur*, in "Nuova Umanità", n.27 (1983), 89-107, 102.

(4) Cf. *Intersubjectivité, socialité, religion. Entretien avec P. Ricoeur*, par A. Danese, "Notes et Documents", 14 (1986), 75-83.

(5) Cf. P. VALADIER, *Essais sur la modernité: Nietzsche et Marx*, Cerf, Paris 1974.

(6) Cf. E. MOUNIER, *Traité du caractère* (1947), in *Ouvres* < Seuil, Paris 1961-63, t.II.

(7) Cf. *Ivi*, 52.

- (8) E. MOUNIER, *Traité du caractère*, cit., 46.
- (9) Cf. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1974, 105.
- (10) Cf. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in "Esprit", n.1 (1983), 113-119, 116.
- (11) Cf. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*(1928), Francke, Bern und München 1983..
- (12) P.L. LANDSBERG, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in "Esprit", n. 62(1937), 179-197.
- (13) P. RICOEUR, *Meurt cit.*, 117. Sul concetto di persona ricoeuriana come categoria pratica cf. lo studio di M. BUZZONI, *Paul Ricoeur, persona e ontologia*. Studium, Roma 1988, 12-22.
- (14) P. RICOEUR, art. cit., 118.
- (15) Sull'influsso di Scheler e Landsberg sul concetto di comunità, attraverso la Gesamtperson cf. il mio *Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, pref. di Paul Ricoeur, Città Nuova, Roma 1984, 175-176.
- (16) P. RICOEUR, art. cit., 145.
- (17) V. MELCHIORRE, *Per una teoria dell'intersoggettività*, in A. DANESE(a cura di), *L'io dell'altro*, Marietti, Genova 1993, 77-96, 78.
- (18) P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. Jaka Book, Milano 1977, 115 (abbr. C.I.).
- (19) Cfr. Il saggio principale su questo argomento P. RICOEUR, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. E. Renzi, *Dell'interpretazione. saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- (20) Anche se Husserl introduce il tema del "preriflessivo" e dell'irriflesso, lo limita però ad un momento *pre*, che può divenire coscienza ed appare perciò come una coscienza inattuale rispetto ad una attuale.
- (21) Cf. G.G. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, 2 voll., II. Frequente è il confronto di Ricoeur con Hegel, nei cui confronti conserva un atteggiamento di attenzione e di critica. Cfr. in particolare *Hegel aujourd'hui*, in "Études théologiques et religieuses", n. 3 (1974), 335-354; e i recenti *Le salut de la Vorstellung dans philosophie hégélienne de la religion in Qu'est-ce Dieu? Philosophie/théologie*, Bruxelles 1985, 185-206; *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in AA.VV. *reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Meiner, Hamburg 1979, 13-29; *Rénoncer à Hegel*, in *temps et récit*, II, 280-299.
- (22) Cfr. C. I., p. 125.
- (23) ID., *Negativité et affirmation originaire*, in *Histoire et vérité*, cit., 336-360, 360.
- (24) G. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, 20-28.
- (25) C. I., 125.
- (26) C. I., 124.
- (27) C. I., 128.
- (28) Cf. in particolare P. RICOEUR, *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*, in *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago 1968, 62-75, or in C.I., 239-250, Il confronto con Heidegger in Ricoeur è costante anche nell'ultima trilogia di *Temps et récit*, I, 96-100, 125-129; III, 90-144, 177-183, 191-200, 284-296.

- (29) M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, 17.
- (30) *Ivi*, 26.
- (31) M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, tr. it. P. Chiodi La Nuova Italia, Firenze 1968, 83.
- (32) P. RICOEUR, *C. I.*, 249.
- (33) P. RICOEUR, *C. I.*, 249.
- (34) In questa capacità del Sé Ricoeur non vede nessuna differenza tra l'ultimo Heidegger e il primo che invece caratterizzava lo stesso problema dell'autenticità dell'esserci nella "libertà per la morte". Come sottolinea D. Jervolino, Ricoeur si avvicina troppo alle posizioni di Heidegger proiettandovi le sue (D. JERVOLINO, *op. cit.*, 90).
- (35) P. RICOEUR, *Religion, atheismo, foi*, in C.I. p. 466; cfr. anche *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, *Ivi*, 331-348, 344.
- (36) A. RIBOBELLO, *Prefazione* a P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., 9. Cfr. anche A. RIGOBELLO, *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in AA.VV., *La filosofia dal'45 ad oggi*, a cura di V. Vera, Torino 1976, 211-223; ID., *L'impiego ontologico. Prospettive attualità in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Roma 1977, 87-108.
- (37) Cfr. P. RICOEUR, *Préface* à D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984.
- (38) Cf. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960, tr. it. *Finitudine e colpa*, di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970; *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- (39) Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, tr. it. e introduzione di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1981.
- (40) Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Seuil, Paris 1983.
- (41) A. RIGOBELLO, *Prefazione*, cit., p. 9.
- (42) Cf. P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 12977, tr. it. e introduzione di A. Pieretti, *La semantica dell'azione*, Jaka Book, Milano 1986.
- (43) Cf. P. RICOEUR, *Historie et Vérité*, Seuil, Paris 1955, 1984, 235-36; lo ha ribadito anche nella mia *Conversazione con P. Ricoeur*, in "Nuova Umanità", n.27(1983), 89-107.
- (44) Cf. P. RICOEUR, *Préface* à D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit. p.8. Jervolino rilegge la questione del soggetto in relazione critica al cogito convinto com'è che "Il cogito nella integralità del suo significato appare essere il centro segreto dell'impresa filosofica di Ricoeur" (*op. cit.*, p. 32).
- (45) Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, tr. it. e introduzione di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1981.
- (46) P. RICOEUR, *E. Mounier cit.*, 163.
- (47) Cf. L'interpretazione che Ricoeur dà di Heidegger (la meraviglia originaria dell'uomo come fonte della filosofia) in *La tache del'herméneutique*, 190.
- (48) Cf. P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 1977, tr. it. e introduzione di A. Peiretti, *La semantica dell'azione*, Jaka Books, Milano 1986.
- (49) Cf. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit., 235-316. Sul pensiero politico di Ricoeur cf. Ph. SECRETAN, *Vérité et Pouvoir*, L'âge de l'homme, Lausanne 1970, 117-145.

(50) Cf. P. RICOEUR, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, II, 181-200, tr. it. in *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974, 238-259; ID., *Expliquer et comprendre*, In "Revue philosophique de Louvain", n 75 (1977), 126-147. Cfr. ancora *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, 53-100; *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth 1976.

(51) Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 t., III, Seuil, Paris 1985, 349.

(52) *Conversazione con P. Ricoeur*, cit., 92-93. "lo direi che essa (la storia) è un debito che abbiamo nei confronti dei morti...Dal punto di vista religioso collego questa idea alla comunione dei santi che presuppone l'esaltazione della linea di continuità...Non si può pensare il discontinuo che sullo sfondo della contunuità... questo problema del rapporto continuità e discontinuità non è per me solo un problema scientifico, ma profondo e spirituale" (pp.94-95).

(53) P. RICOEUR, *Le temps raconté*, cit., 352.

(54) *Ivi*, 355.

(55) *Ivi*, 371.

(56) *Ivi*, 392.

(57) *Intersubjectivité, socialité, religion, Entretien avec P. Ricoeur*, par A. Danese, "Notes et Documents", 14 [1986], 75-83, p. 79.

(58) *Ibidem*.

(59) *Ibidem*.

(60) E. MOUNIER, *Le personalisme*, III, 459.

(61) *Intersubjectivité, socialité, religion...*, cit., 77.

(62) P. RICOEUR, *Préface a A. DANESE, Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984.

(63) In queste pagine riprendo alcune considerazioni già espresse in P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, ECP, Firenze 1994, 18-25, che mi sembrano particolarmente adatte a caratterizzare gli ultimi sviluppi del pensiero ricoeuriano.

(64) Cf. P. RICOEUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, in "Encyclopaedia universalis", II, "Les Enjeux", Paris 1985, 42-45, 42.

(65) Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhof, La Haye 1974, 200; cf. anche ID., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhof, La Haye 1961, 187-191. Sull'argomento cf. G. MURA, *La "provocazione" etica di Lévinas*, in E. LÉVINAS, *Etica ed infinito*, tr. it. Città Nuova, Roma 1984, 5-38; ID., *La riscoperta dell'etica*, in AA.VV., *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, 45-67.

(66) Cf. l'ultima parte del libro di I. MANCINI, *L'ethos dell'occidente*, Marietti, Genova 1990, 600-621.

(67) E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-dellà de l'essence*, cit., 201.

(68) P. RICOEUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, cit., 43. Cf. R. SIMON, *P. Ricoeur e l'etica contemporanea*, infra.

(69) P. RICOEUR, *Soi-même...*cit., 221.

(70) P. RICOEUR, *Il tripode etico .....*, 67.

(71) ID., *Éthique et morale*, cit., 257.

(72) ID., *Il tripode etico...*, 68.

(73) ID., *Éthique et morale*, cit., 258.

(74) *Ibid.*, 258.

(75) ID., *Il tripode etico...*, 69.

(76) ID., *Éthique et morale*, cit., 258.

(77) Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 199-236, tr. it. di D. Iannotta *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993. Cf. anche ID., *Avant l'loi morale: l'éthique*, cit., 42-45, dove parla di di "triangolo di base dell'etica", riferendosi all'io, al tu, all'egli/esso. "In effetti - mi aveva anticipato in una conversazione - non c'è linguaggio che se uno parla a qualcun altro, ma c'è il linguaggio stesso che non è affatto l'invenzione di uno die due. Questo linguaggio è un lessico, di una grammatica, di un insieme di struttura fissate che consentono di parlare all'interno di un sistema che è un'istituzione. È questo rapporto tra interlocuzione e istituzione che mi interessa, questo ruolo dell'istituzione che interviene come un *terzo mediatore* tra colui che parla e l'interlocutore" (*Intersubjectivité, socialité e religion...* cit., 76-77). Anche nell'intervento al Convegno romano su *Intersoggettività, socialità e religione* (4-7. I. 1986), organizzato dall'Istituto di studi filosofici "E. Castelli", P. Ricoeur suggeriva di studiare l'intersoggettività a partire da tre termini.

(78) ID., *Taches de l'éducateur politique*, in *Lectures I*, cit, 239-255, 242.

(79) "Bisogna intendere per istituzione a questo primo livello d'indagine tutte le strutture del vivere insieme di una comunità storica, irriducibile alle relazioni interpersonali anche se ad esse collegate nel senso importante che la nozione di distribuzione - che si trova nell'espressione "giustizia distributiva" - permette di illustrare" (ID., *Éthique et morale*, cit., 259).

(80) ID., *Éthique et morale*, cit., 259.

(81) A. DANESE, *La struttura triadica dell'ethos della persona*, in AA. VV., *L'io dell'altro*, 18-19. Il discorso viene applicato alla filosofia del linguaggio, ma vale anche per la teoria dell'azione e del racconto. Ricoeur così sottolineava l'importanza del racconto della propria vita in una conversazione: "Penso che l'arte del racconto non è una cosa solo per ragazzi, ma anche per noi, che abbiamo bisogno di riunificare le nostre vite, le nostre esperienze, con la capacità di farne dei racconti intelligibili. Non si tratta della storia dell'umanità, ma della nostra storia personale che dobbiamo elevare al rango di storia. Unificando la nostra esperienza in un racconto non facciamo un lavoro di espressione linguistica, ma di autocomprensione" (A. DANESE, *Conversazione con Paul Ricoeur*, cit., 92-93). Nel racconto la persona ricrea l'esperienza, grazie al potere di trasformazione dell'immaginazione produttiva. La capacità di dire "IO" sembra legata alle relazioni interpersonali, nelle quali la persona dona se stessa, tramite il racconto della sua storia vissuta giorno per giorno (Cf P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris 1983-1985, 3t., III, 355).

(82) ID., *Éthique et morale*, cit., 259.

(83) F. Bianco, *Alla confluenza*, cit., infra.

(84) Per un'analisi preliminare del concetto di persona riferito alle acquisizioni della linguaggio cf. P. RICOEUR, *Soi-même...*, cit., 39-54. Ricoeur sottolinea che non sono solamente l'io e il tu che intervengono nel processo di interlocuzione, ma il linguaggio stesso che ne rappresenta la dimensione istituzionale, almeno nel senso che nessuno inventa il linguaggio, ma lo anima prendendo la parola in un contesto fissato da sistemi

fonologici, lessicali, sintattici, stilistici e da tutto ciò che è già detto. Questa correlazione tra il linguaggio come istituzione e il discorso come locuzione e allocuzione, costituisce perciò un modello di riferimento per intendere il rapporto tra le istituzioni (politiche, giuridiche, economiche) e le interazioni umane ( Cf E. SOETJE, *Ricoeur tra narrazione e storia*, Rosenberg e Sellier, Torino 1994).

La triade locuzione, interlocuzione, linguaggio-istituzione esprime in forma diversa la triade dell'*ethos*: stima disé, sollecitudine, istituzioni giuste. La promessa è la forma in cui è più evidente il parallelismo tra la triade linguistica e la triade etica: essa è un atto del discorso perché implica il porsi nell'obbligazione e dunque impegnarsi a mantenere la promessa, come espressione di coerenza della propria identità (stima di sé). Essa inoltre è impegno verso qualcuno (relazionalità etica). Infine, implica fiducia nello strumento che veicola l'obbligazione di preservare l'istituzione del linguaggio, come struttura fiduciaria su cui riposa la possibilità di comunicare. Il linguaggio e le istituzioni politiche appaiono dunque canali di distribuzione del dono che ciascuno è per l'altro, attraverso la fiducia che l'io e il tu ripongono nello strumento istituzionale che veicola la loro reciproca obbligazione. Cf P. RICOEUR, *Filosofia e Linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini Associati, Milano 1994.

(85) Cf. T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1988; cf anche ID., *Questioni mortali*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1986.

(86) Cf D. PERFIT, *Ragioni e persone*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1989.

(87) R. SIMON, *Éthique...*, cit., 89. Cf F. JACQUES, *Différence et subjectivité*, Aubier-Montaigne, Paris 1982, 56.

(88) R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993, 83.

(89) P. RICOEUR, *soi même...*, 232.

(90) F. BIANCO, *Alla confluenza...*, cit., infra.

(91) Cf. P. RICOEUR, *La Socius et le Prochain*, in *Histoire et Vérité*, Paris 1995, 99-111.

(92) Cf N. BOBBIO, *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1990, 217.

(93) Cf D. Vasse, *Un parmi d'autres*, Seuil, Paris 1978, 7.

(94) La critica al concetto di "differenza abissale", legato alla cultura della differenza e in particolare a L. Irigaray, si trova in G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, *concetto di reciprocità*, nel citato *L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, alle pp. 109-129.

(95) R. SIMON, *Éthique...*, cit., 90.

# **A PROPOSITO DEL CONCETTO DI RECIPROCIÀ IN PAUL RICOEUR, UTOPIA E ANALOGIA**

**Giulia Paola Di NICOLA**

Università degli Studi di Teramo - Italia

## **RESUMO**

A obra recente de Ricoeur representa uma contribuição às reflexões sobre as relações interpessoais, nas perspectivas ética e antropológica. Abordando as questões da identidade, da estima de si, do cuidado com o outro, a autora analisa as instituições justas, como lugar de expressão, no plano social, do respeito à pessoa.

## **RÉSUMÉ**

L'oeuvre de Ricoeur présente une contribution à la méditation sur les relations interpersonnelles, dans les perspectives éthique et anthropologique. L'article examine les questions de l'identité, de l'estime de soi, du souci envers l'autre, et des institutions justes, en tant que celles-ci sont l'expression, au niveau de la vie sociale, du respect à la personne humaine.

## **1. UN MODELLO IDEALE PER LE RELAZIONI INTERPERSONALI**

La prospettiva personalista dell'ultimo Ricoeur rappresenta un contributo alla riflessione sulla relazione interpersonale (la persona

chiama la persona) in chiave etica e antropologica. La sua ottica non è solo un notevole richiamo allo spessore etico della relazione interpersonale in generale, ma anche la denuncia pratica di quelle relazioni diseguali che mettono in rapporto le differenze in maniera gerarchica, quali quelle tra diverse razze, religioni, culture, generi, differenze di fatto vissute in termini di disuguaglianza. Sarebbe inadeguato parlare di persona in maniera astratta, sorvolando sulla concretezza esistenziale di ciascuno, che è uomo o donna, bianco o negro, occidentale o orientale, dunque parziale e intrinsecamente bisognoso di alterità. Ciò si traduce nell'attenzione a liberare il personalismo dalle cadute spiritualiste, maschiliste, etnocentriste, in tutti quegli universalismi che contraddicono il valore etico sociale di una filosofia impegnata.

Il paradigma ideale di cui Ricoeur si serve per tratteggiare una relazionalità ideale è la reciprocità. Nella nostra epoca è più forte la discrasia tra l'aspirazione a realizzare rapporti di reciprocità ideale nell'amicizia, nella coppia, nelle relazioni di lavoro e la patologia delle relazioni funzionali verso cui spinge la società complessa. Si direbbe che quanto più si rende necessario considerare l'insieme delle relazioni come sistema perché sia possibile coordinare il tutto in maniera razionale e funzionale, tanto più si accentua l'esigenza di modulare le relazioni interpersonali sul modello dell'amore-amicizia, iniettando l'ossigeno della dimensione umana nel freddo e calcolato procedere degli ingranaggi sistemici.

Perciò, nell'ottica della reciprocità vale la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (che Ricoeur rileva da Husserl, ma anche da Mounier, da Landsberg e Scheler), purché essa non sia contrapposizione, ma - come fa giustamente notare Campanini - esplicitatrice di modalità differenti del rapportarsi reciproco, in cui la dimensione personale della *Gemeinschaft* solleva la *Gesellschaft* dalle cadute nell'impersonale e, d'altro canto, quest'ultima conserite alla prima la dimensione concreta, oggettivamente organizzata in forme universali<sup>1</sup>. Anche quando l'istituzione non ci presenta che nomi, numeri e segni dell'anonimato burocratico, la tensione etica inerente

alla persona vuole che essa tenti di risvegliare il massimo di personalizzazione possibile, perchè si verifichì il riconoscimento e l'incontro.

L'ideale reciprocità che Ricoeur schizza è legata *all'ethos* della persona in relazione; non dunque alla morale come insieme di prescrizioni normative, ma alle aspirazioni più profonde, realizzando le quali si ha la migliore garanzia di un esistere pienamente umano. In occasione del II Convegno internazionale sul personalismo comunitario di Teramo (1990), così egli sintetizzava *l'ethos* della persona: "aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste"<sup>2</sup>. Si tratta di tre poli (stima di sé, cura dell'altro, aspirazione a vivere in istituzioni giuste) indispensabili a delineare la vita sociale in generale secondo un ritmo ternario semplice, io-tu-esso, che si ripropone ai vari livelli secondo un dinamismo dialettico il cui equilibrio costituisce la premessa perché si renda concretamente raggiungibile la reciprocità, come tendenza ad ottimizzare le relazioni interpersonali. Tenere conto del giusto rapporto tra le tre dimensioni evita le cadute nella dialettica della disuguaglianza sado-masochista e in tutti i risvolti pratici che delineano una relazione diseguale, secondo le figure della dialettica servo-signore, di hegeliana memoria. Approfondire il senso della reciprocità non significa, banalizzando, la ricerca di una pace ad ogni costo, scambiandola per facile irenismo o dialogia senza conflitto, come sottolinea opportunamente Cacciari, ricordando la fecondità dell'agone, anche nel senso greco del dramma e dello scambio delle parti tra uomo e donna<sup>3</sup>. Sopprimere, occultare, soggiogare la differenza e i suoi inevitabili stridori è provocare l'esplosione di conflitti più violenti o il loro manifestarsi come ironia, in cui l'elemento agonico è mascherato di ridicolo e si beffa della signoria dell'altro sivilizzandolo di nascosto, anche attraverso le pieghe del falso amore altruistico, dei ricatti, dell'amore che ossequia e improvvisamente abbandona. L'ironia per Schlegel caratterizza il rapporto uomo donna e in Hegel esprime il ruolo perdente della femminilità, letto attraverso la tragedia di Antigone<sup>4</sup>.

La reciprocità resta carica del suo paradosso: la vicinanza si realizza a patto di una distanza insormontabile, come l'aiuto recipro-

co è possibile proprio nella misura in cui i due sono l'uno contro l'altro, come viene evidenziato á proposito dell'incontro tra l'uomo e la donna: i migliori commenti biblici evidenziano non tanto ciò che S. Tommaso interpretava come *auditorium in ordine* alla procreazione, quanto come qualcuno che sta all'altro in una sintonia dissonante e, in questa contraddizione apparentemente incolmabile, trova la fecondità dell'unità<sup>5</sup>. La reciprocità sottolinea che la differenza come conflitto può essere coniugata fruttuosamente alla differenza relazionale. Non è possibile vivere la propria parte, il proprio ruolo in relazione ad altri, senza polemos, sulla pura scia di una empatia naturaliter identificante o di una socialità spontanea (Rousseau); è doveroso però tenere la conflittualità costantemente sotto controllo perché la guerra diretta alla distruzione dell'altro si trasformi in competizione regolata, incanalata verso obiettivi positivi di arricchimento reciproco, quando ognuno gioca a scambiare la propria parte con quella dell'altro, senza irrigidirsi nella sua parte fissa, come vuole appunto il concetto di persona come maschera.

Tale paradosso rappresenta una spada che solca i facili irenismi, caricandoli di spessore sofferto, di tensione mai appagata, di una convivenza con lacerazioni e sintonie, guidate dall'utopia regolativa della reciprocità. Esso aiuta a mettere a nudo le teorie romantiche dell'amicizia e dell'amore, per inserire in ogni relazione interpersonale l'inevitabilità della dissonanza, in continua evocazione di armonie creatrici.

Un'etica non spiritualista che non manca di ricordare che i processi relazionali, dalla cooperazione al conflitto, si attuano entro un quadro di regole economiche, politiche, istituzionali che definiscono il sistema di riferimento dell'azione e con cui occorre fare i conti per poter spingere più avanti la qualità della vita, in una sorta di etica incarnata nelle condizioni oggettive di vita. Più in generale, ogni azione umana è resa possibile tramite strutture socialmente consolidate dalla tradizione e dalla legge, che si tratti di giochi, linguaggi, tecniche, diritto, morale, regolamentazioni professionali, comunque strutture condivise che

inquadrano e condizionano la riuscita dell'azione dei soggetti in ordine ad un determinato ambito e ad un obiettivo fissato. Tali strutture non sono la teleologia dell'azione, ma il campo di definizione del limite dell'azione stessa.e dunque la verifica dell'attuabilità di una prospettiva etica. La persona può essere diretta da fini che oltrepassano le regole del gioco, ma deve comunque agire passando per il crogiolo dell'oggettività, come vincolo che fissa il suo convivere in istituzioni, sia che essa voglia confermarle che trasformarle. La fiducia nel fatto stesso che vi siano regole rappresenta la possibilità oggettiva di far incontrare le differenze. Esse infatti attenuano le disuguaglianze dell'agire immediato, di chi espande il proprio io senza il consenso dell'altro, esercita il potere e patisce secondo il puro gioco della forza. Ma le regole restano lettera morta se gli attori non le sottoscrivono e rigenerano nelle loro interazioni quotidiane, guidati da un assenso che è il riconoscimento della obbligazione etica verso gli altri, attraverso il comune utilizzo di *étalons d'excellence*.

Sulla realizzazione della reciprocità ai diversi livelli si misura la fedeltà al progetto umano originario di dialogia, come viene schizzato nella *Genesi* (*Gn*,1, 26-28) attraverso la descrizione della differenza fondamentale tra i generi: "maschio e femmina li creò", nella unidualità antropologica che sottolinea la parzialità e il limite di ciascuno in relazione all'unità e che esprime propriamente l'essere "immagine" di un Dio plurale (trinitario)<sup>6</sup>. Tocchiamo qui per definizione l'impossibilità di definire la reciprocità, giacché dell'analogia non si conoscono bene i termini,l'uomo,l'altro, Dio. Del resto ogni definizione non riesce a raggiungere l'unicità della cosa che vuol definire, ma procede per rimandi che producono continui confronti "sullo sfondo di", "in relazione a", "in rapporto con". Se diamo dunque per scontato che noi non possiamo definire che cosa sia la reciprocità in termini chiari e distinti, constatiamo però che è proprio la differenza, dunque la mancanza di qualcosa e la distanza da ciò verso cui si tende, che mette in moto i meccanismi dell'incontro ed è proprio ciò che non si possiede e non si conosce la molla del mutamento (valore propulsivo dell'utopia). Dicendo persona e reciprocità non facciamo che restare nel campo della

similitudine e dell'analogia, costretti a rifuggire da ogni ambizione di identificazione, ma nello stesso tempo costretti a pensare più del pensato sinora.

## 2. LA CENTRALITÀ DEL PENSIERO RELAZIONALE

L'impostazione ricoeuriana si collega alla centralità di una filosofia relazionale, che diviene ancor più indispensabile se si vogliono evitare le filosofie "forti" e gli esiti nichilisti del pensiero. Crisi del pensiero occidentale e sfiducia nei confronti dell'io vanno di pari passo, giacchè l'impotenza dell'io appare in tutto il suo spessore di fronte alla complessità del mondo, all'impossibilità di dominarlo e alla scoperta che l'io stesso non è padrone in casa propria", come mette in evidenza Freud<sup>7</sup>. Di qui la necessità di modificare la prospettiva, rispetto ad una storia del pensiero in cui è prevalso un umanesimo soettivo, almeno fino a che l'idealismo tedesco, di tradizione luterana, non ha ripreso il tema della relazionalità personale, in cui si ritrovano i tentativi di elaborazione di un'ontologia dell'intersoggettività<sup>8</sup>.

La tradizione di pensiero di origine greco-ellenistica aveva impedito di dare il giusto valore a tale intersoggettività, nonostante il contributo del cristianesimo, che ha scosso non poco il pensiero classico, per la difficoltà di far rientrare in quelle categorie il problema cristologico e quello trinitario, spingendo verso una concezione relazionale ciò che alla ragione classica appariva contraddittorio. Anche il concetto di persona se ne è avvantaggiato, privilegiando la relazione (col Creatore e con le creature) come caratteristica dell'essere stesso.

Il tema dell'intersoggettività diviene centrale nella riflessione filosofica contemporanea a partire da Hegel<sup>9</sup>. La sua critica alle filosofie della riflessione, nei Primi scritti di Jena (1801-1806), rappresenta la volontà di superare le filosofie della soggettività, del tipo di quelle di Kant e di Fichte, a vantaggio di una concezione dinamica dello spirito in relazione. Tale tentativo viene ripreso in chiave socio-

politica da Feuerbach, da Marx, dalla Scuola di Francoforte, dal pensiero personalista comunitario di Maritain, Mounier, Sturzo, La Pira, Lazzati, Capograssi e, come tema dell'insuperabile alterità dell'altro, da Rosenzweig, da Lévinas, dal pensiero dialogico di Buber<sup>12</sup> e di Ebner<sup>13</sup>. Tutto ciò ha portato all'emergere filosofico del tema intersoggettivo, depistando dalla riflessione sull'essere, sulla sostanza, sul soggetto (ontologia intra-soggettiva).

La crisi della razionalità, tuttavia, ha minato anche la filosofia dialettica hegeliana come filosofia della totalità, con pretesa assolutistica e unificante. Valgono le conclusioni heideggeriane: non basta più la filosofia tradizionale, il linguaggio ereditato dal passato per poter governare ed anzi solo descrivere la crisi. Se il *logos* tradizionale resta fermo all'universale e al neutro, frutto del cannibalismo della ragione, allora bisognerà inventare un linguaggio nuovo per esprimere la vita; sarà piuttosto la metafora a suscitare intuizioni senza chiuderne il senso, a tentare di esprimere senza delimitare, rimandando continuamente a qualcosa d'altro che sta sotto o dietro o al di là del detto.

Su questo linguaggio in mutamento si sofferma Heidegger: se non si hanno parole e pensieri adeguati, si può tentare di risalire alle origini di ogni stratificazione culturale della ragione, riandare alle radici del nostro essere, là dove è la fonte della possibilità di parlare, per reinterrogare e rimeditare l'essere, per poter passare dal pensare-possedere al pensare-contemplare, all'ascoltare le cose e l'uomo, senza preconstituire le risposte. Questo il senso del coniugare pensare e poetare in Heidegger: "Il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare"<sup>14</sup>. Un pensare che si fa poesia, perché scaturisce da quel non-detto che è meraviglia e "rendimento di grazie", lascia tutta la trasparenza all'essere, in attesa di parole nuove, capaci di corrispondere al dire originario, avendo il coraggio di restare in quella sospensione che è notte dalla quale può emergere la luce. Ciò significa evitare la tentazione - che è prima del pensiero e poi del linguaggio e delle ideologie - del pensare come possedere, del costringere il mondo ad obbedire al dominio del pensiero, per cercare di riscoprire il senso

radicalmente umano di ciò che prima veniva represso perché collegato all'impotenza o ad una concezione negativa della femminilità: l'ascolto, l'obbedienza, l'attesa, la rinuncia.

Con F. Rosenzweig (di cui Lévinas si riconoscerà debitore), si passa dal nulla del pensiero occidentale allo stare alla radice del proprio essere e quindi ad un nuovo inizio di esistenza dell'io che non si produce, ma rimanda ad un Altro. A Lui può rivolgersi solo facendo ammutolire il pensiero e piegare la ragione. Ciò scuote l'antropologia filosofica e i suoi sistemi totalizzanti, a partire dall'individualità inevitabile dell'esperienza della morte, che si è sempre cercato di ignorare, perché in grado di destrutturare ogni sistema di riferimento dato, ogni pensiero del tutto, ma che a Rosenzweig appare non come un nulla assoluto, bensì come un nulla che rinvia alla vita, alla redenzione. Dall'esserci-per-la-morte dell'uomo in quanto singolo, inizia infatti la *Stella della redenzione*<sup>15</sup>. Il futuro non è visto qui come un prolungamento del passato, ma come rottura metafisica del passato in vista di una realtà nuova; la crisi del pensiero si trasforma in possibilità di un pensare nuovo che vede l'essere dispiegato nella dialogicità e dunque nella concretezza del formarsi del linguaggio all'interno di una relazione io-tu. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, ciascuno a suo modo rappresenta il tentativo di uscire dalla crisi del *logos*, attraversata sino in fondo, per approdare ad un "nuovo pensiero". In Rosenzweig l'espressione sta ad indicare un pensiero che vuole essere la vita stessa dell'essere, scoperta come vita di relazione.

Gli autori della "conversione filosofica" pongono l'accento e sulla crisi dell'io e su quella della totalità che annulla l'esserci dell'io, nella sua relazionalità dialogica e nel suo vissuto esperienziale. In breve, mentre il procedere razionalista predilige la ricomposizione anche a costo dell'occultamento del diverso (anche come mistero), il procedere che si vuole postmoderno, attraversa fino in fondo il disincanto e, senza arrendersi all'impossibilità di formulare un pensiero, stabilisce molteplici relazioni tra uguaglianza e differenza, unità e molteplicità, pensiero e poesia. Si esprime di preferenza con analogie, parabole e metafore, al fine di lasciare sempre aperta la possibilità di cogliere in

trasparenza un ulteriore senso affidato alla creatività di colui/colei che interpreta.

Ma ciò significa anche che il nuovo pensiero è ontologicamente personalista: rimanda continuamente al chi, al soggetto che pensa e dialoga e che può essere considerato singolo solo in quanto unico, ma non nel senso di individuo, giacché la sua caratteristica è proprio di essere in relazione. La dimensione dialogica del pensiero personalista è evidente nel suo inseparabile aggettivo "comunitario", nel quale si riflette la volontà di sfuggire a tutte le forme di totalità impersonale, come pure alle forme di prometeismo caratterizzanti la modernità, non solo attraverso un nuovo linguaggio dell'essere, ma soprattutto attraverso il confronto con l'altro, considerato come prossimo<sup>16</sup>.

Bisogna riconoscere che, se il termine persona fosse inteso nel senso di neutro, varrebbe la critica di astrattezza, come pure se fosse inteso nel senso "essenzialista", per esempio nelle accezioni che fanno riferimento ad una fondazione assiologico-metafisica, troppo sicura circa l'essenza dell'umanità. Si tratterebbe in tal caso, e pur con le dovute distinzioni, di un logos che procede aprioristicamente da, oppure approda criticamente a, concettualizzazioni dell'essere umano, della natura umana, nella cui universalità la differenza scompare e non viene in evidenza l'alterità originaria dell'essere di ciascuna persona. Nella dialogia che caratterizza la persona invece è la relazionalità esperienziale che viene in evidenza, e in essa il processo di formazione di nuove e flessibili realtà interattive (interpersonali, istituzionali, culturali), che suppongono il permanere delle differenze.

Dire personalista è dire dialogale: un procedere flessibile e senza pretese unidirezionali, in cui l'itinerario della mente non percorre sentieri solitari, ma si confronta col tu (singolo o comunità scientifica), legittimato ad intervenire, a modificare, accettare o sconfessare l'io spinto così a rigenerare se stesso e l'altro. Il pensiero che vuole essere dialogico deve alimentarsi più del confronto col tu che dell' "io penso", più dell'avvenimento, inteso come particolare incontro dell'universo

con l'universo personale, che delle riflessioni a tavolino<sup>17</sup>. Un pensiero capace di far spazio al tu, per alimentare un noi vitale, riesce a sfuggire alle tirannie dell'impersonale come pure alle ideologie preconfezionate e dominanti. Ciò significa sottomettere i sistemi, sociali e filosofici, alla centralità del riferimento relazionale personale, al volto di un tu, come direbbe Lévinas. Ancor più *l'amo ergo sum*, la formula con cui Mounier prende le distanze dal cogito cartesiano, è espressione di questa pista dialogica del pensiero personalista, oltre le contrapposizioni di un *cogito* ad un altro, di una essenza ad un'altra<sup>18</sup>.

Entro questo quadro è opportuno rileggere i tre perni dell'etica ricoeuriana così come egli li fissa; non in quanto momenti etici a se stanti, ma in quanto dinamicamente significativi in ordine ai processi di ottimizzazione della convivenza in tutte le sue dimensioni, sia tra esseri umani che tra finito e infinito, uomo e Dio. "É qui che l'etica dell'interazione si definisce per il suo rapporto alla violenza e, oltre la violenza, in rapporto alla possibilità di vittimizzazione inscritta nel rapporto agire-subire. La regola etica si annuncia allora nei termini della Regola d'oro... E sempre l'ineguaglianza tra agenti che pone il prolema etico nel cuore della struttura inegualitaria dell'interazione"<sup>19</sup>.

### 3. IDENTITÀ E STIMA DI SÉ

Riformulare il pensiero in termini dialogici significa rifondare la questione dell'identità, che consente la stima di sé come condizione di una vita felice.

Dal punto di vista del costume, la contraddizione della cultura contemporanea è tra un minimo e un massimo di stima di sé. Infatti si constata la tendenza a valorizzare le istanze della soggettività: essere capaci di autonomia, di comunicare, esprimersi, partecipare, scegliere conoscenze e valorizzare il proprio corpo, la dignità e la bellezza dell'essere uomo e donna, le proprie capacità e i propri limiti, la cura dello sviluppo integrale, fisico, culturale e spirituale. Nel rapporto

con l'altro, la stima di sé si riflette nell'esigenza preservare la propria autonomia, di evitare unità totalizzanti e mantenere un silenziorispettoso della distanza che esprime il mistero personale, onde evitare di assorbire tutta la vita nell'altro, cancellando la propria identità. Si aspira piuttosto a restare due persone in rapporto, di cui ciascuna è completa e non vive la reciprocità come dipendenza. La mobilità lavorativa e geografica, i divorzi, gli abbandoni della famiglia d'origine con la vita da single, hanno a che fare con questo bisogno di autonomia e soggettualità spesso rivendicato in maniera immediata come affermazione dell'indipendenza da tutti e da ciascuno.

L'eccesso di soggettivismo fa da contrappeso all'eccesso di sistema. La complessità sociale indebolisce la percezione del valore della propria persona che, di fronte ad un macro-insieme impersonale che sembra funzionare anche indipendentemente dai soggetti che operano in esso, avverte l'insignificanza del proprio esserci. In mancanza di un evidente riconoscimento della dignità e creatività della persona, si moltiplicano le tentazioni di "svendersi", amplificate dalla cultura massmediale (muoversi più per appartenenze che per credenze, rinunciare ai valori per puntare al successo e alla carriera, adeguarsi alle mode, lasciarsi andare alle proposte affettive sempre e comunque, avere rapporti sessuali facili, considerarsi falliti o monchi senza il rapporto con il *partner*, mettere in mostra il corpo).

Tra gli eccessi dell'esaltazione e dell'insignificanza dell'io, la stima di sé, che Ricoeur propone, rappresenta l'equilibrio di un soggetto che, grazie al confronto con gli altri e con la società, si riconosce degno di stima come lo sono ai suoi occhi gli altri con cui viene in contatto (non si avrebbe stima per gli altri se non la si avesse per sé), in quanto capace di riconoscersi come *ipse* al di là delle sue trasformazioni nel tempo, nonché di mantenere la parola data. Non si avrebbe società se non vi fosse l'implicito riconoscimento della capacità di mantenere la parola e che dunque l'io e il tu saranno domani gli stessi che oggi interagiscono.

