

# Práxis e Cultura\*

## Algumas reflexões de P. Ricoeur

### 1. Questões prévias

Pressupomos aqui a delimitação exacta do campo prático, estabelecida nas suas linhas fundamentais por Aristóteles. Resumindo muito, enquanto *o teórico* é constituído pelos domínios do conhecer e do saber (este último é a forma espiritual daquele), *o prático* é constituído pelos domínios do querer (entendido como desejo inteligente) e do agir. Em ambos a relação com a alteridade está presente — conhecer, querer e agir são formas da auto-realização do sujeito no seu outro —, embora no primeiro a relação seja centrípeta (assimilação intencional) e no segundo seja centrífuga (projectão existencial). Prescindimos igualmente do modo histórico-filosófico como a relação entre *teoria e prática* foi tematizada; uma boa síntese pode ver-se no artigo panorâmico de Ricoeur sobre a *vontade*<sup>1</sup>. Julgamos oportuno recordar de início a fenomenologia *eidética* da práxis, como aparece nos primeiros estudos ricoeurianos<sup>2</sup>. Dispensamo-nos de a desenvolver, limitando-nos a recapitulá-la nas suas grandes linhas.

---

\* Usaremos as seguintes siglas para indicar as obras citadas de P. Ricoeur: 1) HF = *L'Homme Faillible* [= *Philosophie de la Volonté. Vol. II: Finitude et Culpabilité*, Paris 1988 (1960<sup>1</sup>), 19-162 (=Livre I)]; 2) HV = *Histoire et Vérité*, Paris 1967<sup>3</sup> (recolha de estudos); 3) LI = *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris 1991 (recolha de estudos); 4) TA = *Du texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II*, Paris 1986 (recolha de estudos); 5) TR III = *Temps et Récit. Vol. III: Le temps raconté*, Paris 1985 (reimp. 1991); 6) VI = *Philosophie de la Volonté. Vol. I: Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950 (reimp. 1988).

<sup>1</sup> Cf. «Volonté», in *Encyclopaedia Universalis* 16 (Paris 1973) 943-948.

<sup>2</sup> Sobre o *querer*, cf. VI 37-186, sobretudo 41-53 (a intencionalidade da *decisão*: o projecto). Sobre o *agir*, cf. VI 187-202 (descrição pura do *agir* e da *moção* voluntária).

Em primeiro lugar, quanto ao *querer*, defende Ricoeur as seguintes teses:

1) Contra o naturalismo e a física mental, o querer não é uma força; a intenção do projecto é antes um acto de «pensamento» (no sentido lato). Diversamente do cartesianismo, Ricoeur diz-nos que o «pensamento» deve começar a ser compreendido pelo seu lado menos reflexo, isto é, pela *visão intencional do outro*. A própria linguagem ordinária nos ensina que os diversos modos de «pensar» se exprimem por um verbo transitivo, um verbo que exige um outro (o *objecto*) como complemento: «a intenção primeira do pensamento não é atestar a *minha existência*, mas é a de me juntar ao *objecto* percepto, imaginado, querido. (...) Decidir é voltar-se para o *projecto*, esquecer-se no *projecto*, estar *fora de si* no *projecto*, sem demorar a olhar-se [reflexão] como querente»<sup>3</sup>.

2) A decisão — como a verificação, o desejo (*souhait*) e o mando — é um *juízo*; todos se prestam a uma *idêntica* modificação secundária de um mesmo núcleo semântico (por exemplo, «eu ir a passeio» é um núcleo de sentido abstracto e idêntico face à verificação, desejo, mando ou decisão).

3) O projecto, o desejo e o mando designam «no vazio», em abstracto (*à vide*), isto é, independentemente de uma sua eventual execução — como, na ordem teórica, a significação enquanto tal prescinde da percepção e da imagem; além de designar «no vazio», designam de um *modo prático*. Todos os juízos *práticos* têm isto de comum: aquilo que designam é algo «a fazer» e não algo «existente». Entre todos os actos que designam praticamente, a decisão distingue-se pelo modo *categórico* de designar e pelo seu carácter *ipseísta próprio*, isto é, atribuível ao sujeito da acção decidida.

4) A característica principal do projecto é a sua temporalidade *futura*; contudo, eu não projecto o futuro, mas *no* e *para* o futuro. É una e idêntica aquela consciência que projecta *no* futuro e a que consente *no* «tempo» (no sentido de ritmo) da duração. Quer dizer, nem toda a direcção futura pode ser obra de uma consciência praticamente constituinte.

5) Há três momentos contemporâneos do *possível*: entre o possível aberto pelo *projecto do sujeito* (ipseidade) e o possível permitido pelo *mundo* (alteridade) temos a mediação dos *poderes* do nosso corpo. Estas três formas do possível anunciam já os três grandes momentos da articulação entre o voluntário e o involuntário: *decidir*, *agir*, *consentir*.

6) Decidir é sempre *decidir-se*, o que implica a imputação da acção a um sujeito.

<sup>3</sup> VI 42 (sublinhado nosso).

7) Não há decisão sem *motivo*. É já a respeito da relação entre motivo e *valor* que a descrição eidética pura manifesta os seus limites, abrindo a via à *ética*.

8) Finalmente, a motivação conjuga-se sempre com o involuntário corporal e, além disso, a decisão tem uma história, que começa na deliberação e termina na *escolha* efectiva; a escolha é susceptível de duas leituras: uma em continuidade (a escolha como termo da *deliberação*), outra em descontinuidade (a escolha como novidade, como surgimento do *projecto*).

Em segundo lugar, no que respeita ao *agir*, as principais conclusões a que chega uma fenomenologia eidética são:

1) A vontade só é potência de decisão, na medida em que é potência de acção e moção; no entanto, a diferença entre agir e *decidir* não é essencialmente uma diferença de tempo (a acção vem «depois» da decisão, como esta vem «depois» da deliberação), mas uma diferença de sentido: uma coisa é projectar, outra é *fazer*, sendo incompleto aquele querer que se limita ao projecto. No entanto, o projecto e a *obra* engendram-se mutuamente, a ponto de as utopias mais longínquas e as visões mais proféticas requererem *ab intrinseco* gestos mais ou menos simbólicos, esboços performativos em miniatura, numa palavra, um devotamento *prático* que exija a realização através do corpo. O projecto antecipa a acção e esta põe à prova o projecto, a ponto de, rigorosamente falando, se poder dizer que alguém nada quer enquanto nada realiza. A acção já está presente no projecto mais vazio e no querer mais indeciso; melhor, a motivação é já uma espécie de acção e de moção voluntária, pois o termo da minha acção não se cinge apenas ao meu corpo, mas também aos meus «pensamentos».

2) O agir e o mover são *intencionais*. É certo que a acção efectiva é entretecida de real e ultrapassa por isso a idealidade específica da antecipação e do projecto. A acção não é uma palavra (*logos*, teoria), mas um *acontecimento*. Com a acção algo de *novo* acontece no tempo presente do mundo. As duas faces do tempo presente da acção (diverso do futuro reversível do projecto) são o *acidente* (o presente da presença irrecusável: um mundo está aí...) e a *obra* (neste presente irreduzível eu, como autor das acções, vou abrindo presenças...). Por isso, o discurso da acção não pode versar sobre a sua singular e irrepitível presença efectiva, mas sobre a relação com a sua visão intencional «no vazio» (intencionalidade abstracta). Usando a categoria husserliana da *Erfüllung*, dizemos que a realização, isto é, a passagem do projecto (ideal) para a acção (real), só se deixa significar como cumprimento ou «preenchimento» de um projecto; ora o *sentido* da acção que «preenche» ou cumpre um projecto é *idêntico* ao sentido desse

projecto. Eu digo a minha acção, dizendo os meus projectos, motivações, etc. Neste aspecto, o agir não é simétrico ao pensamento puro (mesmo de ordem prática), mas assemelha-se mais ao alegrar-se, ao sofrer, ao ver, na medida em que se situa no limite da «designação no vazio» ou abstracta (*à vide*). Quer dizer, a intencionalidade do agir é uma intencionalidade *prática*. Como é isto possível, uma vez que a intencionalidade é adinâmica, é luz, é teoria, ao passo que o agir é dinâmico, é força, energia, produção? É evidente que aqui se alarga o sentido de intencionalidade e de pensamento: contra o racionalismo defende a fenomenologia que o pensamento integral não é só luz, mas é também força. O poder que um *sujeito* tem de produzir acontecimentos no *mundo* é uma espécie de relação intencional com as coisas e com o mundo; aliás, todos os verbos de acção atestam linguisticamente uma vectorização da ipseidade para a alteridade, do pólo-*sujeito* para o pólo-*mundo* (objecto). Agir é um modo de o sujeito se relacionar com os objectos; mas esta relação original é a de uma intencionalidade *prática*, que já não é a «a da *representação* prática que vai do decidir ao projectar, nem é em grau algum a intencionalidade de uma ‘representação’: ela é simétrica da intuição que preenche uma intenção teórica, é a acção que preenche o projecto»<sup>4</sup>. Por esta intencionalidade prática, é possível conferir um carácter subjectivo à noção de força, fazendo desta um aspecto do Cogito não-representativo. «Mover» o meu corpo não é o mesmo que «representá-lo»; torna-se necessário compreender o agir como uma dimensão original do Cogito, como «consciência de...», como consciência não-representativa (mesmo no plano da representação prática) — como *consciência que é uma acção*. É evidente que este Cogito não-representativo é mais refractário à reflexão que o Cogito representativo.

3) O «pragma» é o correlato intencional do agir, o «agido» do agir. O objecto da «realização» não é um gesto avulso, um movimento (aliás a acção não é um somatório de movimentos nem uma «forma motora»), mas sim o termo da acção, o *factum* do *facere* (paralelo do *dictum* da *dictio*), o «facto» ou «feito por mim», o *pragma*<sup>5</sup>. Neste sentido, a acção é um aspecto do *mundo*.

<sup>4</sup> VI 194.

<sup>5</sup> O nome é grego. Em princípio, os *prágmata* — distintos das coisas «físicas», «poiéticas», «disponíveis» e «matemáticas» — designam as coisas «na medida em que são, em geral, aquelas com que temos comércio, seja porque trabalhamos com elas, as usamos, as modificamos, ou, tão-só, as consideramos e estudamos — *prágmata*, nome que vem de *práxis*, tomada aqui em sentido lato (...); *práxis* é todo o fazer, exercer e padecer, pelo que nela se pode também incluir a *poiésis*» (M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants*

4) Por último, o mover corpóreo (na moção voluntária) é o órgão do agir: o meu corpo não é o objecto da acção, mas seu órgão. É o que habitualmente se entende quando o corpo é dito «princípio de instrumentalidade», estando na origem de uma rica e ambígua relação antropológica entre *órgão*, *instrumento* e *pragma*, relação com uma face *orgânica* e uma face *física*. A reflexão sobre o corpo na acção é pois «uma reflexão sobre o *órgão* do querer favorecido pela *aprendizagem*, pelo exercício gratuito do corpo [*ginástica*], pela consciência da resistência à execução fácil [*esforço*], ou pela tomada de consciência das minhas capacidades [o *saber-fazer* como poder reflectido]»<sup>6</sup>. Esta reflexão é, porém, uma certa modificação do agir; este, por via de regra, atravessa o corpo de forma *irreflexa*, terminando nas *coisas mesmas*. No campo prático não está em jogo o meu corpo enquanto sentido, imaginado ou representado, mas uma incarnação voluntária, *activa* — o meu corpo-órgão, o corpo-movido-por-mim. Se o agir é já de difícil acesso à reflexão, muito mais o mover, que é uma etapa inapercebida do agir. Que faz então a reflexão? Reduplica *naturalmente* as intencionalidades dos objectos de representação (entre os quais se coloca o intento do projecto), *difícilmente* o papel desenvolvido pelo «eu quero» no *pragma* e, *mais difícilmente* ainda, o desenrolar do «eu quero» no *órgão*-corpo. Quer dizer, quanto mais incarnação houver no campo prático — note-se a progressão projecto-pragma-órgão movido, progressão que vai do projectar e querer ao agir, do *sujeito* ao *mundo* no e pelo *corpo-órgão* —, mais refractário ele se torna à reflexão. Enquanto a *decisão* pertence a uma consciência que facilmente se presta à reflexão («eu decido-me»), a *moção voluntária* como que se lhe escapa (a consciência do «eu movo-me») é menos reflexiva que a consciência do agir e esta é, em grande parte, uma decisão continuada, um prolongamento ou correcção do projecto). A propósito da moção voluntária, a dissociação patológica, o dualismo psico-físico e o dualismo cartesiano são rejeitados, mas não a «dualidade dramática» do voluntário e do involuntário. As três funções involuntárias do movimento são: os saberes pré-formados, os hábitos e as emoções, a inteligir-se todos sob o signo da «espontaneidade corporal»<sup>7</sup>.

É com este horizonte eidético sobre «o prático» — mantido essencialmente inalterado ao longo de toda a obra de Ricoeur — que

---

*Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [1935/36], Tübingen 1962 [= *Gesamtausgabe* 41], 18, b.

<sup>6</sup> VI 201 (sublinhado nosso).

<sup>7</sup> Cf. VI 216-290.

analisaremos três tópicos fundamentais da filosofia prática: 1) a razão *prática*, 2) a *iniciativa* e 3) a relação entre *o trabalho e a palavra*, a *civilização técnica* e as *culturas*; dedicaremos a cada um deles uma secção.

## 2. A razão prática

Vimos que o agir, e muito mais o mover voluntário, não se prestam tão facilmente à reflexão e ao tratamento racional como o projecto da decisão. Apesar de tudo, sempre se falou de «razão prática» — ou de algo parecido. É que a práxis pode ser vista, como acima indicámos, a partir de dois lados: do lado *racional* do projecto que antecipa a acção e do lado *incarnado* da acção efectivada no mundo. O sentido abrangente de *práxis*, porém, só se deixa especificar em termos éticos — *práxis* como «acção moral» — quando entra em jogo um tipo peculiar de racionalidade prática, a «razão moral». É pois no quadro da racionalidade hodierna que Ricoeur articula o que entende por *razão prática*<sup>8</sup>, formalmente anterior à racionalidade ética, na medida em que é sua condição ontológica de possibilidade. Na verdade, para agir eticamente é antes necessário, pura e simplesmente, agir; no entanto, um campo prático eticamente neutro é talvez mais uma abstracção (quicá necessária) que algo de efectivo. A seu modo, o discurso analítico da acção já delinea, pela referência obrigatória ao agente (que «resume» em si a intenção e a motivação) e pelo conceito de imputação dos actos, uma eticização incoativa de todo o campo prático; todavia, é no terreno explicitamente ético que melhor se pode enuclear o carácter ipseizante, subjectivo, próprio, pessoal, responsável e inalienável da adscrição e imputação dos actos a um agente. Em ordem a uma maior *ipseidade* da e na acção, a ética aprofunda e adensa o campo prático. Para ver como Ricoeur interpreta algumas célebres articulações histórico-filosóficas da racionalidade prática, sintetizaremos duas etapas: 1) «Razão de agir», «raciocínio prático», «regra de acção»; 2) A «razão prática»: o momento kantiano e a tentativa hegeliana. Iremos do mais simples ao mais complexo, guiados pela já antiga questão: poderá haver uma razão que seja *prática*? Como conciliar a universalidade *impessoal* (da razão) com um *acto* concreto (de uma ipseidade viva)?

---

<sup>8</sup> Cf. «La raison pratique», in T. GERAETS (org.), *La Rationalité aujourd'hui*, Ottawa 1979, 225-241 (TA 237-260). Seria interessante confrontar o que aqui se diz sobre a «razão prática» com o citado artigo «La volonté».

## 2.1. «Razão de agir», «raciocínio prático», «regra de acção»

A *teoria da acção* ensina-nos que «a acção humana não é nem muda, nem incomunicável»<sup>9</sup>: podemos dizer «o que» fazemos e «porque» o fazemos; além disso, explicamo-nos publicamente, num jogo de interações, simétrico do jogo interlocutório (também ele público). É já ao nível de uma semântica espontânea da acção que aparecem as condições da sua inteligibilidade, entre as quais avulta a *razão de agir*, caracterizada segundo quatro notas fundamentais: carácter de desiderabilidade, motivo como estilo interpretativo da acção, estrutura teleológica da explicação (em termos de disposição-para), passagem do plano semântico (da rede conceptual) à sintaxe (análise proposicional: o raciocínio prático). O raciocínio prático de Aristóteles equivale «grosso modo» à intenção entendida como «intenção com a qual».

O conceito de *regra de acção* também não nos é estranho. Nele aparece um traço novo, o de acção *regulada* ou *segundo normas*. Diversamente da acção *individual* da filosofia analítica (cuja estrutura inteligível o agente alega a si ou a outros), a «acção sensata» (M. Weber) implica uma orientação para o *outro* (acção social) e uma *mediação simbólica* (relação social). A distância reflexiva, recordemos, é geradora do desvio fundamental entre o domínio da «representação» (o qual, no plano colectivo, constitui as ideologias) e o domínio das «mediações simbólicas imanentes» à acção (também chamadas símbolos «constituintes»). Ricoeur descobre, já a este nível, uma boa parte daquilo que a tradição, desde Aristóteles, considera «sensatez» ou «sabedoria prática» (*frónêsis*). Na verdade, a «razão de agir» não supera a noção aristotélica de «preferência razoável» (*proáiresis*), condição psicológica da «sabedoria prática». Esta última, próxima da weberiana «acção sensata», acrescenta à componente psicológica, entre outras, uma componente *axiológica*. É prova disto o modo como Aristóteles distingue as virtudes *éticas* das virtudes intelectuais ou *especulativas*. A definição de virtude coordena e integra quatro componentes: uma componente *psicológica* (a *proáiresis*), *lógica* (a argumentação que decide entre duas reivindicações opostas — daí a noção de «justo meio» entre o excesso e o defeito), *axiológica* (a norma moral) e *ética* (a justeza pessoal do «sábio», do *frónimos* — o seu gosto ou golpe de vista ético que *personaliza* a norma). Já em Aristóteles, portanto, o elemento *ético* da virtude é o que mais a aproxima da *ipseidade*. Neste contexto, o *raciocínio prático* significa o segmento discursivo da *frónêsis*, da sagesa ou sensatez prática; esta, com efeito, reúne

<sup>9</sup> «La raison pratique», in TA 238.

«um cálculo verdadeiro e um desejo recto sob uma norma — um *logos* — que, por seu turno, implica a iniciativa e o discernimento pessoal, ilustrado pelo jeito político de um Péricles. É tudo isto que, tomado em conjunto, forma a razão prática»<sup>10</sup>.

## 2.2. A «razão prática»: o momento kantiano e a tentação hegeliana

Nos seis grandes contextos histórico-filosóficos em que Ricoeur coloca a «filosofia da vontade», aparecem-nos o contexto kantiano e o hegeliano. Recorrer à «filosofia dos limites» de Kant para criticar o «saber absoluto» de Hegel e recorrer a Hegel para superar o formalismo kantiano — eis um lugar comum em toda a obra de Ricoeur. Limitando-nos neste momento ao problema da razão prática, vamos retomar então estes dois contextos de uma «filosofia da vontade».

Sem dever ser hipostasiado, o momento kantiano não pode ser esquecido por três ordens de razões. Em primeiro lugar, é Kant (e não Aristóteles) que coloca a *liberdade* no coração da problemática prática. Em seguida, é Kant o primeiro a tematizar a liberdade num horizonte de problematização do pensamento especulativo; para a *Crítica da Razão Pura* o conceito de liberdade, embora não impossível, permanece «problemático». Ora é com este carácter especulativamente «problemático» da liberdade que se prende o próprio conceito de *razão prática*. Com Kant, a liberdade, para que seja um conceito *filosófico*, tem que ser tematizada no plano especulativo ou, mais exactamente, tem que passar pelo desfiladeiro das antinomias e ser confrontada com a ilusão transcendental; nestas condições, a liberdade é uma ideia da *razão* e não do entendimento. Há pois um verdadeiro corte epistemológico entre o *raciocínio prático* da nossa análise anterior e a *razão prática* kantiana. Em terceiro lugar, é Kant quem pensa em conjunto as ideias de liberdade e de lei, determinando-as mutuamente (veja-se a *Análítica da Crítica da Razão Prática*). É aqui que reside a coloração kantiana da «razão prática»: *a razão é, enquanto tal, prática*, capaz de, por si só, determinar *a priori* a vontade, porque a lei moral não é uma lei da

<sup>10</sup> *Ibidem*, in TA 247. A definição aristotélica de *virtude*, segundo a tradução adoptada por Ricoeur, é: «a virtude é um estado habitual que dirige a decisão (*hêxis proairetikê*) e que consiste numa mediania (*médiété*) — [ou um justo meio] — relativa a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, aquela mesma que o sage lhe outorgaria» (*Ét. Nic.*, II, G, 1107 a; cf. TA 246–247). Não se esqueça que a *Ética a Nicômaco* «es el primer libro de Ética y también el más importante que se ha escrito nunca» (J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid 1972<sup>5</sup>, 9).

natureza, mas da liberdade. Verdadeiro *Faktum der Vernunft* (*factum rationis*), a lei moral é a «ratio cognoscendi» da liberdade transcendental e esta a «ratio essendi» da moralidade.