In una società complessa a rapide trasformazioni, la stima di sé non può significare l'affermazione del soggetto forte della tradizione

metafisica e dell'individualismo, né può significare il soggetto debole, sociodiretto, incapace di gestire il mutamento. "Debole" ha significato negativo se indica la scomparsa del senso originale della propria presenza e della relativa responsabilità etica, dispersa nella complessità delle situazioni e di un sistema che si autoregola. L'io in questo caso accentua la sua frammentazione (come in Hume o in Nietzsche), in contrapposizione alla coesione del soggetto forte, involupato nei problemi posti dal sostanzialismo greco. In questa direzione "debole" ha significato positivo se contrapposto al "forte" del soggetto definito, fermo nell'etica della decisione, del controllo, del dominio sulla natura e sulla società. Il "forte" di un tempo sarebbe anacronistico oggi, se non fosse capace di rimettere in questione le identità, i valori e le ideologie, al confronto con i mutamenti sociali, in campo culturale e tecnologico-scientifico; se non dubitasse di ogni intervento sulla natura e sugli altri, conoscendo le infinite variabili intervenienti a pervertire i fini dell'azione; se cullasse l'ottimismo ingenuo della storia, la sicurezza dei principi e delle ideologie, le frettolose manie classificatorie. Le identità sono oggi "deboli" solo in quanto aperte al confronto, e ciò può giocare a vantaggio dell'esaltazione della reciprocità, purchè la fragilità sia intesa in senso positivo come flessibilità relazionale, nella disponibilità alla novità degli incontri e degli eventi imprevisi.

Perchè vi sia stima di sé occorre che ciascuno si guardi in uno specchio che non rifletta la pura immagine della propria bellezza, come faceva Narciso, ma si guardi e si lasci guardare da un altro da cui si sente stimato. La stima di sé perciò implica che qualcuno nel mondo riconosca l'io degno di stima e che in mancanza di un riscontro diretto, il soggetto possa vivere nel ricordo o nell'attesa o nella rappresentazione di qualcuno che si è frequentato o Qualcuno di cui si è fatta esperienza interiore gli garantisca questa stima. E questo infatti il gioco della persona che è maschera anche in quanto vuole guardarsi ed essere guardata come degna di attenzione, chiedendo di essere riconosciuta come simile. Questa presa di coscienza, favorita dal più alto livello culturale, comporta il rifiuto di ogni strumentalizzazione, dal momento che non si accetta più di vivere la relazione interpersonale secondo i

canoni della disuguaglianza ereditati dalla tradizione. In questo senso la tenuta dell'identità implica la dimensione etica della tenuta della promessa e stabilisce perciò l'eticità nel cuore stesso della possibilità di riconoscersi attraverso lo sguardo dell'altro, al momento sorgivo della socialità.

Rispetto all'*idem*, Ricoeur ricoda che l'ipse è l'io mediato dall'altro, che torna a sé scoprendosi lo stesso senza tuttavia essere identico, immutabile, capace di depossedersi e proprio per questo identificarsi: "Ogni ermeneutica viene così ad essere, esplicitamente o implicitamente, comprensione di se stesso per la via mediata della comprensione dell'altro"<sup>20</sup>. Il problema dell'identità, cui è collegata la stima di sé, necessita così, dal punto di vista gnoseologico e da quello etico, dei processi di decreazione e svuotamento, sia attraverso l'altro che attraverso ciò che consente il passaggio dall'io all'altro nella forma dell'impersonale. È ciò che sostiene anche Parfit con la sua descrizione impersonale delle esperienze personali, al fine della costruzione di una identità matura. È anche ciò che sottolinea Nagel, con la sua capacità di guardarsi da "nessun luogo"<sup>21</sup>. Viene così alla luce l'importanza per la persona di riconoscere un criterio impersonale che le consenta di osservarsi da lontano, alternando soggettività e oggettività, personale e impersonale, come appare evidente attraverso la riflessione di e su S. Weil<sup>22</sup>. Guardarsi dall'esterno è per S. Weil la condizione per spogliare l'io dalla sua insopprimibile e reiterata tendenza egocentrica dannosa dal punto di vista etico, ma anche deformante dal punto di vista gnoseologico<sup>23</sup>.

In questo processo, la stima di sé non viene dissipata, ma anzi si rassoda, nella misura in cui l'io è capace di non dire se stesso e il mondo a partire da sé come centro di un universo in cui gli altri sono collocati a distanza più o meno ravvicinata<sup>24</sup>. Rispetto al timore di perdersi, ovvero di abbandonare quel centro di prospettiva da cui tutto sembra prendere significato, l'io che si decentra si conferma capace di trascendersi e proprio in questo supera l'immediatezza del suo esserci, vive la dialettica del perdersi (spersonalizzarsi, mancare di identità

chiara) e del ritrovarsi che è garanzia di umanizzazione, proprio grazie alla capacità di oltrepassare l'io.

La contraddizione tra dispersione del soggetto e identità compatta costituisce il gioco di destrutturazione e ristrutturazione continua che è la premessa di una fenomenologia ermeneutica della persona e che esprime l'analogia tra creatura e creatore. E in particolare S. Weil a ricordare che anche la creazione è in certo senso, una decreazione di sé da parte di Dio, analogia che non protegge dal passare attraverso l'angoscia, l'umiliazione, la marginalizzazione sociale, tutti momenti della morte della centralità dell'io. Più in generale, ogni volta che si dice self, si implica che il processo di trascendimento dell'io è avvenuto e che vi è un ritorno a sé dopo essersi allontanati da sé.

L'intreccio della propria storia di vita con quella degli altri segna l'identità dell'io in modo che non possa raccontarsi se non attraverso gli incontri che la scandiscono e la sua storia è anche la storia degli altri e dei modi in cui si sono articolati gli incontri. Gli episodi vissuti insieme, i distacchi e gli avvicinamenti testimoniano di una tensione etica verso la reciprocità, attraverso le disuguaglianze spesso in conflitto, ma anche accolte come risorsa nell'intenzione di cancellare l'ingiustizia delle condizioni differenti di esistenza e di cultura. Ciascuna storia di incontro può essere raccontata nella sua parabola di avvicinamento, di unità e di conflitto, sino all'allontanamento e al distacco, in un groviglio di eventi in cui è impossibile ricostruire l'identità di una persona senza chiamare in causa tutti coloro che le circostanze hanno fatto incontrare.

Nello stesso tempo la stima di sé sta a significare la tenuta di una tensione etica: il soggetto resta degno di stima in quanto persona perché il distacco da sé non conduce ad esiti nichilisti, ma a più giuste e condivise capacità di azione e interazione. L'io torna alla stima di sé attraverso il passaggio per l'impersonale, che gli consente di trattare se stesso senza accordarsi privilegi e centralità. Questo processo è la garanzia che la stima di sé non è accrescimento dell'io, sulla scia della mania di grandezza, ma frutto della percezione dell'unicità del valore

della propria e altrui collocazione nel contesto sinfonico della realtà sociale e cosmica, che si contribuisce ad orchestrare.

#### 4. CURA DELL'ALTRO E METAFORA DELLA MATERNITÀ

Nell'ottica della reciprocità appaiono inadeguate le filosofie che esaltano l'io nella relazione interpersonale. Nei casi migliori si fa riferimento ad una relazionalità puramente naturale o, quando è etica, al volto di un tu (Lévinas) più visto come fonte di imperativo morale ("non uccidere") che come colui/colei che convoca alla realizzazione di rapporti significativi. Talvolta lo studio della reciprocità - o come più spesso si dice della intersoggettività o anche *we relacion* - resta limitato alla dimensione fenomenologica, empatico-affettiva, occultando quella oggettiva e soprattutto la dimensione etica; che sottolinea Ricoeur. Il rapporto modulato sull'empatia tende a saltare il confronto con una misura oggettiva comune e a raggiungere la fusione senza distinzione. L'empatia non coinvolge la sfera del pensiero che resta individuale, secondo l'assioma cartesiano del *cogito ergo sum*, dove quel *sum*, qualificato dal cogito, è il segno di un percorso soggettività-intellettività, rispetto a cui l'incontro con il tu è successivo e secondario.

Riconoscere la necessità della qualità e dell'integralità del rapporto (nei rapporti amicali e familiari come in una comunità scientifica o religiosa) significa sostanziare la relazione empatica, estetica o intellettuale con quella etica, innestare questa su quelle, sapendo giocare fino in fondo la scommessa cui l'incontro allude: restare individui o passare ad essere persone, stare nella difesa di sé o spendersi per l'altro, non tanto in ossequio ad un dovere moralistico, quanto all'esigenza profonda dell'essere personale di trascendersi senza annullarsi nel vuoto o nel tutto impersonale, ma andando verso qualcuno. Vi è collegata l'importanza dello "sguardo valorizzante" dell'io sull'altro e dell'altro sull'io, a dare valore alla presenza e all'impegno, grazie a rapporti di riconoscimento che veicolano il paradigma della

reciprocità oltre l'ineguaglianza della condizione iniziale. Così accade per esempio nel rapporto educativo, quando la reciprocità inerisce al riconoscimento di una similitudine asimmetrica, ma tende anche ad un'uguaglianza da far venire in luce, da raggiungere attraverso processi di affiliazione, in cui il discente riconosce la autorevolezza del docente e spontaneità e autorità concorrono a creare relazioni meno diseguali.

Nelle relazioni interpersonali si è sempre discepoli e maestri, in grado di dare e ricevere, infliggere sofferenza e subirla, di esercitare ingiustizia e patirla, di proporre e recepire, in un gioco di parti che ha la dimensione ludica del dramma, quella tragica della morte, quella etica della sollecitudine verso il bene. In questa ricerca di riconoscimento e di incontro non appare tanto il volto del tu, quasi espressione del primato dell'altro contrapposto al primato dell'io, come nelle analisi di Lévinas, ma la ricerca della reciprocità che implica come piattaforma di base il riconoscimento e come meta tendenziale l'essere l'un per l'altro in relazione di sintonia e di amicizia. "Pur sottoscrivendo le analisi di Lévinas sul volto, l'esteriorità, l'alterità, ossia il rimato dell'appello venuto dall'altro, il riconoscimento di sé mediante sé, mi sembra che l'esigenza etica più profonda è quella della reciprocità che istituisce l'altro come il mio simile e me stesso come il simile dell'altro. Senza reciprocità, o per impiegare un concetto caro a Hegel, senza "riconoscimento", l'alterità non sarebbe quella di un altro rispetto a sé, ma l'espressione di una distanza indistinguibile da un'assenza"<sup>25</sup>.

Il riconoscimento dell'altro come simile implica tutto il rispetto della distanza e della indefinibilità, ma nello stesso tempo l'evocazione ad un impegno nei suoi confronti che si delinea come interiore riferimento alla Regola d'oro che nella forma positiva suona: "fá agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te". Tale interiore richiamo sollecita non solo a non fargli del male; ma anche a modificare se stessi nella disponibilità nei suoi confronti, usando il linguaggio adatto, il comportamento e i costumi che consentono l'intesa, facendo della propria persona un dono che l'altro può ricevere, che lo solleva dalle necessità in caso di bisogno, che offre condivisione in tutti i casi in cui questa potrebbe essere richiesta.

L'esercizio della logica della gratuità è la premessa perché si realizzino relazioni di reciprocità, nel senso che alla disuguaglianza in cui ciascuno è stato posto dalla sorte viene sostituita l'uguaglianza 'tramite la comunicazione e la donazione di sé: "È nell'amicizia che l'essere simili e il riconoscimento si avvicinano di più all'uguaglianza di due insostituibili. Ma, nelle forme della sollecitudine costituita da una inuguaglianza iniziale forte, è il riconoscimento che ristabilisce il legame della sollecitudine... non concepisco la relazione di sé all'altro diversamente dalla ricerca di un'uguaglianza morale mediante le strade diverse del riconoscimento. La reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine"<sup>26</sup>.

Nell'ottica della reciprocità ogni relazione è un lavoro di cura: che sia dell'insegnante col discepolo, della madre col figlio, degli amici, dei colleghi e degli sposi tra loro, essa è comunque un compito materno, un far venire a nuova nascita se stessi e l'altro come soggetti che si ri-conoscono degni di attenzione e di stima, in quanto differenti e in quanto simili. La relazione è perciò un atto creativo che passa per la decazione di sé, attraverso la cura dell'altro, per rigenerare nuovi se stesso e l'altro e aprire ulteriori costruzioni di piattaforme comuni. Decazione e ricreazione di sé seguono qui il ritmo dell'altro, costituito attraverso il variare delle forme dell'incontro, piuttosto che attraverso un solipsistico gioco dialettico dell'io con se stesso.

La maternità è il paradigma del rapporto di cura (*I care*), come un riproporre la genitorialità biologica in senso metaforico ed etico. È la madre che garantisce l'inserimento nella catena di generazioni che ci hanno preceduto, in una continuità storica anche come mondo umano della parola, della cultura, dell'intreccio significativo della storia del singolo con quella degli altri, attraverso lo scambio del dare e del ricevere<sup>27</sup>. In particolare il rapporto intrauterino esprime metaforicamente la coesistenza ordinata di una dualità distinta; il momento del distacco, il parto, esprime non tanto come una perdita, quanto una creazione temporaneamente compiuta; la placenta il luogo della comunicazione continua<sup>28</sup>. Il parto segna il momento dell'allontanamento, non sempre come aborto di una relazione, ma

anche come raggiunta maturità, quando si constata che qualcosa di nuova e inedito è avvenuto in ciascuno dei due, e la lacerazione sofferta corrisponde al venire alla luce di nuove identità, secondo l'imperativo evangelico pronunciato nei confronti di Nicodemo dubbioso: "Dovete nascere di nuovo"<sup>29</sup>.

Il paradigma della maternità evidenzia che nessun incontro interpersonale può lasciare l'io e il tu come erano prima, può essere neutro e che il mutamento che esso provoca può essere umanamente pilotato: non è un frenetico accumularsi di sensazioni, un'estetica valutazione di piacere, una superficiale simpatia, un esercizio della propria capacità di dominio, un volubile trasformismo, tutti esercizi di cosmesi del vuoto, ma un prendersi cura che implica il mettere in gioco la propria identità, rimodellandola sulla provocazione dell'altro.

Tutti e due si trasformano, ma uno dei due in momenti differenti esercita una autorevolezza che lo rende in qualche modo madre e padre col consenso dell'altro, capace di accogliere e potenziare, di far spazio e camminare insieme, svelando un nuovo approccio di entrambi alla verità. A differenti fasi della vita corrispondono diversi modi di intendere il rapporto e di costruire la fedeltà alla promessa di amicizia, ritessendo i fili di una intesa, riproponendo le condizioni della comunicazione, nella parola o nel silenzio, nella vicinanza o nel distacco. La fedeltà al progetto di intesa, di amicizia, di amore, lungi dall'essere espropriazione di sé è verifica della stima di sé, lungi dall'essere immobilismo, esige reiterate azioni di fiducia, nella disponibilità alla *rifondazione*, bene indicata per quel che riguarda la coppia nell'espressione "sposarsi più volte nella vita".

## 5. IL TERZO: ETICITÀ E SISTEMA

Per la terza dimensione, le istituzioni giuste, occorre evitare di limitare il discorso alle istituzioni politico-giuridiche, per poter abbracciare tutto l'ambito dell'oggettività, indispensabile perché la relazione si verifichi: il segno, il simbolo, lo strumento attraverso cui si

rende veicolabile il rapporto tra le persone, dal corpo alla mimica facciale, dal linguaggio ai valori e agli ideali condivisi, dalla dimensione spirituale a quella istituzionale<sup>30</sup>. Per comunicare infatti, con e oltre la parola, occorre un medio tra i due, segno di per sé morto, ma che è usato in quanto significa per chi lo usa e chi lo ascolta perché il loro esprimersi non sia delirio. La reciprocità fa da modello di riferimento per istituzioni più giuste, che restringano l'area della coercitività per allargare quella della fiducia e solidarietà, dell'assistenza e del volontariato sociale, come frutto di cooperazione e intese allargate. Il figlio nella coppia uomo-donna è metafora della reciprocità come unità tra due persona che diviene nuova persona, manifestazione oggettiva di un terzo che allude simbolicamente all'opera, al frutto dell'impegno relazionale, all'impossibilità che una relazione tra persone resti sterile (che ci sia o no il figlio).

Dal punto di vista *giuridico*, la reciprocità rappresenta l'impegno a puntellare giuridicamente il progetto di intesa nel rispetto dell'uguaglianza e della differenza, specie in ordine al problema sociale e internazionale della tutela dei soggetti e dei popoli più deboli, in un ampliamento di competenze che partendo dalla famiglia giungono ai mille cerchi concentrici del sociale: organizzazione del lavoro, dei servizi, distribuzione delle risorse. L'importanza di costruire istituzioni giuste investe il problema della traducibilità politica della solidarietà. Troppo spesso infatti si instaura con la società un rapporto competitivo contrattuale che evidenzia la forza coattiva delle istituzioni. L'impegno è quello di allargare il modello privato dell'amicizia, tentando di costruire istituzioni il più possibile personalizzabili, di modificare le regole del sistema verso una maggiore apertura ai valori umani. Il compito che Ricoeur sottolinea è di natura etico culturale: contribuire ad umanizzare i sistemi, a ripensare tutte le dimensioni della vita, su un modello di rispetto dell'uguaglianza e della differenza impossibile senza quel terzo che rappresenta la media proporzionale tra i due e il punto fermo dell'analogia di cui non si conoscono gli estremi.

La reciprocità intesa in maniera da essere comprensiva della dimensione etica della oggettività non contrasta con il modulo

della razionalità economica che regola il sistema, almeno nel senso che reclama un accordo su una misura utilizzabile da entrambi e che stabilisca l'equità rispetto alle differenze. Lo scambio umano passa attraverso il mondo dell'oggettività che intreccia quello dell'affettività, come nel campo sociale i sistemi istituiti intrecciano quelli vitali, senza che ciò significhi necessariamente scadimento nel puro calcolo di matrice mercantile o nell'anonimo esercizio di funzioni spersonalizzanti. La dimensione sociale conserva certo una sua dimensione distinta e utopica che gli consente di trascendersi continuamente rispetto al compiuto, di andare verso un al di là verso cui lo spinge la sua identità per ricostruirsi nel movimento della storia, ma resterebbe una illusione senza corpo, un eterno incompiuto se non fosse esprimibile in una misura di impersonale equità, attraverso canali istituiti, ivi comprese le istituzioni politiche<sup>31</sup>.

La sollecitudine etica di Ricoeur ricoda alle scienze come la sociologia il loro limite che consiste nell'elaborare le teorie sulla complessità, traducendole in sistemi autoreferenziali e dimenticando la continua trascendenza che è l'essere umano rispetto a sé; il rischio di restare involuppate nel definito, se non avverte la necessità per il sistema stesso di aprirsi alle provocazioni dei mondi vitali nei quali viene in evidenza il protagonismo personale. Lo studio del sistema può divenire anatomia di un corpo morto se il terzo istituzionale non appare all'interno di un discorso sulla reciprocità, se l'attore sociale, senza essere individualista e prometeico, non è considerato capace di dar vita giornalmente a rapporti di reciprocità, nei quali il tessuto sociale si viene riformulando a parrire dall'incontro.

Per evitare le strettoie di un'interpretazione sistemica, dominata dalla neutralità fredda dei processi anonimi, in cui le relazioni sono intese soprattutto come scambi di bisogni e di funzioni (per non parlare degli esiti antipersonalisti della sociobiologia<sup>32</sup>), è indispensabile affrontare i problemi dell'intersoggettività, come emergenza del personale nel sociale e della reciprocità come emergenza della giustizia nel sistema.

Anche nel caso di N. Luhmann e H. A. Simon, che hanno inserito nella riflessione sociologica gli apporti della cibernetica, allo scopo di rifondare lo studio delle organizzazioni sociali, sulla scorta di modelli astratti, si assiste ad un eccesso di considerazione sistemica. Non si può disconoscere che nelle società tecnologicamente avanzate si devono fare i conti con una sempre maggiore complessità strutturale ed acentrica, con numerosi sottosistemi e scambi sempre meno controllabili, con continue innovazioni per rispondere alle sfide dell'ambiente, della tecnologia, della natura e con conseguenti esiti di precarietà sia del sistema, sempre in pericolo di sfaldarsi e crollare, sia della vita personale. Il lato antiumanizzante della riduzione sistemica sta nel considerare il pensiero delle singole persone come "debole", la razionalità individuale limitata, l'eticità personale impotente e la dialogicità intersoggettiva dipendente dai problemi del linguaggio. Il singolo scompare, nella convinzione che la complessità ne disperda le intenzioni, mentre il sistema ri-produce se stesso. L'attenzione ricoeuriana alla dimensione etica del terzo come momento di comunicazione essenziale allo scambio equo tra persone, aiuta a condurre lo studio della complessità sempre esplicitandone la direzione etica in vista dell'ottimizzazione di rapporti di reciprocità.

Reciprocità e istituzione stanno l'una all'altra come l'aspetto vitale ed etico a quello oggettivo e istituzionale, nello sforzo di conformare la dimensione sistemica a quella umana, la struttura impersonale ai lineamenti caldi della relazione amicale. Superare il bipolarismo sistema/ ambiente, significa saldare il senso interpersonale, che nasce nelle relazioni vitali, con la legittimazione sociale (Habermas).

Non si può pensare di dissolvere la tensione tra i due poli che sono come le "due anime di ogni società umana", ma neppure esasperarne la contrapposizione. E' vero del resto che, oltre la comune realtà discorsiva, i due poli manifestano molteplici similarità, per la presenza di dimensioni strumentali all'interno delle relazioni primarie e viceversa di manifestazioni espressive all'interno del sistema. Ciò induce a relativizzare tutte le dicotomie sociologiche del tipo solidarietà meccanica e organica, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, mondi vitali

quotidiani e sistema sociale, rapporti primari e secondari; dicotomie che forzano la contrapposizione tra un mondo sociale allargato, anonima "terra straniera" e un mondo privato "senza ombre"<sup>33</sup>. È opportuno evidenziare la patologia all'interno delle relazioni primarie, a cominciare dalla famiglia, per evitare di presentare i mondi vitali in termini di bene contrapposto al male. Sono significativi in proposito gli studi sull'espressività e strumentalità, che mostrano gli slittamenti dell'uno nell'altro, già a partire dal rapporto madre-figlio, nelle ambiguità ad esso connesse e che il femminismo ha denunciato<sup>34</sup>. Viene sempre più in evidenza il problema del potere che si annida all'interno dei sistemi di familiarità, come nei sistemi sociali. Si mette anche in evidenza che l'azione individuale può avere "effetti perversi", dunque contraddittori rispetto alle buone intenzioni individuali, al di là della volontà personale, come mostrano gli studi di Boudon<sup>35</sup>. Ciò non può significare legittimazione alla svalutazione dell'agire personale solo perché la complessità rende insostenibile il riduzionismo di matrice fenomenologica, che restringe tutta la società entro le categorie del mondo vitale. Se il senso di un dato sistema non è mai riducibile ai singoli attori, non può tuttavia spiegarsi senza il riferimento ad essi. Torniamo così alla necessità di riconoscere e favorire passaggi di senso tra soggetti e sistemi e viceversa.

Se teniamo conto che la società è costruita sulla fiducia di tutti verso gli altri, una sorta di istituzione fiduciaria del linguaggio, delle istituzioni, il rapporto con l'altro-amico e quello col ciascuno-sconosciuto non differisce nella direzione etica dell'obiettivo della reciprocità, ma è condizionata dall'impossibilità di costruire con tutti rapporti amicali profondi. La reciprocità acquista allora la misura minima del reale, ma anche l'universalità. L'istituzione rende possibile giungere anche là dove il rapporto interpersonale faccia a faccia non può arrivare, come il canale che consente il passaggio e la distribuzione delle proprie risorse a tutti (fisiche, affettive, economiche, spirituali) e a cui tutti devono rifarsi per essere impersonalmente valutati come persone equivalenti.

Sul piano dei *valori*, la reciprocità implica la convergenza verso una comunanza di ideali (il terzo anche in questo caso), nei quali i due possano riconoscersi e impegnarsi come singoli e come amici, oltre gli slanci dell'anima bella, oltre le aride solitudini a due, oltre il guardarsi l'un l'altro appiattendosi orizzontalmente ciò che per sua natura tende a trascendersi, come in quelle relazioni puramente giocate in dimensione compensatoria e affettiva. Condividere valori comuni significa realizzare una solidarietà che scavalca la valutazione normativa di tipo moralistico, efficientistico, produttivo, economico e coinvolge investimenti affettivi, intellettuali, spirituali di ciascuno, separatamente e all'incrocio del rapporto. Ciascuno al confronto con l'altro è costretto a rimodellare, eventualmente frenare o potenziare i suoi slanci etici tenendo conto delle possibilità effettive dell'altro: l'etica diviene relazionale, suppone lo scambio delle esperienze e delle storie di vita ed anche la possibilità di raggiungere intese attraverso momenti di gratuità e di perdono.

Non a caso Ricoeur, pensando alla costruzione di un'Europa rinnovata nell'accoglimento reciproco delle differenze, sottolinea la necessità di una revisione del passato non più solitaria e introspettiva, ma mutua in considerazione del groviglio delle storie di vita che rendono indispensabile lo scambio delle memorie e in esse delle ferite inflitte e subite da ciascun popolo "Ora questo scambio esige più che l'immaginazione e la simpatia... Questo di più ha qualcosa a che vedere con il perdono, nella misura in cui il perdono consiste nello "spezzare il debito"... È vero che il perdono, nel suo senso pieno, eccede di molto le categorie politiche; esso appartiene a un ordine -l'ordine della carità- che supera anche l'ordine della moralità. Il perdono è legato ad una economia del dono, in cui la logica della sovrabbondanza supera la logica della reciprocità"<sup>36</sup>.

Attraverso la necessità di costruire istituzioni politiche giuste, Ricoeur giunge così alla logica della gratuità e dunque del perdono, proprio perché la reciprocità sia possibile. Si vede così la necessità di applicare l'etica relazionale modellata sul dono di sé anche perché il sistema stesso possa funzionare in maniera da essere il più possibile

giusto e costituire perciò riferimento credibile e solido per le parti. La poetica di una economia spirituale viene reclamata perché sia possibile il funzionamento stesso di un sistema.

Dal punto di vista *teo-antropologico*, l'io e il tu non possono definirsi nel puro rimando fondativo dell'uno nell'altro; ricadrebbero nella definizione delle famose "mezze mele", segno dell'incompletezza della persona e il loro progetto di reciprocità annegherebbe in quello di fusione. L'ispirazione religiosa esprime in questo senso l'imporanza del riconsolarsi in qualcun altro che sta ad entrambi come loro fondamento. Viene introdotto nella relazione interpersonale un terzo elemento di natura spirituale che sta in rapporto con ciascuno unendoli senza fonderli.

Nell'ottica biblica, il fatto che maschio e femmina rimandino al terzo ("ad immagine di Dio li creò") richiama il problema dello sfondo, dell'essere immagine di un Altro (rapporto tra teologia e antropologia) rispetto a cui l'essere uguali e diversi si rende percepibile, senza che l'uno sia modello per l'altro, anneghi o soffochi l'alterità dell'altro.

Perciò il ritmo ternario si dispiega anche a livello spirituale come indispensabile a pensare la trascendenza reciproca come capace di incontrarsi in un medio, allo stesso modo in cui tra Padre e il Figlio, a livello trinitario, l'amore si personifica nello Spirito. Ha scritto P. Ricoeur: "Pensare più" è elaborare le molteplici dialettiche che sottostanno al dinamismo creativo della persona. Alcune di queste dialettiche sono ben note: tensione tra il movimento d'incarnazione e quello di trascendenza, tra il raccoglimento nella solitudine e la cura di altri, tra la ricapitolazione in un progetto creativo e la frammentazione nelle varie oggettivazioni, tra l'impegno "orizzontale" e l'aspirazione "verticale", ecc... Queste dialettiche obbediscono ad una logica relazionale che fa loro evitare i due pericoli del laceramento e della confusione. Una filosofia della persona è così invitata a diffidare tanto delle sintesi labili, degli eclettismi e dei compromessi, quanto delle tensioni spinte dino ad una visione agonistica che farebbe solo generare un'anarchia discorsiva". Egli sottolinea così la "struttura dialogica che

presiede, a tutti i livelli in cui il pensiero può giungere, ai rapporti tra l'uno e il molteplice... dapprima a livello teologico nella dottrina trinitaria, secondo la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice discernendo in Dio stesso un aspetto societario, cioè nello stesso tempo una kenosi nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa struttura dialettica dell'uno e del molteplice si ripete analogicamente a livello antropologico, nel quale la persona sembrerebbe costituita dal duplice sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista ed alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una relazione ritmata dalla posizione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca d'una comunità che sia una persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia intravedere a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, i conflitti inevitabili nella costruzione di una società più giusta, e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino<sup>37</sup>.

## NOTAS

(1) Cf. G. CAMPANINI, *Dall'estraneità alla prossimità. Persona e istituzioni nella prospettiva di Paul Ricoeur*, in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur* (a cura di A. Danese), Marietti, Genova 1993. Per un confronto con il concetto di reciprocità, come l'ho schizzato in rapporto all'antropologia di genere, rimando ai miei seguenti lavori: G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988; *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1994; Per un'ecologia della società, *Problemi di sociologia*, Dehoniane, Roma 1991.

(2) P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona* in: A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1991, pp. 65-86. Per un approfondimento del concetto di persona, con riferimento a Mounier, cf. A. DANESE, *Unità e pluralità.. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 41-54; AA.VV., *La questione personalista*, a cura di A. Danese, Città Nuova, Roma 1986.

(3) Cf M. CACCIARI, *A mo' di epilogo*, in AA. VV., *Maschio e femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Paoline, Milano 1990, pp.196-200.

(4) Cf G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, pp.6-36. Per una reinterpretazione del mito di Antigone rimando al mio *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Tracce, Pescara 1992.

- (5) Questa la lettura che Vanzan fa di Gn 2, 18 ricordando *l'ezzer Kenegdo* come "un aiuto contro espressione in cui coesistono il sostegno reciproco e la conflittualità (cf. P. VANZAN, *Le radici della questione femminile*, in AA.VV., *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli, 1988, pp.85-100.
- (6) Cf A. GOMBAULT, *Una relazione chiave: donne e uomini partner*, in "Dossier Donna" di "Prospettiva Persona" (1993), n. 5/6, XII-XVII.
- (7) S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi*, Boringhieri, Torino 1972, p. 258.
- (8) Cf P. CODA, *Per una ontologia trinitaria della carità*, in "Nuova Umanità", n. 41 (1985), pp.3-27.
- (9) Per un approfondimento di questa tematica cf il mio *La reciprocità oltre le logiche dei sistemi*, in V. ZANI (a cura di), *Volte d'Europa. Unità nella diversità*, Brescia 1990, 49-69, 49-54.
- (10) Cf G. W. F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971. Questi aspetti della filosofia hegeliana, che hanno molto a che fare con la nascita della sociologia, ed anzi la consentono, sono stati da me sviluppati nel saggio: *Interazione, lavoro e società. Hegel e la nascita della sociologia*, Teramo 1979.
- (11) Cf F. ROSENZWEIG, *Zweistromeland. Ein Auswahl*, Jerusalem 1960; ID., *Das neue Denken*, in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937; E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1976.
- (12) Cf M. BUBER, *Werke*, München 1962; (*Ich und Du*); ; A. BABOLIN, *Essere e alterità in M. Buber*, Gregoriana, Padova 1965. Cf ancora M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.
- (13) Cf F. EBNER, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München 1963; ID., *Das Wort ist der Weg*, Wien 1949.
- (14) M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 42. Cf anche l'intervista a "Der Spiegel" rilasciata nel 1966 e pubblicata dopo la sua morte, dieci anni più tardi, e tradotta da A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Milano 1987.
- (15) Cf F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1929, trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Torino 1986.
- (16) Cf P. VANZAN, *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del postmoderno?*, in "Civiltà Cattolica", 7 maggio 1988, pp.245-258; R. GIBELLINI, *Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione*, in "Rassegna di teologia", n. 2 (1989), pp.121-143.
- (17) Per E. Mounier: "L'avvenimento, a saperlo cogliere, è precisamente la rivelazione di tutto ciò che è estraneo della natura e degli uomini, e per alcuni più ancora dell'uomo. Segna l'incontro dell'universo con il mio universo...L'avvenimento è precisamente ciò che io non possiedo, ciò che non creo...l'invito a uscire dal mio essere...La rivelazione dell'universo, qui ancora, termina con un dono" (E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Oeuvres, Paris 1962, I, p. 172).
- (18) Cf E. MOUNIER, *Le personalisme*, in *Oeuvres*, cit., III, p. 455.
- (19) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, p.81.
- (20) p. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. Jaka Book, Milano 1977).

- (21) T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford Un. press, New York, 1986; D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford Un. Press, New York, 1984.
- (22) Rimando al paragrafo *Personale e impersonale* in A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, pp. 341-352.
- (23) Cf M. ZANI, *L'identità personale secondo Simone Weil*, in "Bollettino della società filosofica italiana", n.143 (1991), pp. 33-40.
- (24) Cf S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, 135.
- (25) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, p.68.
- (26) p. RICOEUR, *Il tripode etico cit.*, pp. 68-69.
- (27) Cf H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1964.
- (28) Cf H. ROUCH, *La placenta come terzo*, "Inchiesta", n.77 (1987), pp.41-46; L. IRIGARAY, *Le corps-à-corps avec la mère*, in *Sexes et parentés*, éd. Minuit, Paris 1987, pp.19-33; D. SPENDER - E. SARAH, *Learning to lose*, The Women's Press, London 1989.
- (29) "In verità, in verità ti dico: nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce di nuovo". Gli dice  
 Nicodemo: "Come può un uomo nascere quando è già vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel seno di sua madre e nascere?" Gesù rispose: "In verità, in verità ti dico: nessuno, se non nasce da acqua e spirito, può entrare nel Regno di Dio. Ciò che è nato dalla carne è carne; ciò che è nato dallo Spirito è Spirito. Non meravigliarti perché ti ho detto: "Dovete nascere di nuovo". Il vento soffia dove vuole; tu senti la sua voce ma non sai da quale parte venga e dove vada. Così è di ognuno che è nato dallo Spirito" (Gv 3, 3-8).
- (30) Cf R. BUTTIGLIONE, *Il linguaggio del corpo*, in "Prospettiva Persona", n.1/2 (1992), 72-79.
- (31) Cf G. ZANGHI, *Il sociale come liberazione dell'utopia*, in "Nuova Umanità", n. 84 (1992), pp. 5-16.
- (32) Cf E. D.WILSON, *Sociobiology - The New Synthesis*, Cambridge 1975.
- (33) Cf A. SCHLITZ, *Collected Papers*, L'Aia 1971, *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, p. 280.
- (34) Nel testo *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna* (Città Nuova, Roma 1988) ho dedicato il primo capitolo al tema della maternità: le sue difficoltà, la patologia, il suo significato simbolico in rapporto all'interpretazione etica della persona. Il concetto di "doppio legame" di G. Bateson aiuta a scavare dentro i rapporti caratterizzati da comandi contraddittori (per esempio prevaricazione e liberazione). Cf G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976; *ID.*, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.
- (35) Per Boudon si tratta di "effetti non necessariamente indesiderabili, ma in ogni caso non inclusi negli obiettivi espliciti degli attori sociali" (R. BOUDON, *Effetti 'perversi' dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano 1981, p.14).
- (36) p. RICOEUR, *Il nuovo ethos per l'Europa*, in "Prospettiva Persona", n. 1/2, (1992), pp. 15-21, p. 19.
- (37) P. RICOEUR, *Prefazione a A. DANESE, Unità e pluralità. Mpunier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 12-15.

# LA HERMENEUTICA DEL SI Y SU DIMENSIÓN ÉTICA

**Sonia Vásquez GARRIDO**

P. U. C. de Chile, Villarrica

## RESUMO

A Hermenêutica do si e suas implicações no campo da ética e da educação; o aprofundamento da noção de sujeito, são os temas do presente artigo.

## RÉSUMÉ

L'Herméneutique du soi et ses implications dans les domaines de l'éthique et de l'éducation; la complexification de la notion de sujet, - ce sont les thèmes de cet article.

Nuestro interés está centrado en la educación, en la identidad y en especial, en la constitución del sí, en su hermenéutica y la dimensión ética que conlleva. La hermenéutica del sí, según Ricoeur se encuentra a igual distancia de la apología del Cogito y de su destitución (1991: 14-15).

El sí no es el sujeto exaltado, fuerte, ni tampoco el sujeto de permanente duda sobre sí mismo; mas es el sujeto que mediante reflexiones, por las mediaciones y en confrontación y asunción de lo propio de sí, y de lo otro distinto de sí, vuelve a sí mismo como un sí

maduro, que fue reconocido reflexivamente. Este sujeto del sí es semejante al "sí-mismo" de Jung, en el sentido que no es acabado con una personalidad consciente, sino aquel que se proporciona una ampliación y maduración constante de la personalidad. Esta semejanza la podemos ver, cuando Ricoeur señala que la conciencia no es nuestro punto de partida, mas de llegada.

La hermenéutica del sí, en un primer momento, hace desviar la reflexión mediante el análisis, tanto la teoría del lenguaje y la teoría de la acción muestran como la constitución del sí no es completa de inicio y como, en un primer momento, la identidad no es plenamente personal. Este desvío de la hermenéutica del sí, inicia el esclarecimiento del término identidad. Este término, en su equivocidad, muchas veces lleva a confusiones y aporías que Ricoeur pretende solucionar a través de la teoría narrativa. Por ello, es necesario dar relevancia a la identidad narrativa como mediación de los momentos entre el describir y el prescribir. Ese paso se da por el narrar, y permite reencontrar el sujeto en su identidad ética.

La narrativa presenta la dialéctica de la identidad; la identidad en cuanto ídem, es decir, la permanencia en el tiempo que constituye el grado más elevado de significación de esta identidad; a esto se opone, la diferente en el sentido de mutable, variable, es decir, la identidad en cuanto ipse. (RICOEUR, 1991:13).

El sí, es por tanto, el sujeto que asume la dialéctica de su identidad, en la perpetuación de su carácter (ídem) y, en la mantención de su palabra y promesa (ipse); es aquel que acompaña la historia de sus transformaciones, para por la experiencia de la alteridad; es el sujeto que es agente de sus acciones y paciente, en el gozo o en el dolor de los otros.

Es en esta dialéctica entre el ídem y el ipse que se muestra la dialéctica propia de esta última con toda su connotación ética. Nuestro reflexión actual exige que penetremos en la dialéctica propia de la ipseidad, en la constancia de sí y lo diversos de sí, en que se manifiesta con fuerza la eticidad de la identidad, y donde la educación

puede ejercer un papel trascendental en la formación de personas. Esta actuación de la educación es posibilitada en la medida en que se abran los caminos y las oportunidades para trabajar un pensar reflexivo, un posición crítica permanente respecto de las acciones que efectuamos tanto a nivel personal como a un nivel social.

El sujeto necesita descubrir la alteridad y, en sus deliberaciones y en la evaluación de sus acciones, caminar en la perspectiva ética de la "vida buena con y para los otros en instituciones justas" (RICOEUR, 1991: 202). Este trabajo reflexivo a nivel ético permite a la persona dar un lugar justo al imperativo de la norma y desarrollar su deliberación que alcance la virtud del hombre sabio y prudente. Así, la persona-agente aprende a inventar conductas apropiadas a cada situación, sin por eso dejar de ser solícito con los otros y justo con aquel a quién no conoce personalmente. En las palabras de Ricoeur, podemos decir que se va afirmando y desarrollando como persona el sujeto que, en su decir y actuar hace uso de su "sabiduría práctica", que fue conquistando la virtud por la "práctica", que fue conquistando la virtud por la superación de conflictos en el ejercicio de su vivir y en el desarrollo de la perspectiva ética a que está llamado a realizar.

Lo que procuramos en esta etapa es mostrar la dimensión ética del sí y ello significa, basándonos en Ricoeur, comprender el proyecto de vida buena en su estructura triádica: la estima de sí, la solicitud para con los otros y la justicia en relación con cada uno.

A nivel ontológico la hermenéutica del sí, nos ofrece la alteridad y muestra que la identidad sólo puede ser auténticamente personal cuando envuelve la responsabilidad para asumir los conflictos que se presentan y la búsqueda de su superación, sean estos a nivel personal o en las relaciones interpersonales. A su vez, reconocer que la identidad siempre se presenta como identidad simbolizada y que requiere interpretación, por lo cual va respondiendo a las preguntas: ¿Quién habla? ¿Quiénes el agente o paciente? Quién es el narrador? ¿Quién es el responsable? Es un trabajo constante de reflexión, de

interpretación del texto y de la acción. Ese trabajo nos lleva a la autointerpretación, la que nos encamina y nos torna más conscientes de la tarea de ser personas.

En ese trabajo de auto-interpretación también se hace presente el conflicto de las interpretaciones. El autotestimonio como certeza de ser el autor del decir y de actos buenos que nos aproxima al vivir bien, de una vida en parte realizada que se aproximaría de la vida buena y a la perspectiva ética. Esta vida buena, que caracteriza el hombre con su mirar de apreciación sobre sí mismo, auto-interpretándose por medio de la interpretación del texto de su acción en el plano ético, se torna "estima de sí". Ésta es el aspecto reflexivo de ese proyecto de vida buena. Se reconoce el hombre como digno de esta estima por las capacidades que desarrolla, y se define como el ser que puede evaluar sus acciones estimando como buenos los fines de algunas de ellas.

El quien del proyecto ético de la vida buena es el sujeto de la autoestima, es el régimen de la norma el que le lleva al autorespeto. Es una dialéctica siempre presente, pero ella no basta. Ella debe avanzar a la forma dialógica, desde la cotima del otro hasta la justicia en relación a cada uno. Nos compete ahora reflexionar sobre el aspecto ético de la estima de aí en su desdoblamiento como solicitud para y con los otros.

El desdoblamiento del deseo de vivir bien lleva, en un primer momento, la problemática de la reciprocidad, de la mutualidad. Ricoeur retoma los escritos de Aristóteles respecto de la amistad, de la cual desea conservar la ética de la mutualidad: quiere decir, la ética de la mutua modelación y de la mútua redefinición de la identidad existencial, del querer vivir juntos (1991:219).

El desdoblamiento de la ipseidad, la auto-estima y el auto-respeto envuelve el aspecto reflexivo de la perspectiva ética en su forma dialéctica con la solicitud con y para con los otros, y en ese desdoblamiento encuentra su profundidad. Esto nos indica claramente Paul Ricoeur, al decir:

Por desdoblamiento, (...), entiendo ciertamente una ruptura en la vida y en el discurso, pero una ruptura que crea las condiciones de una continuidad de segundo grado, tal como la estima de sí y la solicitud no pueden ser vividas y pensadas una sin la otra. (1991:212).

El desdoblamiento en la vida y en la decisión de la autoestima crea condiciones tales que la estima y la solicitud son inseparables, una no existe sin la otra. La estima se presenta en forma dialógica; decir "sí" no es decir yo; este "sí" lleva la alteridad, significa que está presente el otro. La solicitud es el desdoblamiento de la autoestima en su forma dialógica, porque no es algo externo o agregado a la propia estima. Tenemos necesidad del otro y de su mediación. Mediador entre el sí, que puede evaluar las acciones por medio de las cuales puede estimarse como bueno, quiere decir, en lo que se refiere a la capacidad de poder-hacer y al poder juzgar, necesitamos la mediación del otro.

La solicitud para y con los otros es la continuidad de la propia estima de sí en otro grado, en la cual se manifiestan en forma clara los sentimientos que son dirigidos a los otros. Recordemos que Reboul dice que uno de los papeles de la educación es formar personas libres y educarlas para no permanecer solas. (1984:113). Esto nos muestra el importante papel que puede desempeñar la solicitud en nuestra constitución del sí o en su desarrollo, al valorizar a las personas como insustituibles. Esto, a su vez, nos lleva a nuestra propia valorización como personas y a exponer valores propios de una sociedad que busca ser cada vez más, o destacarse cada vez más por su perspectiva humanitaria.

Si la educación, decíamos, tiende a alcanzar la vida buena, ella no debe conformarse a la vida "entre amigos", (cuidado de sí mismo y solicitud con el otro). Ésta no puede ser buena si no fuera extensible a toda la humanidad, quiere decir, extensible a aquellos que no vemos personalmente, sin embargo reconocemos como insustituible

por medio de las instituciones. Más aún podemos acrecentar que tenemos responsabilidad para con las generaciones futuras. Además, destacamos que es por intermedio de las instituciones que desarrollamos nuestra vida. Éstas nos muestran nuestra temporalidad, la cual es fundamental para el reconocimiento y constitución de nuestra identidad personal.

Las instituciones que son el punto de aplicación de la justicia, nos llevan a comprender el papel de la distribución uno de las características fundamentales de toda institución es regular la repartición. La distribución no sólo se da en el plano económico, sino también en lo referente a; papeles, tareas, ventajas y desventajas. Las instituciones aseguran el tránsito de los aspectos y relaciones interpersonales en una sociedad; son responsables por la aplicación tanto de la justicia distributiva como de la justicia reparadora. La justicia distributiva es proporcionalidad (igualdad de relaciones entre las partes) y no igualdad; la justicia reparadora es necesaria para restablecer la justicia que, en algún momento o situación, no se dio.

Comprender el papel y valor de las instituciones es uno de los puntos que la educación formal necesita considerar, pues ella misma se da dentro de una institución. Para ver la importancia de las instituciones como la posibilidad de por medio de ellas ejercerse el poder en común, recordamos con Ricoeur las palabras de Hannah Arendt:

"El poder corresponde a la aptitud del hombre para actuar, y para actuar de modo combinado. El poder no es nunca una propiedad individual, él pertenece a un grupo y continúa pertenciéndole en cuanto ese grupo no fuera dividido.\*

La justicia, tanto la distributiva cuanto la justicia reparadora, nos lleva a reconocer el otro como sí-mismo y el sí mismo como un otro. Necesitamos de la justicia para completar la vía reflexiva de la

---

(\*) Cf. Hannah Arendt, "Du mensonge à la violence", p. 153 en Paul Ricoeur, o Si-mismo como um outro, p. 228.

estima de sí; no basta sólo la estima a sí mismo y la solicitud para con los otros.

### BIBLIOGRAFÍA

JUNG Carl. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt Editor, S. A., 1976.

REBOUL, Oliver, *Filosofia da Educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 5ª edição, 1984.

RICOEUR, Paul. *Amor y Justicia*. (Lectures 1, 1991; Lectures 2, 1992) Organización, traducción e introducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1993, 125 págs.

---

\_\_\_\_\_ *O si-mesmo como um otro*. (Soí-même comme un autre, 1990) Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas S. P.: Papyrus Editora, 1991, 432 págs.

# HERMENÊUTICA

**Augusto NOVASKI**

Mestrado em Educação - PUC-Campinas

## RESUMO

Trata-se de interpretar a hermenêutica de Ricoeur expondo a questão da origem da hermenêutica e examinando os laços entre Hermenêutica e Fenomenologia

## RÉSUMÉ

Il s'agit d'interpréter l'herméneutique de Ricoeur. L'auteur met en relief la question de l'origine de l'herméneutique et il examine les liens entre Herméneutique et Phénoménologie

É importante fazer aqui algumas observações preliminares a respeito da epistemologia de que se tratará.

A primeira delas é que a hermenêutica aqui abordada é amplamente baseada na obra do filósofo Paul Ricoeur, que em seu livro "O Conflito das Interpretações", estabelece o objeto dessa investigação, seus cânones e exigências, retomando-os em outra obra do mesmo teor, "Da Interpretação - Ensaio sobre Freud". Certamente Ricoeur está na esteira dos que, anteriormente a ele, se debruçaram sobre a hermenêutica: Heidegger, Gadamer, etc, enriquecendo esse campo de investigação com suas contribuições pessoais, principalmente dentro da fenomenologia.

Em segundo lugar é importante ressaltar que, mesmo baseando-se em Paul Ricoeur, há nuances nesta minha abordagem, há detalhes, matizes, arremetidas em direção diferente da que ele propõe; há, quem sabe, até desvios propositais ou não; numa palavra: propus-me fazer uma interpretação da hermenêutica de Ricoeur. Do começo ao fim, sua obra nos encoraja a fazer isso. Aliás talvez seria mais preciso dizer que tento mostrar aqui a relevância da hermenêutica no campo da prática pedagógica, da filosofia da educação, tema que não é especificamente abordado por esse filósofo. Mas sempre inspirando-me em seu pensamento.

Paul Ricoeur, filósofo francês, durante muitos anos ministrou cursos em Paris, em Louvain na Bélgica e na Universidade de Chicago, EUA. Atualmente residindo em Paris, este filósofo tem a grande vantagem, de grande importância nos desdobramentos de sua hermenêutica, de ter como interlocutores a lingüística, o marxismo, o estruturalismo, a psicanálise, a história, com todos eles mantendo um diálogo sempre aberto e conseqüentemente fecundo.

## ORIGEM DA HERMENÊUTICA

Etimologicamente hermenêutica, ou interpretação, deriva de Hermes. A mitologia grega atribuía a esse deus mensageiro alado, a invenção da linguagem e da escrita, instrumentos que o ser humano usa para transmissão e interpretação de mensagens.

São inúmeras as formas e os matizes que o termo ganha ao longo do seu emprego, desde os textos que nos vieram da Antiguidade até os nossos dias. Aristóteles em seu texto "Da Interpretação" reserva o termo hermenêutica para os enunciados da mente que dizem respeito à verdade ou falsidade daquilo que se afirma sobre as coisas. Reserva o termo para os juízos, portanto. Um chamamento, uma ordem, uma solicitação ou uma pergunta, não seriam hermenêutica, mas sim formas derivadas de juízo.

Arrolamos em seguida alguns momentos mais proeminentes do desenvolvimento da hermenêutica, com o intuito de destacar a problemática que a engendra, como também as notas características que diferenciam as diversas abordagens e empregos no que diz respeito ao objeto, ao alcance e aos limites de cada uma<sup>1</sup>.

1. Parece consenso admitir que o significado mais antigo da hermenêutica nos vem da interpretação bíblica. Sem dúvida que foi também o campo mais fértil onde ela vicejou. Prova disso temos que só nesse campo encontramos, cronologicamente, a pré-cristã, a cristã primitiva, a patrística, medieval, da Reforma, a ortodoxa, moderna e contemporânea. Sem nos determos em pormenores, podemos dizer que ela se distingue em: exegese - comentário dos textos bíblicos - e interpretação propriamente dita - tentativa de superar uma distância, de equiparar o leitor a um texto, incorporando o sentido desse texto à compreensão que o leitor pode obter dele mesmo.
2. Com o surto racionalista-iluminista, a hermenêutica bíblica teve que enfrentar o desafio de tornar a Bíblia relevante para o homem racional. Se o seu postulado é a extensão da crítica racional a toda e qualquer crença e conhecimento sem exceção, há que se armar de técnicas de análise bastante mais requintadas, pois trata-se de provar que a Bíblia não veicula nenhuma verdade fora do alcance da razão.

Tais técnicas são principalmente de ordem filológica. A refinada análise gramatical e o compromisso dos intérpretes no conhecimento total do contexto histórico das narrações bíblicas caracterizam esse momento da hermenêutica que poderia ser chamada de filológica. Nesse sentido os intérpretes convinham que os métodos aplicados à interpretação bíblica em nada se diferenciavam dos que se

aplicavam às outras obras ou textos. Há regras gerais, então, de interpretação filológica, e a Bíblia seria um entre tantos outros objetos dessa hermenêutica.

3. Schleiermacher. Esse nome é importante. Diz Ricoeur que é com Schleiermacher e Dilthey que o problema hermenêutico se torna problema filosófico.

Construir uma hermenêutica geral como arte da compreensão foi a tarefa que a si próprio se propôs Schleiermacher, pois para ele esse campo de investigação não tinha se constituído ainda como uma área geral, permanecendo até então como uma pluralidade de hermenêuticas particulares e especializadas. Queria ele, em outras palavras, buscar a unidade fundamental subjacente a todas as interpretações, fossem elas jurídicas, de obras de arte, de literatura, de poesia, cada uma delas com seu instrumental próprio, mas baseadas numa unidade fundamental. O projeto de Schleiermacher consistia em elaborar uma ciência hermenêutica geral, partindo do pressuposto de que toda e qualquer interpretação é tentativa de compreensão; ele postula então que a idéia de compreensão opera de conformidade com leis que devem ser descobertas e que orientem o processo de extrair de qualquer texto o seu sentido.

4. Wilhelm Dilthey é também um nome importante no que diz respeito ao nosso tema. Para ele a interpretação das expressões essenciais da vida humana requer um ato de compreensão histórica que é fundamentalmente diferente da abordagem científica das coisas na natureza: as normas e os métodos de pensar das ciências naturais não podem ser aplicadas ao estudo do homem. Convém ressaltar, entretanto, que para as *Geisteswissenschaften*<sup>2</sup> é a experiência histórica, viva e concreta, que é o ponto de partida e de chegada da interpretação, alijando-se portanto as especulações de seu método.

O sentido a ser compreendido via interpretação e algo histórico, fazendo-nos relacionar o todo e as partes desde um determinado ponto de vista, num determinado tempo, para uma determinada combinação de partes.

5. Martin Heidegger é um outro marco no desenvolvimento da interpretação. Ele mesmo diz que sua filosofia é hermenêutica. Nele ainda a hermenêutica é a teoria da compreensão, mas esta última é definida de um modo diferente: não é uma maneira de conhecer, mas uma maneira de ser. Daí dizer-se que Heidegger faz ontologia da compreensão, sendo esta compreensão ontologicamente fundamental e anterior a qualquer ato de existência, de tal forma que qualquer conhecimento é segundo, subordinado, como uma forma derivada de uma forma originária.
6. Hermenêutica de Paul Ricoeur: Heidegger havia postulado uma ontologia da compreensão. Ricoeur chama a essa ontologia de "via curta", pois refere-se de imediato ao plano da ontologia do ser finito, onde a questão: a que condição um sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história? - é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? - compreensão não mais como modo de conhecimento, mas como um modo de ser.

Não sem antes render tributo a essa ontologia, Ricoeur propõe uma "via longa", a da epistemologia da interpretação, não propriamente uma solução adversa da de Heidegger, da ontologia da compreensão, mas esta permanecendo como um horizonte daquela ou, em outras palavras, Ricoeur quer chegar a uma ontologia, e não propriamente partir dela. É a sua maneira de fazer o enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Via longa, caminho mais contornado, mais laborioso.

Para ir mostrando esses contornos da epistemologia de Ricoeur, seu objeto, seu alcance e limites, bem como suas exigências, dirigirei minha atenção para as respostas a três perguntas:

- por que enxertar a hermenêutica na fenomenologia?
- como fazê-lo ?
- qual o resíduo do trabalho hermenêutico?

Ao longo das respostas irão aparecendo e sendo usados os três conceitos fundamentais dessa epistemologia: o conceito de interpretação, o de símbolo e o de reflexão filosófica.

### **a) Por que enxertar a hermenêutica na fenomenologia ?**

“A interpretação”, segundo Ricoeur, “é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal”. Se bem que essa definição guarda seu parentesco com a exegese, não se trata aqui, fundamentalmente, de qualquer texto. Já na primeira página de “O Conflito das Interpretações” Ricoeur estabelece qual o objeto dessa epistemologia: a existência. Esse é o texto a ser interpretado.

Mais ainda. Não se trata da noção de uma existência anônima, sem rosto. É a existência concreta de cada um que é o enigma a ser decifrado na reflexão filosófica. E a noção que ele nos traz de reflexão filosófica é forte e funda: “é a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.” Eu diria, mais ainda, que é uma noção comprometedora. Para mim pessoalmente ou a filosofia compromete, ou não deve ser assim chamada, pois ela deve ser uma maneira de viver, de amar e de morrer.

Mas compromete com quê ? Compromete cada um com a apropriação ou reapropriação de si próprio, subentendendo-se aí que somos expropriados a cada momento do nosso desejo de ser. Mas, continuemos: desejo de ser o quê ? Desejo de ser cada vez mais. Mas cada vez mais o quê ? Desejo de ser cada vez mais “si mesmo”.

Existência então é desejo e esforço. O esforço ressalta a energia positiva, e o desejo designa a carência e a indigência da nossa vida. Desejo profundo e infinito do coração humano que Ricoeur, depois de sua “desolação fenomenológica”, diz ser, “antes” mesmo da racionalidade, a marca definidora do humano.

Essa questão da “desolação fenomenológica” fica para mais adiante, quando da abordagem dos subsídios que a hermenêutica busca na psicanálise de Freud. Por enquanto, voltamos ao “objeto” da epistemologia hermenêutica, conforme foi dito acima. Diz Paul Ricoeur em seu 1º parágrafo de “O Conflito das Interpretações”, que quer, ao final de sua investigação, fornecer um sentido aceitável à noção de existência, “um sentido em que justamente se exprimiria a renovação da fenomenologia pela hermenêutica.

Nessa tentativa, ele opta, como dissemos, por uma via longa. É a contrapartida da via curta de Heidegger. Sem desmerecer essa via curta, ela quer aceder gradativamente à noção de existência, aprofundando as exigências metodológicas, da exegese, da história e da psicanálise. Seu caminho, portanto, e mais contornado, mais laborioso. A cada passo ele vai encontrando que o elemento comum a toda interpretação, desde a exegese a psicanálise, é uma certa arquitetura do sentido, que podemos chamar de duplo-sentido ou múltiplo sentido, cuja função é sempre mostrar-ocultando.

Às duas noções - de hermenêutica e de reflexão filosófica - acrescentaríamos a de símbolo, no contexto sempre da obra de Ricoeur. “Símbolo é a estrutura de significação, onde um sentido direto, primário e literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário e figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro.”

Peguemos um texto. Aí há um sentido direto: vem-nos diretamente aos olhos e à mente; há também um sentido primário, pois é o primeiro que nos afeta, é o primeiro que entendemos; e há também um sentido literal, está aí nas letras, nas frases. Mas certamente há neste texto também um sentido indireto nas entrelinhas, e pelo fato de não nos atingir diretamente ele vem depois, somos nós que o “elabo-

ramos”, sendo portanto uma “figura” que arquitetamos em nossa cabeça, talvez não tendo sido intenção do autor transmiti-la.

É bom sempre ressaltar que não há apreciação de valor quanto ao sentido direto, primário e literal, em relação ao indireto, secundário e figurado. Grandes autores nos inspiram mais nas entrelinhas do que nas linhas...

Transportando esses esquemas de caráter lingüístico para a hermenêutica fenomenológica, Ricoeur quer nos dizer que a existência de cada um de nós é um texto. Aliás, é o texto que urge interpretar<sup>3</sup>. Como assim? Qual é o sentido direto, primário e literal; qual é o indireto, secundário e figurado, que ocorre tal como ocorre, em outro registro, na interpretação de um texto escrito?

É a consciência imediata, é o cogito que vão nos fornecer o que somos. E o que nos fornecem e o sentido direto, primário e literal. Armado da suspeita psicanalítica, Ricoeur constata que esse pode não ser “o sentido” da nossa existência. Pode ser que sim. Mas há aí uma cunha, a cunha da suspeita. Séculos e mais séculos de tradição mostraram que o cogito - que Ricoeur assimila à consciência imediata - é a razão que deveria mostrar a veracidade do real, no caso específico, a veracidade sobre mim mesmo: eu sou aquilo que penso que sou!

Vejamos este trecho extremamente significativo de “O Conflito das Interpretações”: “Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência lingüística, o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo. Não é esse ou aquele tema da reflexão filosófica que é atingido e questionado, mas o conjunto do projeto filosófico. O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Esse problema não pode permanecer um problema particular entre outros, pois o que está posto

em questão, de modo geral e radical, é o que nos aparece, a nós, bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda significação, ou seja, a consciência.

É neste sentido que Ricoeur vai nos dizer que a filosofia não pode ser a mesma depois da psicanálise, mesmo que esta não seja uma disciplina filosófica. Marx, Nietzsche e Freud nos ensinaram a desmascarar os ardís da consciência pretensamente imediata. “Depois de Freud”, diz ele, “não é mais possível estabelecer a filosofia do sujeito como a filosofia da consciência. Reflexão e consciência não coincidem mais. Deve-se perder a consciência para encontrar o sujeito. O sujeito não é mais o que se acredita. A apoditicidade do cogito não pode ser atestada sem que seja, ao mesmo tempo, reconhecida a inadequação da consciência”.

Uma filosofia, como é o caso da fenomenologia, que se instrui na psicanálise, tem que armar-se de uma boa dose de modéstia e correr o risco de ficar com alguns flancos desguarnecidos diante das investidas de Freud. Creio que o alento que anima essa modéstia é o fato de ambas estarem à busca do mesmo intento, qual seja, o de que as pessoas sejam um pouco mais livres e, se possível, um pouco mais felizes. Esse é o desígnio mais alto de todas disciplinas hermenêuticas, filosóficas ou não.

Trata-se aí de uma descentralização. O cogito perdeu seu centro de gravidade, isto é, o sentido da existência tem que ser buscado em outras instâncias que não sejam só a consciência imediata. A hermenêutica, abeberando-se na psicanálise, vai distinguir dois momentos no cogito ou na consciência como origem do sentido: o da apoditicidade e o da adequação. Concerne ao primeiro o fato de ser irrefutável a minha existência no ato de refletir. Mesmo na dúvida é irrecusável essa certeza. Mas isso não legitima a adequação que se estabelece entre o que sou e o que penso que sou. É nesse sentido que Ricoeur vai nos dizer que o famoso cogito cartesiano, que se apreende diretamente na prova da dúvida, é uma verdade tão vã quanto invencível.

“Sou”, diz Ricoeur, “mas o que sou, eu que existo? Eis aí o que não sei mais. Em outros termos, a reflexão perdeu a segurança da consciência. O que sou é tão problemático quanto é apodítico que existo.”

Com isto queremos dizer que o sentido, ou os sentidos da existência, não devem ser buscados tão somente na consciência imediata. A hermenêutica compele-nos a “recuar” a uma arqueologia, onde encontramos o arcaico, o escondido, o primitivo: o inconsciente. Exista ele ou não, o fato é que a interpretação exige aquela suspeita sábia de todo o que desenvolve a reflexão filosófica: a suspeita de que não possuo inicialmente o que sou, não sou dono da verdade. É por isso que, na esteira da psicanálise, Ricoeur vai dizer que a consciência não é um dado, é uma tarefa. E também é por isso que sua noção de reflexão filosófica começa com o termo “(re)apropriação”. Reaproprio-me do que me expropriam meus recalques, meus desejos inconscientes, as ideologias sempre sorrateiras, os sistemas de vida que me fazem ser cada vez menos.

Ao final deste item a), depois de termos visto as noções de hermenêutica, de símbolo e de reflexão filosófica, há condições de ser respondida a primeira pergunta: por que enxertar a hermenêutica na fenomenologia?

É porque a existência - “objeto” da hermenêutica de Ricoeur, é dotada de teor simbólico. A consciência imediata me registra o sentido direto, primário e literal de mim mesmo. Mas ela não é a única instância; há outras, concernindo à interpretação a tarefa de buscar nessas outras os sentidos que escapam à primeira.

## **b) Como enxertar a hermenêutica na fenomenologia?**

Sem mais delongas, diria em primeiro lugar que isso se faz por uma imersão sem reservas na própria existência, entrando de corpo inteiro nessa região onde o ato de existir deveria se ligar indissolivelmente com as nossas obras ou ações. Ricoeur diz que

devemos entrar numa relação apaixonada, mas ao mesmo tempo crítica com os símbolos da nossa vida: nossas ações - dotadas de um sentido direto, primário e literal, mas também de um sentido indireto, secundário e figurado, que só pode ser apreendido pelo primeiro. O termo "apaixonada" tem aí uma densidade semântica bastante significativa, já que comporta duas acepções: paixão e arrebatamento, mas também sofrimento. Nesse sentido é fascinante e arrebatadora a filosofia da subjetividade, mas também doida quando o sujeito e o objeto dessa investigação sou eu próprio, é cada um de nós individualmente. E é por isso, repetimos, que Ricoeur diz que a reflexão filosófica é esforço: esforço sadio, sereno, como compete ao bom filosofar.

Parece que aqui residem o comprometimento radical e as dificuldades que diferenciam a hermenêutica filosófica de qualquer outro tipo de investigação. O comprometimento é exigência do desejo de autenticidade, e as dificuldades advêm do esforço da consciência em despojar-se de seu narcisismo, despossuir-se como única origem do sentido e partir para a tarefa de tornar-se cada vez mais consciência. É a "conscience élargie" de que também nos fala Jean Ladrière.

Aqui encontramos uma outra maneira de incluir a hermenêutica na reflexão filosófica. Com efeito, se se trata, no que diz respeito à consciência, de despojar-se, é porque algo foi denunciado, contestado, desmascarado e destituído: a consciência como lugar incontestado da subjetividade. Esse é o aspecto "negativo", diríamos, da hermenêutica. A seu lado, entretanto, há a outra face, positiva desta vez, da hermenêutica, que aponta para a existência como desejo e como esforço. Se assim não fosse, como explicar esse sentimento indefinível, mas maciço, que é o desejo de ser inteiro, de bastar-se a si mesmo, essa nostalgia de si, irracional talvez, pois refere-se a um estado de posse absoluta que nunca houve? Por que esse desejo de fusão total consigo mesmo, terra prometida por todas filosofias, e promessa que nunca se cumpre?

À guisa de parênteses, poderíamos ouvir Nietzsche em "Ecce homo. Como tornar-se o que se é ":

“Sozinho vou agora, meus discípulos! Também vós, ide embora e sozinhos! Assim quero eu.

Afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra!  
E, melhor ainda, envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado.

O homem do conhecimento não precisa somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos.

Paga-se mal a um mestre, quando se continua a ser mero discípulo.

E por que não quereis arrancar minha coroa de louros ? Vós me venerais, mas e se um dia essa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua!

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra? Sois meus crentes, mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso importa tão pouco toda crença. Agora vos mando me perderdes e vos encontrardes; e somente quando me tiverdes todos renegado eu retornarei a vós...

Esse parêntese foi para realçar o que Ricoeur fala relação ao desejo e ao esforço. Vejo nesta citação de Nietzsche o mesmo alento com que Ricoeur, com voz infatigável fala da “paixão pelo possível” e da coragem histórica. É preciso renunciar ao saber absoluto, venha ele de onde vier, e enfrentar as incertezas do sentido da história, munidos de certa desconfiança em relação ao ceticismo, ao fanatismo e até em relação ao meio termo, o voluntarismo. Contra o primeiro recuso-me ao olhar turvo e oblíquo que em nada vê sentido; contra o segundo recuso-me a imprimir prematuramente sentido a algo e só nisso acreditar; contra o terceiro recuso-me a dizer que basta armar-se de boa vontade e tudo será resolvido. O tempo é de debate,

de discernimento, de espera. E, principalmente, de esperança. Isso é uma afirmação originária.

Creio que a filosofia hermenêutica exige uma convicção muito firme por parte de quem a pratica: há que acreditar nessa afirmação originária. Essa, em outras palavras, a face positiva da filosofia hermenêutica, a animar por dentro a tarefa de desmascaramento, dando sentido e vibração a essa última. A filosofia, nos diz Sócrates, nos deve fornecer razões mais claras de viver. Essa convicção, a meu ver, se robustece na medida em que nela se buscam também razões melhores de vida. Essa é a “arte” filosófica: tornar a vida, não só tolerável, mas, se possível, e o é, mais feliz.

**c) Entro agora na terceira questão que me interpelava no início: qual o resíduo da hermenêutica ?**

Colocando isso em seus devidos termos, quero com ela buscar o que fica, qual o resultado, depois do trabalho da interpretação. Sem mais delongas eu adiantaria a resposta, dizendo que o que fica, ou melhor, o que deve ser buscado é uma consciência de si menos centrada sobre o egoísmo do Ego, educada pelo princípio da realidade, pela “Ananké”, e aberta a uma verdade sem ilusão, como nos diz Ricoeur.

Para mim o que fica, depois da interpretação, e essa abertura, à maneira de esforço, de disponibilidade e de compromisso. Esforço por descobrir novos sentidos para o viver, disponibilidade criteriosa para “ouvi-los”, de onde quer que venham, e compromisso em assumi-los. Se o cogito foi desalojado de sua posição apodítica, e se o que vai ser interpretado só se mostra no desenvolvimento do trabalho hermenêutico, então a categoria mais condizente é a do “ainda” e do “ainda não”: ainda há mais sentido, ainda há mais a ser dito, ainda não sei tudo ... Seria isso um critério de ação ? Prefiro dizer que é uma idéia reguladora, pois se o sentido do viver só se dá na interpretação, e esta está sempre se pondo a caminho, então uma

consciência que assume o compromisso de tornar-se cada vez mais consciência só poderia entrever, no final, que a sua verdade consistirá sempre na busca da verdade.

## NOTAS

- (1) Para uma abordagem mais detalhada do desenvolvimento da hermenêutica, ver Richard E. Palmer, "Hermenêutica", Livraria Martins Fontes, São Paulo
- (2) Etimologicamente Geistes = espírito, e Wissenschaften = ciências. Ciências do espírito ou, mais difundido, ciências que tratam do ser humano.
- (3) Nesse sentido ele é incisivo: "... toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo (grifo meu) mediante a compreensão do outro".

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A OBRA "CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS. ÉSSAIS D'HERMÉNEUTIQUE DE PAUL RICOEUR" UMA PROPOSTA DE LEITURA

**Edson de Castro HOMEM**  
Mestre em Filosofia pela UERJ

## RESUMO

O autor trata de mostrar a coerência interna do pensamento de Ricoeur, examinando, na obra **O Conflito das Interpretações**, a articulação entre a simbólica do mal e o pensamento filosófico, bem como a proposta de uma ética.

## RÉSUMÉ

L'auteur essaye de montrer la cohérence interne de la pensée de Ricoeur; il montre dans l'oeuvre **Le Conflit des Interprétations**, l'articulation, faite par Ricoeur, entre la symbolique du mal et la pensée philosophique, et la proposition d'une éthique.

Ricoeur articula, na obra "**Conflit des Interprétations. Éssais d'Herméneutique**", a simbólica do mal com o pensamento filosófico e propõe uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir, aberta ao querigma cristão, utilizando-se do conflito de interpretações para atingir um denominador comum de simplicidade

e não tanto de complexidade nas regras de interpretação. Trata-se, pois, de uma proposta inovadora de leitura hermenêutica. Com a ajuda de alguns comentadores da obra ricoeuriana, apresentamos a coerência interna desse pensamento.

## 1. HERMENÊUTICA E MÉTODO

Assumindo o conflito de interpretações, de modo próprio e criativo, Ricoeur coloca-se na perspectiva geral de uma filosofia hermenêutica que oferece um lugar de encontro entre disciplinas e áreas culturais que ficaram separadas: a antiga tradição hermenêutica teológica, jurídica, literária e as modernas ciências do homem, da linguagem e da sociedade<sup>1</sup>. Jogando explicitamente com o conflito de interpretações, joga também explícita ou explicitamente com diferentes métodos que as supõem, oferecendo-lhes um lugar de encontro em sua hermenêutica.

Diante disso, a primeira constatação é a grande erudição do autor que possibilita-lhe os variados caminhos, até divergente, por ele aproximados ou não, ao passar pelo mundo do mito e do símbolo, do consciente e do inconsciente, do psicanalítico ao fenomenológico, indo de textos bíblicos a filosóficos, pela fé e pela razão, servindo-se de autores, de forma livre, mas responsável, se constataremos, por exemplo, que simultaneamente recusa, de Kant, o imperativo categórico em favor do desejo, aproximado do conatus de Spinoza e aceita, do mesmo Kant, seu postulado de liberdade para fundamentar filosoficamente sua abertura ao querigma da liberdade e da esperança.

No entanto, erudição não é método nem explícita ou viabiliza a coerência de uma hermenêutica metódica. Por isso, ainda que pela via da erudição, admita-se que seja excessivo falar de ambição enciclopédica na filosofia de Ricoeur, percebe-se, por esta mesma via, a vastidão do campo problemático por ele aberto<sup>2</sup> e isto é que interessa, no sentido da referência feita não tanto ao conteúdo, mas à metodologia. Com efeito, tudo se passa como se, diante de uma

questão, Ricoeur passasse em revista os diferentes métodos capazes de aplicação, não para excluí-los, mas para coordená-los sem confundi-los no interior de um discurso integrante ou integrador dessas diferentes abordagens<sup>3</sup>. Esse uso de ciências humanas, de filosofias díspares e até de teologia aponta, decididamente, para uma hermenêutica metódica, inclusive para uma compreensão do ato de filosofar que é compreender a filosofia como conjugação de disciplinas filosóficas<sup>4</sup>, aberta a outros saberes. Desse modo, é assumida filosoficamente a tensão existente entre os conflitos de interpretações para levar a reflexão a enfrentar os grandes desafios vindos da diversidade de correntes do pensamento moderno<sup>5</sup>.

Após ser elogiado pela erudição, Ricoeur poderia ser também acusado de ecletismo. Melhor seria admitir que se exporia, não propriamente que se exponha, aos devaneios do ecletismo sem consequência muito estrita das exigências próprias de cada método<sup>6</sup>. Ao contrário, é observado, precisamente, por sua vigilância metodológica sob duas formas complementares: o estabelecimento de programas e a recapitulação de etapas já efetuadas<sup>7</sup>. De fato, os textos já recapitulados por Ricoeur mostram como o programa inicial não pode ser percorrido senão graças às inovações metodológicas mais consideráveis que as previstas no início<sup>8</sup>.

A exigência de uma hermenêutica metódica, fundando e justificando um método ou uma pluralidade de métodos de interpretação e de desmitificação, responde em Ricoeur à necessidade de clareza, de compreensão e de autocompreensão<sup>9</sup> e, portanto, estriba-se num critério de simplicidade e não de descomplexidade nas regras de interpretar.

## 2. HERMENÊUTICA E COGITO

O domínio da interpretação, para Ricoeur, não é um lugar sereno no qual o sentido é dado, mas um lugar acidentado e violento no qual o sentido é posto em questão, as certezas aparentes são

contestadas, as ilusões são desmascaradas e as hermenêuticas rivais se confrontam em luta constante<sup>10</sup>. Desse modo, toma parte na ampla discussão típica dos mestres da suspeita e dos limites do conhecimento. De fato, a hermenêutica ricoeuriana caracteriza-se pelo tema do conflito ou da tensão específica entre estilos interpretativos diversos e contrapostos. Constitui-se como exercício de suspeita e como meditação do sentido porque conflitual e tensional é a concepção do sujeito da interpretação<sup>11</sup>. Os pontos de partida e de encaminhamentos diversos remetem sempre ao sujeito que, por sua vez, é também tenso e dual<sup>12</sup>. Assim sendo, a hermenêutica do conflito traz em si o segredo do conflito das hermenêuticas ou o centro desses conflitos que é o **cogito**<sup>13</sup>. As peripécias do **cogito** e de suas transformações são, portanto, o centro da obra ricoeuriana<sup>14</sup> e seu ponto de partida<sup>15</sup>.