Não despreciando, o conceito kantiano de razão prática é contudo ultrapassável, e por quatro razões. Primeiramente, Ricoeur põe em dúvida a necessidade de *moralizar* tão integral e univocamente o conceito de razão prática. Neste sentido, Aristóteles supera Kant, uma vez que a noção de *aretê* («excelência», «virtude») é mais rica em significação que a estreita submissão ao dever («por dever», lembremo-nos, e não apenas «conformemente ao dever»). A ética, coração da verdadeira *ipseidade*, é mais complexa que a ideia de moralidade kantiana, a qual, pelo seu formalismo, não consegue integrar em si o desejo e o amor. Até a ideia — aristotélica e não só — de «conduta submetida a normas» é mais facetada que a ideia descarnada de dever. Em segundo lugar, parece ainda mais deplorável a Ricoeur que a razão seja, *por si mesma*, prática, isto é, impere e ordene sem ter em conta o desejo. Aristóteles deu melhor conta da estrutura da ordem prática, ao elaborar a noção de «desejo deliberativo» e ao integrar, no conceito de *frónésis*, o pensamento justo com o desejo recto<sup>11</sup>. Em terceiro lugar, há uma dúvida que comanda as duas anteriores. Trata-se do projecto de construir a *Crítica da Razão Prática* segundo o modelo da *Crítica da Razão Pura*, comandada pela separação metódica entre o empírico e o *a priori*; o domínio prático, ao contrário do andamento transcendental e analítico, exige um sentido mais apurado das mediações e transições. Por fim e em quarto lugar, a própria regra de universalização,

<sup>11</sup> Por isso, Aristóteles continua, talvez mais que Kant, a ser um ponto obrigatório de referência nas filosofias da educação e nas teorias pedagógicas, concretamente no que concerne à relação entre *pedagogia* e *ética*. Basta assinalar três tópicos: 1) A «profissão humana»: fim, bem, felicidade; 2) Regra e medida da acção humana: a virtude e o virtuoso; 3) Elementos do conflito entre a ideia (a razão) e a práxis concreta: a sua superação na *frónésis* (o *frónimos* como regra e medida da acção humana). Quer dizer, a educação é essencialmente pedagogia da virtude, um itinerário para a maturidade moral; quanto à virtude das decisões maduras, mais que uma «razão prática» de estilo kantiano, é invocada a função «prática» do intelecto (cf. P. BRAIDO, *Filosofia dell'Educazione*, Zürich 1967, 63-111). Uma das maiores diferenças entre Aristóteles (e S. Tomás) e Kant, neste caso, diz respeito à noção mesma de *bem*: «(...) il bene per sè non è ciò che è obbligatorio o prescritto da una legge (positiva o naturale), ma ciò che corrisponde al modo di farsi proprio dell'uomo, è l'operabile tipico dell'uomo (...). Pertanto, l'oggetto della volontà buona non è il bene-dovere (il bene perchè è dovere), ma il bene semplicemente (il bene dell'uomo) (...). È la professione umana realizzata mentre l'uomo realizza le varie azioni e "professioni" inerenti alla sua tipica struttura nel regno degli esseri: essere fisico, biologico, psichico, intelligente, ragionante, produttore e costruttore, volente, amante» (P. BRAIDO, *o.c.*, 70).

resultante do exagerado papel outorgado ao *a priori*, abre caminho a uma das consequências mais perigosas — a *cientificidade* da ordem prática. Mas, como muito bem diz Aristóteles no prólogo da sua *Ética Nicomaqueia*, as «coisas éticas», também e sobretudo pelos elementos de *ipseidade* que comportam, não são susceptíveis de um tratamento epistemológico tão seguro como o da lógica, das matemáticas ou da metafísica, mas tão-só de uma aproximação até certo modo indutiva, exploratória, entre o lógico e o alógico: «o domínio do agir é, do ponto de vista ontológico, o das coisas mutáveis e, do ponto de vista epistemológico, o do verosimilhante, no sentido de plausível e de provável»<sup>12</sup>.

Desta crítica a Kant, no que toca à razão prática, não se pode inferir, porém, que Ricoeur tenha cedido à tentação hegeliana, mas, quando muito, que o seu é um «kantismo pós-hegeliano». Para Hegel as fontes e os recursos da acção sensata encontram-se na vida ética concreta de uma comunidade, na *Sittlichkeit*, gerada por um trabalho comum de fundamento, sedimentações e interpretações. Face a esta ética concreta, o momento kantiano é um momento fundamental e necessário, é certo, mas abstracto e de alcance restrito — momento de interiorização, formalização e universalização, o momento da razão prática, da autonomia de um sujeito responsável. Não insistimos nas contradições da moralidade abstracta postas a nu pela crítica hegeliana à «visão ética do mundo» e à «moralidade subjectiva»; a contrapartida positiva de tal crítica é-nos dada pela constituição dialéctica da *vontade*, segundo a progressão que vai do *universal* (negação de todos os conteúdos) ao *particular* (quer-se isto ou aquilo) e deste ao *singular* (modo de a vontade se tornar particular sabendo-o, isto é, sem perder a sua reflexividade, sem deixar de ser universal). A singularidade, longe de constituir uma ipseidade ética incomunicável e inefável, conjuga dialecticamente o *sentido* (universal) com a *individualidade*; em cada *obra singular* há um sentido, como em cada *obra sensata* há uma singularidade. O pensamento da singularidade é pois essencial a uma delimitação correcta da ipseidade ética e da própria razão prática; ele retoma para a modernidade, *mutatis mutandis*, a antiga ideia de *frónêsis* e *desejo deliberado*.

<sup>12</sup>«La raison pratique», in TA 250 (Ricoeur como que perifraseda o *Prólogo da Ét. Nic.*). É certo que Kant reduz esta *cientificidade*, tributária do domínio teórico, à enunciação do princípio supremo da moralidade. No entanto, fica aberta a brecha «por onde se engolfarão todas as *Wissenschaftslehre* [Fichte, Marx...], que, por sua vez, originarão a ideia mortal — às vezes mortal no sentido físico do termo — de que há uma ciência da práxis» (*ibidem*).

À ideia vazia de lei em geral contrapõe Hegel as mediações concretas em sucessivas estruturas institucionais: ordem familiar, econômica, política, que modelam uma nova *Sittlichkeit* (posterior, na ordem conceptual, à moralidade abstracta). Não nos dizia Aristóteles que a «profissão do homem» só se exerce completamente na comunidade civil ou dos cidadãos? «Saber arquitectónico» que é, a *política* coordena o bem do indivíduo com o da comunidade, integrando as competências particulares na sabedoria respeitante ao todo da *polis*. Hegel faz renascer esta visão arquitectónica da política, na moderna suposição, porém, de que se encontra já garantido o direito do indivíduo<sup>13</sup>. A mediação institucional da liberdade — uma das formas maiores da necessária integração da alteridade (instituições) na ipseidade (liberdade) — é um precioso legado de Hegel que hoje vemos regressar ao pensamento antropológico-político; não é verdade que a afirmação da ipseidade (livre) sem mediações institucionais corresponde à equação entre liberdade e morte?<sup>14</sup>. O que distancia Ricoeur de Hegel não é pois a síntese da liberdade e da instituição, mas a ontologização objectiva do *Geist*; por outras palavras, é rejeitada com vigor a tese hegeliana segundo a qual, para se passar do *indivíduo* ao plano do *Estado*, é necessário distinguir ontologicamente entre o espírito subjectivo e o espírito objectivo, entre *consciência* e *espírito*. No que toca a uma investigação sobre as dialécticas da ipseidade, este ponto «é evidentemente de uma gravidade essencial. Para Hegel o próprio termo espírito — *Geist* — marca uma descontinuidade radical com toda a consciência fenomenológica»<sup>15</sup>, a ponto de, na *Enciclopédia*, a filosofia do «espírito objectivo» vir tematizada *fora* do horizonte fenomenológico, isto é, fora da experiência da consciência subjectiva, desprovida do «seu outro». Acima da consciência individual e da subjectividade temos o espírito *hipostasiado*; daqui à hipostasiação do Estado vai um passo.

São três os principais corolários decorrentes da recusa desta hipostasiação ou objectivação do *Geist*: 1) É só a partir da *intersubjectividade* que podemos derivar todas as comunidades de nível superior. Só na intersubjectividade

<sup>13</sup> A leitura ricoeuriana da filosofia hegeliana do Estado é bastante influenciada pelas interpretações de E. Weil: cf. «De l'Absolu à la Sagesse par l'Action», in VÁRIOS, *Actualité d'Eric Weil* [Actes du Colloque International de Chantilly, 21-22 mai 1982], Paris 1984, 407-423 (L I 115-130) e «La "philosophie politique" d'Eric Weil», in *Esprit* 25 (1957), n° 10, 412-429 (L I 95-114).

<sup>14</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI [O Espírito], B. [O espírito tornado outro, a cultura], c) [A liberdade absoluta e o Terror]. Esta é uma citação muito frequente na obra de Ricoeur.

<sup>15</sup> «La raison pratique», in TA 255.

se dá a «constituição» possível do outro<sup>16</sup>. 2) Tem que se renunciar à ideia de uma *ciência (absoluta) da práxis* — na ordem ética e política —, à ideia de que o indivíduo «se sabe» *no Estado* e este *no «espírito objectivo»*. A razão prática não pode ascender ao estatuto de «teoria da práxis», pois as sociedades de nível superior e o Estado procedem de relações intersubjectivas, embora por um processo de objectivações; assim sendo, o saber destas objectivações é inseparável de toda a rede das interacções entre os indivíduos, ou seja, é apenas um saber «provável». A zona *mediana* da razão prática é portanto uma zona *entre* a «ciência» do universal, imutável e necessária, e as «opiniões» arbitrárias, quer dos indivíduos, quer das comunidades. 3) Perdendo esta pretensão teórica, a razão prática pode recuperar a sua função *crítica*, ela que sabe preservar ou instaurar a dialéctica de liberdade e instituição; quer dizer, competir-lhe-á reconhecer a distância, nunca colmatável, entre o *ideal* e o *empírico*, entre a *ideia* de uma constituição política que satisfaz o indivíduo e a realidade *empírica* do Estado. Por isso, à razão prática incumbe fazer a «crítica das ideologias», isto é, «*desmascarar* os mecanismos dissimulados de distorção, pelos quais as legítimas objectivações do liame comunitário [normas, regras, mediações simbólicas, que fundamentam a identidade de uma comunidade] se tornam alienações intoleráveis [distorções sistemáticas que impedem o indivíduo de conciliar as exigências da sua vontade com as exigências destas mediações simbólicas]»<sup>17</sup>. Invertendo Kant e parafraseando Marx, diremos então que interessa falar mais da razão prática como crítica e menos da crítica da razão prática.