Ricoeur parte do **cogito**. Entretanto, não como sujeito epistemológico com a pura função de vigilância diante de um mundo de puros objetos do pensamento, mas como a afirmação do **Eu existo** em toda a sua densidade<sup>16</sup>. Trata-se de afirmar que a filosofia não é reflexão sobre si mesma pela qual a posição do si é a primeira verdade que se coloca por si mesma, não podendo ser verificada nem deduzida. É a posição de um ser e de um ato, de uma experiência e de um pensamento: existo, penso. Existir é, então, pensar. Como tal verdade não pode ser verificada como fato nem pode ser deduzida como conclusão, deve ser colocada na reflexão. Logo, sua autoposição é reflexão ou primeira verdade<sup>17</sup>. Entretanto, a filosofia reflexiva não se identifica com o mito da autotransparência absoluta do sujeito. A reflexão não é intuição. Não é essencialmente crítica do conhecimento ou fundamento da moral. Não é tanto uma justificação da ciência e do dever. Ela é a reapropriação de nosso esforço de existir. A reflexão é, portanto, antes de tudo uma tarefa: a de igualar nossa experiência concreta à posição do eu existo<sup>18</sup>. Por isso, a filosofia da reflexão não pode ser entendida como sinônimo de filosofia da consciência, pois esta é também uma tarefa<sup>19</sup>. Não sendo a reflexão nem instituição nem autotransparência, a apropriação do nosso esforço para existir do

nosso desejo de ser torna-se interpretação, até pela impossibilidade de realizarmos o ato de existir fora dos signos opacos, contingentes e ambíguos. Daí, a relação de reciprocidade existente não só entre reflexão e interpretação, mas também entre **cogito** e hermenêutica<sup>20</sup>.

Ricoeur não segue o itinerário da via curta heideggeriana de uma ontologia da compreensão que pergunta pelas condições do sujeito cognoscente para compreender um texto ou uma história, mas segue a via longa da manifestação do sentido, da verdade do ser semântica, entendida em sentido amplo, a incluir o estudo do símbolo com psicanálise estruturais e o estudo da reflexão<sup>21</sup>. Temos, então, uma filosofia do cogito na qual o sujeito se interpreta, interpretando os signos, descobre-se através da exegese da vida como um existente que é colocado no ser, antes deste se por e até antes de se possuir, descobrindo-se como ser interpretado<sup>22</sup>.

### 3. HERMENÊUTICA E SIMBÓLICA

Partindo da assertiva que o símbolo dá a pensar, em consonância com a filosofia do cogito na qual o sujeito se interpreta também interpretando os signos, a pretensão ricoeuriana exige, de sua hermenêutica metódica, uma coerência interna, inicialmente posta, de extrema vigilância na articulação da hermenêutica dos símbolos com a reflexão filosófica, com a intenção de, sem voltar à interpretação alegorizante ou gnóstica, extrair só símbolo um sentido que ponha em movimento o pensamento e, sem cair na mitologia dogmática, interpretá-lo criativamente, respectivamente, respeitando o enigma original do símbolo e deixando-se ensinar por ele para promover e formar o sentido na responsabilidade de um pensamento autônomo<sup>23</sup>. Isto só é possível, para Ricoeur, através da desmitologização<sup>24</sup>. Por isso, coerentemente, poderá também abrir-se ao querigma desmitologizado e reinterpretado de modo criativo, respeitando, porém, sua dimensão originária, eminentemente escatológica ou realização futura, mas sempre através do pensamen-

to filosofante autônomo que até relê o referido querigma com categorias kantianas<sup>25</sup>.

Ricoeur privilegia a simbólica do mal estar convicto que os simbólicos do mal mostram que há sempre mais nos mitos e nos símbolos que em toda nossa filosofia cuja interpretação jamais se tornará conhecimento absoluto<sup>26</sup> e tais símbolos manifestam a dependência do si a uma raiz absoluta de existência e de significação, inclusive, a um derradeiro escatológico ou futuro em direção ao qual apontam as figuras de espírito<sup>27</sup>, de sorte que é possível também colocar o mal dentro do querigma escatológico, ou usando melhor a terminologia, como “problema também querigmático”<sup>28</sup>, última coisa a ser compreendida, embora já tenha sido visto no mito originário da queda como momento explicativo de seu aparecimento<sup>29</sup>. Ricoeur assume o conflito de interpretação do símbolo. Faz dele sua obra e sua démarche numa hermenêutica metódica pertencente à filosofia reflexiva no qual esta é modificada por aquela, ou seja, Ricoeur modifica a filosofia reflexiva, dando-lhe um toque original ao introduzir-lhe uma estrutura de oposição que toma a figura do conflito dentre as hermenêuticas da suspeita e da hermenêutica restauradora do sentido<sup>30</sup>. Por isso, esmiuça os traços diferentes e divergentes da fenomenologia da religião, em Kant, e a psicanálise da religião em Freud<sup>31</sup>.

De oposição em oposição, Ricoeur chega a um ponto de junção pela hipótese de legitimidade da fenomenologia e da psicanálise em nível próprio e diverso e até pela articulação de ambas, em funções complementares<sup>32</sup>. Procura, então, na relação entre consciência uma resposta, ainda que provisória para o conflito entre elas<sup>33</sup>. Proclama, a necessidade de alcançar o ponto em que não sabemos mais o que significa a consciência para recobrá-la como modo de existência que tem o inconsciente como seu outro. Nesta dialética entre o inconsciente dá-se a articulação entre a hermenêutica psicanalítica e a hermenêutica fenomenológica<sup>34</sup>.

Finalmente, conclui que a compreensão do problema hermenêutico faz-se pela apreensão da dupla dependência do si **ao**

inconsciente e ao sagrado, manifesta pelo modo simbólico. Cabe, então à reflexão filosófica humilhar a consciência e interpretá-la, através das significações simbólicas, para elucidar a dupla dependência, de sorte que a reflexão envolva uma arqueologia e uma escatologia, isto é, a hermenêutica psicanalítica e fenomenológica<sup>35</sup>. Com tal raciocínio, alude, de novo, mas de forma nova, há relevância da interpretação dos símbolos porque os arqueólogos e os escatológicos se estremizam, pois mergulhando nas mitologias arcaicas do inconsciente, novos signos do sagrado se elevam ou chegam à tona da consciência e, por sua vez, a escatologia da consciência é sempre uma repetição criadora de sua arqueologia<sup>36</sup>.

#### 4. HERMENÊUTICA E ÉTICA DO DESEJO

Referindo-se a Spinoza, Ricoeur afirma que entende o lado prático e ético da reflexão filosófica como processo completo da filosofia, no sentido lato do termo, pois cabe-lhe levar-nos a liberdade e à beatitude, ou ao **conatus** como esforço para existir e desejo de ser livre e de ser feliz. Entende-se, de modo também spinozista, esta conversão a um estado de liberdade e de felicidade pelo conhecimento de si, igualado ao conhecimento da substância única. O esforço para existir é desejo porque jamais é satisfeito e este desejo é esforço porque é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente a carência de ser. Então, esforço e desejo são as faces da posição do si na primeira verdade: eu existo<sup>37</sup>. Logo a reflexão é ética antes de se tornar crítica da moralidade, pois sua meta é a de apreender o **ego** em seu esforço para existir e em seu desejo de ser<sup>38</sup>.

Ricoeur encontra nos **Elementos para uma Ética**, de Jean Nabert, a indicação pela qual as obras humanas são testemunhas. Elas têm um sentido a revelar, mas não revelam imediatamente. Por esse sentido é que se abrem não só à possibilidade, mas à exigência de uma hermenêutica. Através das obras humanas decifradas ou interpretadas, descobre-se nosso esforço para existir e nosso desejo

de ser. Por isso, não se apreende o ato de existir em nenhum outro lugar fora dos signos que estão no mundo, de sorte que a reflexão deve incluir os resultados dos métodos e das pressuposições das ciências que decifram e interpretam os signos. Por um caminho longo e quiçá mais árduo que vai da interpretação dos signos como esforço para existir, a elaboração de uma ética do desejo há de também incluí-los como exigência metodológica. Eis a necessidade da relação entre reflexão e interpretação dos signos e dos símbolos<sup>39</sup>.

Quando Ricoeur introduz no desejo a abertura ao querigma, o faz em consequência com a desmitologização do mito, como falsa transcendência da obrigação, no sentido kantiano da ética do dever, mas visa a liberação do potencial simbólico do querigma na linha spinozista de esforço para existir, da escravidão da lei para a liberdade e a felicidade que o desejo contém<sup>40</sup>. Aproxima, a seu modo, o **conatus** spinozista do **eros** de Platão. O **conatus** passa a ser também eros, pois o esforço não é só desejo de si, mas de outros; o amor é de alguma coisa que ele não tem, acontecendo o mesmo com o próprio esforço. Assim, a reaproximação de nosso esforço para existir é a tarefa principal da ética e este esforço torna-se desejo de ser, devido ao fato que nosso poder de ser é alienado, isto é, significa falta, necessidade, exigência. Esse nada, no centro de nossa existência, faz de nosso esforço um desejo. Ora, a afirmação de ser na falta do ser é a mais originária estrutura na raiz da ética que consiste na apropriação progressiva do nosso esforço de ser<sup>41</sup>.

Finalmente, o desejo converte-se, para Ricoeur, em necessidade e exigência de liberdade, segundo a esperança, entendida à luz da dimensão escatológica do querigma que, por sua vez, é relido no contexto novo dos postulados da liberdade e do princípio - esperança<sup>42</sup>. Percebe-se, portanto, na ética do desejo o esforço para existir como esperança de liberdade, a colocar o discurso sobre a elaboração da ética sob a perspectiva da utopia ou, como se diz atualmente, na visão do sonho, cuja função é a exploração do possível que se quer realizado<sup>43</sup>, para além do princípio da realidade. Constata-se, no interior do desejo de existir e de ser, um princípio de liberdade como

abertura ao sonho, isto é, a tendência à Dinâmica do novo, do melhor, da transformação da realidade ( com a presença do mal cuja simbólica desmitologiza ) que a linguagem cristã traduz por escatologia ou futuro de Deus. Por isso, Domenico Jervolino, tendo analisado o conjunto da filosofia ricoeuriana da ação, percebe que tal ética, tomada sob o sentido forte e expressivo da palavra **conatus** de Spinoza, em ordem à auto-realização dos sujeitos, abre-se, enquanto hermenêutica da práxis, inevitavelmente, à ética da libertação que inclui a dimensão política e a econômica<sup>44</sup>.

## 5. HERMENÊUTICA E TEOLOGIA

Embora aberto ao querigma escatológico e percorrendo sobre temas da teologia cristã, Ricoeur pretende permanecer no campo próprio da filosofia. Para isso, chega a ensaiar uma diferença metodológica, quando expressa seu ponto de vista sobre o interesse específico do teólogo e do filósofo na utilização do querigma. Para o teólogo, o querigma é evento<sup>45</sup>. Embora não explique porque, supõe-se a posterior referência a Kant que trata do conceito de filho de Deus simplesmente como idéia. De certo, o termo indica, para abordagem teológica, a necessidade de buscar a referência ao Jesus histórico até para fundamentar sua divindade, seja na possível pretensão messiânica que tivesse, seja na pretensa leitura histórica da **memoria Iesu** das tradições orais e de fontes escritas, ambas condensadas nas narrativas dos evangelhos. Estas, mesmo não reproduzindo a histórica de Jesus em termos absolutamente biográficos remetem a uma história perdida que se deseja alcançar e que, de algum modo, há de estar presente, ainda que sempre envolta pela interpretação que o querigma lhe dá. Em suma, para o teólogo a questão histórica se impõe e ele há de procurar a história. O filósofo, porém, aberto ao querigma poderá, quando muito, vê-lo benignamente como "quase-evento", no sentido kantiano que, sem pretender negar a historicidade de Jesus e, mesmo que a negasse, analisa a confissão de fé em sua divindade apenas

como idéia que se alojou sem que compreendamos como a natureza humana possa tê-la acolhido<sup>46</sup>.

Como o cristianismo possui a pretensão de ter sido fundado na base do evento e não do mito, mesmo o teólogo com tendências bultmanianas as mais radicais, não poderia assimilar o revestimento mítico do querigma sem a necessidade de buscar seus elementos históricos originais e até originantes desta leitura mitologizante do evento, na linha do chamado método histórico - crítico do qual o próprio Bultmann é um dos precursores. Tal metodologia, ao invés de opor a fé ou querigma à história ou ao mito, extrai, apesar do revestimento mítico do querigma, seu núcleo histórico, sem pretender chegar ingenuamente ao evento puro,, semelhante a um quadro ou uma fotografia. Chega-se, então, ao evento de interpretações díspares e multifacetadas ou de consenso mediatizado pela fé do querigma: o querigma vem do evento ou vice-versa, o que o querigma tem a ver com o evento ou em que sentido um pode conter o outro ? O filósofo, porém, não se fatigaria com perguntas em direção ao histórico. Contentar-se-ia apenas com o conteúdo do mito e da mensagem querigmática, sem procurar a possibilidade do evento. Entretanto, tanto a filosofia quanto a teologia visam a desmitologização do querigma por interesses diferente. Na teologia, ou por razões apologéticas para se defender do evento e o evento como verdade e para confirmar sua relevância, ou por razões histórico-críticas, portanto, hermenêuticas, de se apresentar o que da mensagem cristã é verdadeiramente evento e, conseqüentemente, vinculante para a fé. Na filosofia, ao contrário, o interesse é apenas a desmitologização do querigma à semelhança da desmitologização do mito, para servir-se de uma mensagem escatológica no pensamento reflexivo, de forma crítico-responsável e criativo-dinâmico-aberta. Servindo-se da exegese bíblica moderna<sup>47</sup>, o filósofo se abre à possibilidade de disjunções criativas, como diz Pelletier, através de uma consciência histórica que veicula a distanciação entre o hoje do leitor ou do intérprete e o passado do evento ou do texto constituído<sup>48</sup>, ou, entre o revestimento arcaico e mítico do querigma e nossa cultura iconoclasta e

demitologizante para encontrar uma via de síntese<sup>49</sup> que recupere um sentido originante, aberto ao futuro, capaz de continuar a dar o que pensar hoje.

A abertura ricoeuriana ao querigma em sintonia com sua abertura ao mito e deste ao símbolo proporciona aceitação da contribuição da fé para a filosofia<sup>50</sup>. Como não ver aqui um problema de conteúdo e de método? No entanto, o conteúdo Ricoeur seculariza, aproximando-o, livre e criativamente, do pensamento filosófico mediante a utilização de interpretações em conflito que se convergem. Assim, pelo método chega-se à convergência de conteúdos, ou melhor, a uma certa convergência em aberto, à procura da simplicidade.

É histórica a relação de contribuição da filosofia para a teologia, desde os tempos dos apologetas, passando pelo neoplatonismo da patrística, o aristotelismo da escolástica, o nominalismo dos reformados, até a rejeição e a suspeita mútuas ou a colaboração do diálogo com a modernidade<sup>51</sup>. Às avessas, Ricoeur se coloca nessa junção histórica, aceitando a colaboração da fé, como crente de denominação evangélica, mas como filósofo, reivindicando independência ou autonomia do pensamento<sup>52</sup>. A colaboração temática dá-se no nível de precompreensão de uma posição protestante, devido ao interesse exegético-hermenêutico do texto como palavra em seus mitos e símbolos, a primazia do querigma da fé em relação ao evento da história como obra, a questão do mal como ponto de chegada e condição de possibilidade de um desejo de liberdade, a opção por esse desejo de ser em substituição ao imperativo categórico do dever pela crítica paulina da Lei em função da gratuidade da graça. Esta pré-compreensão torna-se compreensão assumida e desenvolvida por tais temáticas às quais incorporam as novas contribuições do melhor da teologia protestante, sobretudo das questões bultmannianas de hermenêutica do querigma, em torno da historicidade do evento crístico e da visão escatológica moltmanniana a abrirem ao desejo de ser e ao esforço para existir um caminho de esperança, através da categoria do futuro de Deus sempre em aberto e sempre se fazendo presente para o amanhã<sup>53</sup>.

A fé para Ricoeur contribui para a filosofia precisamente naquilo que o fundamenta, mas a torna, apesar ou talvez devido ao método histórico-crítico, mais vulnerável: a busca do evento. Entretanto, o discurso ricoeuriano está longe de pretensões apologéticas, evangélicas ou proselitistas a visar que o teólogo, atingindo o evento, tornasse a fé mais crível a seus contemporâneos ou mais facilitada a inteirar-se no pensamento filosófico. Admite tão-somente a contribuição da fé enquanto dá testemunho do evento, ao oferecer à reflexão e à especulação filosóficas algo análogo ao soberano bem ou um esquema de totalidade. A fé dá a pensar ao filósofo um objeto diferente do dever, pela representação da promessa, possibilitando a relação entre a imaginação produtora (o sonho, a utopia?) e o ímpeto do desejo de existir. Nesse sentido, a fé vem ao encontro da ética do desejo ou do próprio desejo que solicita ao pensamento a reflexão responsável do ético, não a partir do “ex fide in fide” (Rm 1, 17), quer dizer, do próprio ato de fé do sujeito pensante sem a qual não se faz teologia, mas da interpretação “filosofante” do texto bíblico e da simbologia que dá a pensar o conteúdo reflexivo de seu sentido<sup>54</sup>.

Introduzindo-nos na hermenêutica religiosa de Ricoeur, Greisch reconhece, na história da filosofia, o interesse dos filósofos pelos fenômenos religiosos, até porque a experiência religiosa representa um setor não negligenciável da experiência humana. Reconhece que haja, em nome da filosofia, uma crítica da religião e que o interesse por esse fenômeno humano tenha suscitado a elaboração de uma teologia filosófica porque dirigida ao objeto visado pela consciência religiosa: Deus. Entretanto, embora sustente o interesse de Ricoeur pelos problemas religiosos, não o coloca acriticamente como filósofo da religião, preferindo vê-lo mais como filósofo religioso. Isto é, que se descobre ou se revela crente, aderindo a uma fé religiosa determinada e sempre na ótica do sujeito no ato de adesão a um sistema de crenças ou do sujeito convocado por uma palavra que o interpela. Contudo, Greisch está convencido, mesmo assim, que Ricoeur fornece todos os elementos para a construção de um modelo hermenêutico de filosofia da religião<sup>55</sup>. Além disso, é importante nos

comentários de Greisch que o filósofo e o teólogo são trabalhadores do conceito, ainda que conceitos diferentes. Entretanto, o interlocutor primeiro do filósofo não será mais o teólogo sistemático, submetido à exigência da especulação, mas o exegeta bíblico que vem de fora da tarefa contextualizadora<sup>56</sup>, certamente porque o fenômeno religioso, para Ricoeur, só existe no processo histórico da interpretação e da reinterpretação da palavra que o gera<sup>57</sup>. Assim sendo, por essa perspectiva, o diálogo da hermenêutica filosófica não seria feito propriamente com a teologia e sua especulação, mas com a exegese dos textos bíblicos dos quais a teologia também se serve.

### CONSIDERAÇÃO FINAL

O estar aberto faz parte da proposta originária de Ricoeur: aberto ao símbolo que dá a pensar e à fé que também dá a pensar. Aberto a interpretações, apesar de conflitivas e aberto ao próprio conflito dessas interpretações. Que dizer dessa abertura senão que, no conteúdo e no método, o filósofo pensa tudo que é pensável, quer dizer, o que diz respeito ao cogito, privilegiando a reflexão que se instaura acima de quaisquer interpretações como hermenêutica coordenadora no interior de um discurso integrante e interativo? Tal pensamento, porém, mesmo quando alcança certas assertivas e não parece abrir mão delas, permanece em aberto como o próprio desejo de ser e o esforço de existir. Não é à toa que o desejo, em Ricoeur, liga-se àquilo que do querigma é traduzido por liberdade e por esperança. Desse modo, observamos que o método fala do conteúdo e da própria mensagem, adequando-se a ambos, sendo ele mesmo rico de conteúdo e sendo a própria mensagem de um meio de se filosofar a partir do conflito de interpretações. Nada fica imune à suspeita do pensamento desmitologizante, exceto o que sustém à crítica reflexiva, à hermenêutica sempre se fazendo. No entanto, a suspeita não é demolidora ou iconoclasta, pois visa à integração numa síntese posterior em aberto, posto que o filósofo é explorador do sentido. Ele o busca.

## NOTAS

- (1) JERVOLINO, Domenico. **Il Cogito e L'ermeneutica; La questione del soggetto in Ricoeur**. Perugia: 1993, p.6
- (2) COLIN, Pierre. **Herméneutique et Philosophie Reflexive**. In: **Paul Ricoeur:- Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique**. Paris: du Cerf, 1991, p.17
- (3) Ibidem
- (4) Ibidem
- (5) JAPIASSU, Hilton. **Apresentação. Paul Ricoeur: Filósofo do Sentido**. In: RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988, p.17
- (6) COLIN, Pierre. op. cit. p.17
- (7) Ibidem
- (8) Ibidem
- (9) JERVOLINO, Domenico, op. sup. cit. p.8
- (10) Id., p.15
- (11) Ibidem
- (12) Ibidem
- (13) Id., p.16
- (14) Ibidem
- (15) Ibidem
- (16) RICOEUR, Paul. **Les Conflit des Interprétations. Essais d'hermenéutique**. Paris: du Seuil, 1969, p.322
- (17) Ibidem
- (18) Id., p.323-325
- (19) Id., p.324
- (20) Ibidem
- (21) JERVOLINO, Domenico, op. sup. cit. p.20-21
- (22) JERVOLINO, Domenico, Ibidem
- (23) RICOEUR, Paul. Id., p.296
- (24) Id., p.283-296
- (25) Id., p.342-347, 401-415
- (26) Id., p.328
- (27) Ibidem
- (28) Id., p.341
- (29) Id., p.342
- (30) COLIN, Pierre. op. sup. cit. p.23
- (31) RICOEUR, Paul. Id., p.313-329
- (32) Id., p.318
- (33) Ibidem
- (34) Id., p.319-321
- (35) Id., p.326-328
- (36) Id., p.328-329
- (37) Id., p.324-325
- (38) Ibidem. Cf. também p.442

(39) COLIN, Pierre. op. sup. cit. p.28-29

(40) RICOEUR, Paul. Id., p.442

(41) Ibidem. Cf. também p.324-325

(42) Id., p.397-415

(43) JERVOLINO, Domenico. **Herméneutique de la Praxis et Éthique de la Libération**. In: Paul Ricoeur, **Les Métamorphoses de La raison Herméneutique**. Paris: du Cerf, 1991, p.223-230

(44) Ricoeur, em obra mais recente, para relacionar a ipseidade com a ontologia, investigando do ser do si à reapropriação das acepções do ser sob a distinção aristotélica de **ato** e de **potência**, retorna a Spinoza (cf. Ricoeur, P., **O si mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 354). Embora admitindo que quase não tem escrito sobre ele, reconhece que é acompanhado por Spinoza em sua meditação e ensino. Mediante o conatus, encontra o revezamento entre a fenomenologia do si, agindo e sofrendo, e o fundo efetivo e poderoso sobre o qual se destaca a ipseidade (p.368). Divide com Sylvac Zac a convicção que podemos centrar todos os temas spinozistas em torno da noção de vida (ZAC, Sylvac. in: **L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Paris, PUF, 1963, pp. 15-16. cf. Ricoeur, P., ibidem). Liga, então, a noção de vida à de potência. Entretanto, define a potência como produtividade e não potencialidade. Sendo produtividade, não há porque opor a potência ao ato, no sentido de efetividade e cumprimento. Ambas são vistas como **garus** de potência de existir (Id., p.369). Daí, a definição spinozista de alma como idéia de uma coisa singular existindo em ato (**Ética**, Livro II, proposição XI) e a afirmação de que esse poder de animação é completamente geral e não pertence mais aos homens que aos outros indivíduos (**Ética**, Livro II, proposição XII, escólio). Ora, insiste Ricoeur, é sobre a idéia de **conatus**, como esforço para perseverar no ser, que realiza a unidade do homem como de todo indivíduo, conforme outra proposição spinozista que cada coisa, segundo sua potência de ser - **quantum in se est** - esforça-se em perseverar no seu ser (**Ética**, Livro III, proposição VI, Cf. Ricoeur, P., ibidem). Não ignora, portanto, que o dinamismo do vivo exclui toda a iniciativa e rompe com o determinismo da natureza nem ignora que perseverar no ser não é adiantar-se para outra coisa, pois o conatus sendo o esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar no seu ser não é nada fora da essência atual da coisa. Entretanto, adverte que não podemos esquecer que a passagem das idéias inadequadas sobre nós mesmos e as coisas para as idéias adequadas significa a possibilidade de sermos verdadeiramente ativos. Logo, a potência de agir pode ser declarada como tendo sido aumentada pelo recuo da passividade, ligada às idéias inadequadas (**Ética**, Livro III, proposição I, demonstração e corolário. Cf. também Ricoeur, P., ibidem). Lembra que, para Spinoza, a conquista da atividade sob a égide das idéias adequadas é que faz da obra inteira uma ética. Assim, Ricoeur avalia que ficam ligados o dinamismo interno (a vida) e a potência da inteligência, reguladora da passagem das idéias inadequadas às adequadas. Importa saber que é, no homem, que o **conatus** ou a potência de ser de todas as coisas é claramente legível e que toda a coisa exprime, em graus diferentes, a potência ao mesmo tempo efetivo e poderoso, chamado **essentia actuosa** (RICOEUR, P., id., p.370). Jorvelino comenta esse trecho da obra de Ricoeur, esclarecendo que a duplicidade fenomenológica do si como agir e sofrer oferece traços para uma

meditação ontológica, no sentido que a unidade analógica do agir humano é repensada a partir da meta-categoria do ser como potência (produtividade) e como ato sob o fundo da pluralidade dos sentidos do ser ( JERVOLINO, D. **Il Cogito e L'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur.** Gênova: Marietti, 1993, p.177-178).

(45) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.340

(46) Id., p.340-341. A propósito da questão histórica em relação ao querigma, confira PALÁCIO, Carlos. **Jesus Cristo História e Interpretação.** São paulo: Loyola, 1969, p. 15-132, 181-197

(47) RICOEUR, P., op. sup. cit., p. 265-282, 290-292, 306-307, 337-338, 346-347, 348-369. Cf também do mesmo autor: **Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité.** Paris: Aubier, 1968, p.247-416

(48) PELLETIER, Anne-Marie. **L'Exégese Biblique sous L'Inspiration de L'herméneutique: Un Accès Reouvert a la Temporalité Biblique.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** op. sup. cit. p. 289-299

(49) Id., p.299

(50) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.341

(51) LIBANIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade.** São Paulo: Loyola, 1992, p.66-72, 116-154, 163-191, 198-205, 323-242, 285-286

(52) O'LEARY, Joseph S. **L'herméneutique theologique et ses effets philosophiques.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** op. sup. cit. p.101-102.

(53) A propósito, afirma Pierre Gisel: "Paul Ricoeur tem raízes protestantes. Podemos sublinhá-las sem espírito de confiscação ou de apologia. Primeiramente porque Paul Ricoeur nunca escondeu esta origem nem a solidariedade que dela advém; quis unicamente deixar marcado, e de modo legítimo, que era e se queria filósofo, e não teólogo e dogmatista. Também, indicar aqui as suas raízes protestantes não é querer afirmar sua superioridade mas situar uma determinada conjuntura, com seus pontos forte, é certo, mas sabendo que todo ponto forte pode ter seus reversos específicos. Paul Ricoeur parece-me tipicamente protestante exatamente no seu modo de inscrever a questão do mal num lugar que para o homem será originário". GISEL, P. **PREFÁCIO.** in: RICOEUR, Paul. **O MAL: Um desafio à Filosofia e à Teologia.** Campinas: Papirus, 1988, p. 13-14.

(54) RICOEUR, Paul. **Conflit des Interprétations.** p.393-415

(55) GREISCH, Jean. **La Métamorphose Herméneutique de la Philosophie de la Religion.** In: Paul Ricoeur. **Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,** p. 311

(56) Id., p.314

(57) Id., p.333

# AS FONTES E IMPLICAÇÕES DA QUESTÃO DA IDEOLOGIA EM PAUL RICOEUR\*

**Marcelo Felix TURA**  
CAPES/PUC-Campinas

## RESUMO

O objetivo deste texto é lançar uma luz adicional à discussão concernente à questão da ideologia em Ricoeur. Em segundo lugar, discutimos as fontes e implicações desta questão em Ricoeur. Ademais, o texto pretende ser uma contribuição para esclarecer as implicações do fenômeno ideológico. A fenomenologia hermenêutica, como método de análise filosófica, é empregada como caminho para facilitar tal meditação, ao modo de Ricoeur.

Finalmente, de acordo com Ricoeur, concluímos que ideologia não é só um fenômeno estritamente ligado à distorção da realidade social. É também instrumento de integração social. Ideologia é um fenômeno insuperável, de tal forma que não existe lugar não-ideológico através do qual se possa analisar a ideologia.

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to shed some additional light on the discussion concerning ideology in Ricoeur. As a secondary aim,

---

<sup>(\*)</sup> Este texto é um resumo de dissertação apresentada em Filosofia Social da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

we discuss the main sources and implications of this question in Ricoeur. Moreover, this paper is supposed to be a contribution to overcome a common and insufficient sense embodied in the ideological phenomenon. The phenomenological hermeneutic, a method of philosophical analysis, is employed as a way to facilitate the meditation in a Ricoeur fashion.

Finally, according to Ricoeur, we conclude ideology is not only a phenomenon strictly linked to a distortion of social reality. It is also related to society's power and integration, which in fact changes our way to understand the entire world. The ideology is an endless and unsolvable phenomenon, since there is no ideological place which makes one able to talk about ideology.

## 1. INTRODUÇÃO

Ante a tendência contemporânea da Filosofia que é a preocupação com a prática, nós, neste artigo, procuramos fazer reflexão sobre o conceito de ideologia em Paul Ricoeur.

O nosso intento é dar subsídios teóricos para que possamos refletir sobre a prática social e política, visando torná-la mais eficaz e dar respostas aos problemas de nossa época.

Queremos destacar a importância de Paul Ricoeur para a Filosofia Social e para a Ética, pela fecundidade e profundidade de seu pensamento, além de sua erudição, demonstrada na discussão dos temas a partir da tradição filosófica.

## 2. HISTÓRICO DO CONCEITO DE IDEOLOGIA

Seguindo os passos da hermenêutica de Ricoeur, faremos um histórico do conceito de ideologia, onde destacamos sua origem, significado e definições.

O termo foi criado por Destutt de Tracy para designar a ciência que tem por objetivo o estudo das idéias, as suas caracterís-

ticas, as suas leis, a sua relação com os signos que a representam e sobretudo a sua origem. Posteriormente, o termo adquire outros significados em outros pensadores, dos quais podemos destacar Augusto Comte e Émile Durkheim.

As abordagens encontradas nos dicionários de Filosofia nos apresentam a ideologia como ocultamento da realidade social, com o sentido de mascaramento ou deformação, designando assim uma representação falseada do mundo, imposta pela classe dominante para fazer valer o seu próprio interesse, em detrimento da classe dominada. Percebemos, a partir de Ricoeur, que esta é uma interpretação redutora do fenómeno ideológico, apresentando-o somente de um modo negativo.

Devemos, então, aprofundar a reflexão a respeito do fenómeno, até encontrarmos sentidos mais profundos e uma visão mais ampla; é o que nos propõe Ricoeur. Existe uma longa história a respeito da suspeita da falsa consciência, de que o marxismo constitui apenas um elo.

O próprio Ricoeur nos apresenta em seu livro **Ideologia e Utopia**, um pequeno histórico a respeito da questão da ideologia. Este histórico inicia-se com os ideólogos ou doutrinários (filósofos políticos denominados assim por serem opositores ao Império Napoleônico); depois nos mostra a existência de dois Marx: o jovem Marx, humanista, dos livros: **Manuscritos Econômicos e Filosóficos** e **Ideologia Alemã**; e o Marx adulto, clássico, do livro **O Capital**, preocupado com as estruturas econômicas da sociedade.

O jovem Marx, ao elaborar o conceito de ideologia, faz uma crítica ao idealismo, que defende que as idéias tendem a surgir como uma realidade autônoma, separadas do processo da vida e do processo do trabalho comum.

O Marx clássico, o conceito de ideologia adquire o sentido de **conhecimento**, em oposição à **ciência**. A partir de então, o conceito de ideologia desenvolve-se na Escola de Frankfurt, como

crítica à Sociologia Positivista; e na corrente filosófica denominada **marxismo estruturalista**, que tem como principal representante Louis Althusser.

Ricoeur, a partir da leitura do livro **Ideologia e Utopia** de Mannheim, que discute a questão da ciência e da ideologia, procura examinar funções mais radicais da ideologia do que somente a função de distorção ou dissimulação da realidade. Então Ricoeur recorre à análise do uso da autoridade feita por Max Weber para mostrar a função de integração da sociedade, garantindo a identidade dos grupos na mesma.

Podemos dizer que, para Ricoeur, todo o pensamento moderno tornou-se interpretação, e uma questão essencial é a da ilusão. A filosofia de Ricoeur é uma reflexão que visa a desmistificação das ilusões do sujeito, colocando em dúvida a certeza imediata do cogito cartesiano, mostrando que em vez desta, temos uma falsa certeza inicial. A partir daí, afirma que compete ao filósofo moderno decifrar hermeneuticamente os signos e as ideologias.

A tarefa da filosofia contemporânea é fazer a crítica das ideologias, que tem como ponto de partida uma compreensão do homem, implicando numa crítica das ilusões do sujeito, e como ponto de chegada o encontro entre a Ética e a Política, implicando no estabelecimento, nas sociedades, do estado de direito, na equidade quanto à distribuição dos bens e na justiça social.

O fenômeno ideológico atual é resultado de uma sociedade pós-industrial, no que diz respeito à dissimulação da realidade, ocasionando grandes conflitos na tentativa de se dar respostas à crise das sociedades industrializadas. No Brasil, que é um país em vias de desenvolvimento, temos conflitos provocados por ideologias que tentam defender a manutenção de uma sociedade pré-industrial; outras defendem a instauração e implemento de uma sociedade industrial; e também outras que apontam os problemas de uma sociedade já industrializada.

### 3. AS FONTES DO CONCEITO DE IDEOLOGIA EM RICOEUR

Vamos refazer, de maneira sucinta, o caminho percorrido por Ricoeur no seu livro **Ideologia e Utopia**, na reconstrução do conceito de ideologia, a partir de conceitos de Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas e Geertz.

Ricoeur parte do sentido aparente para chegar ao sentido fundamental da ideologia, enfatizando três funções da ideologia: primeira, a dissimulação da realidade; segunda, a de legitimação da autoridade; terceira, a de integração social.

Percebemos que análise de Ricoeur não é simplesmente uma discussão de conceitos de autores da História da Filosofia, mas é uma abordagem original, onde ele analisa alguns conceitos da tradição filosófica e constrói um novo conceito de ideologia.

A análise de Ricoeur parte de Marx, ou seja, da concepção mais comum e aparente do fenômeno ideológico: a dissimulação da realidade, sublinhando a oposição entre a ideologia (plano ideal) e a prática (plano real); passando por Althusser e sua abordagem estruturalista sobre o marxismo, sublinhando a oposição entre ciência e ideologia.

Como ponto de viragem, Ricoeur utiliza a abordagem de Mannheim a respeito do fenômeno ideológico, mostrando-nos que não existe um lugar neutro, científico, para se falar da ideologia. Portanto, não podemos separar a ideologia da ciência; todo o conhecimento a respeito da realidade é afetado pela ideologia.

Em Weber, Ricoeur procura uma nova abordagem a respeito do fenômeno ideológico, apontando-nos a segunda concepção da ideologia: a legitimação da autoridade. Para ele, existe uma diferença entre a pretensão de quem exerce o poder com a própria legitimidade do poder, o que ele chama de *mais-valia política*. A ideologia mascara esta diferença.

Continuando a sua análise, o filósofo francês percebe a necessidade de se fazer a crítica das ideologias, pelo fato desta sempre estar ligada ao poder. Utiliza para isto conceitos de Habermas, fazendo uma aproximação entre a crítica das ideologias e a psicanálise.

Após submeter a ideologia ao crivo da crítica, Ricoeur, fundamentando-se em Geertz, nos aponta a terceira característica da ideologia: a integração da sociedade. Para além da dissimulação e da legitimação, a ideologia possui a função de manter a identidade e integrar os grupos que compõem a sociedade.

Para Ricoeur existe uma relação dialética entre as ciências sociais e a ideologia, e que a separação entre ambas é descabida. Para ele, existe uma ligação entre a ideologia e os conflitos nas sociedades contemporâneas, reafirmando a necessidade de novas abordagens e novos caminhos para a mediação dos conflitos nas sociedades pós-industriais.

#### **4. OBJEÇÃO À ABORDAGEM DE RICOEUR**

Ante a questão da fundamentação da Filosofia, tem-se levantado uma objeção à abordagem de Ricoeur a respeito do fenômeno ideológico. Nesta perspectiva, a ideologia afeta todo o conhecimento da realidade, não havendo um lugar não ideológico de onde se possa falar da ideologia. Costuma-se afirmar que a Filosofia e a Ciência, principalmente as Ciências Sociais, são ideológicas. Ora, a ideologia, em seu sentido mais forte é vista, predominantemente, como sinônimo de ocultamento e dissimulação da realidade. Logo, a Ciência e a Filosofia também ocultam e dissimulam a realidade; e a teorias filosóficas e científicas não são rigorosas e não estão comprometidas com a verdade.

Esta objeção nos coloca a questão da neutralidade científica e a necessidade de uma distinção entre Filosofia e ideologia. A reflexão filosófica de Ricoeur nos responde à esta objeção.

A preocupação fundamental de Ricoeur é evitar uma reflexão total da realidade, para não cairmos num discurso monolítico e em uma verdade absoluta. Por isso, ele se posiciona contra a neutralidade científica proposta pelo método positivista e funcionalista de pesquisa, segundo o qual a ciência deve ser objetiva, passível de observação e controle, sem interferências do sujeito.

Por outro lado, segundo o filósofo, a direção contrária pode levar-nos a assumir uma posição relativista na pesquisa científica, caindo num pleno historicismo, tornando os seus resultados sem validade universal.

Para Ricoeur, uma posição mais segura e objetiva para se fazer Ciência e Filosofia, somente é possível após um processo de crítica das ilusões do sujeito, através da hermenêutica dos símbolos que medeiam a compreensão da realidade.

Então, segundo Ricoeur, a tarefa da Filosofia é desvendar o sentido do real, escapando à distorção ideológica e utópica. Isto somente será obtido no final de um processo de investigação e não no seu início.

Para alcançar esse objetivo, o filósofo francês propõe uma via longa, a hermenêutica da compreensão histórica. Esta via estabelece uma instância crítica entre a pré-compreensão da realidade e o preconceito, através do distanciamento da pertença, da crítica das ideologias e da crítica das ilusões do sujeito.

Podemos afirmar que todo o saber está fundamentado em interesses, e por isso é passível de manipulação, de dominação e de distorção na sua comunicação. É tarefa da Filosofia denunciar a manipulação, a dominação e a distorção da comunicação, pois estas produzem ilusões no sujeito.

Ricoeur está comprometido com o projeto de emancipação do homem através de um processo de crítica, mas também nos adverte que precisa nos assumir a nossa condição histórica. Não existe uma crítica radical que rompa totalmente com o fundo de pertença que a fundamenta.

A ideologia está ligada à não-compreensão correta da realidade e aos interesses. Ela possui alguns traços características: violência do discurso, dissimulações e desvios na explicação das causas.

A ideologia transforma o conhecimento em um sistema de crenças. Ora, toda boa investigação científica desenvolve-se através de um sistema racional, onde a preocupação fundamental é a verdade. Mas o pesquisador movido por interesses não separa razão de crença em sua investigação.

A crítica das ideologias tem o interesse pela emancipação, ou seja, pelo restabelecimento da comunicação sem entraves e sem limites, através da formação de um consenso. O consenso não é estabelecido previamente; pelo contrário, no ponto de partida temos uma comunicação interrompida.

Ricoeur estabelece uma dialética entre a ideologia e a Filosofia, sem identificar uma com a outra, mostrando-nos a proximidade entre ambas e que é tarefa da Filosofia fazer a crítica das ideologias.

Em Ricoeur, a ideologia adquire dois novos sentidos: o de legitimação do poder e o de integração social, que aprofundam e ampliam o nosso entendimento a respeito do fenômeno. Não podemos somente considerar o sentido negativo da ideologia, mas devemos também considerar o seu sentido positivo, aproximado ciência e ideologia.

Ao discutir a questão da neutralidade científica, Creusa Capalbo, no artigo publicado na **Revista Brasileira da Filosofia**, apresenta-nos a hermenêutica de Ricoeur como contrária a posição positivista, que defende a neutralidade científica. Segundo ela, Ricoeur procura, por um lado, a manifestação e a restauração do sentido, que nos é dirigido sob forma de mensagem; por outro, sentidos mais profundos, ultrapassando os sentidos manifestos, apontando as ilusões do sujeito<sup>1</sup>.

Podemos afirmar que a neutralidade científica não é possível para Ricoeur, pois o rigor científico somente será alcançado após o restabelecimento do sentido do real, através de um processo de crítica das ilusões do sujeito.

Para o filósofo francês, a ideologia e a utopia são expressões do imaginário social. A ideologia é o pólo oposto da utopia; somente podemos fazer a crítica das ideologias através da utopia. A ideologia é conservadora: procura manter o sistema de poder, enquanto a utopia é revolucionária: procura subverter a ordem estabelecida<sup>2</sup>.

A utopia fecha o círculo hermenêutico da abordagem a respeito da ideologia, pois é o seu limite, ou seja, a abordagem da ideologia nos remete à utopia e vice-versa.

A abordagem da utopia em Ricoeur merece um tratamento sistemático, profundo; não cabe fazê-lo diretamente em nosso trabalho atual, pois o circunscrevemos ao estudo do fenômeno da ideologia. Uma abordagem mais profunda do fenômeno utópico poderá ser feita num trabalho ulterior.

## 5. CONCLUSÃO

Para Ricoeur a filosofia é "a apropriação do nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo"<sup>3</sup>. Ele entende a Filosofia como uma reflexão crítica feita às obras, aos atos, que são os signos da existência, onde o **cogito** somente é reapropriado mediante a decifração dos documentos de sua vida.

Nosso texto não esgota todas as implicações a respeito da abordagem de Ricoeur da questão da ideologia. Assim enfatizamos as fontes em que o autor se apoia, apenas mencionando, brevemente, uma nova perspectiva ética surgida em sua abordagem: a afirmação da vida boa com os outros em instituições justas, presente nos seus livros: **O si mesmo como um outro, Do texto à ação**.

Queremos sublinhar a importância de uma abordagem hermenêutica no campo da Filosofia Social.

Percebemos nos escritos do autor algumas das características do método hermenêutico: procurar o sentido mais profundo da realidade; comparar abordagens e conceitos da tradição filosófica; explicitar os novos conflitos presentes nas sociedades contemporâneas; submeter as diferentes abordagens ao crivo da crítica; procurar uma perspectiva mais abrangente a respeito dos fenômenos sociais, que ultrapasse os conflitos das interpretações.

O projeto filosófico de Ricoeur caminha na direção de uma maior aproximação entre o sujeito com o real, procurando encontrar respostas para os problemas existenciais que a realidade histórica lhe propõe. Ele procura sentidos mais profundos que afetam a existência do sujeito no mundo, para isto propõe uma hermenêutica dos símbolos que compõem a realidade do sujeito e do mundo, como um texto que tem que ser decodificado e interpretado.

Para Ricoeur, o sentido do real é algo construído historicamente pela experiência dos sujeitos, mediado pelo contexto social, político, econômico e cultural. O sentido não é dado a partir da simples constatação do real pelo sujeito, mas é construído ao longo da histórica. Existe uma historicidade do sentido, que nos é transmitida pela tradição cultural.

O caminho para uma melhor compreensão do real é longo. As certezas iniciais do cogito cartesiano e um correto uso dos signos da linguagem não são suficientes para nos apontar como o real é constituído. É necessário um processo psicanalítico, ou seja, uma análise do interior do sujeito, para que possamos explicar os condicionamentos não-rationais do processo de conhecimento, ampliando o conceito de razão.

Interpretar o real é um tarefa difícil e constante, tendo que ser refeita a todo momento. O rigor dos métodos científicos se dilui, sob o impacto do contexto social, histórico, político, econômico e nos condicionamentos psicológicos do sujeito.

Fazer Filosofia torna-se por isso um processo interminável de crítica e de interpretação, pois o conhecimento do real é falível.

As posições contidas nas obras de Ricoeur são altamente inovadoras, aproximando a reflexão filosófica do mundo real, a partir da tradição filosófica e de uma interpretação da ação do sujeito.

A aproximação do filósofo francês com a psicanálise, principalmente freudiana, abre um campo de estudo muito vasto e novo para a Filosofia.

Muitas das abordagens de Ricoeur nos remetem a Jung. Podemos citar como exemplo o enfoque dado por Ricoeur ao imaginário social, que pode nos remeter ao tema do inconsciente coletivo em Jung. Um exame da aproximação possível entre eles exigiria um estudo comparativo das posições de ambos, que só assinalamos, aqui.

Queremos nos colocar a favor das posições de Ricoeur no que diz respeito a questão da ideologia, pois, até o presente, não encontramos posições filosóficas mais lúcidas e mais sólidas do que as suas.

O enfoque de Ricoeur a respeito da questão da ideologia nos revela a ligação existente entre o conhecimento, o poder e a ideologia. Podemos afirmar que o fenômeno ideológico é inerente ao processo de conhecimento humano.

A contribuição do filósofo francês a respeito da questão da ideologia, ao nosso entender, é que o fenômeno ideológico não está relacionado apenas com o fenômeno econômico, mas também com o fenômeno político, social e cultural. A ideologia não surge somente com o processo de dominação de uma classe social sobre as outras, mas é fruto das relações de poder que os homens mantêm na sociedade.

Podemos afirmar, então, que o fenômeno ideológico é interminável e inevitável, pois não é possível uma posição não-ideológica para se falar da ideologia.

Para concluir, queremos dizer que as abordagens a respeito da ideologia, encontradas principalmente em livros didáticos, precisam ser revistas. Alguns temas necessitam de uma nova abordagem, por exemplo: a ideologia do trabalho, ideologia e propaganda, ideologia e meios de comunicação social, a ideologia contida nos textos didáticos, a contra ideologia. Precisamos procurar sentidos mais profundos para o fenômeno ideológico e para os temas afins.

## NOTAS

- (1) Creusa CAPALBO. **Revista Brasileira de Filosofia**. vol. XLI, 1993. p. 295  
 (2) Cf. Paul RICOEUR. **Ideologia e Utopia**. p. 425-525.  
 (3) P. RICOEUR. **O Conflito das Interpretações**. p. 19.

## BIBLIOGRAFIA

- CAPALBO, Creusa. A questão da neutralidade científica. **Revista Brasileira de Filosofia**. v. XII, 1993. p. 293-298.
- RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. R. de Janeiro: Forense, 1968. (trad. F. A. Ribeiro).
- \_\_\_\_\_. **O Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978. (Trad. Hilton Japiassu).
- \_\_\_\_\_. **Ideologia e utopia**. Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70. (organizado por George H. Taylor).
- \_\_\_\_\_. **Do texto à acção. Ensaio de Hermenêutica II**. Porto: Rés Editora, Ltda.
- \_\_\_\_\_. **Do si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991. (trad. Lucy Moreira César).

# HOMENAGEM AOS 400 ANOS DE DESCARTES (1596-1996)

## O PROJETO ILUMINISTA DA MODERNIDADE E A EDUCAÇÃO: A IMPORTÂNCIA DE DESCARTES\*

Antônio Joaquim SEVERINO

### RESUMO

O autor presta homenagem ao filósofo Descartes destacando o seu papel de "educador da humanidade" por sua lição pedagógica de "educar o sujeito pelo esclarecimento". Critica a sociedade tecnológica atual e considera prematuro falar hoje de "pós-modernidade", pois o que está de fato ocorrendo é uma "hiper-modernidade".

### RÉSUMÉ

L'auteur rend hommage au philosophe Descartes, et il met en relief le rôle de ce philosophe comme "l'educateur de l'humanité", en vue de ses leçons pédagogiques, qui cherchent à "éduquer le

---

<sup>(\*)</sup> Palestra proferida em 28/10/96 na Semana comemorativa dos 400 anos do nascimento de Descartes promovida pelo Centro Acadêmico do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas. Na ocasião também se comemorou os 20 anos da criação da Revista **Reflexão**.

sujet moyennent l'éclaircissement". Il fait la critique de la société technologique actuelle et il pensa que c'est un erreur parler, aujourd'hui, de la "post-modernité", car ce que se passe, en vérité, est que nous sommes dans une "hiper-modernité".

Senhoras autoridades acadêmicas, hoje representando aqui muitas pessoas que, com competência técnica e administrativa, descortínio político e com muita dedicação pessoal, tornaram possível a realização de trabalho educacional e cultural tão significativo;

Senhores convidados, hoje aqui representando a própria sociedade brasileira como um todo, certamente testemunha do trabalho feito nesta Universidade e nesta Unidade de ensino e de pesquisa, ao longo desses vinte anos;

Senhores professores, colegas e companheiros na construção dessa obra, agentes atuais que dão continuidade à sua efetivação ao longo do tempo;

Prezados estudantes, jovens participantes de um processo que não pode ser interrompido, candidatos ao revezamento das tarefas que se anunciam no horizonte,

Hoje estou aqui, por sinal muito feliz e alegre, também decidido não ater-me apenas à discussão teórica sobre a atualidade do pensamento cartesiano. Perdoem-me a certamente anacrônica postura de orador discursivo, mas não posso deixar de insistir no significado deste evento e de minha intervenção nele.

Com efeito, estou vendo nesta comemoração uma tríplice emblematicidade. Primeiro, no plano pessoal, uma imensa gratificação de poder estar vivenciando um resultado que se dá como desdobramento de um investimento de um trabalho educacional no âmbito da filosofia; no plano institucional, a satisfação de estar participando do registro do resultado de um trabalho coletivo de construção de um projeto acadêmico e cultural: a Revista como expressão e mediação de um trabalho conjunto, fruto solidário produzido por uma comunidade no espaço e no tempo, equipes amplas em cada momento do tempo; numa perspectiva propriamente filosófica, na medida em que

esta comemoração é um momento de atualização da própria reflexão filosófica, a palpitação de uma vida que supera o tempo e que se mantém sempre criativa. Mesmo sem qualquer apelo a uma visão filosófica de perfil hegeliano, vejo a cultura e a filosofia se fazendo historicamente pela mediação de nossas práticas bem concretas.

Por isso me sinto envolvido num momento mais que auspicioso e emblemático, por representar ele o resgate dessas três dimensões, tanto mais que tal vivência é uma atualização, uma efetivação e uma realização da tríplice modalidade de expressão do que entendo ser a legitimação da nossa própria existência.

Quero dizer com isso, que estou entendendo hoje que nossas vidas só se legitimam se elas se derem como investimento sistemático na construção da pessoa humana, no plano de seu relacionamento interhumano, a meu ver, única forma efetiva de instauração real do processo de humanização. Mas esse processo, na verdade, se efetiva em três dimensões, seja enquanto vivência da amizade, no âmbito das interrelações das pessoas singulares, seja enquanto construção da cidadania, forma de relacionamento das pessoas públicas, seja enquanto prática do conhecimento, única forma do homem fundamentar o sentido de sua própria existência relacional.

Mas, vamos por partes. Investir na amizade significa ver que no plano de nossas relações interpessoais singulares, o que é possível e o que conta é exatamente o estabelecimento da relação de amizade, enquanto forma de ver no outro que me é próximo, companheiro de jornada e de tarefa, a pessoa digna de meu reconhecimento e de meu respeito. A amizade é a forma que a solidariedade deve assumir no cotidiano de nossa prática companheira, em função da consciência de nossa finalidade comum. Mas essa solidariedade não pode expressar-se como tal quando nos colocamos frente ao universo das pessoas, eis que nossa contingência nos limita por todos os lados. É hora então de entendermos o nosso relacionamento como aquele vínculo que nos une a todos enquanto cidadãos, ou seja, como

pessoas dignas de respeito e de reconhecimento para além de nosso intercâmbio direto e singular.

Mas, a cidadania, por sua vez, expressa-se num primeiro momento na particularidade de nossa tarefa de construção de projetos imediatos e comuns de trabalho. É o caso de nosso trabalho na Universidade, universo específico e bem delimitado, onde nossa atividade se dá como compromisso de um grupo específico, onde as relações de amizade nem sempre são viáveis ou mesmo necessárias, mas onde não podemos perder de vista os laços que nos unem enquanto construtores de um único e mesmo projeto institucional. É disso que estou falando, quando vejo os produtos bem objetivos e concretos, resultantes de uma ação solidária de tantas pessoas, de tantas equipes, cada uma com suas características próprias, com seus projetos particulares, mas todas investindo num trabalho de interesse comum, onde o que conta é exatamente a continuidade dos resultados. É também uma dimensão da história desta Universidade que acompanho nestas últimas 2 décadas, é muito da história do Instituto e do Departamento de Filosofia nessa mesma etapa. E, por certo, é esse aspecto para o qual mais chama a atenção um evento como este, onde nós, para além das possíveis relações de amizade e para além de nossas possibilidades da cidadania universal, fazemos questão de marcar com tantos emblemas uma realização que decorreu desse trabalho coletivo de tantas pessoas. Mas certamente nossa existência histórica não se legitimaria, nem a cidadania seria uma dimensão integral se nós não levássemos em conta a necessária forma de relacionamento que devemos ter com toda a humanidade, sem dúvida representada, em nosso contexto histórico, pela própria sociedade brasileira. Manter acesa essa chama, por mais modesta que ela seja, da prática concreta da filosofia, e hoje comemorá-la emblematicamente, é uma forma muito concreta de dizer que continuamos solidários com toda a humanidade, que vemos no conhecimento a ferramenta mais válida para a construção do sentido que instaura toda sua solidariedade.

Assim sendo, sinto-me plenamente identificado e realizado com este momento que vocês me ensinaram viver, ainda que tão fugaz!... Ele é um momento de rever amigos e de reverenciar a amizade. Aqueles amigos, parceiros de uma empreitada às vezes confusa e difícil, mas sempre atravessada de muitas alegrias e conquistas: como não me referir à qualidade afetiva e solidária daquela convivência que tive com tantos colegas/amigos dos idos de 1976 a 1981, quinquênio rico de experiências e de realizações, entre as quais se destaca a gestação e o nascimento da revista *Reflexão*, produto artesanal, fruto de uma corrente de forças, marcadas pelo dinamismo de uns, pela competência de outros, pela dedicação de todos. Que bom viver este momento em que esta filha atinge sua maioridade, já caída no mundo, dona de seu nariz, madura, sólida, forte e saudável, cheia de vitalidade e de prestígio...

As armadilhas da frágil memória aconselham-me a cautela de não citar nomes, pois esse foi um trabalho tecido como malhas de muitas redes, onde muitas mãos estiveram em ação. Mas não poderia deixar de fazer uma referência incisiva ao nome daquele que teve um papel destacadamente relevante nesse trabalho, por ter sido o seu articulador histórico. Impõe-se uma referência toda particular ao Pe. Haroldo Niero, então Diretor do Instituto de Filosofia e Teologia, em 1976, pela sua significação nessa história. Ao homenageá-lo, reconhecendo-lhe a relevante atuação naqueles idos para desencadear e conduzir esse processo, quero, na sua pessoa, homenagear também todos os colegas que com ele potencializaram o trabalho, tornando-o tão fecundo.

Sem dúvida, esta Universidade, desde sua origem, concedera lugar de destaque à filosofia, no contexto de seu projeto humanista. Mas todos sabemos também dos profundos reveses que essa tradição sofrera. De qualquer forma, foram a liderança, a iniciativa e a persistência do Pe. Haroldo que possibilitaram uma nova propulsão ao desenvolvimento desse projeto, hoje tão exitoso, mostrando seus resultados tanto no ensino de graduação como na pesquisa no curso de pós-graduação, o que veio sendo adequadamente registrado nas páginas de *Reflexão*.

Por isso mesmo, este é um momento de comemorar os frutos do trabalho coletivo, de participar da festa da colheita! De participar de um ritual litúrgico de gratidão aos deuses da fertilidade! E de reverenciar todos os agentes dessa plantação, todos os construtores dessa obra! Sinto-me feliz e até emocionado de ver os resultados tão bons que foram alcançados, decorrentes do trabalho das equipes que foram se tecendo e sucedendo ao longo desses anos, todos nós sabemos, sob tantas dificuldades, obstáculos e reveses de toda ordem... Sem dúvida, muitas dever ter sido as limitações, as frustrações pelo que não se conseguiu atingir, as decepções pelas perdas acumuladas... mas, o que importa, descontado o custo de nossas contingências, é o resultado, ainda que seja parcial, do balanço que hoje estamos fazendo desse investimento também institucional.

Mas estou feliz também por sentir pulsando forte o ímpeto do conhecimento, por testemunhar hoje a vitalidade da filosofia, no âmago mesmo de uma experiência vitoriosa, numa instituição consciente e compromissada com seu projeto educacional e cultural.

E é com ânimo redobrado por esta vivência e na perspectiva destas colocações introdutórias, que me associo à mais que justa homenagem que nos cabe prestar a essa eminente figura da filosofia ocidental, René Descartes. Nada mais oportuna e igualmente emblemática essa homenagem, pelo quarto centenário de seu nascimento. Relembrar, comemorar e explicitar o pensamento de Descartes, no contexto de sua inserção no nascente projeto iluminista da modernidade, não deixa de ser uma forma efetiva de mostrar a atualidade e a relevância da filosofia, como modalidade de conhecimento construtor da humanidade e da cidadania. Mais que oportuna esta retomada, tanto mais que a humanidade parece estar atravessando um momento histórico um tanto complicado, marcado inclusive por uma tentativa de desconstrução desse mesmo projeto, exatamente naquilo que ele pretendia ser o mais original e fecundo, na competência e validade da razão para a condução do destino da humanidade.

A modernidade, da qual Descartes é um dos fundadores, tinha, de fato, um projeto e muitas utopias. Com seu projeto iluminista,

a modernidade prometia o desenvolvimento material e moral do homem pelo conhecimento, a emancipação completa da humanidade. O progresso das ciências, da tecnologia e da cultura libertaria os homens da ignorância e da pobreza, conduzindo-os à felicidade. Os homens se tornariam cidadãos esclarecidos e condutores do próprio destino. A razão natural era vista como critério universal de toda ação e de todo conhecimento da realidade. O sujeito racional, o cogito, era o centro de tudo, organizador de um mundo plenamente ordenado. O homem é um novo Prometeu, dominando e manipulando o mundo com a ciência, a tecnologia e a indústria.

No entanto, não demorou muito para que nos déssemos conta de que essas promessas não seriam cumpridas. Residia nelas o lado ingênuo do iluminismo moderno e a realidade da Revolução Francesa logo mostrou a insensatez dessa razão desmedida. E do seio da própria modernidade, alguns profetas já começaram a denunciar essas pretensões e a prenunciar novas perspectivas que se transformarão em consígnias para a sua superação, abrindo as veias para a retórica pós-moderna. Ao priorizar o sujeito social prático e a identificar a irracionalidade da economia capitalista, Marx desmascara as pretensões do subjetivismo idealista moderno; ao priorizar o sujeito pulsional, é a vez de Freud demonstrar a inanidade do cogito; ao priorizar a vontade de poder, Nietzsche desconstrói os grandes pilares da cultura iluminista, a filosofia, a ciência e a religião cristã. Os pensadores da Escola de Frankfurt sistematizam essa crítica e mostram como a razão moderna se deixou instrumentalizar levando inclusive à industrialização da cultura.

Eis que vivemos tempos supostamente pós-modernos, quando as luzes da razão parecem não mais poder iluminar caminhos e veredas, quando o conhecimento racional parece estar sendo acusado de crime de lesa-humanidade, quando a educação do pensar perde o seu significado. Novas luzes se acendem, novas musas se levantam, novos cantos são escritos e cantados, novas dimensões são aclamadas como as autênticas vias de expressão do espírito

humano. Soam ingênuas as pretensões cartesianas de guiá-lo pelas razões da razão...

Fala-se até mesmo, audaciosamente, de uma nova ordem mundial, momento de globalização da economia, da cultura, graças sobretudo ao desenvolvimento e universalização da tecnologia, que se transformou no verdadeiro discurso da humanidade. A grande revolução tecnológica, que retira da racionalidade moderna apenas seu lado formal, colocando em cheque todo o universo conceitual de fundo supostamente iluminista. Assim, as categorias políticas tais como nação, povo, soberania nacional, liberdade, igualdade, democracia bem como o próprio Estado, o governo das sociedades devendo ser deixado ao ajuste das puras forças do mercado. A economia não é mais economia política, transformou-se em economia técnica que, livre das referências políticas, deve livrar-se igualmente das referências éticas. Se o discurso reporta-se ao coletivo, esse não é visto mais do que a massa anônima dos indivíduos atomizados e avulsos, reduzidos à condição de produtores e consumidores de bens, meros agenciadores do mercado onipotente.

A configuração do mundo contemporâneo, sob essas supostas novas expressões de pós-modernidade se transforma radicalmente. O cotidiano é invadido e dominado pela tecnologia massificante e anônima do pós-industrialismo informatizado. Trata-se de uma hiperealidade do mundo, totalmente espetacularizado. Ocorrem a total desreferencialização do real e a dessubstancialização do sujeito. Prevalece o mais completo ecletismo, tudo vale. A arte é desestetizada enquanto se estetiza a política. Procede-se a uma total desconstrução dos princípios e concepções do pensamento ocidental e a filosofia passa a ocupar-se de temas até então considerados menores ou marginais: desejo, loucura, sexualidade. Deserção do social, deserção da História, deserção do político e do ideológico, deserção do trabalho, deserção da família, deserção da religião.

O mundo perde o sentido, ou pelo menos a razão iluminista não consegue encontrar-lhe um. Nem na origem, nem no fim há sentido. É pura banalidade, um cotidiano vazio, universo de puras

ilusões, constituído apenas de simulacros, expostos à contemplação de um sujeito igualmente sem substância, mero consumidor de imagens ocas e inconsistentes. Nenhum critério lógico preside à ordem das coisas, não se pode falar de intervenção de quaisquer tipos de referência para a ação. Nesse novo cenário, construído sobre os destroços da modernidade, eleva-se um enorme aparelho técnico-científico, que descarta todos os demais tipos de saberes, ciências e paradigmas, produzindo autênticas próteses de pensamento e de linguagem. O mundo atual é visto apenas como um campo de vivências ludico-afetivas, de sociabilidade conflitiva, de disputas e diferenças onde prevalecem as éticas tribais. Não há mais lugar para o racionalismo, para o messianismo e para o iluminismo vanguardista. A liberdade dos sujeitos só pode encontrar-se nos interstícios da vida.

Mas nem tudo se desmancha no ar!... Este novo discurso também tem seu calvário! Padece do mesmo ônus que atribuí ao discurso da modernidade: está, na verdade, desempenhando o duro jogo ideológico, legitimando, mais uma vez o jogo do poder.

Com efeito, se era ilusória a pretensão de cartesianos e kantianos de uma virada absoluta da razão moderna em relação aos paradigmas da antiguidade e da medievalidade, comprometidos com o essencialismo metafísico, é igualmente ilusória a pretensa conclusão da pós-modernidade em achar que está ocorrendo uma crise de paradigma, entendida como crise do conhecimento. Na verdade, assim como quase nula é a diferença entre o racionalismo da medievalidade e aquele da modernidade, é pouco nítido o avanço da pós-modernidade em relação à modernidade quando se trata de conhecimento. São apenas expressões históricas concretas, modalidades específicas que se superam ao longo de um desenvolvimento contínuo da prática do conhecimento humano. O que nos autoriza a dizer que continua havendo sentido e que todas as expressões da cultura contemporânea continuam sendo decorrentes do esforço pela busca do sentido, ainda que enviesadas, atropeladas pela seu uso ideológico.

O que nos autoriza também a concluir que, de fato, é no mínimo prematuro falar de pós-modernidade, eis que o que está

ocorrendo é uma hiper-modernidade... Com efeito, o que é a globalização senão a plena expansão da economia capitalista direcionada pelo critério da racionalidade técnica, por sinal, nem tanto assim, tal seu alto grau de miopia ainda vigente? Que história é esta de desreferencialização ética e política, senão o velho individualismo moderno, ora exacerbado para efeitos da expansão da ideologia neoliberal, igualmente atrelada à velha ganância da economia capitalista? Que confiança esta no aparelho tecnológico, senão uma nova versão, ora no plano da revolução informática, do moderno prometeísmo da modernidade?

Impõe-se, pois, concluir com Warren Montag, que há sentido, ou seja, sem dúvida o homem é também sujeito, transcende sua pura imanência; e como sujeito representa a realidade e, além disso, cabe-lhe ainda construir a história, ou seja, moldar os recursos dessa realidade com vistas ao atendimento de suas próprias necessidades de sujeito coletivo, solidário no tempo e no espaço com seus semelhantes, outros tantos sujeitos dessa história.

E, sem nenhuma dúvida, o educador é fundamentalmente esse sujeito a quem cabe representar o real, dar intencionalidade à ação e assim participar da formação dos sujeitos construtores da História. E a ferramenta do educador é o conhecimento. Certo, a não mais ser usado com as pretensões absolutizantes com que se extrapolaram as metanarrativas modernas, mas como o insuperável poder de esclarecimento.

Por essa razão e tendo em vista essas finalidades, o educador do terceiro milênio terá que se reconstituir como funcionário do conhecimento, como agente criterioso, criativo, competente e crítico do esclarecimento, referência dos caminhos que devem ser construídos e trilhados, já que a humanidade continua como aquele sujeito coletivo, por cuja prática tece sua própria história. E dessa condição não há como abdicar.

Fiquem então aqui registradas nossas homenagens a esse grande instaurador de uma das mais significativas etapas do trabalho

do conceito na história da cultura ocidental. René Descartes se torna atual e relevante para nossos tempos, exatamente pela sua significação de educador da humanidade, muito mais do que pela procedência ou não de suas teorias, necessariamente datadas. A sua é uma lição pedagógica, eis que o que importa é a educação do sujeito pelo esclarecimento, pois só assim aplicará sentido a sua história, só assim construirá história, e só assim se humanizará, humanizando a todos ao mesmo tempo. Homenagens sinceras ao iluminista Descartes, pela sua inesgotável contribuição à construção da cidadania. Homenagens igualmente sinceras a seus novos leitores e ouvintes do terceiro milênio, por se disporem a dar continuidade a esse infindável trabalho.

**Muito obrigado...**

# DESCARTES: O PROBLEMA DA VONTADE

**Germano RIGACCI JUNIOR**  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

## RESUMO

O Artigo pretende explorar as relações entre a vontade e o entendimento. Recorre para isso a alguns obras de Descartes: *Discurso do Método*, *Meditações Metafísicas* e *As paixões da alma*.

## RÉSUMÉ

L'article a pour bout étudier les relations entre la volonté et l'entendement, prennat pour point de départ quelques oeuvres de Descartes: *Discours de la méthode*, *Méditations métaphysiques* et *Traité des passions de l'âme*.

## INTRODUÇÃO

No presente texto pretendemos expor algumas considerações a respeito da noção de vontade em Descartes. Apoiamos nosso estudo em algumas obras do autor. São elas: *Discurso do Método*, *Meditações metafísicas* e *As paixões da alma*. Isso nos pertirá, inicialmente, explicitar o processo de fundamentação do “cogito”,

recorrendo aos dois primeiros textos. A partir disso, nos voltaremos para a fundamentação metafísica do cogito, abordando as provas da existência de Deus, o conceito de substância e a relação entre substância pensante e substância extensa. Por último, procuraremos delinear o conceito de vontade, a partir das suas relações com o entendimento e com as paixões; nesse momento recorreremos aos três textos. Ressaltamos que o escopo orientador de nossa reflexão consiste em buscar alguns elementos para esboçarmos uma resposta à seguinte questão: como se estabelece a relação entre vontade e entendimento segundo Descartes?

## I - COGITO

Procuraremos estudar, nesta parte, o percurso sugerido por Descartes para alcançar o cogito e, com isso, a fundamentação do conhecimento. Apoiaremos nosso estudo nos textos: “Discurso do método e “Meditações”.

No “Discurso do método” é estipulado desde o início que para alcançarmos o cogito, é preciso começar pela dúvida. Entretanto, o exercício da dúvida supõe a apropriação do método. O que exige o estabelecimento do seu conteúdo, segundo os requisitos da ordem e da medida, pertinentes a matemática. Por isso, supomos que a dúvida que, então, se efetiva tem um caráter metodológico, visa permitir ao homem evitar as fontes do erro: a precipitação e a preservação. Não se trata, portanto, de uma dúvida metafísica, cuja pretensão seja colocar em questão a existência do mundo exterior.

O método requerido para o exercício da dúvida compõe-se de quatro regras. Cabe lembrar que essas regras uma vez definidas, devem levar o pensador a tomar a firme e constante resolução de não deixá-las uma só vez. Passemos, então, a apresentá-las.

A primeira é: “não acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar

cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”<sup>1</sup>. E. Gilson afirma que: a evidência define-se por ser um conhecimento imediato, recebendo o nome de intuição. Suas características são: ser um ato de pensamento puro, ser infalível e se aplicar a tudo o que pode ser objeto de um ato simples do pensamento<sup>2</sup>. A evidência é também um critério da verdade, mantendo com as demais regras uma relação de simultaneidade. O conhecimento evidente é verdadeiro porque é claro e distinto e seu conteúdo é uma intuição racional, clara e distinta.

A segunda regra consiste em: “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”<sup>3</sup>. A aplicação de tal regra está em estreita relação com a terceira, pois a partir da divisão das dificuldades, chega-se ao mais simples e, assim, poder partir dele<sup>4</sup>.

A terceira regra trata de: “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem natural uns aos outros”<sup>5</sup>. A organização do pensamento deve partir do simples para o complexo. Essa ordem: “apreende o objeto nas suas relações de independência a dependência, da causa ao efeito, do universal ao particular, do simples ao composto, do uno ao múltiplo, do igual ao desigual, do reto ao oblíquo, do antecedente ao conseqüente, etc...”<sup>6</sup>. Destacamos que a ordem, neste caso, é uma ordem da razão, não da natureza das coisas.

A quarta regra é: “fazer em toda parte enumerações tão complexas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”<sup>7</sup>. A última regra procura restabelecer a continuidade do pensamento fragmentado pelos sucessivos passos da divisão e da simplificação<sup>8</sup>.

Uma vez estabelecida as regras do método, o texto encaminha-se para a exposição do processo da dúvida, mas o duvidar

ocorre em acordo com o método, porque somente obtemos um conhecimento evidente através da dúvida, exigência do próprio exame metódico. Assim, tudo o que apresentar a menor dúvida deverá ser rejeitado como absolutamente falso. É o caso dos sentidos que algumas vezes nos enganam. De modo que começamos a duvidar do conhecimento sensível, cujos fundamentos são oferecidos pelas crenças resultantes da sensação e da percepção.

As certezas matemáticas não escaparam da dúvida. Segundo Descartes: “há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsos, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações”<sup>9</sup>.

Os matemáticos não cometem os mesmos erros do tipo daqueles que se apoiam no conhecimento sensível. Os erros matemáticos são paralogismos, isso significa que as razões adotadas para as suas demonstrações podem ser tomadas como falsas.

Descartes considera aquilo que havia entrado no seu espírito, não é mais verdadeiro do que as ilusões dos seus sonhos, porque pensamentos que se têm quando despertos, podem ocorrer quando se está dormindo<sup>10</sup>.

Depois de ter colocado os sentidos, a matemática e a confusão entre sonho e a realidade, em dúvida, Descartes adverte: “enquanto eu queria pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”<sup>11</sup>. Assim, a dúvida levou a uma verdade firme. Trata-se, contudo, de uma dúvida que possui um caráter voluntário, talvez endereçada a colocar em questão o conhecimento sensível.

Na 1ª meditação, a dúvida recebe uma demonstração racional. É uma dúvida hiperbólica, porque radicaliza-se a ponto de colocar em questão o próprio pensamento, que havia se formado segundo o critério da clareza e distinção. O que é visado aqui, é o fundamento das ciências, a partir do qual procurou-se estabelecer algo de firme e constante. A dúvida radical considera como falso e duvidoso tudo aquilo que alguma vez tenha provocado engano. Ela lança-se também sobre o conhecimento sensível, sobrepondo a sua base: os sentidos. Descartes observa: “tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-os dos sentidos ou pelos sentidos, ora experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”<sup>12</sup>. Essa recusa de tudo que provém dos sentidos destitui o conhecimento sensível de qualquer certeza. Não podendo confiar-se em qualquer representação ligada aos sentidos.

Retoma-se, neste texto, o argumento da confusão entre o sonho e a vigília, que é assim exposto: “vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”. Mas, em nossos sonhos além das representações sensíveis que são passíveis de dúvida existem outras coisas mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes. “Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes”. A aritmética e a geometria comportam esses elementos. Elas possuem coisas simples e gerais, sem se preocuparem a respeito da existência natural das mesmas. Elas contêm, por isso, alguma coisa de certo e indubitável, como por exemplo dois mais dois é igual a quatro. Uma verdade como essa não pode ser tida como falsa ou incerta, pois ela prescinde do conhecimento sensível. Portanto essa verdade seria indubitável.

A partir desse ponto tem início a radicalização da dúvida. Ela atinge também aquelas representações tidas como claras e distintas. Todavia o aprofundamento da dúvida exige a produção de um artifício: o argumento do Gênio Maligno ou do Deus enganador. Expõe Descartes: “Há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso”

Ocorre que não é possível que Deus em sua bondade me faria enganar. Supõe-se então, que “há não um verdadeiro Deus, que é soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”.