<sup>16</sup> Neste ponto julga Ricoeur que Hegel se pode corrigir pelo recurso a Husserl e, posteriormente, à sociologia compreensiva de M. Weber e A. Schutz — onde está presente a noção de «individualismo epistemológico». Sobre a relação que estabelece entre Hegel e o Husserl da quinta «meditação cartesiana», cf. «La cinquième Méditation Cartésienne», in *À l'École de la Phénoménologie*, Paris 1986, 197-225; «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», in G. PLANTY-BONJOUR (org.), *Phénoménologie hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx. Travaux des Sessions d'Études* [Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx — Univ. de Poitiers], Paris 1981, 5-17 (TA 281-302); trad. ingl.: «Hegel and Husserl on Intersubjectivity», in H. KOHLENBERGER (org.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honour of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13-29; cf. também «Analogie et intersubjectivité chez Husserl d'après les Inédits de la période 1905-1920 [Ed. Iso Kern, *Husserliana* 13 (1973)]», in A. MONSHOUWER (org.), *Enige facetten van opveding en ondervijis. [...]*, Den Bosch 1975, 163-170.

<sup>17</sup> «La raison pratique», in TA 258.

### 3. A iniciativa: réplica prática do instante pensado

Na hermenêutica da consciência histórica, Ricoeur não cede à tentação hegeliana da «mediação total»; socorre-se, para tanto, do conceito prático de *iniciativa*, sob cuja égide conclui com o tema da «força do presente», a sua análise<sup>18</sup>. Num ensaio de 1986 reordena todo um conjunto de temas afins aparecidos em *Temps et Récit*, ilustrando o papel da iniciativa como «síntese prática»<sup>19</sup>. Vamos relembrar os tópicos mais directamente relacionados com o significado da práxis e com a ética, deixando de lado as aplicações à consciência histórica. A noção de iniciativa, como a de razão prática, ajuda-nos, segundo Ricoeur, a não ceder às tentações totalizantes e totalitárias, segundo as quais, à força de se afirmar uma totalidade, se perde o carácter irreduzível e ético das subjectividades singulares, ou seja, da ipseidade e da sua identificação no tempo.

Ao introduzir o papel da *iniciativa* na reflexão filosófica sobre o lugar e o sentido do «presente histórico», o momento axial do calendário surge como um modo de *initium*, de começo, de inauguração de um tempo «novo», um «terceiro tempo» *entre* o do mundo e o da alma. Este carácter de «síntese prática» outorgado à iniciativa transparece com maior nitidez, porém, se a considerarmos a nível antropológico, quer no plano individual, quer no plano colectivo da acção.

No plano *individual*, a análise da iniciativa descobre quatro fases: «primeiramente, eu *posso* (potencialidade, potência, poder); em segundo lugar, eu *faço* (o meu ser é o meu acto); terceiro, eu *intervenho* (inscrevo o meu acto no curso do mundo: o presente e o instante coincidem); por fim e em quarto lugar, eu mantenho a minha promessa (continuo a fazer, persevero, *duro*)»<sup>20</sup>. No plano *colectivo* (social, comunitário), por seu turno, a iniciativa permite-nos equacionar a questão do «presente histórico» como tempo dos contemporâneos, por oposição ao tempo dos antepassados e ao dos sucessores; recorreremos, para tal, à intersecção entre aquilo que Koselleck considera o «*horizonte de expectativa*» e o «*espaço de experiência*»; é da incessante variação entre este *horizonte* e este *espaço* que nasce o sentido do presente histórico.

<sup>18</sup> Cf. TR III 332-346.

<sup>19</sup> Cf. «L'initiative», in R. CÉLIS (org.), *Labyrinthe. Parcours éthiques*, Bruxelles 1986, 85-102 (TA 261-277). Além de ter aparecido em TR III, este tema surge de novo em *Soi-même comme un Autre*, Paris 1990.

<sup>20</sup> «L'initiative», 96 (TA 272); cf. TR III 333-336.

O que nos interessa sobremaneira realçar, a propósito do tópico da iniciativa, encarada no plano individual e social, é o que dela resulta para a filosofia *prática* e *ética*. Ao nível *individual*, é a quarta fase evidenciada pela análise a que mais afinidades revela com a ética: neste aspecto, «quem diz iniciativa diz responsabilidade»<sup>21</sup>; iniciativa e responsabilidade, aliás, deixam-se mediatizar já ao nível da análise dos *speech-acts*, do entrecruzamento, no acto de fala, de acção e linguagem. Lembremos que os actos linguísticos, considerados do ponto de vista *ilocutório*, empenham já o seu locutor mediante uma tácita cláusula de sinceridade: eu significo efectivamente o que digo; no entanto, os actos de linguagem *comissivos* (actos por que me *comprometo*) responsabilizam muito mais o sujeito locutor, como paradigmaticamente aparece ilustrado no caso da *promessa*. Na promessa e pela promessa o prometente promete silenciosamente ser fiel a *si*, e o outro, quer seja beneficiário ou testemunha, confia tacitamente nesta fidelidade, neste «mantimento» ou «duração de si», que denota uma ipseidade e permanência no tempo diversas da simples perseveração ou mesmidade do carácter. Em suma, «a promessa (...) é a ética da iniciativa. O coração desta ética é a promessa de manter as minhas promessas»<sup>22</sup>. Ao nível *colectivo*, as observações expendidas sobre a iniciativa têm uma clara implicação *política*. Por um lado, para que um empenhamento possa ser considerado responsável, as expectativas devem ser bem determinadas, finitas, relativamente modestas, capazes de enfrentar as seduções puramente utópicas e de evitar a fuga para diante; por outro lado, há que resistir à tentação do fechamento ou estreitamento do passado. Quer dizer, enquanto o «horizonte [futuro] das expectativas» deve ser estreitado e determinado, sob pena de nada se esperar, o «espaço [passado] da experiência» deve ser continuamente reaberto; à *determinação* das expectativas deverá corresponder a *indeterminação* ou não univocidade das experiências passadas. Só assim emerge uma *tradição viva*. O equivalente da iniciativa, no plano social, histórico e político, será então «a força do presente» (Nietzsche), *entre* o horizonte das expectativas e o espaço das experiências.

#### 4. Trabalho e palavra

A delimitação conceptual do campo prático não se pode fazer fora da parêntese *teoria/práxis*. Há muitos modos, porém, de concretização, quer do

---

<sup>21</sup> *Ibidem* (TA 271).

<sup>22</sup> *Ibidem* (TA 272).

pólo teórico, quer do pólo prático; assim, no plano antropológico da história, da cultura e da técnica, a polaridade teoria/práxis costuma ser apresentada em termos de *palavra* e *trabalho*, cuja relação passamos a analisar. Julgamos, com efeito, que uma apresentação, mesmo que sumária, da filosofia prática de Ricoeur não pode omitir as referências à cultura, à civilização, à técnica, ao *trabalho* humano. Que papel tem, aqui, a *palavra*? Dividiremos por isso esta secção em duas partes: 1) Prioridade da palavra sobre a práxis e o trabalho; 2) A aventura técnica: cultura, civilização e diálogo inter-cultural.

#### 4.1. Prioridade da palavra sobre a práxis e o trabalho

Uma das circunstâncias políticas que melhor propiciam um debate sobre os papéis da *palavra* e do *trabalho* na vida e organização das sociedades é a de uma reforma da escola. Em 1955 o professor Ricoeur toma posição sobre a reforma francesa do ensino, num artigo muito prático e cheio de vivacidade, emblematicamente intitulado: «A palavra é o meu reino»<sup>23</sup>. Aqui se retomam as convicções fundamentais já anteriormente expressas sobre a potência e autonomia da palavra e da cultura relativamente à vida técnico-profissional.

Que *fazemos* quando, por exemplo, ensinamos? Falamos. Esta é, para quem ensina, a única forma de «transformar o mundo» e «influenciar os homens». Mesmo enquanto *comunicação*, a palavra não começa nenhuma acção nem comanda acções que possam cair directa ou indirectamente no âmbito da *produção*. No entanto, o «império da palavra» não é igual para quem ensina matemática, poesia, ciências da natureza, línguas vivas, *filosofia*. É certo que o filósofo também edifica um discurso; no entanto, dele se espera um discurso «que não seja somente símbolo como o do matemático, mas *realidade*, que não seja somente poesia, mas *verdade*; que não seja já factó, mas *condição de possibilidade*; que não seja já narrativa, mas *ordem e razão*»<sup>24</sup>. Salientemos, quanto à articulação da palavra com o

<sup>23</sup> Cf. «La parole est mon royaume», in *Esprit* 23 (1955), n. 2, 192-205. Anos mais tarde Ricoeur volta, na mesma revista, ao problema da reforma universitária, com dois textos: «Faire l'Université» (1964) e «Réforme et révolution dans l'Université» (1968) (L I 368-397). Este segundo texto é redigido durante a ocupação da Sorbona em Maio de 1968.

<sup>24</sup> «La parole est mon royaume», 193 (sublinhado nosso). Note-se o tom ainda «juvenil» destas contraposições tão nítidas. A Universidade, portanto, «é o Universo das múltiplas potências da linguagem no momento da comunicação do “dizer”» (*ibidem*). Uma vez que toda a reforma do ensino só pode acontecer dentro da linguagem, a vida universitária deveria ser regulada pela tarefa maior da *palavra* e não pela eficiência *profissional*:

trabalho, duas notas pedagogicamente interessantes. Em primeiro lugar, Ricoeur defende, contra um certo «modernismo totalitário», a *cultura greco-latina* em que enraizamos, a única capaz de «reequilibrar a alma moderna, cada vez mais entregue ao exotismo cultural». Desde sempre esteve presente na obra ricoeuriana o sentido da ipseidade e da alteridade ao nível do diálogo intercultural: «é preciso ter um 'si' para comunicar com os 'outros'; é preciso ter uma memória e uma fidelidade para escutar os outros e aprender deles»<sup>25</sup>. Voltaremos a esta importante questão da singularização das culturas. A segunda nota pedagogicamente relevante relaciona-se com a *vexata quaestio* «escola e vida». Este problema, para Ricoeur, diz mais respeito à pedagogia do ensino que à sua orientação para a vida profissional; como quer que seja, «a vida que falha no nosso ensino» — diz ele — «é antes de mais a vida das *obras e dos pensamentos* que lhe compete transmitir»<sup>26</sup>, e não a vida concretamente vivida, face à qual a cultura e *a fortiori* a filosofia devem criar distância.