O artifício do gênio maligno possibilita duvidar das certezas matemáticas, o que não seria possível sem ele, pois a matemática é uma atividade estrita da razão, que não se apoia nas percepções sensíveis. Com base neste artifício a dúvida alcançou também as idéias claras e distintas, atingindo o seu ponto máximo. De onde decorre a ameaça da existência daquele que pensa, bem como do seu próprio pensamento.

Apesar da ameaça de nada encontrar como ponto firme, Descartes continua o seu empreendimento. Tal como Arquimedes, procura um ponto firme, isto é, uma coisa que seja certa e indubitável”. Pergunta-se: Pode haver no mundo algo de certo e indubitável? O argumento seguinte parece oferecer uma alternativa possível. “Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum

céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto de que eu não existia ? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi; ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que , após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” .

Portanto, se o Gênio Maligno pode me enganar, então, não pode haver dúvida qualquer de que sou algo enquanto ele me engana.

Eu não sou algo qualquer. O que é esse algo ? Descartes procura a determinação desse algo, examinando os atributos da alma, depois de ter examinado os atributos do corpo, sem estar certo de que os mesmos existiam nele. Escreve o autor: “Passemos pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar, nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o

disse: uma coisa que pensa” . Portanto, esse algo que sou, é uma coisa que pensa.

O eu é uma coisa que pensa, isto é, que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina e sente. Desse modo o próprio exercício da dúvida produz essa constatação que Eu sou uma coisa pensante. Penso, logo existo é certificado pela própria dúvida.

Estabelecido o cogito pode-se constatar que o corpo e a sua natureza podem ser conhecidos pelo entendimento. A análise do pedaço de cera, permite ao entendimento encontrar aquilo que pode ser conhecido dela. Demonstra-o Descartes assim: “Talvez fosse como penso atualmente a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira ? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável” .

As coisas que estão fora do pensamento são conhecidas como coisas extensas. Enquanto tais elas não seriam concebíveis pela imaginação, mas somente pelo entendimento. Continua Descartes: “Mas enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender um nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos e que não os conhecemos pelo fato de os ver e de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” .

Portanto, estabelecida a primeira certeza, torna-se possível a fundamentação da matemática e a possibilidade do conhecimento das coisas externas. Contudo, essa primeira certeza precisa estabelecer-se sobre um fundamento ontológico. É o que veremos.

## II - A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA

O homem, que a partir do cogito, sabe que é uma coisa que pensa, ainda não está certo da existência das coisas externas. Somente a certeza do cogito, não oferece garantias para o conhecimento das coisas exteriores. Torna-se, então, importante buscar um fundamento ainda mais seguro. Este encontraremos com a prova de que existe um Deus, que não seja mais enganador.

Iniciamos pela consideração do caráter ontológico da idéia. Neste sentido constatamos que a idéia que pensamos é apenas uma idéia. Ela é algo. Ela é um ser, não sendo tão somente a simples representação de algo, isto é, de um objeto. A propósito disso Descartes afirma que: "Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem propriamente falando, ser falsas; Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conforme às idéias que estão fora de mim, pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar". Todavia as idéias são diferentes entre si. Diferença estabelecida não só pelo fato de representarem coisas diversas, e, também, porque as idéias diferenciam-se segundo os seus graus de ser. Acrescenta Descartes: "Considerando as idéias como imagens dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substancias finitas me são representadas".

Isto posto, passamos a aplicação do princípio de causalidade entre a coisa e a idéia. Nesse caso parte-se do princípio de que o efeito possui tanta realidade quanto à causa. Decorre disso que o nada não pode ser tomada como causa de alguma coisa. Nem o mais perfeito pode ser causado pelo menos perfeito. A esse respeito, G Lebrun diz: "O princípio de causalidade vale tanto no caso de uma 'realidade atual ou formal', quanto no caso de uma realidade objetiva". Portanto esse princípio vale para as idéias que serão realidades.

Interessa-nos, agora, compreender a idéia na sua realidade de que se distingue em: formal e objetiva. Conforme a sua realidade formal, as idéias são apenas conteúdos de pensamento, a saber: "sendo toda idéia uma obra do espírito sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar" . Segundo a sua realidade objetiva a idéia é aquilo que é primeiramente acessível ao sujeito cognoscente. Isso significa que: "a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva" .

Uma vez considerada a idéia como uma realidade, perguntamos: Qual é a sua causa ? Supomos inicialmente que: "a realidade esteja formalmente nas causas de minhas idéias, embora a realidade que eu considero nessas idéias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas" . Em seguida supomos que uma idéia seja a causa de outra idéia. Conquanto, isso não se estenda ao infinito, porque: "é preciso chegar ao fim a uma primeira idéia, cuja causa seja um padrão ou original, na qual toda a realidade e perfeição esteja contida formalmente e um efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias" .

Terceiro supomos que caso não exista alguma idéia da qual eu não seja a causa, decorre disso "necessariamente que não

existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia”<sup>13</sup>. Enfim, consideramos que o princípio de causalidade tem como certo de que o efeito jamais contenha mais realidade e perfeição do que aquelas contidas em sua causa.

Partindo dessas suposições, podemos inferir que algumas idéias tem a sua origem no próprio sujeito cognoscente. Enquanto outros jamais poderão ser produzidos por ele. É o caso da idéia de Deus. Sobre isso afirma Descartes: “Portanto, resta tão somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”<sup>14</sup>. Assim com a aplicação do princípio de causalidade às idéias, chega-se a primeira prova da existência de Deus. A idéia de um ser permanente perfeito só pode ser sido posta no sujeito que a possui, por um ser, cuja perfeição corresponde a essa idéia: Deus.

Outro caso é o da idéia de infinito. Não se deve conceber a idéia de infinito como uma negação do finito. Pelo contrário diz Descartes: “Vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo”<sup>15</sup>. Depreende-se disso que a realidade objetiva infinita presente no ser pensante finito leva a uma realidade formal infinita, causa dessa idéia. A idéia de Deus representa no ser pensante a idéia de infinito. De acordo com Descartes: “sendo

esta idéia mui clara e distinta e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade”<sup>16</sup>. A idéia de Deus ser perfeito e infinito é inteiramente verdadeira. Deus, por isso, imprimiu em mim essa idéia de infinito. O que mostra que Deus não é a causa somente de sua própria idéia, mas de todas as idéias que possuo.

Ademais, se o ser pensante fosse autor de seu próprio ser não teria dúvida de coisa alguma e não lhe faltaria qualquer perfeição. Tampouco se privaria de qualquer dos atributos contidos na idéia de Deus. Podemos ainda supor que o ser pensante não tenha sido produzido por nenhuma causa ou, ainda, o contrário por uma causa que contenha menor perfeição do que a dele. Superamos tal suposição, atentando-nos para o seguinte argumento: “a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele; e por certo dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada em mim por nenhuma causa da qual eu não haja recebido também as idéias de todas as outras perfeições. Pois ela não mais pode ter feito compreender juntas e inseparáveis, sem fazer ao mesmo tempo com que eu soubesse o que elas eram e que as conhecesse a todas de alguma maneira”<sup>17</sup>. A partir dessa prova da existência de Deus, a substância pensante encontra-se com a garantia de si e do seu conhecimento em Deus, que passa ser então o fundamento do Eu e do pensamento.

As provas da existência de Deus garante a existência do próprio homem. Entretanto o homem não é somente uma substância pensante, porque possui um corpo; ou seja, uma substância extensa. Perguntamos inicialmente sobre o sentido da noção de substância para Descartes. Propomos tratar a resposta à esta questão segundo o estudo de dois autores brasileiros. J. Marques informa-nos que “nos Princípios, Descartes diz que conhecemos a substância quando reconhecemos a noção geral segundo a qual o nada não tem nenhum atributo, propriedade ou qualidade. Para Descartes, só há duas

propriedades ou atributos que podem pertencer à determinação da essência: O pensamento e a extensão e, em razão disso, há duas espécies de coisas; o espírito puro e o corpo. Substâncias são, para Descartes, de cunho ontológico. Elas existem por si mesmas. Por outro lado, elas não podem ser compreendidas por suas propriedades, na medida em que estas são subordinadas”<sup>18</sup>. D. Rosenfield, por sua vez, a partir das Respostas de Descartes a Arnauld, destaca que o que está em jogo neste texto é o conceito de substância, aí significando uma unidade auto-subsistente. Demonstra que Descartes ao precisar o que entende por uma “coisa completa”, introduz o conceito de substância; “a) ‘coisa completa’ significa substância; b) o conceito de substância é o nome dado à unidade dos atributos que caracterizam a natureza de alguma coisa; c) isto significa que não há nenhum conhecimento direto e imediato das substâncias, aí incluindo a predicação de coisas tidas por reais, mas não tão-somente um conhecimento por via de atributos que constituem a idéia de algo.

Para que se tenha substância, é necessário que se tenham coisas subsistentes por si, e coisas subsistentes por si são as que são assim denominadas por seus atributos essenciais. Eis porque Descartes a caracteriza como uma “coisa que pode existir por si mesma, ou seja, sem o concurso de nenhuma outra substância (...)”<sup>19</sup>. Portanto, em ambos autores a substância tem o sentido de uma coisa completa, ou seja, a coisa que existe por si mesma.

Descartes, contudo, informa sobre a existência da substância incompleta, que não pode existir por si mesma. É o que acontece com as substâncias compostas, constituídas por substâncias completas. O homem é, portanto, uma substância incompleta, porque nele há a composição de duas substâncias completas: a pensante e a extensa. Dito em outros termos, o homem é um composto de corpo e de alma.

A questão que emerge disso, é a de saber como se dá a união entre substâncias completas e metafisicamente separadas. Para esclarecer o problema recorreremos a sexta meditação. Neste texto, Descartes ressalta a separação do corpo e da alma, com o

seguinte argumento: “portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E embora, talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente congregado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de num mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na metade em que é apenas uma coisa externa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”<sup>20</sup> .

Descartes identifica as faculdades de imaginar e sentir, como distintas dele, sem as quais ainda é possível conceber-se clara e objetivamente. Essas faculdades, bem como as faculdades de mudar de lugar, de colocar-me de múltipla posturas só podem ser concebidas se ligadas a alguma substância corpórea ou extensa. Além disso, afirma Descartes: “encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também que essas idéias me são frequentemente representadas sem que em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau agrado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminente (como anotei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe

objetivamente e por representação nas idéias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente”<sup>21</sup>. Portanto, como Deus não é embusteiro, essas idéias são enviadas por coisas corpóreas, e, assim sendo, afirma-se a existência das coisas corpóreas.

Dado o que foi exposto, o homem é um conjunto de todas as coisas que Deus lhe deu. Nesse sentido, Descartes afirma que: “A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo”<sup>22</sup>. O pensamento forma com o corpo um todo, através de uma última relação. Essas substâncias fundem-se de tal modo que não é possível separar exclusivamente o que pertence a substância pensante e o que pertence a substância extensa. A certeza dessa fusão provém do conhecimento sensível. Conforme podemos constatar no seguinte argumento: “Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc, nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”<sup>23</sup>. Portanto a confusão resultante da sensação e da imaginação revelam-se provas irrecusáveis da fusão substancial entre corpo e alma.

Concluimos que a união entre as substâncias: (pensamento e extensão) não é mais passível de contestação. Conquanto ela não possa ser conhecida clara e distintamente, por meio da aplicação do método. Logo, a verdade, da união dessas substâncias que de direito estão separadas, mas de fato estão unidas, é garantida, porque tal fusão somente pode ter sido estabelecida por Deus.

### III - A VONTADE E AS SUAS IMPLICAÇÕES:

O percurso que fizemos até aqui, levou-nos a partir do estabelecimento do cogito, a provar a existência de Deus e do homem. Chegado a este ponto, encontramos no homem a reunião de duas substâncias: a pensante e a extensa. Pressupondo essa natureza humana procuraremos analisar o conceito de vontade. O que nos exige abordar: a relação entre o entendimento, a vontade e a moral provisória; e a relação entre a vontade e as paixões.

A relação entre a vontade e o entendimento é pressuposta na teoria do erro. Não existindo mais a hipótese de um Deus enganador, o erro é produzido pelo próprio homem. Os juízos, ao ligarem duas idéias, são certos ou errados. Neles distinguiremos dois elementos: um proveniente do entendimento e outro da vontade. A fim de esclarecê-los, recorremos a quarta meditação: “E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade”<sup>24</sup>. O entendimento é passivo, porque dele não afirmo e não nego uma idéia em relação a outra. Ele apenas concebe as idéias que compõem os juízos. Ele é perfeito em enquanto tal, porém material e formalmente limitado. Porque escapa-lhe uma infinidade de coisas desse mundo da qual não tem idéia alguma; e, tendo em vista a sua finitude não pode conceber o infinito.

A vontade é o outro elemento que constitui o juízo. A respeito dela Descartes diz: “eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa; de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, quer por causa do conhecimento e do poder que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, quer por causa do objeto, na medida em que

a vontade se dirige e se estende infinitamente a mais coisas; ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma<sup>25</sup>. Destacamos que a vontade do homem comparada com a de Deus é limitada, porque este dispõe de um conhecimento e de um poder infinitos. Falta ao homem justamente isso: um conhecimento infinito e um poder infinito. Mas a vontade no homem pode ser considerada no sentido formal, conforme Livio Teixeira: “nesse sentido ela é não só ilimitada, mas ;e mesmo igual à vontade de Deus”. Isso significa que: “é a vontade tomada em si mesma, quer dizer, sem olharmos para a capacidade de realização, que em Deus vem do conhecimento e do poder, de que o homem não dispõe<sup>26</sup>. Na vontade encontramos outros elementos necessários ao juízo que é a afirmação e a negação. Ocorre que se a vontade eleger as idéias que o entendimento concebe como clara e distinta, o juízo jamais poderá ser tido como errado. “Pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente<sup>27</sup>. Segue-se a isso, não o erro, mas a impossibilidade de errar. O problema persiste: porque erramos?

Postos os dois elementos constituídos do juízo, temos como certo que o entendimento não produz o erro. Porque se Deus me deu o poder de conceber; “não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que isso me engane<sup>28</sup>. Consequentemente, o erro só pode nascer da vontade. Segundo Descartes, a vontade é: “muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo em ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque<sup>29</sup>. Isso revela um predomínio da vontade no juízo, uma vez que posso afirmar ou negar, idéias claras e distintas, ou obscuras e confusas. De modo que o erro, em certa medida, é provocado por essa defasagem entre o entendimento e a vontade.

A compatibilização entre entendimento e a vontade à primeira vista seria a hipótese que supomos para evitar o erro. Nesse sentido a vontade deverá adequar-se aos limites do entendimento. O que significa que a afirmação ou a negação entre as idéias, seguiria o critério da clareza e distinção. É o que sugere a sabedoria: I - O conhecimento de tudo o que é bom; II - A vontade para estar sempre disposto a segui-lo. O conhecimento é mencionado em primeiro lugar, o que poderia ser tomado como indicação de que a vontade depende do entendimento (...). Só o esforço da vontade está ao alcance de todos os homens (...). E o que faz com que o homem possa ser "perfeitamente sábio" não é o conhecer, mas a vontade de conhecer<sup>30</sup>. Assim, o homem deve ter a "firme resolução de fazer o bem e conhecer clara e distintamente as idéias.

O discurso do método na sua terceira parte, contém uma moral provisória, enquanto não se alcançou o fundamento mesmo do conhecimento. No estado de dúvida, não é possível prescindir de uma moral, mesmo que provisória. A moral provisória tem, por conseguinte, o objetivo de permitir ao homem ser resoluto nas suas ações, orientando-as enquanto procura conhecer os fundamentos do saber. Descartes na segunda parte do Discurso, inicia a reforma do conhecimento com exposição das quatro regras do método. A evidência, a análise, a síntese e a enumeração são os preceitos suficientes desde que: "tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los"<sup>31</sup>. O método supõe firme e constante vontade de conhecer com clareza e distinção. Por isso a irresolução não pode ser admitida. Afirma Descartes: "assim, afim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto as razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar"<sup>32</sup>. Essas regras asseguram, do ponto de vista prático, as condições para o homem conhecer com evidência e agir de acordo com o bem.

A primeira regra consiste em: "obedecer as leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fosse comumente

acolhidos em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver<sup>33</sup>. “Destacamos a ênfase que essa regra dá a sociedade, a religião e ao homem. Com relação a sociedade não há preocupação em transformar as suas leis e seus costumes. Mas a exigência, de se conformar a eles. A religião é mantida sem passar pela dúvida. Deve se manter fiel à ela sem querer transformá-la<sup>34</sup>. Por último, o homem deve seguir as opiniões mais sensatas, porque representam o equilíbrio, que tem de inspirar-me na escolha de uma opinião. Embora, não se possa adotá-la segundo um critério de verdade. Adota-se, então, o critério da verossimilhança, isto é, as opiniões moderadas aproximam-se mais da verdade.

A segunda regra afirma que devemos “ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse decidido a tanto”<sup>35</sup>. Essa máxima revela que as nossas ações não podem submeter-se a irresolução. Caso isso ocorra nossas ações estarão condenadas ao desastre. Devemos agir com resolução, isto é, admitirmos uma opinião sensata e a ela apegarmo-nos, a fim de que não permaneçamos numa hesitação permanente, que não leva a nada.

A terceira regra procura: “sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja interiormente em nosso poder, exceto nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível”<sup>36</sup>. O homem deve procurar mudar a si próprio e não ao mundo. Merckaert observa que: “Se a primeira máxima dá a Descartes a liberdade para se dedicar a realização de seu projeto (procura da verdade e construção da ordem racional nas ciências), a segunda lhe dará critérios para preferir uma posição à outra, e a terceira, se estritamente observada, não nos deixa distrair-nos do referido projeto. A tarefa moral de Descartes diz respeito somente àquilo que seu projeto lhe mostra

como possível, ou seja, o domínio dos próprios pensamentos. Com isso, Descartes aumenta a distância entre a ordem factual modificável e a ordem de seus pensamentos que se encontram ao alcance de sua vontade<sup>37</sup>. Portanto, o homem deve desejar aquilo que está ao seu alcance e pode ser feito.

Por último, diz Descartes: “deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera<sup>38</sup>. As regras expostas até aqui não tem uma validade universal, pois faltam-lhe a evidência oferecida pelo conhecimento. Entretanto tais regras precisam ser seguidas até que se elabore uma moral definitiva; fundada na ciência.

Estabelecida a importância da firme e constante vontade em conhecer, para a fundamentação seja de conhecimento, seja de moral, devemos avançar nossa análise em direção a união substancial que constitui o homem. Quais são as implicações da união corpo e alma para o conceito de vontade? Surge então, o tema das paixões, uma vez que ela é definida por Descartes em relação a essa união. No texto *As Paixões da Alma*, Descartes afirma o seguinte no artigo 2: “Que para conhecer as paixões da alma cumpre distinguir entre as suas funções e as do corpo<sup>39</sup>. A distinção pode ser considerada a partir da seguinte diferenciação: o que sentimos deve ser atribuído ao nosso corpo e tudo o que existe em nós, e não concebemos como pertencente a um corpo, deve ser atribuído a nossa alma<sup>40</sup>.

Descartes passa a demonstrar o que é o corpo e o que é a alma. O corpo é considerado uma máquina que é composta de: “um coração, um cérebro, um estômago, músculos, nervos, artérias, veias e coisas semelhantes<sup>41</sup>. O seu funcionamento é semelhante ao de uma máquina. Por exemplo: “os alimentos ingeridos descem ao

estômago e às tripas, de onde o seu suco, correndo para o fígado e para todas as veias, se mistura com o sangue que elas contém, aumentando, por esse meio a sua quantidade<sup>42</sup>. A alma contém somente o pensamento. Afirma Descartes: “Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos<sup>43</sup>. Ele distingue o pensamento em: pensamentos que são ações da alma e outros que são as suas paixões. E diz: “Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas<sup>44</sup>. Sendo a vontade definida como ação da alma, ela distingue-se em duas espécies: “pois umas são ações da alma que terminam na própria alma” (...) e as outras são ações que terminam em nosso corpo (...)”<sup>45</sup>.

As percepções também são consideradas paixões da alma. Mas distinguem-se em duas espécies. Uma tem a alma como causa, elas são: “as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem<sup>46</sup>. É preciso distinguir ainda, o querer e o perceber que se quer, este é uma paixão. Outras percepções tem o corpo como causa. Algumas dependem dos nervos e outras, que não dependem; chamadas imaginações<sup>47</sup>.

Isso posto, no artigo 27, Descartes define as paixões como: “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos<sup>48</sup>. As paixões revelam então: “que a alma está unida a todas as partes do corpo conjunto neste<sup>49</sup>. Talvez seja, por isso, que não podemos ter um conhecimento claro e distinto das paixões. A respeito disso, observa Lino Teixeira o seguinte: no comentário que faz ao artigo 28: “Finalmente poderíamos pensar que depois de dizer isso Descartes reservaria o perfeito conhecimento

das paixões ao sábio, ao homem que não se deixaria agitar demasiadamente por elas. Ele não o faz, entretanto: emprega para o conhecimento das paixões a forma gramatical do comparativo destinada a exprimir a relatividade desse conhecimento; conhecimento melhor (“ceux qui les connaissent le mieux”). Existe, pois, o conhecimento melhor ou pior das paixões, não o conhecimento perfeito delas (...)”<sup>50</sup>. Posto que não é possível ter um conhecimento perfeito das paixões, será então possível dominá-la. Embora não possamos ter um conhecimento perfeito da união corpo e alma, podemos, outrossim, procurar algumas orientações que permitam a alma conduzir as paixões.

Desde o artigo 41 até o artigo 50, dessa primeira parte do Tratado das paixões da alma, Descartes procura estabelecer essas orientações. O princípio dessas orientações, encontra-se no artigo 41: “Qual é o poder da alma com relação ao corpo?”. Primeiro destaca que as ações da alma que “estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los”. Em seguida mostra que as paixões da alma “dependem absolutamente das ações que a produzem, e a alma só pode modificá-los indiretamente, exceto quando ela própria é a causa”<sup>51</sup>.

O artigo 45 sugere que as partes podem dominar o corpo. Nele Descartes diz: “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos, ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de havermos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes”<sup>52</sup>.

No caso das paixões fortes não está em nosso poder combatê-las, enquanto perdurarem em nós. Em tal situação diz

Descartes: "O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo"<sup>53</sup>. Esse é o momento de intervenção da vontade, que antes de ser compelida por uma paixão, intervém e procura evitar que ela conduza-nos a uma, cujos efeitos são nefastos.

Portanto, as paixões existem e dependem dessa união substancial corpo e alma. Isso não permite o conhecimento perfeito delas. O que se tem é um conhecimento possível. Do ponto de vista moral esse conhecimento faz parte da sabedoria, cuja marca é a consciência dos limites da própria razão. A nossa consulta deve manter-se nos limites do conhecimento possível que temos das paixões. Afim de que a nossa vontade não seja compelida por elas.

#### IV - CONCLUSÃO

A vontade se adequada ao entendimento, não produz o erro. Todavia, sem uma vontade forte não é possível termos um conhecimento evidente. A vontade mostra-se nessa firme resolução de perseguir o bem e a clareza e distinção. Enquanto infinita ela não pode ser compelida por algo que lhe seja estranho; como, por exemplo, as paixões, que têm origem na união corpo e alma. Apesar de possuímos o conhecimento melhor das paixões; não a conhecemos perfeitamente. O que exige que a vontade intervenha nas ações provocadas pelas paixões, segundo esse conhecimento possível que temos dela. Portanto jamais a vontade poderá exercer-se sem a companhia da liberdade, o que já é uma outra questão.

#### IV - BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Decouverte - Métaphysique de l'Homme Chez Descartes*, Paris: P.U.F., 1950.

- BRUNSCHVIG, L. *Descartes*, Paris: Rieder, 1966.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, Paris: J.Urin, 1967.
- DESCARTES, R. *Meditações*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*, São Paulo: Ed. Abril, 1979.
- GILSON, E. *René Descartes, Discours de la Méthode*, Paris: J.Urin, 1947.
- GUEROULT, M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*, Paris: Aubier, 1953.
- KUJAWSKI, G.M. *Descartes Existencial*, São Paulo: Herder/EPU, 1969.
- MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.
- TEIXEIRA, Lino *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

## NOTAS

- (1) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 37.
- (2) Gilson, E., *Descartes, René Discours de la Méthode*, p. 157.
- (3) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 38.
- (4) Gilson, E., *op. cit.*, p. 205.
- (5) Descartes, *op. cit.*, p. 38.
- (6) Kujawski, G. M., *Descartes Existencial*, p. 73.
- (7) Descartes, *op. cit.*, p. 38.
- (8) Kujawski, G. M., *Descartes Existencial*, p. 74.
- (9) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 46.
- (10) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 38.
- (11) Descartes, R., *op. cit.*, p. 46.
- (12) Descartes, R., *Meditações*, p. 86.
- (13) Descartes, R., *op. cit.*, p. 105.
- (14) Descartes, R., *op. cit.*, p. 106.
- (15) Descartes, R., *op. cit.*, p. 108.
- (16) Descartes, R., *op. cit.*, p. 108.

- (17) Descartes, R., *op. cit.*, p. 111.
- (18) Marques, J., *Descartes e sua concepção de homem*, pp. 89-90.
- (19) Rosenfield, D., *Descartes e as peripécias da razão*, pp. 137-138.
- (20) Descartes, R., *op. cit.*, p. 134.
- (21) Descartes, R., *op. cit.*, p. 135.
- (22) Descartes, R., *op. cit.*, p. 136.
- (23) Descartes, R., *op. cit.*, p. 136.
- (24) Descartes, R., *op. cit.*, p. 117.
- (25) Descartes, R., *op. cit.*, pp. 118-119.
- (26) Teixeira, Livio, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 57.
- (27) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (28) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (29) Descartes, R., *op. cit.*, p. 119.
- (30) Teixeira, Livio, *op. cit.*, p. 103.
- (31) Descartes, R., *Discurso do Método*, p. 37.
- (32) Descartes, R., *op. cit.*, p. 47.
- (33) Descartes, R., *op. cit.*, p. 41.
- (34) Jordino, M., *Descartes e sua concepção do homem*, p. 112.
- (35) Descartes, R., *op. cit.*, p. 42.
- (36) Descartes, R., *op. cit.*, p. 43.
- (37) Merckaert, in Jordino Marques, *op. cit.*, p. 115.
- (38) Descartes, R., *op. cit.*, p. 43.
- (39) Descartes, R., *As paixões da alma*, p. 217.
- (40) Descartes, R., *op. cit.*, p. 218.
- (41) Descartes, R., *As paixões da alma*, p. 219.
- (42) Descartes, R., *op. cit.*, p. 219.
- (43) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (44) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (45) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (46) Descartes, R., *op. cit.*, p. 224.
- (47) Descartes, R., *op. cit.*, p. 225.
- (48) Descartes, R., *op. cit.*, p. 227.
- (49) Descartes, R., *op. cit.*, p. 228.
- (50) Teixeira, L., *op. cit.*, p. 170.
- (51) Descartes, R., *As paixões da alma*, pp. 232-233.
- (52) Descartes, R., *op. cit.*, p. 234.
- (53) Descartes, R., *op. cit.*, p. 235.

# A MORAL CARTESIANA

**Maria Letícia de Paiva JACOBINI**

Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

## RESUMO

Neste texto se discutem questões relativas à moral cartesiana. Fazemos uma breve apresentação das noções de vontade e liberdade no ambiente do sec.XVII e a definição desses conceitos por Descartes. Falamos também sobre a inovação de Descartes no campo da Moral.

## ABSTRACT

This text puts forward questions about the Cartesian moral. We do a brief presentation of the ideas of will and liberty in the XVII century environment and the definition of these concepts by Descartes. It is also said about Descartes' innovation at the moral field.

O objetivo deste trabalho é examinar a contribuição do pensamento cartesiano no que se refere à Moral.

Para tanto é necessário nos aproximar de sua Metafísica, visto que a Moral é, como o próprio Descartes diz, um ramo de sua árvore do conhecimento, cujas raízes são a Metafísica e cujo tronco é a Física.

A Metafísica de Descartes se fundamenta na intuição do cogito e seus desdobramentos racionais, de acordo com seu método, de fundamentar o conhecimento em idéias claras e evidentes e daí deduzir numa cadeia de razões, outras verdades: a existência de Deus, a alma, a existência do mundo, as duas substâncias - res cogitans e res extensa.

A finalidade do conhecimento para Descartes é possibilitar uma vida melhor para o homem. A moral cartesiana se refere à ação que tem em vista a felicidade.

A marca de Descartes na Filosofia foi a de tornar o ser humano, Sujeito do conhecimento, dando-lhe autonomia, isto é, libertando-o de todos os laços com qualquer tipo de pensamento já estabelecido e construindo seu saber a partir de suas idéias sobre os objetos.

Este centramento no Sujeito, tanto no que se refere ao fundamento, como ao objetivo do conhecimento, a felicidade nesta vida, e pensando o ser humano sempre como união substancial do corpo e alma, é o que caracteriza a Filosofia e a moral de Descartes.

## **I - DESCARTES E SUA POSIÇÃO DENTRO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO**

Descartes é reconhecido como o inaugurador de uma nova era na Filosofia, por colocar no Sujeito, através de sua consciência, o fundamento do conhecimento.

A questão que Descartes se coloca é a da possibilidade de se ter um conhecimento verdadeiro e indubitável, dado que tudo o que existia até então poderia ser objeto de críticas. Esse conhecimento ele vai encontrar em si próprio.<sup>1</sup>

Se ao homem cabia anteriormente colher a verdade dos seres, na filosofia clássica, agora cabe, a ele construir a verdade: o mundo aparece como representação, o conhecimento como a "certeza do imaginar"<sup>2</sup>.

O séc. XVII abrigou pelo menos três grandes revolucionadores do conteúdo do conhecimento e do próprio processo de conhecimento - Bacon, Galileu e Descartes. Porém o questionamento desses pensadores vinha no bojo de todo um processo de discussão iniciado em meados do séc. XV e XVI dentro do espírito da Reforma Protestante, do descobrimento copernicano e do Renascimento, no campo onde se confrontavam questões sobre a matéria e sobre o espírito.

É necessário, no entanto, ir mais além ao se tratar de Descartes e entender seu debate com o pensamento aristotélico e as relações que mantém com os estóicos, epicuristas e com o pensamento cristão.

Temos a demolição da metafísica aristotélica: Descartes se contrapôs ao entendimento dos seres a partir das formas substanciais, finalidades<sup>3</sup>, lugar natural e ordem cósmica. Para Descartes só há duas substâncias: a **substância pensante** e a **substância extensa**. Para Descartes não há qualidades que definam um ser, estas devem ser explicadas a partir da percepção ou entendimento do sujeito. Os corpos e seus movimentos podem ser explicados não pelas suas qualidades, finalidades e lugar natural, mas de maneira mais inteligível (e não sensível ou metafísico) pelo conceito de extensão (largura, extensão, comprimento, figura e movimento)<sup>4</sup>. Todo o universo é preenchido por matéria e os movimentos e mudanças são explicados pelos choques dos corpos, de maneira mecânica.

Já a moral de Descartes em algum ponto nos faz lembrar da **phronesis** aristotélica. A sabedoria prática guiada pelos costumes. A sabedoria prática para Aristóteles tem em vista a felicidade na vida, que se expressa no ajustamento do indivíduo na ordem social.

Descartes também fala em costumes. Por vezes até entende o costume como algo que tem condições de nos mostrar o caminho melhor, de nos fazer acertar, como a natureza que na maior parte das vezes nos faz acertar, sendo que quando a natureza nos dá uma pista errada, é uma exceção - o caso do hidrópico, relatado na Sexta

Meditação, nos mostra isso. Por outro lado os costumes são relativos aos povos e não dizem necessariamente a verdade.

Porém, aceitar os costumes em Descartes é mais encontrar um espaço sem conflitos para exercer a virtude, a procura dos melhores juízos, pela vontade livre.

Descartes foi leitor dos estóicos e com eles compartilhava na atribuição do papel dado à razão na condução da vida moral, como mostram a terceira parte do Discurso e as cartas à Elizabeth. Em algumas passagens, os estóicos apresentam a eliminação das paixões como garantia da felicidade, com o que Descartes não concorda entendendo que estas devem ser analisadas pela razão e que não são em si prejudiciais dado que pertencem a natureza do Homem.

Descartes vê, ainda, que o puro exercício da virtude como subordinação das paixões à razão não garante a beatitude se as decisões não forem tomadas a partir do livre arbítrio, da possibilidade concreta de escolher entre dois contrários, ou mais ainda, se a pessoa não escolher com vontade submeter as paixões à razão por ver essa submissão como doadora de prazer e satisfação.

Em relação ao pensamento cristão Descartes preserva a idéia de Deus e da alma imortal, mas a existência de Deus não é garantida pela fé, e sim por uma demonstração racional onde a existência de Deus se torna necessária. A bondade de Deus é confirmada e nossos erros e o mal são discutidos no terreno da liberdade humana.

Nesse ponto Descartes sofre influência de Santo Agostinho - o 1º filósofo cristão voluntarista - que, se de um lado, coloca o homem como portador do livre arbítrio e fazendo da vontade a iniciadora do movimento ("O espírito pode entender, mas a vontade pode não aceitar"), por outro lado coloca a **graça divina**, como uma instância que premia certos indivíduos e não outros. Nesse caso a vontade - o livre arbítrio torna-se um problema. Nesse ponto Descartes entende que a vontade prepondera (como já colocava Pelagio e mais tarde os jesuítas) e ela em princípio não se submete nem mesmo ao

determinismo das idéias claras e distintas que podem, algumas, ser colocadas por Deus.

O conhecimento da Física e da Medicina apresentam-se em Descartes radicalmente diferentes do que havia sido até então. São decorrentes de sua metafísica que distingue duas substâncias: a substância pensante e a substância extensa, alma e corpo, assim, desfazendo-se das formas substanciais (da alma unida ao corpo), e da alma tripartida como queriam Aristóteles e os escolásticos.

Sua Física se refere à substância extensa e o resultado disso é a possibilidade de atuar sobre o mundo pelos ramos do saber: a mecânica, a medicina e a moral. Se não existe lugar natural, nem finalidades inerentes as coisas, então o homem pode atuar sobre as coisas para sua maior felicidade na Terra.

A Moral - talvez o ramo mais importante do saber para Descartes - não é puro produto da Física, que é o saber sobre a extensão, mas é o esforço para se compreender o que se passa numa área onde há união das substâncias e pelo fato mesmo da união, a impossibilidade das idéias claras.

A moral de Descartes é totalmente laica - dirigida pelo homem, pelo trabalho dos atributos da substância pensante - razão e vontade - e para o homem, levando em consideração que o homem é o composto de alma e **corpo**. Ou mais claramente: as paixões fazem parte da natureza humana, são úteis à nossa felicidade, só que devem ser domesticadas pela razão<sup>5</sup>.

## II - A VONTADE E A LIBERDADE NA FILOSOFIA CARTESIANA

Antes de falar sobre a vontade em Descartes farei um breve relato da história da vontade, até Descartes, a partir de Hanna Arendt e Louis Dumont.

Para a filosofia, que aparece como exercício da Razão, o querer foi tido como área nebulosa, ligada às ações humanas, à contingência e tornou-se um elemento não tão fácil de se lidar e equacionar.

A vontade e a liberdade são conceitos que nem sempre foram associados de modo que um fizesse parte do outro: Para os antigos, lembra Marilena Chauí a liberdade era um conceito essencialmente político, pois só na polis alguém poderia ser livre e a liberdade era a definição mesma de cidadania<sup>6</sup>.

Platão na sua busca pelo ser, pelo que é perene colocava a contingência, aquilo que nos reporta à liberdade, no âmbito do não ser, evidenciando-se assim seu status baixo no sistema platônico. A virtude, como de resto em todo pensamento grego anterior e também no pensamento aristotélico é a busca de excelência ou a perfeição do ser na ordem da natureza ou da sociedade<sup>7</sup>.

No sistema filosófico aristotélico temos uma ordem cósmica, uma hierarquia de seres e formas substanciais cuja mudança está inscrita na forma através da potência ou possibilidade de realização determinada. Assim, o querer se traduz no poder ser ou realizar algo.

Hanna Arendt lembra também que o movimento dos astros, das estações sugeria uma circularidade onde tudo está de certo modo previsto, não havendo espaço para a liberdade como escolha.

No campo da sabedoria prática a Razão aponta o que deve ser melhor para a realização da ordem social, através da virtude.

Para os estóicos, o cosmos pode ser entendido como emanção de forças naturais ou como criação de Deus, conforme sejam pagãos ou cristãos. A natureza se transforma em Razão para os estóicos na medida em que existem **leis** naturais<sup>8</sup>.

A vontade para os estoicos é fonte de afirmação ou negação<sup>9</sup> e por isso se constitui como elemento importante no ser humano: "A vontade do indivíduo é fonte de sua dignidade e integridade. Desde que ajuste sua vontade a tudo o que o destino possa reservar-lhe, ele será salvo e estará protegido de todos os ataques do mundo exte-

rior"<sup>10</sup>. A vontade aparece como querer ou não querer algo, mas é preciso eliminar a vontade através do entendimento racional, pois é o querer que traz freqüentemente o sofrimento, e aceitar as coisas que nos chegam.

Os cristãos (e também Santo Agostinho entre eles) tinham inspirações estoicas. Dumont explica essa aproximação pelo fato de ambos (estóicos e cristãos) terem preocupações extra mundanas, ou seja, se preocuparem com a felicidade individual ou a salvação individual desligada de um vida social. Ambos se vinculavam segundo Dumont à relativização da vida no mundo.

Assim, Descartes sofre influência dos estóicos e dos cristãos tocados também pelo estoicismo.

Para Santo Agostinho, a vontade se confunde com liberdade: É livre arbítrio. A liberdade é necessária na medida em que é dom do criador à sua criatura.

Vários são os problemas enfrentados por Santo Agostinho: há a questão da liberdade infinita, da liberdade da indiferença em Deus em confronto com o livre arbítrio e da liberdade da indiferença no homem. Há a graça, a predestinação e a possibilidade ou não da vontade humana de mudar algo já previsto.

Santo Agostinho também se pergunta sobre quem é que produz o mal ou se Deus permite o mal, na medida em que nos dá liberdade, arbítrio. Esses problemas são resolvidos a partir da idéia de Deus na eternidade.

Louis Dumont ao traçar um histórico da liberdade e da vontade no seu livro "Individualismo" deixa de falar sobre Santo Agostinho, considerando que este ponto mereceria uma pesquisa à parte.

Tentamos no entanto nos aproximar do pensamento de Santo Agostinho na medida em que seu pensamento influenciou o de Descartes e que Descartes esteve envolvido em discussões, com seus pares, que tratavam de elementos postos por santo Agostinho e

que acabavam por determinar a afiliação das pessoas nas correntes em confronto (agostinianos, pelagianos e jesuítas).

### **SOBRE LIBERDADE, LIBERDADE DE INDIFERENÇA E LIVRE ARBÍTRIO**

Para a filosofia de Descartes, a vontade aparece como livre arbítrio. A vontade pode querer ou não querer. Ela é infinita - nós experimentamos em nós que ela é infinita<sup>11</sup>, é algo grande, maior que nosso entendimento, embora não tanto quanto a de Deus, visto que esta atinge toda a infinidade de coisas e coincide com o Seu entendimento.

Mas no homem a liberdade é maior que o entendimento e disso resulta a possibilidade de erro, visto que a vontade pode agir independentemente de ter idéias claras ou, ainda, pode não querer aceitar as idéias recebidas pela graça - no que se refere ao comportamento do cristão.

Aqui entramos na discussão sobre a relação entre a liberdade da indiferença e o livre arbítrio.

A liberdade da indiferença indica a possibilidade total de escolha já que não sabemos ou não temos elementos para julgar e escolher entre duas ações.

A doutrina cristã aceitava a idéia do homem como ser de liberdade, igual ao seu criador, sendo a liberdade de Deus como a liberdade da indiferença, tudo podendo fazer. E realmente, Deus criou tudo o que criou conforme quis. Só depois de criadas essas coisas é que elas se tornaram a verdade que nosso entendimento tenta captar. Descartes diz : "Deus criou o triângulo com três lados e só depois dele ter assim criado isso se tornou verdade. Ou seja, ele não criou o triângulo com essas propriedades porque era certo. Ficou certo porque ele assim o criou. Assim a liberdade de Deus é a da indiferença: Ele tudo pode.

Nas Sextas Objeções foram colocadas as críticas à idéia de que a liberdade da indiferença é o mais baixo grau de liberdade, na medida em que Deus tem a liberdade da indiferença. Descartes usa aí o argumento (já mencionado no presente texto) de que Deus criou o mundo conforme quis: nada havia antes e só depois da criação as coisas se tornaram realidade e objeto de juízos. Porém o homem encontra o mundo pronto e faz seus juízos a partir da realidade determinada: já há uma verdade posta. Isto significa que a liberdade da indiferença no homem não resulta em algo bom na medida que expressa simplesmente as idéias confusas e a ignorância do ser humano a respeito das coisas. Só para os seres humanos que podemos dizer que a liberdade da indiferença representa o mais baixo grau de liberdade.

O pecado aconteceria somente na ignorância, ou na confusão (por exemplo, alguém lembrar que tal coisa era má, mas não lembrar das justificativas para tal coisa ser tida como má). Isso quase redundaria no determinismo das idéias claras (sabendo, não erraremos, e por fim seríamos impelidos a agir de tal jeito ou aceitar tal coisa). Descartes diz que as idéias claras diminuem a **indiferença** sem diminuir a liberdade: "Pois para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários, mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu o conheço **evidentemente** que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a **graça divina** e o conhecimento natural, longe de diminuir minha liberdade, antes a aumentam e fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, **quando** não sou absolutamente impelido para um lado mais que para outro, pelo peso de **alguma razão**, é o mais baixo grau de liberdade e faz parecer mais uma **carência no conhecimento** do que uma perfeição na vontade: pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre, sem nunca ser indiferente". (4<sup>a</sup> Med, -.50-51)

Agostinianos e jesuítas divergiam em torno da questão da liberdade da indiferença no homem, para os jesuítas há liberdade da indiferença: O homem pode pecar e para os agostinianos o homem tem a liberdade para não pecar.

A onipotência e a liberdade de Deus relacionada com a liberdade do homem acaba originando o problema da predestinação e o tema da teodicéia.

Essa questão foi abordada no século IV por Santo Agostinho e por Pelágio e os seus pensamentos chegaram através de seus seguidores até o séc. XVII.

A Igreja (conforme Lívio Teixeira) adotou uma posição intermediária entre a de Santo Agostinho (que no limite chegava a idéia de que somos livres para não pecar - sugerindo assim um determinismo da graça, sem ser um constrangimento da iluminação (não há liberdade de indiferença para o homem sabendo o que é certo) e a de Pelágio para quem a vontade era importante para definir a aceitação da idéia clara provinda da graça divina.

Santo Agostinho resolveu a questão da predestinação e do determinismo colocando Deus na eternidade e não no passado, de modo que a todo momento o homem está livre para receber a graça. Esse ponto foi importante porque para Santo Agostinho o homem tem vontade, tem liberdade de escolha. Desse modo o homem pode sempre estar escolhendo e para Santo Agostinho é a vontade que põe o homem para agir ("O intelecto pode saber, mas a vontade pode não querer).

Descartes usa um argumento semelhante, extraído da Física sobre a descontinuidade do tempo, para resolver esse assunto do determinismo, idéias claras e livre arbítrio, a possibilidade de Deus estar o tempo todo criando<sup>12</sup>.

Mas como para Descartes há preeminência da vontade sobre o intelecto, Descartes diz com os jesuítas: "Posso pecar ou não, só para confirmar minha liberdade"<sup>13</sup>.

A vontade pode querer ou não querer ter idéias claras. É a vontade afinal que põe em dúvida as coisas já conhecidas para ter certeza de algo.

### **III - A VONTADE COMO ELEMENTO NECESSÁRIO PARA A PESQUISA DE UMA NOVA BASE PARA O CONHECIMENTO**

A descrição de como Descartes chega à dúvida é bastante conhecida - Instruído no melhor colégio jesuíta da época e conhecedor de toda a Filosofia clássica e da Teologia, Descartes chega a conclusão que nada do que aprendera até então serviria para algo, ou para elucidar a verdade (primeira parte do Discurso). Descartes aponta para a transitoriedade dos costumes, dos saberes e para as dificuldades impostas pelos discursos, histórias, filosofias quando se tem em vista educação na verdade. A respeito da Filosofia ele disse “Nada direi, senão que vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muitos séculos e que no entanto nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e por conseguinte que não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor que os outros; e que, considerando quantas opiniões diversas sustentadas por homens doutos pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil”<sup>14</sup>.

Também com a lógica e as Matemáticas se “decepciona” como diz na segunda parte do Discurso: “Eu estudara um pouco, sendo mais jovem, entre as partes da Filosofia, a Lógica, e entre as Matemáticas, a análise dos geometras e a Álgebra, três artes ou ciências que pareciam dever contribuir com algo para o meu designo. Mas examinando-as notei que quanto a Lógica, os seus silogismos e a maior parte dos seus outros preceitos servem mais para explicar a outrem as coisas que já se sabem, ou mesmo, ....., para falar, sem

juízo daquelas que se ignoram do que para aprendê-las”<sup>15</sup>.

Daí o preceito fundamental do seu método para procurar a verdade nas ciências: “O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse **evidentemente** como tal, isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu respeito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”<sup>16</sup>.

A dúvida vem a por em cheque todo e qualquer conhecimento que não tenha sido no seu início claro e evidente e que não tenha derivado daí por uma cadeia de razões. A base do conhecimento para Descartes é o conhecimento intuitivo - evidente. E o desenvolvimento do conhecimento se faz pela dedução, cadeia de razões.

A primeira das Meditações tem o título: “Das coisas que se podem colocar em dúvida” e tudo pode ser colocado em dúvida: tudo o que vem pelos sentidos e pelos costumes - os alicerces do nosso conhecimento.

Descartes procura um fundamento sólido - um ponto de partida fixo<sup>17</sup> - Ele se pergunta se é possível ter certeza de algo. Começa por duvidar da própria existência, dado que os sentidos enganam. Também, numa dúvida hiperbólica - dúvida de Deus e das verdades matemáticas, mas pela prova da existência de Deus - chega à conclusão que é possível o conhecimento não só na matemática, mas no que se refere aos corpos.

Na quarta parte do Discurso, Descartes mostra como duvidando das certezas da geometria (por aí se cometerem paralogismos) e de tudo que lhe havia sido ensinado ele constatou que enquanto duvidava, pensava, e assim que ele existia como ser pensante: “...cumpria que eu que pensava fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e **tão certa** que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-las sem escrúpulo, como o 1º princípio da Filosofia que **procurava**”<sup>18</sup>.

O passo seguinte nesta quarta parte do Discurso é discutir de onde vinha a idéia que tinha de que era imperfeito - na medida que medida que duvidava e via "claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar" Descartes começa a pensar de onde vem a noção de perfeição que tinha. Pensava que deve ser de algo mais perfeito que ele, visto que essa idéia não podia vir do nada (pois seria admitir que do nada procede alguma coisa) e nem dele próprio porque o imperfeito não pode gerar como consequência o perfeito. A consequência é pensar que a idéia do perfeito teria sido posta no menos perfeito "por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita que a minha... Isto é para explicar uma mesma palavra: Deus".

Em seguida Descartes se pergunta como seria esse Deus: alguém composto como ele de corpo e alma? Não! "Pois toda composição testemunha dependência e que a dependência é manifestação de um defeito".

Deus é apenas espírito e as pessoas tem dificuldade de pensar em tudo que não é imaginável (isto é - que não tenham uma extensão). Descartes diz que a existência de Deus é mais fácil, no entanto, de aceitar que as idéias corporais - dadas as dificuldades impostas, por exemplo, pelos sonhos e imaginação.

Deus existe necessariamente assim como é necessário para um triângulo que a soma de seus ângulos seja  $180^\circ$ . (Embora a existência de um triângulo seja **possível** e a existência de Deus seja necessária<sup>19</sup>).

A existência de Deus é que nos garante a verdade de nossas idéias claras e distintas, dado que provindo Deus essas idéias devem ser também verdadeiras.

Sobre a possibilidade da bondade de Deus - que garantiria que não nos enganemos, Descartes fala nas Meditações. Descartes usa o artifício da existência de um Deus maligno ou de um gênio maligno que nos confundiria o tempo todo. Mas conclui que sendo Deus perfeito é necessariamente bom e os erros que cometemos são causados por nós mesmos.

Outras idéias que temos e que são falsas não provém de Deus, mas participam do nada e se apresentam confusas e obscuras. Essas idéias vêm do fato de que queremos estabelecer juízos com precipitação, prevenção e com falta de elementos.

Descartes usa da dúvida sistematicamente para revertendo-a, chegar às certezas.

Assim é construída sem problemas a Física (o tronco da sua árvore do conhecimento) mas há dificuldades para encontrar princípios evidentes na moral região de confusão pois que se refere a união substancial da matéria e do espírito, que tomadas isoladamente podem partir de idéias claras, mas em conjunção dificultam a clareza.

#### IV - A VONTADE E A MORAL

A moral cartesiana se refere aos juízos que orientam a ação humana. Ela é apresentada na terceira parte do Discurso e nas cartas à Elizabeth e é sustentada pela metafísica exposta no Discurso, nas Meditações e nas Respostas às objeções<sup>20</sup>. Nas cartas à Elizabeth, ela se encontra mais detalhada, ultrapassando as regras fundamentais expostas no Discurso, na medida em que se dedica a discutir o alvo das nossas ações.

Nos Discursos e nas Meditações, Descartes fala sobre a alma e sobre o corpo separadamente. Mostra na segunda Meditação que é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo, apesar do vulgo considerar o contrário. Nas cartas à Elizabeth é que se fala da união substancial de que é formado o homem e o motivo para Descartes ter enfatizado mais a distinção entre alma e corpo é para que atribuíssemos a cada um deles apenas o que lhes é devido. Na união substancial temos que: a alma pode comandar o corpo mas pode também sofrer a ação do corpo.

Para Elizabeth em carta de 21 de maio de 1643 Descartes escreve que há três noções primitivas: 'E não há senão muito poucas

dessas noções pois após as mais gerais, do ser, do número, da duração, etc., que convém a tudo quanto possamos conceber, possuímos em relação ao corpo, em particular, apenas a noção de extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e quanto a alma somente temos apenas a do pensamento em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto a alma e ao corpo em conjunto temos apenas a de sua união da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo e o corpo para atuar sobre a alma causando seu sentimento e suas paixões.

No Discurso as regras da Moral se apresentam como provisórias, isto é, regras que enquanto não se constrói o conhecimento podem prover a necessidade de orientação para que se pudesse viver desde então o mais felizmente possível<sup>21</sup>:

1º - Obedecer as leis e aos costumes do meu país retendo a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído...

Nesta regra Descartes observa que todos os povos podem agir sensatamente mas que seria mais **útil** seguir os costumes do seu próprio país.

2º - Ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas sempre que eu me tivesse decidido a tanto.

3º - Procurar vencer sempre a mim próprio do que à fortuna e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo.

4º - As três máximas precedentes não se baseavam senão no meu desejo de continuar a me instruir, pois tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para discernir o verdadeiro do falso, não julgaria dever contentar-me, um só momento com as opiniões de outrem se não me propusesse empregar o meu próprio juízo em examiná-los.

O que sustenta as regras é a indicação da satisfação do contentamento de chegar a algumas verdades e de trilhando este

caminho estar na posse de todos os bens que pudessem estar a seu alcance. Note-se aqui que a condução da vida humana para a obtenção do contentamento deve estar pautada na procura do mais verdadeiro e dos melhores juízos.

Na carta de 4 de agosto de 1645 à Elizabeth, Descartes retoma o que tinha estabelecido no Discurso, como proposta para se conseguir ficar contente consigo mesmo, ele diz que com esse propósito se deve observar três coisas:

1º - Que nos esforcemos sempre para servir-nos da melhor maneira possível, de nosso espírito, para conhecer o que devemos e o que não devemos fazer em todas as circunstâncias da vida.

2º - Que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo o que a razão nos aconselha sem que nossas paixões ou apetites nos desviem.

A essa firmeza de resolução é que Descartes vai chamar *virtude*.

3º - Que consideremos enquanto nos conduzirmos assim, o quanto pudermos, segundo a razão, que todos os bens que não possuímos que estão fora de nosso poder..... que nos acostumemos a não desejá-los.

As regras morais tem o propósito claro de indicar o caminho do contentamento, da satisfação. O contentamento como já foi notado apresenta-se como resultado do cumprimento das regras: procurar estabelecer os melhores juízos, ouvir a voz da razão para decidir-se como agir, procurar manter-se resoluto numa ação na medida em que uma decisão fosse tomada, não desejar mais do que está no nosso alcance.

A vontade está presente no método como a disposição de querer a verdade e querer destruir todas as certezas até então adquiridas, na medida em que se percebe (se duvida) que elas não são úteis e não respondem aos problemas que se encontram na área do conhecimento da natureza e da vida moral. A dúvida cartesiana não é

vulgar, mas por **decisão**, por querer. Está presente também na vida moral, na noção de virtude (firmeza de resolução) e na noção de generosidade como estado de espírito em que se valoriza a vontade, entendida como livre arbítrio, como a única coisa que realmente possuímos.

A vontade tem papel preeminente no sistema cartesiano. Ela é parte ativa do espírito que tem duas faculdades: a de querer e a do entendimento. Essas faculdades são da natureza das *res cogitans* - que se refere a tudo o que pode ser criado e desenvolvido dentro do pensamento sem recurso a nada corpóreo: o querer, o julgar, o perceber, a inter-relação.

A vontade é o que afirma ou nega o que é apresentado pelo entendimento. Daí, como vimos, ser considerado o homem, como portador da vontade, o único responsável pelo erro, ao não conduzi-la bem, porque a vontade sendo maior que o entendimento pode estabelecer juízos falsos por precipitação, prevenção, falta de entendimento perfeito sobre um determinado objeto. Descartes aceita a limitação do entendimento e vê que a vontade pode ser utilizada de outra forma para o conhecimento: "... tenho mesmo motivo de me rejubilar porque se ele não me concede a virtude de jamais falhar (.....) que depende de um claro e evidente conhecimento das coisas a respeito das quais posso deliberar, ele ao menos deixou em meu poder o outro meio que é reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente".

É verdade que essa resolução de não formular juízos senão a respeito das coisas que são claras distintamente representadas vai se aplicar só ao campo das substâncias distintas e não as que se referem ao campo da união substancial - campo cuja única idéia clara que se apresenta é que é um campo confuso. Para esse campo temos de nos contentar com os melhores juízos.

Descartes fala a Elizabeth em carta de 1 de setembro de 1645 que todos querem a felicidade mas poucos sabem o que fazer para tê-la. A felicidade é o fim da ação moral. Como deve ser então a ação moral? De que tipo de felicidade está se falando?

A ação moral para Descartes é a ação virtuosa, a ação deliberadamente pautada na razão - na realização dos melhores juízos. Não é moral uma ação que segue a razão, mas na qual não há empenho de quem age desta forma, em estar agindo da melhor forma possível através de um ato da vontade de bem agir, como por exemplo quando alguém age bem a partir de um certo costume ou exemplo, acertando sem o esforço de acertar.

A vontade é para Descartes imprescindível na ação virtuosa, tanto para buscar os melhores juízos quanto para manter-se resoluto numa decisão tomada a luz da razão. Para Descartes a irresolução (a não firmeza da vontade) é como a cessão do nosso elemento determinante: o livre arbítrio, é ficar sem saber o que fazer.

Além da vontade o outro elemento importante para a virtude e o contentamento é o uso da razão.

Julgar bem é, por exemplo, examinar e saber avaliar as perfeições advindas da prática das diferentes paixões. É necessário saber as causas que produzem o contentamento porque isso constitui um dos principais conhecimentos que podem facilitar a ação virtuosa.

Na carta de 1 de setembro 1645, a Elizabeth, Descartes fala no papel da razão na questão da virtude e do contentamento que buscamos: "Eis porque o verdadeiro ofício da razão é examinar o justo valor de todos os bens cuja aquisição parece depender de nossa conduta, para esforçar-mo-nos para adquirir os mais desejáveis". Descartes, ainda nessa carta fala da dificuldade que pode haver para calcular o real valor dos prazeres, na medida em que pertencendo ao homem (à união substancial) eles nos aparecem de modo confuso e muitas vezes aparecem maiores do que são.

A razão também nos faz conhecer que só devemos querer aquilo que depende de nós e não aquilo que não está em nosso alcance<sup>22</sup>.

Assim **razão** e **vontade** estão juntos na vida que tem em vista o contentamento consigo próprio. Com tal fim, devemos observar três coisas:

1ª) **Esforço** para servir-nos de nosso espírito para conhecermos o que devemos fazer.

2ª) Manter firme e constante **resolução** de executar tudo o que a **razão** nos aconselha.

3ª) Considerar - segundo a **razão** - que todos os bens que não possuímos estão fora de nosso poder e que não nos acostume-mos a **desejá-los**.

Desse modo pode estar feliz tanto um homem bem nascido quanto um homem pobre na medida em que tenham seus desejos regrados pela razão, do mesmo modo que dois vasos de tamanhos diferentes podem estar igualmente cheios<sup>23</sup>.

A partir da proposta de leitura da **De vita beata**, de Seneca, que Descartes faz a Elizabeth, ele esclarece, em carta de 18. 8. 1645, que a vida feliz é a vida da sabedoria, da satisfação interior de estar sendo virtuoso e não é simplesmente a vida de prazeres ligados ao acaso - àquilo que não depende de nós.

Descartes faz menção a Epicuro, recuperando, com Seneca, o sentido de voluptuosidade que, conforme Epicuro deveria ser considerado como contentamento espiritual em sentido abrangente.

Ser virtuoso, ser resolutivo diante das escolhas bem feitas, é necessário para conseguirmos a beatitude. A beatitude pressupõe o soberano bem (a virtude) e é o contentamento de possuímos o soberano bem.

Na carta em discussão Descartes examina a posição de Epicuro, Zenão e Aristóteles - além da de Seneca - e, a partir do que fala sobre esses autores ele mostra sua posição eudaimonista, e não simplesmente estóica.

Para Epicuro o contentamento do espírito, a beatitude é o fim de nossas ações. Mas esse contentamento não é pautado pelo uso da razão e vontade<sup>24</sup>.

Para Zenão a vontade é pautada pela razão e é a virtude, mas Zenão é severo com os prazeres que possam vir do corpo. Neste

caso a razão que ilumina a vontade não abriga as paixões do corpo bem regradas como se dá em Descartes. No parágrafo final da carta de 1 de setembro de 1645, à Elizabeth Descartes considera: “Não sou de modo algum de opinião que devemos desprezá-las inteiramente, ou mesmo que devemos isentar-nos de ter paixões; basta que as assujeitemos à razão e, uma vez assim domesticadas, algumas são tanto mais úteis quanto mais pendem para o excesso.....”.

Então para Zenão há virtude sem beatitude provocada pelo contentamento. Para Descartes de nada adianta a virtude (ou vontade querendo obedecer a razão) se isso não der prazer ao homem. Deve se achar bom, prazeroso seguir o que sugere a razão. A virtude não deve se apresentar apenas como dever. Daí a censura aos estóicos. Para estes a sabedoria é a virtude, pratica-se a virtude por ela própria: não há um fim exterior à ação virtuosa. Já para Descartes, a beatitude é contentamento que se tem por ser virtuoso. A beatitude é fim exterior, o que se ganha a mais na ação virtuosa<sup>25</sup>.

É nesse sentido que se deve entender que a beatitude não é o soberano bem, mas pressupõe o soberano bem.

## CONCLUSÃO

Podemos considerar alguns pontos como importantes para compreensão da moral cartesiana e da contribuição de Descartes para a modernidade, como nos propusemos no início de trabalho:

1º) O papel preeminente da Vontade.

2º) A razão como balisadora do querer.

3º) A idéia de que o homem é união substancial da matéria e do espírito. Aquilo que é relacionado à matéria (os sentidos e as paixões) deve ser considerado positivamente, na medida em que possibilita o homem saber o que é bom para ele. As paixões são úteis.

4º) A moral se segue por prazer e não, por dever.

5º) A moral cartesiana é laica, tem compromisso apenas com o viver do homem na terra.

6º) A matéria não tem finalidade em si e por isso pode ser utilizada pelo homem em função dos seus interesses.

7º) A interiorização da moral se apresenta entre os estóicos e os cristãos. Descartes modifica o horizonte dos estóicos ao não desprezar as paixões e o dos cristãos ao trazer a felicidade já para esta vida.

Dados esses pontos que valorizam o bem viver do homem (como corpo e alma) na Terra e a vontade que é a marca do sujeito no processo do conhecimento e na vida moral cartesiana podemos ver em Descartes um filósofo que ajudou a construir o individualismo.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hanna - **A vida do Espírito**. R.J., Relume/Dumará, 1994
- BORNHEIN, Gerd - O Sujeito e a Norma. In: **Ética**. S.P., Companhia das Letras, 1992
- CHAUÍ, Marilena - Público, privado, despotismo. In: **Ética**. S.P., Companhia das Letras, 1992
- DESCARTES, R. - Discurso do Método. **Descartes** - vol. I, 4ª ed. S.P., Abril, Nova Cultural, 1988
- \_\_\_\_\_ - Meditações. **Descartes** - vol. II, S.P., Abril, nova Cultural, 1988
- \_\_\_\_\_ - Objeções e Respostas. **Descartes** - vol. II, S.P., Nova Cultural, 1988
- \_\_\_\_\_ - Cartas. **Descartes** - vol. II, S.P., Nova Cultural, 1988
- \_\_\_\_\_ - As paixões da alma. **Descartes** - vol. II, S.P., Nova Cultural, 1988
- DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento**. S.P., Loyola, 1991

- DUMONT, Louis - **O Individualismo**, Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. R.J., Rocco, 1985
- JAEGER, Werner - **Paidéia**. 2ª ed., S.P., Martin fontes, UNB, 1989
- MARQUES, Jordino - **Descartes e sua concepção de homem**. S.P., Loyola, 1993
- TEIXEIRA, Lívio - **Ensaio sobre a moral de Descartes**. 2ª ed., S.P., Brasiliense, 1990

## NOTAS

- (1) Discurso do Método, página 33.
- (2) Conforme Heidegger citado em Jordino, **Descartes e sua concepção de homem**.
- (3) Para Descartes as finalidades poderiam estar presentes no máximo na Ética, nunca na Física. Ver Objeções à 4ª Meditação.
- (4) Ver 2ª Meditação, página 28, o exemplo dado do pedaço de cera.
- (5) Ver carta à Elizabeth em setembro de 1645. Nessa carta ele diz que algumas paixões podem ser excessivas, mas nem por isso más, como seu respeito e veneração pela princesa.
- (6) Ver Público, Privado, Despotismo in: Ética.
- (7) Ver Werner Jaeger, **Paidéia**.
- (8) Ver Louis Dumont, **O Individualismo**, página 47.
- (9) Idem.
- (10) Hanna Arendt, **O pensar, o querer, o julgar**, página 251.
- (11) Ver Quarta Meditação, página 50: "... Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites...". Ver também Quintas Objeções a Quarta Meditação: "Ainda que negueis, em seguida, que a indiferença da vontade seja de si mui manifesta, não quero entretanto tentar prová-lo a vós. Pois isso é tal que cada um deve senti-lo e experimentá-lo em si mesmo mas do que persuadir-se disto pela razão... Não sejais portanto livre, se a tanto vos apraz; quanto a mim gozarei de minha liberdade, pois não só a sinto em mim mesmo como também vejo que tendo o desígnio de combatê-la, em ligar de opor-lhe boas e sólidas razões, vós vos contentais simplesmente em negá-la".
- (12) Ver Lívio Teixeira, **Ensaio** sobre a Moral de Descartes, página 59, nota 31.
- (13) Pág. 52-63
- (14) Ver o discurso página 32
- (15) Ver também na segunda parte do Discurso, página 37
- (16) Ver discurso segunda parte, página 37
- (17) Ver Meditações segunda parte, página 23.
- (18) Ver discurso página 46.
- (19) Quinta Meditação, parágrafo 7.

<sup>(20)</sup> Perto do final de sua vida em 1649 Descartes escreve o Tratado das Paixões, obra em que estuda com detalhes as interações entre corpo e alma. É um tratado de psicofisiologia onde a idéia do homem como união substancial está presente.

<sup>(21)</sup> Lívio Teixeira em seu Ensaio sobre a Moral de Descartes, p. 127, discute o entendimento que a expressão Moral Provisória teve entre vários autores, ele diz que a M.P. não é feita simplesmente para responder às urgências da vida (como aliás o próprio Descartes sugere) mas ela deve ser entendida como a única moral possível devido a que se refere ao âmbito da união substancial. Nesse caso não é uma questão de esperar que tenhamos idéias claras e distintas, no nível científico para daí deduzir as ações devidas, mas de entendermos que a confusão é própria da união substancial (a única coisa que podemos saber claramente sobre esse campo é que é um campo confuso, diz Descartes). Assim a moral cartesiana deve ser vista como racional (no sentido do esforço de empregar a razão para elaboração dos melhores juízos e de nos mantermos resolutos quando tivermos tomado uma decisão) e não como científica quando exigiria idéias claras.

<sup>(22)</sup> Na carta de 4. 8. 1645 na discussão sobre como a vida com sabedoria nos leva à felicidade.

<sup>(23)</sup> Conforme carta de 4. 8. 1645.

<sup>(24)</sup> Ver nota 32 da p.181, em comentário à posição de Descartes sobre o epicurismo, fala-se que o epicurismo tem um mérito de induzir a virtude - pela busca do prazer.

<sup>(25)</sup> Em carta de 6. 10. 1645 diz Descartes: "Assim jamais poderíamos praticar qualquer virtude (isso é fazer o que a razão nos persuade que devemos fazer) se daí não recebêssemos satisfação e prazer.

## RESENHAS

RICOEUR, Paul.

**Em torno ao político.** São Paulo: Loyola. 1995. (trad. Marcelo Perine).

Paul Ricoeur, sem dúvida, é um dos mais férteis e um dos mais importantes filósofos da atualidade. A sua obra é muito vasta e complexa, merecendo, aqui no Brasil, maior atenção e estudo.

No campo da Filosofia Social, da Política e da Ética, Ricoeur nos aponta os novos conflitos surgidos na sociedade pós-industrial, além de nos mostrar os conflitos ainda não resolvidos até o presente. Ele discute questões a respeito do exercício do poder, do funcionamento da democracia e da justiça social, propondo um maior equilíbrio na distribuição dos bens materiais e culturais na sociedade.

**Em torno ao político** é composto de alguns artigos traduzidos de **Lectures 1**, autorizados pelo próprio autor. O livro está dividido em três partes:

A primeira, O **Paradoxo Político**, é composta por artigos que discutem as idéias políticas e sociais de Hannah Arendt, Jan Patocka, Éric Weil e Karl Jaspers; autores que são fontes de Ricoeur.

Na segunda parte, **Política, Linguagem e Teoria da Justiça**, Ricoeur analisa o justo entre o legal e o bom; em seguida, tenta uma aproximação com John Rawls, analisando a questão da autonomia moral e à fixação do contrato social; e por último, faz uma discussão a respeito da teoria da justiça de John Rawls.

Na sua terceira parte, **A Saibedoria Prática**, o filósofo francês apresenta propostas práticas para as ações políticas e alternativas para tentarmos amenizar os conflitos surgidos na sociedade

contemporânea. Esta é composta pelos seguintes artigos: **Tarefas do Educador Político; Ética e Moral e Tolerância; Intolerância Intolerável.**

Basta coletânea de alguns artigos de Ricoeur nos abre novas perspectivas para uma reflexão filosófica a respeito da sociedade, pois vivemos na atualidade uma crise de algumas interpretações marxistas a respeito do fenômeno político-social e econômico.

Ricoeur nos mostra a necessidade de retomarmos as discussões a respeito da organização social e do funcionamento da política, presentes na filosofia clássica e nos filósofos iluministas, que foram deixadas de lado na contemporaneidade ou substituídas por questões técnicas e burocráticas. Para ele, também é preciso retomarmos as discussões éticas, em busca de um novo contrato social de um novo pacto social.

É um excelente livro, que nos convida à leitura de outras obras de Ricoeur e de autores afins.

**Marcelo Felix Tura**

Mestrando em Filosofia PUC-Campinas

CESAR, Constança M.

**A Hermenêutica francesa: Bachelard.** Campinas: Alínea, 1996, 140p.

Esta obra, como já ressalta a autora no prefácio, é dividida em duas partes, escritas em diferentes épocas: a primeira, entre 1971 e 1973, discorre sobre as fontes filosóficas de Bachelard, principalmente na sua relação com Brunschvicg; e a segunda, entre 1991 e 1994, "corresponde a um Bachelard revisitado, após as leituras de Durand e, especialmente, de Ricoeur"(p.7).

Na primeira parte do texto, "Brunschvicg e Bachelard", é buscada, num primeiro momento, a explicitação da possibilidade de influência do primeiro sobre o segundo. Para isto se recorreu tanto a um apanhado biográfico e bibliográfico, comprovando contatos e temas comuns, quanto à análise da adesão de ambos ao método histórico-crítico (cap.2) e de suas fontes filosóficas, próximas do idealismo e do espiritualismo na filosofia francesa, assim como do combate de ambos ao positivismo empirista (cap.3).

Num segundo momento, mas ainda na primeira parte, a influência entre os autores é *comprovada* através do estudo do problema da gênese do conhecimento em Bachelard, das citações que ele faz de Brunschvicg e da similaridade entre suas epistemologias, da profundidade da relação entre elas. No capítulo 4, último da primeira. parte, é feita urna abordagem temática ampla, onde se reúnem textos de Brunschvicg e Bachelard sobre temas como o conceito de epistemologia, as etapas da evolução do conhecimento, o idealismo e o racionalismo, o conhecimento comum e o conhecimento científico, entre outros, onde se comprova a similaridade das teorias de ambos e a influência entre elas. Toda esta abordagem é feita no que poderíamos chamar de urna "leve profundidade", a profundidade

necessária ao apontamento de pontos de convergência e algumas divergências entre os autores estudados.

Na segunda parte do livro, "Relativismo, Ceticismo e Antidogmatismo", se parte da questão de se saber se o conceito de verdade aproximativa de Bachelard representa uma superação do dogmatismo e serve de ponto de partida para uma ética da ciência. Esta parte do livro é mais densa no estudo direto da obra bachelardiana, uma vez que se volta sobre temas e conceitos específicos intercalados de forma mais sistemática.

Ao colocar a busca de aprimoramento pessoal como objetivo da vida humana, Bachelard, cujo modelo de homem é o criador, cientista e poeta, chega a propor um critério ético de verdade, em íntima relação com a filosofia da ciência e, como é assinalado pela autora, com a poesia. "Sua filosofia pode ser abordada como uma crítica ao ceticismo e ao dogmatismo, em favor de uma ciência aberta" (p.64), relacionando verdade, ética e os valores racionais a serviço do ideal humano de felicidade e criação.

Bachelard pretende superar o dogmatismo através do conceito de verdade aproximativa, com a possibilidade de um conhecimento aberto (cap. 1), através do combate ao cartesianismo, à racionalidade científica, à lógica clássica e à epistemologia (cap. 3). No segundo capítulo desta parte se analisa a relação de Bachelard com o seu tempo por meio da teoria da relatividade. Na última seção da segunda parte pode-se perceber o quanto ele, no relacionamento entre verdade e ética, valoriza a racionalidade e simultaneamente, o diálogo entre o sujeito cognoscente e o "outro" (um tu vigilante), numa perspectiva relacional que garante a fecundidade do conhecimento enquanto tal.

O livro "termina" com um apêndice sobre "O Cosmos de Fogo de Gaston Bachelard" e com uma ampla bibliografia dele, sobre ele e acerca dos temas que ele aborda. É certo afirmar que se o intento

do presente livro era fornecer uma visão geral e ampla da filosofia bachelardiana, com o aprofundamento na relação entre Bachelard e Brunschvicg e, ao mesmo tempo, fornecer subsídios conceituais para a compreensão da relação entre verdade e ética, antidogmatismo, ceticismo e relativismo, certamente atingiu seu objetivo.

**Adriana Delbó Lopes**

Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

BLEICHER, Josef.

*Hermenêutica contemporânea* Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa, Edições 70, 1992.

Josef Bleicher é professor de filosofia nos Estados Unidos e tem dedicado especial atenção ao debate entre as principais tendências do pensamento hermenêutico contemporâneo.

O livro define hermenêutica como teoria da interpretação do sentido e se divide em quatro partes: Teoria Hermenêutica, Filosofia Hermenêutica, Hermenêutica Crítica e Síntese e Novas Perspectivas.

A primeira parte compreende dois capítulos, enfocando desde o aparecimento da hermenêutica clássica, passando pela hermenêutica romântica e pela histórica, com destaque para Dilthey, até a teoria hermenêutica de Betti. Dilthey se destaca por ter conseguido estabelecer "a função necessária e igualmente autotélica [...] de qualquer expressão humana para a existência individual ou social" (p.21). Para Dilthey, entretanto, a objetividade hermenêutica deve aspirar "a um grau de certeza e generalidade que, por norma, é atribuído às ciências naturais" (p.39). Isto impede que a relação intérprete-texto, caracterizada por ele como uma relação sujeito/sujeito, não consiga libertar-se da relação cientificista sujeito/objeto.

Para Betti, "a interpretação é um meio para alcançar a Compreensão." (p.71). Sua metodologia da interpretação visa impedir que "influências de caráter subjetivista [intervenham] na interpretação objetiva das objetivações da mente" (p.61). Por isso mesmo, também Betti não vai "apreender o processo da compreensão como um processo dialético entre dois sujeitos," (p.46) ficando preso à relação sujeito-objeto.

Na Filosofia Hermenêutica "o interesse passa agora da interpretação objetiva para uma análise transcendental [...] que se debruça sobre a construção existencial da compreensão possível, do ponto de vista da existência ativa." (p.135) O indivíduo se apercebe da sua dívida para com a tradição e da sua responsabilidade em relação ao futuro. Em Heidegger, há uma "compreensão prévia", pela qual apreendemos algo antecipadamente. (p. 143). A compreensão deixa de ser resultado da interpretação metódica para se tornar "o Ser enquanto existir. O modo de ser que o Dasein possui, enquanto poder-ser, consiste, existencialmente, na compreensão..." (p.145).