Estas teses, quiçá excessivamente cândidas e idealistas para a hodierna leitura tecnocrática, economicista e pragmatista da política pedagógica, assentam, porém, numa antropologia filosófica de base, fundamentadora e delimitadora do *trabalho* e da *palavra*<sup>27</sup>. A articulação da palavra com o trabalho é uma questão teórica e prática de relevo, pois atesta uma das maiores tensões dinâmicas entre ipseidade e alteridade, entre a existência *peçoal* e o movimento doloroso das *civilizações*. A meditação ricoeuriana sobre a palavra e o trabalho, embora parcialmente motivada por alguns elementos circunstanciais da década de cinquenta — por uma certa *decepção e inquietude* face à redescoberta do homem trabalhador<sup>28</sup> —, pretende ser uma meditação filosófica, e, como tal, prolonga até certo ponto as conclusões essenciais da fenomenologia eidética da *práxis* e antecipa alguns

---

«a escola é educadora porque ensina, e não a inversa» (*ibidem*). A Universidade inscreve-se «no serviço que a palavra presta ao trabalho»; por isso, permanece no reino da *palavra*, não só por razões éticas, mas também por razões técnicas (cf. *ibidem* 195).

<sup>25</sup> «La parole est mon royaume», 198-199.

<sup>26</sup> *Ibidem* 199 (sublinhado nosso). «A Vida? é no próprio conteúdo cultural que é preciso criá-la» (*ibidem* 200).

<sup>27</sup> Cf. «Travail et parole», in *Esprit* (1953), n. 1 (HV 210-233).

<sup>28</sup> Confessa Ricoeur: «A minha decepção é ver a reabilitação do trabalho triunfar no vazio». Veja-se a noção totalitária de trabalho: todo o homem é *práxis* e toda a *práxis* é trabalho — desde a transformação da matéria e a luta «contra a natureza» até às «actividades científicas»; «é esta apoteose do trabalho [presente na própria teologia...] que me inquieta. Uma noção que significa tudo já não significa nada» («Travail et parole», in HV 211).

dos ulteriores desenvolvimentos sobre a palavra e a linguagem. Sintetizemos alguns pontos.

Por mais finita e humana que seja, a palavra também «faz» qualquer coisa no mundo; no entanto, esta «obra» da palavra é diversa da do trabalho. Coloquemo-nos à luz da hipótese mais pragmatista sobre a origem da linguagem — aquela que se esforça por situar o nascimento da palavra ao nível do *gesto*; suponhamos que a palavra primeira e mais simples foi um *grito imperativo*, cuja função consistia em acompanhar emocionalmente a acção (o grito do chefe, por exemplo). Este grito é palavra e gesto: palavra porque, em vez de fazer, faz fazer; gesto porque actua como um fragmento iniciador e regulador da acção. Por isso, toda a palavra é uma modalidade de *práxis*: um *momento* da *práxis* (no caso mais simples), uma sua *etapa* (quando o imperativo toma a forma de plano, de esquema antecipador — a antecipação verbal da *práxis*), um *longo desvio* que, partindo da acção, retorna à acção (a cultura). Como *momento*, *etapa* e *desvio*, a palavra é, num sentido autêntico, «um anexo dos empreendimentos de transformação do meio humano pelo agente humano»<sup>29</sup>.

No entanto, já desde o seu início, a palavra enquanto tal ultrapassa os limites do gesto; na verdade, o «grito imperativo» não é, rigorosamente falando, um elemento emocional *do* gesto, mas vale, por assim dizer, *para* todo o gesto, «quer dizer» o todo do gesto, «significa-o» — o que, como se pode comprovar analisando a função *signíca* e *simbólica*, implica o recuo reflexivo do homem e a reflexividade da linguagem enquanto tal. Toda a história do trabalho pode pois ser lida como uma história perpassada pela palavra; demonstra-o a invenção do instrumento e, mais claramente, a passagem do *instrumento* à *máquina*. «Antes» do instrumento e da máquina há «a mão e o espírito»: é pela palavra — pelo pensamento incarnado — que o instrumento prolonga *materialmente* a minha mão e a máquina se torna «um anexo da *linguagem*, uma língua auxiliar das matemáticas» para penetrar nas disponibilidades das coisas<sup>30</sup>. É ao ascetismo platónico da linguagem matemática que o homem deve, em última análise, todo o

<sup>29</sup> «Travail et parole», in HV 213.

<sup>30</sup> Cf. E. MOUNIER, *La petite peur du XX<sup>e</sup> siècle* (cit. in HV 214-215). Sendo muito vasta a bibliografia filosófica sobre este tema, limitamo-nos a referir alguns títulos que se situam, mais ou menos, no horizonte de Ricoeur. Sobre «a mão e o espírito», veja-se o já clássico J. BRUN, *La main et l'esprit*, Paris 1963, sobretudo os cap. I e II («os sistemas da mão» e «as histórias da mão»), com uma boa bibliografia na parte final; para uma visão descritiva da palavra e da mão, cf. E. BARBOTIN, *Humanité de l'homme*, Paris 1960, 131-207; sobre a interpretação existencial da mão, do «estar-à-mão» e do «estar-perante» (do *Zu-handen-sein* e do *Vor-handen-sein*), cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *passim*.

avanço do mecanismo; e isto «seria impossível sem o heroísmo lógico de um Parménides negando em bloco o mundo do devir e da *práxis*, em nome da identidade das significações consigo mesmas»<sup>31</sup>. Quer dizer, a *práxis* converte-se à *palavra* e a *palavra* converte-se ao *pensar puro*; é somente sob esta condição que o mundo técnico hoje nos aparece como «invasão do mundo verbal no mundo muscular» — retomando um tema caro à fenomenologia eidética da *práxis*. Se a *práxis* anexa a si a *palavra*, a título de linguagem planificadora, a *palavra* é originariamente recuo reflexivo, «sentido», *theoria* incoativa. A linguagem e a cultura não são, portanto, uma «superestrutura» da sociedade, como se a *práxis* fosse «o real» autêntico do homem (a *ipseidade*) e a *teoria* uma sua «espuma» ou «epi-fenómeno» (alienante *alteridade*). Ora o fenómeno é rigorosamente circular, pelo que a linguagem é tanto infra-estrutura como super-estrutura, se quisermos utilizar esta terminologia.

Sendo circular a diáde formada por *teoria* e *práxis*, em que sentido se pode falar então da *prioridade da palavra*? A necessária distância que existe entre a *palavra* e o trabalho pode ser considerada a três níveis: a nível da *palavra imperativa*, da *dubitativa* ou crítica, da *invocativa*<sup>32</sup>.

1) Quanto à *palavra imperativa*, a que mais se aproxima do trabalho, vimos que ela é já, incoativamente, uma superação do gesto, uma *crítica* do trabalho, no duplo sentido de «juízo» e «imposição de limites»; com efeito, a *palavra reflecte*, distancia-se da alma do trabalho, da preocupação do viver; se o afã da vida é, num primeiro momento, suspenso pela função *reflexiva* e *crítica* da *palavra*, ele é, porém, retomado num segundo momento, mas já no plano dos *signos*. Esta brecha na «preocupação fechada do agir», aberta pela específica *operação da palavra*, podemos ilustrá-la em três momentos dialécticos e cooriginários, conforme se tome em consideração o *outro*, *si-mesmo* ou o *sentido* enquanto tal. Em primeiro lugar, a acção específica que a *palavra imperativa* exerce sobre o *outro* nunca é da ordem da *produção*, mas da *influência*, ou seja, é formalmente uma relação entre *ipseidades* vivas; a relação efectiva entre *influência* e sequência de actos daí decorrentes não releva do âmbito neutro da relação entre *produção* e *produto*, mas é uma relação inter-humana de reciprocidade. A *influência*, ao mesmo tempo que contrasta com a *produção*, fornece ao trabalho humano toda uma gama de

<sup>31</sup> «Travail et parole», in HV 215.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, in HV 216–223. Esta tripartição, anterior ao grande debate ricoeuriano com a linguística contemporânea, inspira-se em Protágoras, para quem «as quatro raízes da *palavra* eram o mandamento ou ordem, o voto ou a oração, a pergunta e a resposta» (HV 221).

relações intersubjectivas que, a rigor, o situam no mundo da palavra. Aliás, como bem esclarece a crítica gadameriana às pressuposições do racionalismo iluminista em matéria de tradição, só pode haver efectiva influência de uma «autoridade» sobre alguém num quadro *racional de reconhecimento*. Em segundo lugar, a palavra imperativa representa também uma abertura relativamente ao homem que, pela palavra, se torna um ser significante; quem fala pronuncia algo sobre *si mesmo*, decide-se. A palavra interior envolve a decisão: «se nada digo a mim mesmo, não poderei emergir da névoa inumana, própria do animal»<sup>33</sup>, como nos recorda a grande tradição filosófica. Ao ordenamento do trabalho por obra das relações intersubjectivas corresponde, a um nível mais fundante, este ordenamento de si por si mesmo, por *si mesmo como um outro* ou, em linguagem platónico-augustiniana, pelo diálogo da alma consigo própria. Em terceiro lugar, e mais fundamentalmente ainda, por detrás da palavra que influencia o outro e pela qual eu me decido, está uma operação mais dissimulada, sem a qual nada aconteceria: a *função sgnica*, o trabalho do signo sobre o *sentido*, a promoção do sentido aberto pela palavra. Se a palavra imperativa faz fazer, é porque é capaz de significar «o que fazer», exigência «compreendida» e «seguida» por quem ouve. Mesmo *no* trabalho, esta operação significante é o contraponto do trabalho. A palavra discrimina e determina; a palavra imperativa, porque significante, mais uma vez o dizemos, apenas designa «no vazio» o que o trabalho efectivamente «preencherá». É esta «impotência» da linguagem que constitui a sua força e faz dela uma «obra», a entender-se, porém, num plano diferente do da produção.