Gadamer vai acentuar o aspecto lingüístico ou a lingüisticidade da compreensão. Reabilitando a noção de "preconceito", ele estabelece a historicidade da compreensão, reabilitando também a autoridade (não o autoritarismo) e a tradição (preconceitos legítimos). Em Gadamer, "A compreensão não é uma idealização a partir de princípios, mas o desenvolvimento do conhecimento por nós adquirido, a partir de um contexto mais vasto e que é determinado pela linguagem que usamos". (p.170). A filosofia hermenêutica nos alerta para o perigo do objetivismo subjacente à abordagem metódica da interpretação das expressões humanas.

Na terceira parte, Bleicher se volta para o que ele chama de Hermenêutica Crítica, centrada, principalmente, em Apel e Habermas. Esta tendência hermenêutica levanta a desconfiança sobre as reivindicações de verdade na obra de um autor ou na tradição adotada por uma determinada pessoa. "A experiência das meias-verdades, mentiras, propaganda, opressão do pensamento, censura, etc. , constituem, à primeira vista, um argumento contra a aceitação incontestada das afirmações de existência de estruturas ideológicas, a violência sobre as mentes das pessoas, exercida pelo "conhecimento falso". (p.201-2). A Hermenêutica Crítica distingue o sentido subjetivo do sentido objetivo nos atos sociais.

Na última parte, Bleicher sintetiza as tendências hermenêuticas apresentadas e aponta novas perspectivas. A teoria hermenêutica "procura uma solução para o problema da compreensão objetiva do sentido." (p.297). Betti pretendeu "um caminho metodicamente seguro para a explicação das objetivações da mente"

(p.298). A filosofia hermenêutica colocou texto e intérprete como 'pertencendo' a uma mesma tradição. A hermenêutica crítica introduziu a desconfiança quanto às pretensões de verdade num autor ou na tradição de uma pessoa.

Ricoeur, através de sua teoria do conflito das interpretações, "articula as teorias da hermenêutica, até aqui avançadas, considerando a determinação reconstrutiva do sentido objetivo e a apropriação existencial do sentido tradicional como igualmente justificadas e funcionando a diferentes níveis estratégicos". (p.302) .

Finalmente, Bleicher explora os caminhos abertos à filosofia contemporânea, tentando dar um sentido aceitável à noção de existência, um sentido que exprimiria a renovação da fenomenologia através da hermenêutica" (p. 327)

A apresentação de "leituras", com textos dos representantes das principais tendências hermenêuticas, dá ao leitor a possibilidade de acesso "em primeira mão" aos problemas tratados.

O livro pode ser indicado àqueles que têm interesse em filosofia contemporânea. Por tratar de questões epistemológicas da sociologia relacionadas à hermenêutica, é também indicado àqueles que têm interesse na sociologia, e nas ciências sociais, de modo geral.

Por se tratar de uma "visão panorâmica", com o objetivo de levar o leitor a "aprofundar o estudo dos teóricos referidos e do tema em geral", o livro seria pressupostamente destinado aos principiantes. Entretanto, não se trata de uma leitura fácil para aqueles que não possuem uma visão inicial em filosofia. Além disso, Bleicher dificulta mais ainda esta leitura aos principiantes, quando apresenta idéias e conceitos de um autor através da opinião e do debate com outros autores, (p. 56, 59 e outras), em vez de usar uma forma mais simples e didática, apresentando cada autor através de seus próprios textos.

**Odilon Pinto de Mesquita Filho**

Especialização em Filosofia Contemporânea - Universidade Estadual de Santa Cruz.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes.

*Cinco Lições de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro, Editora Lumen Juris, 1997.

O autor é bacharel em Direito, bacharel, licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela via dos cursos regulares ministrados nas universidades a partir do início dos anos setenta.

É, ainda, professor aposentado da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde teve a oportunidade de implantar a disciplina Filosofia do Direito no curso de graduação e a disciplina Teorias da Justiça no curso de mestrado em Direito da Cidade, cujo projeto elaborou e coordenou.

Integra, ademais, desde 1970, o Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, espaço onde teve toda a sua formação acadêmica.

A sua trajetória de investigação foi marcada pela atmosfera fenomenológico-existencial disseminada na UFRJ a partir do pioneiro trabalho de Milton Campos há mais de meio século.

Busca com o presente trabalho a instauração de um debate que poderá vir a ser fecundo, mormente num momento como o atual, em que se em Direito, obrigatoriedade esta que entende possa vir a se constituir em grande passo na direção da compreensão do pensamento jurídico ocidental e também do brasileiro.

Divide o livro em cinco "Lições", que pretende sejam um convite ao exercício do pensamento, sem qualquer pretensão dogmática. É, em suma, uma verdadeira investigação sobre *fundamentos*.

Ao apresentar a primeira lição, faz a clássica pergunta: o que é Filosofia? Acrescenta ser impossível responder diretamente a

tal pergunta, sendo o caso, isso sim, tentar-se entender a questão dos princípios, origem e do sentido do mundo circundante, além de procurar-se a resposta para a questão do objeto da Filosofia.

A esta questão, o autor logo responde, afirmando ser o objeto da Filosofia o *fundamento*, sendo certo que até o final do século XIX para esta pergunta foram apresentadas diversas respostas. Para alguns, o objeto da Filosofia seria o ser e o ser de suprema grandeza, o *ser supremo* - Deus. Em contraposição a essa idéia houve a emergência do *materialismo*, para quem o objeto da Filosofia seria a matéria em sentido amplo. Já para a corrente *vitalista*, fruto dos avanços dos estudos biológicos, o objeto da Filosofia seria a vida.

A filosofia, para o autor seria, em suma, a investigação sobre os fundamentos, especialmente sobre o fundamento último do conhecimento que, sob a perspectiva do *idealismo transcendental*, deverá ser afirmado *a priori* a partir da subjetividade.

E o fundamento maior do conhecimento está na experiência.

E a Filosofia é, portanto, o exercício supremo do espírito na busca da justificação do mundo e, fundamentalmente, da existência humana.

Na segunda lição o autor tenta esboçar diretrizes e horizontes daquilo que denomina fundamentos do direito, partindo da idéia de que toda norma, emanada da consciência, é garantia que se destina a manter o equilíbrio existencial da pessoa humana.

Descarta o autor, desde logo, a idéia de que o fundamento do Direito estaria no Estado, eis que este, longe de ser fundamento de qualquer coisa, é apenas cristalização do poder político, indispensável à convivência humana ante a existência do mal.

Como a idéia da Justiça é, para o autor, inata e a sua questão tem sido objeto de preocupação ao longo de toda a história da Filosofia, este apresenta os seus preceitos imperecíveis, quais sejam: o viver honestamente, o não lesar a ninguém e o dar a cada um o que é seu, que representam o imprescindível ideal da humanidade na

trajetória da convivência histórico-social. Os fundamentos do Direito não podem, assim, ser buscados fora dos horizontes da idéia de Justiça.

Mas, na realidade, o fundamento do direito está na consciência humana e não no campo da normatividade. O Direito transcende a lei, por mais eficaz que seja a ordem jurídica, que sempre terá como referência a subjetividade, embasada na maneira como o homem apreende os valores, cujo reino transcende a concretude da experiência e só é percebido pela dita intuição emocional.

Na lição III, o autor tenta verificar os lineamentos daquilo que denomina fundamentos da Justiça. E o faz partindo, mais uma vez, do reconhecimento de que é o próprio homem a única realidade constituinte do justo, o que leva à conclusão de que o fundamento da Justiça é a consciência humana.

A Justiça supõe, por sua vez, a possibilidade da existência do Direito na sua realização fática, sendo o caso de se perguntar sobre a maneira pela qual se pode constituir o mundo jurídico como espaço da realização da Justiça. Fatalmente será através do retorno à subjetividade, eis que as instituições estatais se desvanecem na sua própria historicidade.

Não se cansa de repetir o autor que a estrutura normativa só pode ter origem na consciência legisladora, o que não quer dizer que a norma será fundamento de Direito e muito menos da Justiça.. Na verdade os fundamentos da Justiça deverão ser perquiridos além da fenomenalidade do Estado, na consciência enquanto iluminação originária do justo, eis que todos os valores emanam dessa consciência.

Já na lição IV busca o autor respostas para a questão dos valores, a partir da já explicitada idéia de que a justiça é um valor que se funda na consciência humana, bem como, na de que o direito e a justiça são possibilidades engendradas pela ser humano para a realização da necessária coexistência.

Daí conclui pela inexistência de valores fora da consciência humana, já que estes somente poderão ser realizados no processo de cultura.

Mas, afinal, indaga o autor, o que são os valores? Nada, a menos que a consciência os considere através da chamada intuição emocional. E as intencionalidades valorativas só existem geradas em função do bem e do mal.

Os valores, segundo o autor, sendo idealidades transcendentais, estão sempre referidos concretamente à vivência da justiça, já que são possibilidades imaginadas e captadas pela intuição emocional.

Ao considerar, finalmente os valores dentro do plano da liberdade, entendida esta como valor inato que revela a absoluta autonomia do homem, o autor considera, em sendo o homem o ser liberdade, ser consciência, que o valor liberdade, será, por isso mesmo, valor supremo intuído a partir da subjetividade transcendental, mas cuja realização se coloca como *condição de realizabilidade* de todos os outros valores.

No entanto, conclui o autor, o ato de valorar quase sempre não decorre da reflexão sobre os fatos, mas sobre as urgências de segurança, supostamente abrigadas pelo direito.

Na última lição indaga o autor acerca do princípio que funda o direito de punir, bem como dos paradigmas que sustentam a força operante do Estado em atingir a liberdade ou a vida de alguém.

Desde logo afirma que tal fundamento está na *obrigatoriedade da coexistência*. O Estado é, em última análise, o senhor do direito de punir, ao estabelecer regras de conduta e fixar penas.

Já a obrigatoriedade da coexistência se enraíza no diálogo, caracterizado pela argumentação, para além da qual, restam apenas as mútuas acusações, os insultos e a degradação do sentido do humano que o deveria presidir.

O direito de punir se manifesta no controle do comportamento, atendendo ao pressuposto da necessidade de excluir certos indivíduos do universo da obrigatoriedade da existência.

Resta, enfim, evidente para o autor a impossibilidade de tornar claros os fundamentos do direito de punir fora do dito artificialismo normativo, destinado à dominação do "outro".

Com efeito, a consciência humana é o fundamento do direito de punir pois somente ela é capaz de valorar e somente ela nos mostra a obrigatoriedade de coexistência como fundamento último do direito e da moral, valendo dizer-se que o crime e os demais atos ilícitos são agressões que incompatibilizam com a liberdade, esfera originária de realização da existência humana enquanto possibilidade.

O livro alcança plenamente seus objetivos, especialmente no que diz respeito a suscitar o necessário debate sobre o ensino da Filosofia do Direito em nossas escolas, motivo pelo qual não deve faltar nas bibliotecas não apenas dos estudantes de direito, senão que também e principalmente dos professores que pretendem tratar desta disciplina.

**JOSE LUIZ VIGNA SILVA**

Especialização em Direito - PUC-Campinas

FREITAG, Barbara

**Itinerários de Antígona**

Campinas: Papires, 1992, 308 p.

Esta obra de Bárbara Freitag apresenta de forma singular, os ecos da tradição grega, onde a *polis* era o centro ds vida politica, social e familiar e o saber se definia como um saber prático, capaz de mediar as ações dos cidadãos.

*Itinerários de Antígona* revaloriza a tendência da filosofia como interprete, e não matriz do ethos moderno, sendo tragedia de Antígona o "ho condutor" que acompanha a autora durante tudo o percurso do livro. A peça de Sófocles fornece-lhe o material de reflexão, texto e pretexto para o tema da moralidade, e os autores estudados, de Platão a Habermas, correspondem aos personagens. Seus diálogos são substituídos pelos discursos filosófico, sociológico e psicológico.

Freitag argumenta que muitos dos condicionais introduzidos em sua reflexão somente procuram deixar claro que as ações humanas não são itinerários prontos, isto é, já traçados. Entende a autora, que o tratamento da questão da moralidade dos gregos aos nossos dias foi sendo fracionada, desmembrada e passou a ser submetida a uma divisão do trabalho: "Os teóricos e críticos literários, filósofos, historiadores, psicólogos, sociólogos, cientistas políticos e outros escolhem um ao outro aspecto do seu interesse, desenvolvendo-o em todos os detalhes, sem ocupar-se dos demais, deixados a encargo de outros especialistas igualmente unilaterais'.

A referência à moralidade entre os gregos da Antigüidade Clássica tem por isso mesmo uma função metafórica. Ela faz alusão à possibiliáada de apresentar o toma da moralidade em sua complexidade, som reduzir sua dimensão e sem perder de vista a unidade e coerência da questão.

A autora acredita que um tratamento que busque na herança filosófica da Ilustração, na Teoria da Sociedade Crítica e na Psicologia Genética os elementos para delimitar as condições de possibilidade de nossas ações, pode responder melhor às muitas perguntas levantadas, em torno do: "Como devo agir". Este tipo de tratamento permite buscar respostas capazes e a definir o espaço da liberdade de cada ator em contextos sociais e políticos pré-estruturados.

A questão da moralidade, como diz, não se reduz a uma questão exclusivamente prática para se resolvida pela razão prática. Ela é simultaneamente teórica e prática e Antígona é o pretexto, o mito ao qual recorreu para fazer perguntas e buscar respostas possíveis para o agir moral.

Na primeira parte da obra - intitulada "A Filosofia da Moralidade" se agrupam três estudos onde Freitag procede uma reconstrução da moralidade entre os gregos: "Dramaturgos e filósofos não polarizavam a relação cidadão-polis, porque percebiam os seres humanos como membros integrantes de uma comunidade (oikos-polis) e não como sujeitos singularizados fora de um contexto social. Agir corretamente significava seguir a lei da polis, fixada pelos filósofos e políticos, empenhados na verdade e no bem coletivo, adequando-a ao caso particular".

Na "Moralidade da Ilustração" afirma que os princípios orientadores da ação foram buscados fora da religião, fundamentando na razão a responsabilidade do indivíduo pelos seus atos e dependendo a igualdade dos homens entre si. Nela examina de forma detalhada as teorias morais de Rousseau e Kant.

Em "Moralidade e Eticidade" analisa como Hegel introduz com precisão o conceito de moralidade individual e reserva o conceito de eticidade (Sittlichkeit) para a ação moral praticada no coletivo que Hegel enriquece a questão da moralidade, chamando a atenção para diferenças e sutilezas não tematizadas por seus antecessores.

A segunda parte da obra - que recebeu o título de "A Sociologia da Moralidade" - abrange dois estudos os quais possuem

como denominador comum os problemas levantados pelos "clássicos da sociologia" para a "normatividade social".

Destaca uma Gesnurgsethik, ética da convicção, subjacente à obra de Marx, o que lhe dá unidade e coerência. Mostra como Marx distancia-se da filosofia Iluminista e retoma o seu tema central: "O dever do homem e da humanidade de realizar um mundo social melhor, além dos costumes existentes". Analisa, também, o conjunto da obra de Max Weber onde distingue pelo menos três papéis: o do cientista, o do político e o do homem comum, inserido em uma cultura histórica cada. A cada papel correspondendo uma ética própria.

No segundo tópico, da "Moralidade à normatividade social", examina, primeiramente, o sociologismo de Émile Durkheim, como restaurador da hegemonia do social sobre o indivíduo. Em seguida, analisa a teoria sistêmica de Talcott Parsons, cujas alternativas de orientação para uma situação e ou dilemas de ação, diz que não são associados ao valor positivo da liberdade. Segue-se uma discussão comparativa destas duas teorias sociológicas onde afirma que a questão da moralidade reaparece sob a fórmula da normatividade da sociedade, no caso de Durkheim; e que Parsons, a confunde com o ideal de sociedade, uma vez que faz "apologia do sistema", portanto confundindo moralidade com a forma de análise do conteúdo social.

A terceira parte da obra - que recebeu o título de "A Psicologia da Moralidade" - abrange dois tópicos, os quais possuem como denominador comum o estudo da estrutura genética da consciência moral. Apresenta a contribuição inovadora da teoria moral de Piaget, que restaura no campo da Psicologia Genética experimental a dialética entre indivíduo e sociedade. Afirma que seu caráter inovador está no resgate da autonomia moral do sujeito, postulando como falsa a oposição entre moralidade e eticidade: "A consciência moral individual resulta da sociedade e esta, por sua vez, depende da individual".

Em "moralidade e educação moral" mostra de que forma o estudo da teoria moral de Lawrence Kohlberg ampliou o horizonte dos

debates a respeito da questão da moralidade, no campo da psicologia cognitiva genética. Diz que Kohlberg permanece fiel a um conceito de moralidade, calcado sobre o princípio de justiça, extensivo a todos.

Na quarta parte intitulada "Utna Tentativa de Sintese"-Freitag conclui seu estudo através de dois temas quais sejam: "Da teoria da ação comunicativa a ética discursiva" e "A questão da Moralidade: um Saldo". Nela abandona a metáfora e pergunta se não haveria uma teoria ética capaz de integrar vários pontos de vista. Mostra que de todas as teorias disponíveis, a que mais perto chega a essa pretensão, segundo seu modo de entender, é a ética discursiva de Jürgen Habermas.

Para Freitag a ética discursiva de Habermas é decorrente de sua teoria da ação comunicativa e confunde-se com ela. Uma e outra esforça-se por resgatar um conceito comunicativo de razão e uma visão moderna de sociedade, onde os atores deveriam se inserir não como peças mecânicas, inconscientes do que fazem, mas como personagens conscientes e responsáveis por suas ações.

Segundo a autora, a questão da moralidade não seria, pois, o problema de um indivíduo, um partido ou uma sociedade, como não seria privativa da filosofia ou de uma ciência particular. "A questão da moralidade é questão de todos e de cada um (...). É a questão central da vida em sociedade e indissociável de um projeto racional, justo e democrático para toda a humanidade, em todas as suas manifestações históricas presentes e futuras".

Trata-se de um livro que consideramos altamente recomendável, de cuja leitura tirarão proveito todas aqueles comprometidos com um processo reflexivo crítico, e com uma posição axiológica de maior coerência entre posições teóricas e ações práticas.

**Maria Eliza Vieira Elias**

Mestranda em Filosofia Social - PUC-Campinas

SEVERINO, Antonio Joaquim.

**Metodologia do Trabalho Científico.** 20ª edição revista e ampliada. São Paulo: Cortez, 1996. 272 pp.

No prefácio à edição de 1985 o Professor Severino deixa claro seu propósito: "ser um instrumento adequado de apoio ao trabalho didático-científico na Universidade" e ainda "introduzir os estudantes a hábitos de estudo científico que lhes possibilitassem o desenvolvimento de uma vida intelectual disciplinada e sistematizada."

Esta proposta-intenção vem se consolidando ao longo destes 20 anos - a 1ª edição foi lançada em agosto de 1975 - em mais de 200 mil exemplares editados. Seu autor dispensa apresentações, pois atuando no ensino nos últimos 30 anos e com sua larga experiência vem entregando ao público seus diversos trabalhos nas áreas de filosofia, filosofia da educação e educação brasileira.

Ao longo dos 7 capítulos desta obra os estudantes recém chegados à Universidade são orientados sobre "A organização da vida de estudos na Universidade" (Capítulo I). A necessidade de uma conscientização, em relação às exigências desse novo processo e os instrumentos que deve conhecer e explorar. Através de "Fluxograma da vida de estudos" (pg. 33) sugere uma dinâmica de estudos que deve ser seguida para que se obtenha melhor aproveitamento das diversas disciplinas e leituras.

No Capítulo II - A documentação como método de estudo pessoal, ressalta a importância da documentação como forma de estudo, isto é, organizar de forma prática e criteriosa os documentos que serão utilizados para a reflexão.

A documentação temática, feita através da leitura pessoal e apontamentos de aulas, se completa com a documentação bibliográfica.

fica que é "um acervo de informações sobre livros, artigos e demais trabalhos que existem sobre determinados assuntos..."(pg. 39) Desta forma, preservam-se documentos que poderiam ser facilmente perdidos, organiza-se a vida de estudos e permite uma maior compreensão da temática desenvolvida.

O livro nos dá, inclusive, modelos para as diferentes fichas de documentação, orientando assim para uma padronização no acesso às informações.

O terceiro capítulo - Diretrizes para a leitura, análise e interpretação de textos, aborda uma dificuldade presente nos estudantes em compreender os textos teóricos, visto que são acostumados apenas aos textos literários. Para evitar que essa dificuldade inicial se transforme numa barreira intransponível torna-se necessário reconhecer os problemas específicos e os recursos para a compreensão da mensagem do autor.

Assim são oferecidos os recursos da Análise textual - onde se faz uma leitura rápida porém atenta de uma unidade delimitada, esclarecem-se as dúvidas em relação ao vocabulário específico, autores citados e suas doutrinas e processa-se um primeiro esquema do texto.

Já na Análise temática procura-se determinar a idéia central, o problema que o autor vai tratar, além das idéias secundárias. Processa-se, neste momento, um esquema da estrutura lógica e da seqüência de idéias do autor.

A Análise interpretativa se constitui na interpretação do texto propriamente, isto é, sua contextualização, associação com outras idéias correlatas, a apreciação e o juízo pessoal.

De posse deste aparato pode-se partir para a discussão do texto e para a síntese pessoal, ou seja, levantar e discutir problemas relacionados com a mensagem contida no texto e reelaborar esta mensagem a partir das suas reflexões.

O quarto capítulo - Diretrizes para a realização de um Seminário, nos mostra como tornar este instrumento em um momento

produtivo de aprendizagem e reflexão. Para que isto se dê é necessário a participação de todos os alunos, desde a leitura do texto básico, se possível também de todo o material temático, de um trabalho anterior de problematização e de uma participação ativa nas discussões em grupo e plenária.

Nestes quatro capítulos o livro faz uma abordagem genérica da vida de estudos do aluno na universidade. A partir do 5º Capítulo - Diretrizes para a elaboração de uma monografia científica, a abordagem se torna mais específica à produção de trabalhos científicos de natureza teórica segundo metodologia e exigências impostas.

A necessidade de uma preparação metódica e planejada no trabalho científico pressupõe momentos específicos, quais sejam: a determinação do tema-problema; levantamento da bibliografia; leitura e documentação desta bibliografia; construção lógica do trabalho e redação do texto. Cada um destes itens é tratado de forma bastante clara para que o aluno fique ciente que não é só na pós-graduação que ele deverá produzir seus textos. Esta experiência deve se dar durante toda a vida acadêmica e serve como iniciação à pesquisa e reflexão.

O livro nos dá também aspectos técnicos da apresentação gráfica do trabalho, analisando as diferentes formas de inserção de notas, anexos e referências, bem como da bibliografia elaborada. Discute, ainda, outras formas de trabalhos científicos utilizados na Universidade tanto a nível de graduação quanto da pós-graduação (Capítulo VI - Observações metodológicas referentes aos trabalhos de pós-graduação).

Para encerrar o livro, o Capítulo VII - Pré-requisitos lógicos do trabalho científico, nos põe em contato com alguns elementos de lógica necessários à análise do discurso lingüístico na apresentação de um trabalho científico. O texto final do trabalho é o relatório de uma pesquisa que começa com um tema-problema e procura se explicitar através de uma argumentação coerente e concisa que prevê todas as possíveis refutações e cuja conclusão é aquela que se pretende demonstrar.

Fechando este trabalho, fornece parte do instrumental disponível ao trabalho do estudante brasileiro. São anexos extraídos dos catálogos da CBL, do SNEL, e da ABEU, além de 194 editoras, sobre revistas, dicionários, bibliografias e endereços das editoras que podem fornecer o material necessário à vida de estudos na Universidade. Também uma bibliografia comentada que coloca o leitor em contato com outras obras do gênero.

Sem dúvida o livro do Professor Severino alcança seu intento sendo não uma "iniciação", como ele nos diz na introdução (pg. 21) mas ele próprio um poderoso instrumento para a pesquisa científica. Permite-nos conhecer as necessidades inerentes à atividade intelectual bem como as "armas" que dispõe o estudante para vencer esta batalha e empreender uma verdadeira jornada ao longo de toda a sua vida acadêmica futura.

**Maria Cristina Leite Gomes**

Curso de Filosofia - PUC-Campinas

COSTA, José Silveira da.

**Averrois - O aristotelismo radical:**

2ª Ed. - São Paulo: Moderna, Coleção Logos, 1994, 102p.

Prof. José Silveira da Costa desenvolveu seus primeiros estudos no Brasil. Graduiu-se como Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Licenciou-se, em teologia, pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1962. Posteriormente, doutorou-se, em filosofia, pela Pontifícia Universidade de Santo Tomás de Aquino, em Roma no ano de 1964, e sua tese foi "O fundamento psicológico do realismo tomista", publicada pela PUC/RJ, em 1972. Em 1988/89 pós-doutorou-se, sob a orientação do arabista espanhol Miguel Cruz Hernandez, na Universidade Autônoma de Madri, realizando pesquisas sobre a influência da filosofia hispanomuçulmana na escolástica cristã medieval. Dedicou-se ao ensino universitário de filosofia, no Brasil, de 1972 até 1991, quando então, aposentou-se. Atualmente é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Autor do livro "Tomás de Aquino: a razão a serviço da fé", Ed. Moderna e co-autor de "Curso de Filosofia" da Zahar Editores, com o capítulo "A filosofia cristã".

Tendo, como objetivo principal, retomar o pensamento de Averrois, ao escrever este livro, o professor Silveira da Costa nos proporciona a oportunidade de lermos sobre tão importante filósofo árabe, sob uma ótica atual e livre de dogmas. Baseando-se nos trabalhos desenvolvidos por Miguel Hernandez Cruz, pode trazer-nos, em hora oportuna, a filosofia de Averrois, descompromissada, livre, sem barreiras culturais e religiosas, enriquecendo a filosofia.

Em cada tópico, o autor tece comentários esclarecedores e retoma o pensamento do filósofo cordobês de maneira clara e

elucidativa, tornando a leitura agradável e proveitosa. Ao final do livro, encontramos questões para uma reflexão abrangente, que muito auxilia o leitor a interpretar, com profundidade, o pensamento filosófico de Averrois, aprofundando, sobremaneira, o seu próprio ato de filosofar.

À guisa de situar o filósofo em um contexto histórico e social, Silveira da Costa nos reporta à história. A Península Ibérica foi dominada pelos árabes muçulmanos no início do século VIII. Na Espanha invadida, na cidade de Córdoba, instalou-se o reino hispano-muçulmano de Al-Andaluz. Por vários séculos, profundas transformações políticas, sociais e religiosas ocorreram, e os povos, com suas culturas, idiomas e religiões conviveram de forma pacífica. Nesta cidade, no ano de 1126, nasceu o grande filósofo Abu-l-Walid Muhammad Ibn Ruchd, reconhecido pelos ocidentais como Averrois. Filho de família abastada e culta, recebeu educação corânica tradicional seguida pela judaica. Foi médico e, respeitando a tradição de sua família, foi jurista notório. Na concepção islâmica, o jurista detém caráter triplice: civil, religioso e político. No ano de 1198 foi acusado e condenado por impiedade religiosa, pois recusara-se a participar da Guerra Santa contra os cristãos, fato comum entre os muçulmanos, pois os mesmos entendiam que a guerra era uma opção e não uma imposição. Teve sua pena suspensa por um sultão almóada, mas morreu meses depois, neste mesmo ano.

Averrois, segundo o autor, era homem de índole correta, crente e ortodoxo, manteve estudos profundos e reflexões enriquecedoras do pensamento aristotélico. Retomou e ampliou teorias, deixando uma grande bibliografia, baseada nos conceitos filosóficos e ontológicos do estagirista. Inteligente e especulativo, tinha domínio da tradição científica, filosófica e literária do Islam e o conhecimento da ciência e filosofia grega. Isto permitiu-lhe um posicionamento crítico e pessoal quanto à interpretação de uma série de problemas. Ao ler Aristóteles, expôs, de maneira clara e independente, a pura filosofia, identificando a essência e os fundamentos da física e metafísica aristotélica. A partir destas leituras, atacou dura-

mente outro filósofo árabe, Avicena e suas interpretações neoplatonizantes (p. 29).

Em suas obras, diz o autor, manteve-se fiel ao "Corpus aristotelicum arabum" (p.22), apenas referindo-se à República de Platão por esta preencher a lacuna deixada pela ausência da "Política" de Aristóteles, obra que não foi incluída nos estudos dos muçulmanos. O resultado de seus escritos foi chamado pelos escolásticos latinos de Comentários Menores, para os compêndios de iniciação filosófica, Comentários Médios, para as paráfrases, e Comentários Maiores para os verdadeiros comentários literais aristotélicos. Estes, mais tarde, serviram de modelo para Santo Tomás de Aquino. Os comentários Médios foram utilizados pelos escolásticos com a intenção de ora apoiar, ora rechaçar as principais teses do chamado "averroísmo latino" (p.23).

O filósofo cordobês, mesmo contrariando o pensamento muçulmano quanto à crença na realidade e unidade do cosmos, defendeu a idéia de que, baseado nos conceitos aristotélicos, a filosofia não depende da ajuda da revelação divina e nem está subordinada à experiência empírica. Para ele o universo só faz sentido aqui e agora, isto é, constitui objeto atual de conhecimento do ser humano vivente e pensante, submetido ao movimento e às mudanças. Este pensamento combateu veementemente as afirmações feitas anteriormente por Avicena. Desta forma, o autor explicita a clareza das idéias averroístas, baseadas em Aristóteles, onde fica delimitado o território da teologia e da filosofia (p.29).

Ao referir-se à teoria do conhecimento, o autor deixa clara também a defesa feita por Averrois ao defrontar-se com o ceticismo difundido por toda a península através do teólogo Mutakallium Al-Ghazali, quando este escreveu o livro "A destruição dos filósofos" (p.31-32). Sua refutação ao ceticismo parte do mesmo pressuposto que este se fundamenta: a existência de um Deus criador do universo. O filósofo cordobês escreveu um livro direcionado à Al-Ghazali - "A destruição da destruição dos filósofos", com o objetivo de demonstrar,

novamente, uma nova ótica ao princípio do arbítrio divino e a predestinação do homem, valorizando a filosofia e seu direito de existência no contexto do Islam, (p.32).

A metafísica é abordada com clareza, ficando explicitada a sua coerência aristotélica. O autor, através de Averrois, faz inteligentemente, explicações, comentários e exemplificações dos conceitos e princípios metafísicos. Conclui afirmando que "a metafísica procura identificar os princípios da substância enquanto tal, o que nos leva à conclusão de que a substância separada é a causa da substância física. Por isso, toda consideração metafísica deve ser precedida pelo conhecimento e pela análise exaustiva da realidade física, o que aliás, é o caminho seguido por toda filosofia de autêntica inspiração aristotélica" (p.35-40).

A antropologia de Averrois tem como base a estrutura hilemórfica do homem, com uma visão mais voltada à biologia, à anatomia e à psicologia do que com o conceito antropológico propriamente dito. Não deixa de ter também, segundo o autor, o conceito aristotélico de que o homem é um microcosmo que permanece em relação constante com o cosmos, ambos condicionados reciprocamente. A hilemorfia de Averrois se apresenta em três níveis diferentes: vegetativo, sensitivo e intelectivo, (p.41 ).

As complexas questões sobre a alma, o entendimento humano e sua unicidade, são amplamente ventiladas pelo prof. Silveira da Costa, com esclarecimentos, comparações e citações de outros pensadores, filósofos e teólogos que, ao longo da história, retomaram estes conceitos. Evidencia-se a impossibilidade de compreender o verdadeiro sentido do pensamento de Averrois devido à interferência, como também, à incompreensão dos escolásticos latinos, que criaram uma celeuma no que tange a concepção muçulmana da unidade coletiva. Para eles era inaceitável esta concepção pois entendiam-na a partir da visão personalista cristã. Alguns até, como S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino, acusaram-no de negar a imortalidade da alma individual e, com isto, a liberdade e a responsa-

bilidade moral. Fica explicitado pelo autor a dificuldade que Averrois teve de defender seus princípios (p.41-45).

A Ética é concebida por Averrois com uma dimensão social e não solitária e isolada, como consideravam seus antecessores, o que foi demonstrado pelo professor. A originalidade do pensamento averroista é abordada na "Ética e a sociedade", dividindo-a em duas partes: a primeira trata das condutas, dos costumes e de suas correlações em geral, e a segunda estuda o modo como se organizam concretamente os costumes dos diversos grupos sociais e como os indivíduos alcançam a verdade e a felicidade. Deve-se ressaltar também o conceito de liberdade, que para Averrois é consequência de sua cosmovisão metafísica. A indeterminação não pode ser confundida com indeterminismo voluntarista; ao contrário, o homem deve respeitar a ordem cósmica estabelecida pelo criador ao escolher livremente sobre algo, (p.46-47).

Como foi explicado pelo autor no início desta obra, dada a ausência de estudos sobre o livro de Aristóteles "A Política", pois este era desconhecido pelos muçulmanos, Averrois reconstruiu os fundamentos da doutrina aristotélica através dos escritos "Ética à Nicômaco", "Metafísica", e "Retórica". O filósofo parte da necessidade natural de cooperação entre todos os membros da sociedade, para que consigam satisfazer suas necessidades e alcancem a perfeição. Estabelece o conceito platônico de "pirâmide social", onde em seu topo estão os sábios, sucedidos pelos que buscam a honra, e por último os indivíduos comuns, que buscam o prazer e sua virtude deve ser a temperança. As formas de governo idealizam a sociedade justa, segundo o modelo grego da pólis, (p.48-50).

Discorre-se a seguir o abrangente e conturbado tema sobre "A Filosofia da religião" e "Filosofia e religião". Fica esclarecida, pelo autor, a diferença profunda entre estes dois conceitos. Segundo a visão de Averrois, que muitas vezes foi interpretado segundo a visão religiosa ou ideológica, feita por quem o tivesse retomado, o prof. Silveira da Costa esclarece imparcialmente esta abordagem, elucidando, refletindo e explicando as concepções de seus comentadores e estudiosos afins. Fica-nos claro que Averrois procura harmonizar a razão com a fé, mas a partir da filosofia (p.50-55).

A partir da página 56, considerações foram feitas pelo autor sobre a repercussão histórica do pensamento de Averrois. O primeiro a retomar seus escritos foi Maimônides, no Cairo - Egito (1135-1204), mesmo sendo de cultura e religião judaicas. No ocidente latino foi o monge e filósofo inglês Roger Bacon (1214-1294). Muitos outros retomaram seus pensamentos, mas prevalecendo a doutrina de Avicena. Apenas em João de Vilaseca, Santo Tomás e Siger de Brabant encontramos o pensamento do ilustre filósofo cordobês. Entre os cristãos, cabe destacar o pensamento que fez com que Santo Tomás, em sua atividade filosófico-teológica, tomasse por base os conceitos de Averrois - "o raciocínio filosófico não pode levar-nos a nenhuma conclusão contrária à revelação, porque a verdade não pode contradizer a verdade, mas harmonizar-se com ela e servir de testemunho para confirmá-la". Na segunda metade do século XIII, a Europa foi tomada por pensamentos revolucionários. A importante Universidade de Paris foi agitada pelo chamado "averroísmo latino". Enriquecedoras leituras, discussões, etc., foram propagadas no meio estudantil filosófico e cultural. Mas devido a barreira cristã, que impunha seu dogmatismo, Averrois foi visto como "vencido" na batalha por uma ideologia dominante. Até nas artes plásticas pode ser comprovado tal conceito, em uma pintura exposta na Capela dos Espanhóis, onde Averrois está sentado sob os pés de S. Tomás (p.61).

No decorrer da história, sob a influência da Igreja, forte e poderosa, todos os estudos filosóficos foram subordinados à censura cristã, como bem sabemos. Aristóteles, Averrois e outros sucumbiram diante do dogmatismo cristão. Enjaulados e mal interpretados, (p.56-68).

Encontramos, desde a página 70 até 95, reflexões profundas, retomadas literalmente dos escritos de Averrois, sobre todas as suas teorias, e as considerações feitas pelo autor a partir destes ensinamentos.

**Lucilia Maria Goulart de Andrade Bonfim**

Curso de Filosofia - PUC-Campinas

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (019) 735-5872  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for window, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

#### **REFLEXÃO 69 - "A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR "**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares;  
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes;  
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 735-5872

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

**Constança Marcondes Cesar**  
RESPONSABILIDADE E COSMOS

**André Dratiques**  
PAUL RICOEUR ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ NARRATIVE

**Attilio Danese**  
IL CONTRIBUTO DE RICOEUR AL PERSONALISMO

**Giulia Paola Di Nicola**  
APROPOSITO DEL CONCETTO DI RECIPROCIITÀ IN PAUL RICOEUR.  
UTOPIA E ANALOGIA

**Sonia Vásquez Garrido**  
LA HERMENEUTICA DEL SI Y SU DIMENSIÓN ÉTICA

**Augusto Novaski**  
HERMENÊUTICA

**Edson de Castro Homem**  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A OBRA CONFLIT DES  
INTERPRÉTATIONS. ESSAIS D'HERMENEUTIQUE DE PAUL  
RICOEUR. UMA PROPOSTA DE LEITURA.

**Marcelo Feliz Tura**  
AS FONTES E IMPLICAÇÕES DA QUESTÃO DA IDEOLOGIA EM  
PAUL RICOEUR

**Antônio Joaquim Severino**  
O PROJETO ILUMINISTA DA MODERNIDADE E A EDUCAÇÃO: A  
IMPORTÂNCIA DE DESCARTES

**Germano Rigacci Junior**  
DESCARTES: O PROBLEMA DA VONTADE

**Maria Letícia da Paiva Jacobini**  
A MORAL CARTESIANA

**RESENHAS**