2) A distância entre a palavra e o trabalho é mais manifesta no caso da palavra *dubitativa*, crítica ou interrogativa. Sem insistir neste tão importante tópico filosófico, recordamos apenas que a palavra interrogativa também se dirige ao *outro*, a *si-mesmo* e ao *sentido*. Em primeiro lugar, o *outro* é o homem da resposta, integralmente assumido em segunda pessoa. Todas as vezes que a palavra deseja obter um efeito psicológico do mesmo modo que o trabalho *produz* o seu resultado, isto é, sem reciprocidade, ela imita o trabalho industrial; neste sentido, a palavra da *propaganda* sai totalmente do círculo da ipseidade e alteridade, da pergunta e da resposta. Ao limite, temos aqui a palavra como má *violência*, como proibição efectiva de responder e de perguntar. Pois bem, «a violência e a linguagem ocupam cada uma a totalidade do campo humano»<sup>34</sup>. Aliás, a unidade do império

<sup>33</sup> *Ibidem*, in HV 217.

<sup>34</sup> Cf. «Violence et langage» [Semaine des Intellectuels Catholiques — Paris 1967], in *Recherches et Débats* 16 (1967), n. 59 [«La Violence»], [86-94], 86 (L I, [131-140], 131).

da violência provém do facto de ter a linguagem como «objecto correlativo». A violência da propaganda bruta, como a da «boa» publicidade, é uma violência específica da palavra; no entanto, a violência física (do homem e da natureza) só tem sentido e só constitui problema no seu «outro», na linguagem — e vice-versa. O espírito da «violência que fala» é ser uma violência que «procura ter razão» e, portanto, procura negar-se ou ocultar-se como violência. Na palavra dubitativa, no jogo de pergunta e resposta, porém, «a oposição formal entre linguagem e violência deve ser provisoriamente acordada por quem quer que fale», pois «ninguém poderá pleitear a favor da violência sem se contradizer»<sup>35</sup>. Esta, porém, é apenas uma oposição *formal*, válida em abstracto, aplicável mais precisamente ao «discurso coerente» (a expressão é de E. Weil), que, como tal, não deveria ser detido por ninguém; ora o campo da palavra *humana* é um campo *misto* de discurso e violência. Para além do sentido e da coerência do discurso, é preciso que *alguém* o diga; é pois na instância viva do discurso que se podem dialectizar e afrontar entre si a *expressão* e a *vontade do sentido*: a linguagem como palavra «é o lugar em que a violência vem à expressão, ao mesmo tempo que a intenção do sentido razoável encontra apoio na exigência de referente que anima o nosso dizer»<sup>36</sup>. Em segundo lugar, o apelo ao outro, quando dirigido àquele *meu outro que sou eu mesmo*, torna-se diálogo interior, espaço de *ironia*, reflexão e *liberdade*: «interrogo-me se...»<sup>37</sup>. Este poder corrosivo da palavra, pondo fim à «ingenuidade», é a alma de toda a cultura que queira ser rebelde às sínteses prematuras e apressadas. Por fim, quanto ao *sentido*, a palavra dubitativa está na origem de uma revolução no campo das significações, pois é ela que abre o domínio do *possível*. Em suma, é o pensamento dubitativo que instaura a negação e a afirmação; se *tudo o que é* é, só *a palavra* pode dizer *o que não é* e desfazer o que está feito. Este banimento de um sentido possível, intrínseco a toda a negação, não é, contrariamente ao trabalho, o que há de mais improdutivo? É claro que o pensamento, para negar, tem que afirmar. Repare-se que até os enunciados mais verificativos e factológicos resultam do pensamento dubitativo, na medida em que todo o enunciado

---

<sup>35</sup> *Ibidem* 87 (L I 132).

<sup>36</sup> *Ibidem* 88 (L I 133).

<sup>37</sup> Para ulteriores desenvolvimentos sobre a palavra e a liberdade, cf. «La parole, instauratrice de la liberté», in *Cahiers Universitaires Catholiques* (Paris), 1966, n. 10, 493-507. Trata-se de uma conferência feita em 1966 nas jornadas universitárias de Mulhouse, cujo conteúdo é retomado em «Autonomie et obéissance», in *Cahiers d'Orgemont*, 1967, n. 59, 3-22, 23-31.

é resposta a uma pergunta actual ou possível (veja-se Platão, Gadamer, etc.).

3) Finalmente, a palavra *invocativa* abre um espaço «que subtrai o homem falante à alternativa da injunção — que, ao limite, se perde no trabalho — e da dúvida — que, ao limite, dissolve o homem trabalhador»<sup>38</sup>. Para lá da alternativa entre o homem *trabalhador* e o *irónico*, há o homem *orante*. Palavra humana, mas não de desencanto, a invocação assume quatro formas fundamentais, conforme o tipo de *alteridade* que está em jogo face ao *sujeito*. Dirigida a *Deus*, a palavra *invoca* (tragédia grega, salmo hebraico, liturgia cristã, oração quotidiana); voltada para o  *mundo*, pretende ser «o *verdadeiro canto* que diz o sentido inusitado, a presença, a estranhez, o horror, a doçura, o surgimento primeiro, a paz: Hölderlin e Rilke, Ramuz e Claudel...»<sup>39</sup>; quando dirigida ao campo abstracto das *significações*, a palavra invocativa é um *optativo* de valor, do que é «virtuoso» ou válido para o homem (a pergunta «que vale o meu trabalho?» é obra da palavra); finalmente, dirigida a  *mim mesmo* e aos  *outros*, a palavra que «*roga*» faz-se linguagem de *exclamação*, palavra *lírica* que recolhe e purifica no seu seio as mediações afectivas da existência (alegria, dor, cólera, medo...).

Concluindo, a palavra é imperativa e dubitativa, indicativa e lírica. Num certo sentido, o trabalho envolve a palavra: o *falar*, que é uma *práxis* sobre os *prágmata* (*Crát.* 387c), pode ser mesmo um ofício e, o mais das vezes, exige um esforço penoso; o essencial da palavra, porém, escapa ao trabalho: ela *significa*, *não produz*. No entanto, como palavra encarnada e humana que é, nem sempre é animada pela «vontade de sentido» ou pelo «discurso coerente»; em outros termos, a palavra, como *expressão*, pode ser mesmo violenta e *produzir* efeitos semelhantes aos do trabalho, em nós e nos outros. Aludimos à *propaganda*, maximalizada na tirania política (o tirano precisa mais do sofista que do carrasco!). Uma certa violência eticamente neutra, porém, pertence igualmente, e de direito, à palavra político-jurídica, poética e filosófica — o que a destaca do campo puramente lógico do sentido e da coerência, aproximando-a até certa medida da *práxis* produtiva («*produz*» convicções, «efeitos de sentido», «gostos», etc.).

É pois pelo lado *ateorético* do pensamento e da fala real que a palavra se aproxima do trabalho humano. Em três esferas tão diferentes da linguagem — como a política, a poética e a filosófica — está presente estruturalmente uma certa *violência*, isto é, uma certa produção de efeitos

<sup>38</sup> «Travail et parole», in HV 221.

<sup>39</sup> *Ibidem*, in HV 222.

extra-lógicos<sup>40</sup>. Quanto à *política*, a sua violência não se limita ao caso da tirania ou da revolução, porque o discurso político enquanto tal é já um discurso misto de *sentido* e de *poder*. O *falar poético*, por seu lado, nasce, é certo, de uma abertura por onde aparecem certos aspectos do ser (também o poeta se entrega a um sentido que ele não cria); no entanto, a palavra poética só traz o ser à linguagem pela *força* da palavra e da denominação (a abertura é também *captura* pelo vigor poético da metáfora). A *filosofia*, por fim, pela sua mesma finitude, é estruturalmente delimitada por uma tríplice violência: pela violência do *ponto de partida* (começar a filosofia é sempre um golpe de força, a filosofia acede ao pensamento pelo desfiladeiro de uma questão particular), do *percurso* (o filósofo só pode articular o seu discurso no horizonte de uma tradição, pois não há filosofia sem pressupostos), do *fechamento* (este é sempre prematuro; todas as filosofias são necessariamente particulares). No fundo, estamos a incluir, no coração da palavra enquanto humana, aquilo que, enquanto *desejo*, o homem é: um misto de *sentido* e de *força*, de *palavra* e de *trabalho*, de *ipseidade* e *alteridade*. As implicações éticas desta aproximação entre trabalho e palavra, entre «vontade de significar» e «produção» de efeitos, são evidentes, nomeadamente quando se tem em conta o tópico da *violência* acima indicado. No que diz respeito ao tema da ipseidade, uma inteligência que não compreenda o seu portador ou sujeito, isto é, uma inteligência apenas instrumental, é já cúmplice da *violência*, uma vez que expulsa o sentido da existência pessoal. Um «bom uso da linguagem» implica, pelo menos, estas três regras modestas<sup>41</sup>: 1) Nunca deverei esquecer como ponto de partida esta *verdade formal* e vazia: o discurso e a violência são, na existência humana, os contrários mais radicais. Só assim é que se pode reconhecer onde está a violência e quando é que ela deve ser usada. 2) A não-violência do discurso deve porém ser atestada como *imperativo*: mesmo quando é inaplicável, o «tu não matarás» é sempre verdadeiro. 3) Tem que haver uma *prática não-violenta do próprio discurso*, o que equivale a respeitar a pluralidade e a hierarquia das linguagens.

#### 4.2. A aventura técnica: cultura, civilização e diálogo intercultural

Ao justificarmos uma possível leitura da palavra como modalidade da práxis dissemos que, além de momento e etapa de um processo prático,

<sup>40</sup> Cf. «Violence et langage», 89-91 (L I 134-137).

<sup>41</sup> Cf. *ibidem* 93-94 (L I 139-140).

a linguagem pode também ser considerada como aquele *longo desvio* que, partindo da acção, retorna à acção, isto é, como *cultura*. Com efeito, a palavra não pode estar fora dos empreendimentos transformadores do meio, a cargo do agente humano.

A cultura, no seu sentido antropológico mais amplo, tem praticamente a mesma extensão que a *historicidade* e o *trabalho*, ambos possibilitados pela injunção da palavra no mundo, ou melhor, pela habitação humana do mundo, pelo jogo da alteridade na constituição da ipseidade. A aventura técnica, a rigor, começa com a aventura humana; embora nem sempre tenha havido civilização técnica, sempre houve uma componente técnica na vida do homem. Desde que há homem há instrumentos ou utensilagem, e há utensílios porque há palavra e instituição. «Instrumento, signo e instituição implicam-se mutuamente: porque o instrumento, ao fim e ao cabo, procede do poder de transformar as coisas pela palavra e segundo uma ordem prescrita [instituição]»<sup>42</sup>. No entanto, se a técnica, neste sentido originário, sempre foi uma componente da vida humana, nem sempre o homem se considerou e compreendeu como homem pela técnica, isto é, nem sempre a técnica foi considerada elemento essencial da definição do homem. Trata-se pois de uma consciência *nova*, procedente de algo novo, a «civilização técnica». A assim chamada «civilização do trabalho», além de se caracterizar pelo facto novo da «alienação no salário» e do «capital», define-se pela era tecnológica<sup>43</sup>. Caracterizemos então, em termos simples, a «civilização técnica», na medida em que afecta o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *consumidor* ou *fruidor* e enquanto ser que *se compreende a si mesmo*<sup>44</sup>.

O homem *trabalhador*, em primeiro lugar, é afectado pela civilização técnica de muitas formas. Ricoeur enumera algumas, recolhidas mais das ciências humanas que propriamente da reflexão filosófica: diminuição do carácter penoso do trabalho, que tem como contrapartida negativa o aumento da insignificância, derivado do desmoronamento das antigas

<sup>42</sup> «L'aventure technique et son horizon interplanétaire», in *Christianisme Social* 66 (1958), n. 1-2, [20-33], 21.

<sup>43</sup> Cf. «Travail et parole», in HV 224-227.

<sup>44</sup> Cf. «L'aventure technique...», 22-30; «Travail et parole», in HV 225-227; «L'image de Dieu et l'épopée humaine» [1960], in HV 120-122. Seria interessante comparar tudo isto com a conferência de Heidegger sobre «a questão da técnica» (1953), que abre o volume *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. À força de aprofundar, aludir e remeter para o... «essencial», tememos bem que Heidegger passe ao lado do que verdadeiramente aflige o homem.

profissões e da monotonia das tarefas repetitivas e especializadas do trabalho em série; desenvolvimento do sector terciário; mudança radical na relação do homem com o Cosmos (a aventura interplanetária continua na linha do progressivo «desencantamento do mundo»). Em segundo lugar, enquanto *consumidor*, à elevação global do nível de vida corresponde uma contrapartida negativa: a crescente dependência do que *se* considera o bem-estar e o seu apetrechamento, isto é, as máquinas do «consumo» e do «consumidor» (diferentes do maquinismo industrial em sentido estrito). Esta ambiguidade está bem à vista: «*aberto* ao repouso e ao lazer pelas máquinas do bem-estar, *aberto* ao conhecimento do mundo pela escrita e pela leitura, pelo cinema e pela rádio, o homem é ao mesmo tempo *entregue* a passatempos medíocres, entregue a uma espécie de sub-cultura anónima, inodora e insípida...»<sup>45</sup>. Em terceiro lugar, em que medida a civilização técnica atinge a *maneira de nos compreendermos*? Antes de mais, a própria ideia de trabalho aparece modificada; com efeito, quando a técnica não fazia ainda parte da «definição» do homem — não era compreendida como sua parte essencial ou necessária —, também o trabalho não integrava essa definição; o trabalho era um valor «servil». Antes do humanismo *histórico* vigorava o humanismo *racional*, ainda vigente no Renascimento. Só a palavra era «liberal». Antes da revolução industrial, a «vida liberal» — a vida do homem livre ou do homem sem mais —, além da *teoria* ou «contemplação», incluía uma espécie de *práxis* que não era considerada trabalho: a acção económica e política era, ainda, um atributo da palavra que ordena e controla. A partir de certa altura, porém, o desejo de *conquistar* o mundo leva a melhor sobre os valores do repouso e da contemplação; mesmo antes do advento da grande era industrial e tecnológica, o homem *explorador* e *maquinista* (e, o mais das vezes, *mecanicista*) mudou o *modo de encarar o mundo*. É certo que o homem, *para subsistir*, sempre tentou explorar a terra; agora, porém, tenta possuí-la e explorá-la *para existir*. É evidente que esta nova relação entre *sujeito* e *mundo* é uma relação circular: porque o homem se promove enquanto trabalhador, o mundo revela-se como natureza a dominar — e vice-versa. Este esquema é tão fundamental que, na moderna era interplanetária, se expande da Terra ao Cosmos. Não vamos assistindo ao progressivo declínio da referência natal, vital e mortal à Terra?

A *condição tecnológica* do trabalho humano, portanto, além das «alienações» sociais, faz emergir uma específica miséria do trabalho, a «objectivação», que é um problema formalmente cultural e não sócio-político. Que

<sup>45</sup> «L'aventure technique...», 25.

significa isto? É no trabalho, dizem muitos, que mostro o que sou, mostrando o que posso, aquilo de que sou capaz; pelo trabalho ligo-me a uma tarefa *finita* e só assim me revelo, «na obra», a mim e aos outros; pela «objectivação» do trabalho como que resolvo o velho debate entre o subjectivismo e o materialismo, entre a ipseidade idealista e a alteridade realista... Todavia este mesmo movimento «objectivante», que me revela, também me dissimula e tende a despersonalizar-me, a obnubilar a minha *identidade-ipse*; ser homem não é somente «fazer o finito», mas outrossim e sobretudo «compreender o conjunto, e assim lançar-se para um outro limite, inverso do gesto desprovido de sentido, para o horizonte de totalidade da existência humana, chamado mundo ou ser»<sup>46</sup>. Esta tendência profunda do trabalho moderno, comandada pela sua condição tecnológica, leva o sujeito a uma *realização de si absorvida no finito*; índice ou revelador negativo desta insensível perda de ipseidade é o enfado, este mal psíquico ou *tédio* que, lentamente, vai revezando o *sofrimento*, o mal físico e penoso que acompanha a execução do trabalho. Esta tendência «objectivante» é irreduzível ao mal de «alienação»; este é uma perda da ipseidade na alteridade, mas ainda a favor do outro que «explora». Porque é que a «objectivação» é um problema cultural? Tomamos aqui a cultura num sentido mais restrito, aquele que transparece no debate com Freud. O «mal-estar da cultura» contemporânea corresponde, segundo Ricoeur, ao mal-estar do trabalho; as artes, a literatura, o ensino, etc., mesmo fora da sua típica «perversão burguesa», manifestam uma certa resistência que o *sujeito* oferece na adaptação ao *mundo*, resistência que exprime uma espécie de enlouquecimento face às mutações demasiado bruscas, uma lesão no antigo liame entre o homem e o seu mundo «natural». Esta desordem aparece, na literatura, em termos de *má consciência* e *ressentimento*. Pois bem, para lá destes indícios negativos, «a cultura exprime uma *legítima recusa de adaptação*»<sup>47</sup>, *desadapta* o homem, mantendo o sujeito aberto e disponível para uma alteridade sempre nova, para o longínquo, para *outra coisa*, para o todo — papel que compete às «humanidades», à história, à filosofia, ao homem político. A educação consiste exactamente num justo equilíbrio entre a *reificação/adaptação* do sujeito no trabalho e esta exigência cultural de *desadaptação*.

Segundo um antigo sentido de cultura e de mal cultural, o sujeito luta pelo seu reconhecimento «através das realidades culturais que, embora sem

---

<sup>46</sup> «Travail et parole», in HV 226.

<sup>47</sup> *Ibidem*, in HV 227 (sublinhado nosso).

a consistência dos aparelhos económicos e das instituições políticas, constituem contudo uma realidade objectiva» — o «espírito objectivo» de Hegel<sup>48</sup>. O homem procura a exigência de mútua estima através das *imagens* do homem, isto é, através da cultura (costumes, tradição, direito, literatura, artes, monumentos, estilos, obras...), das projecções do *olhar* do sujeito (ipseidade) sobre as *coisas* (alteridade).

As nossas relações interpessoais (ipseidade) incorporam em si todas estas imagens do homem («espírito objectivo»), de forma que só nos entrevemos uns aos outros *mediante* estas imagens. O mal específico da cultura consiste na *reificação* destas imagens mediadoras, pervertendo ou destruindo as representações fundamentais que o homem tem de si mesmo — ao que se obvia, entre outras coisas, com uma *redenção* da arte e da cultura pela imaginação criadora.

Interligados que estão, no essencial, o trabalho, a cultura e a aventura técnica, vamos concluir esta reflexão conjunta com um tema ético sempre actual: as *culturas nacionais*, a *civilização universal* e a *coexistência pacífica das civilizações e culturas*. Todos conhecemos o aparente paradoxo de *uma civilização* — a da técnica e do trabalho — se ir progressivamente universalizando, ao mesmo tempo que as *culturas* vão persistindo e resistindo na sua diversidade. Este facto liga-se intrinsecamente com um outro mais profundo: enquanto a linguagem formal da ciência, cujo núcleo é o simbolismo e axiomatismo matemáticos, é *una e universal*, as linguagens naturais continuam a ser *diversas e particulares*. A ligação à Terra é mais profunda que a relação técnico-instrumental. Num certo sentido, portanto, a civilização está para as culturas como o simbolismo abstracto da ciência para as linguagens naturais. A diversidade das culturas entre si pode, porém, ser analisada segundo elementos muito diversos, embora um elemento de uma cultura só se possa isolar dos demais, para efeitos de contradistinção, por um certo artifício metodológico. Examinemos, por exemplo, como é que as culturas divergem entre si a propósito da concepção do *tempo*<sup>49</sup>. Este é um tópico maior para se captar os vários níveis de diversidade entre as

---

<sup>48</sup> «L'image de Dieu...», in HV 121. Aqui Ricoeur retoma as três paixões kantianas ou raízes da afirmação de si: o ter (economia), o poder (política) e o valer (cultura) (cf. HF 122-141). Enquanto no *ter* a relação é de mútua exclusão e no *poder* é assimétrica, no *valer* a relação é de reciprocidade. Sobre o *valer*, cf. HF 136-141, onde, *in nuce*, se podem antever muitas teses de *Soi-même comme un Autre*.

<sup>49</sup> Cf. «Introduction», in VÁRIOS, *Au carrefour des cultures. Les cultures et le temps*, org. Unesco, Paris 1975, 19-41; «Introduction», in VÁRIOS, *Le temps et les philosophies*, org. Unesco, Paris 1978, 11-29.

culturas, embora se não excluam outros de igual ou superior valência (concepção do mundo, dos outros, da arte, da divindade, etc.). Tem razão Heidegger quando, por exemplo, adverte: para determinar a essência da «coisa» nos Gregos deveria antes pôr-se em jogo «a totalidade do estar-áí grego, os seus deuses, a sua arte, o seu Estado, a sua ciência»<sup>50</sup>. Ricoeur, na apresentação de uma série de estudos sobre o modo como as diversas culturas vivem e referenciam o tempo, tenta pensar mais profundamente o significado dessa diversidade cultural, arrumando-a segundo quatro níveis: nível gramatical, lexical e sintáctico (China, Índia...), de estilo ou de formas de discurso (tempo épico, trágico, etc.), nível dos «eventos da palavra» (Israel, Cristianismo, Islamismo) e nível «categorial» (bantus, etc.). O que aqui nos interessa, porém, é a nova relação que é defendida com as culturas do passado (alteridade cultural diacrónica), aplicável analogicamente à relação com a diversidade cultural no presente (alteridade cultural sincrónica).

Em primeiro lugar, pode haver dois estilos de reflexão paralisante face ao panorama da multiplicidade das culturas: 1) Não há «lugar» de onde se possa examinar todo o campo de batalha... Esta tese, por seu turno, pode oferecer duas saídas: ou um *fanatismo* tacanho (sem distância crítica identifico-me com uma cultura e ignoro todas as outras) ou um *esteticismo* superior (exerço sobre todas, segundo o modelo estético do jogo, uma superior equidade, deixando falar todas as personagens do drama). 2) Há um só lugar de onde se podem julgar todas as culturas — a «ciência moderna». Ora uma cultura que fez da ciência e da tecnologia o modo dominante de relação com o real exorbita verdadeiramente da totalidade do campo cultural, emigra para longe da região onde as culturas do passado e as outras no presente se desenvolveram e se desenvolvem. Em segundo lugar, apoiando-nos nestas teses que à primeira vista nos paralisam, podemos descortinar, porém, um *sentido mais profundo* desta diversidade mesma. Porque não levar até ao fim a descoberta da alteridade, da estranheza cultural? Na prática, «estamos hoje tão afastados das culturas que foram as nossas raízes [culturas do passado: fonte indiana, fonte grega e fonte hebraica] como das culturas que sempre nos foram estranhas [mesmo sendo culturas do presente]»<sup>51</sup>. Foi preciso que a «modernidade», pautada pela razão instrumental técnico-científica, nos tivesse afastado tão profundamente das nossas mesmas raízes culturais para que, numa «ingenuidade pós-crítica», consigamos uma nova aproximação: «afastados

<sup>50</sup> *Die Frage nach dem Ding*, § 12 (sublinhado nosso).

<sup>51</sup> «Introduction», in VÁRIOS, *Au carrefour des cultures. Les cultures et le temps*, cit., 40.

quer do próximo quer do longínquo, não podemos nós aproximar-nos de um e de outro a favor desta equidistância que a revolução científica cavou entre nós e *todas* as culturas tradicionais?»<sup>52</sup> Com efeito, a ciência e a tecnologia, que estão na base da progressiva uniformização específica da «civilização técnica», só abusivamente é que se identificam com a relação de Verdade que podemos ter e manter com as coisas; nas «outras» culturas — do passado como do presente — somos hoje convidados a ver algo mais que o pré-científico, algo que, para lá do que foi abolido pela revolução científica, *ainda nos fala*. Aplica-se no caso vertente o princípio hermenêutico fundamental do «distanciamento na proximidade» e da «proximidade no distanciamento». Retomemos a primeira reflexão paralisante: não há um «lugar» a partir do qual se apreenda integralmente o vasto campo das culturas, pelo que se condena à partida todo o *etnocentrismo* — sobretudo o judeo-cristão e/ou europeu, como ferozmente advoga certa antropologia contemporânea<sup>53</sup>. Esta incapacidade de um saber absoluto ou sobranceiro «sobre» todas as culturas, porém, não implica que devamos oscilar entre o *fanatismo* dogmático e o *esteticismo* céptico e perspectivante. É claro que todo o esforço para compreender a totalidade do campo cultural e a sua diversidade é um esforço situado e progressivo; no entanto, como incessantemente temos repetido, a alteridade do «outro» nunca é absoluta. Aliás, o nosso centro de perspectiva, hoje, é já condicionado pela abertura às outras culturas. Esta tensão de ipseidade e alteridade, entre o «próprio» e o «estranho», não postula, em suma, nenhuma visão englobante.

Escrevemos que, embora haja uma pluralidade de *culturas*, a *civilização* tende a ser universal e *mundial*. Prescindimos aqui quer do debate clássico em torno do conceito de cultura, quer da famigerada querela, também linguística, sobre a distinção entre cultura e civilização. Cinco notas podem ajudar-nos a caracterizar a civilização universal mundial<sup>54</sup>: 1) É uma civilização técnica, cujo foco de difusão reside no *espírito científico*; este, porque racional e abstracto, como vimos, unifica a humanidade, conferindo à civilização o seu carácter universal. 2) Os instrumentos e utensílios próprios da cultura primitiva são sacudidos da sua grande inércia ou poeira

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Veja-se, entre muitos, E. LEACH, art. «Anthropos», «Natura/Cultura», «Cultura/culture» e «Etnocentrismi», in *Enciclopedia Einaudi*, 16 vol., Torino 1977-1984, s.v. Para este autor, no entanto, o *etnocentrismo* tem a mesma extensão, no domínio das representações culturais, que o *egocentrismo* (é o «nós» em vez do «eu»); neste aspecto, o etnocentrismo seria uma característica universal e não só do recente «imperialismo capitalista».

<sup>54</sup> Cf. «Civilisation universelle et cultures nationales», in *Esprit* 29 (1961), n. 10, [439-453], 439-442 (HV 286-289).

e assim retomados por obra das *aplicações técnicas desta ciência unitária*. Esta segunda universalização é a da revolução da utensilagem cultural: o instrumento torna-se máquina, por um movimento interno provocado pelo conhecimento científico. Deste modo, o homem torna-se o artesão universal; como a ciência, também a técnica é sem pátria. Uma invenção tecnológica — alfabeto, imprensa, máquina a vapor, etc. — pertence de direito a toda a humanidade e, mais cedo ou mais tarde, cria para todos os homens uma situação irreversível. 3) Acompanhando esta única técnica mundial — que se vai consolidando progressivamente —, uma terceira instância se afirma: a existência de uma *política racional* (termo a usar com cautela). Tendencialmente, o Estado moderno, enquanto Estado, tende para uma única «técnica política», por causa da sua estrutura universal e racional; neste sentido, a tecnocracia e a burocracia são apenas formas patológicas desta administração racional, deste tendencialmente universal «Estado de direito». 4) Em quarto lugar, tende-se para uma *economia racional universal* (expressão a usar igualmente com bastante prudência, pois a economia, como a política, se é ciência, nunca é integralmente ciência exacta, a única formalmente abstracta e portanto universalizável). Para além das grandes diferenças, propende-se para o desenvolvimento de técnicas económicas universais (cálculo das conjunturas, técnicas de regulação dos mercados, planos de previsão, etc.). Como as exactas, parece que também as «ciências humanas» não têm pátria. 5) Por fim, vai-se universalizando, em consequência das instâncias precedentes, um *género de vida universal* (alojamento, vestuário, transportes, informação, lazeres, etc.). As técnicas de consumo integram também, a um nível elementar, as técnicas da cultura.

Estas cinco características, que Ricoeur se limita a elencar sem as ter inventado, vêm aqui referidas por causa do seu *significado ambíguo*, já há muito tematizado nos debates sobre o progresso e nas críticas ao racionalismo iluminista. Por um lado, esta civilização universal e mundial é um «admirável progresso»: acumulação e melhoria, progressiva consciência de uma «única humanidade» (acelerada, de resto, pelo reconhecimento colectivo do perigo nuclear e ecológico), acesso das massas aos bens elementares e à cena mundial, revisão das perspectivas mesquinhas sobre a própria história particular (a partir, por exemplo, do sentimento socrático de que se é «cidadão do mundo»), etc. Por outro lado, porém, o lado oposto desta promoção da humanidade manifesta-se numa subtil destruição das culturas tradicionais e, o que é pior, na destruição do «núcleo ético e mítico da humanidade», o «núcleo criador das grandes civilizações e culturas, o

---

<sup>55</sup> *Ibidem* 445 (HV 292).

núcleo a partir do qual interpretamos a vida»<sup>55</sup>. Nasce daqui a ameaça de difusão de uma «civilização de pacotilha». A questão, premente nos povos que querem superar o subdesenvolvimento, mas não ausente das nações industrializadas, é esta: como modernizar-se sem negar a própria cultura, no que ela tem de mais original e fundante? Ricoeur reconhece que «não é fácil permanecer *si-mesmo* e praticar a tolerância relativamente a outras civilizações»<sup>56</sup>. Este jogo intercultural de ipseidade e alteridade revela aspectos curiosos: quando descobrimos que há culturas e não uma cultura, quando reconhecemos o fim do monopólio cultural (se ilusório ou real, não interessa), como que nos sentimos ameaçados pela nossa descoberta, tornando-se toda a humanidade uma espécie de «museu imaginário»: vai-se às ruínas de Angkor *como* ao Tivoli de Copenhaga... Ao limite, o máximo grau da «cultura de consumo» coincide com o grau zero da «cultura de criação».

Partindo desta reflexão feita por contraste, vamos terminar, esclarecendo rapidamente duas questões: 1) O que é e como sobrevive o «núcleo criador» de uma civilização? 2) Como é possível o encontro de culturas diversas? É possível uma «coexistência pacífica»?

1) Aquilo a que chamamos «o núcleo ético-mítico de uma cultura» está já presente na mesma definição de cultura como «um complexo de valores, ou melhor, de valorações». Estes valores, antes de *reflectidos* (na literatura, filosofia, etc.), estruturam um povo, são atitudes *vividas* em concreto face à existência, ou seja, formam um sistema referencial prático: a tradição, o uso dos instrumentos disponíveis (o *utensílio* é o conjunto de todos os meios), as atitudes valorativas (o *valor* é o conjunto dos fins e é ele que, em última instância, decide do sentido dos utensílios). Um utensílio ou instrumento só é operacional e eficaz através da palavra, de um processo de valoração ou avaliação<sup>57</sup>. A pergunta, então, é: onde reside este «fundo» de valores? De um nível superficial (em que os valores de um povo se identificam com os *usos e costumes*, que seguem sempre a lei da inércia) passa-se para um nível menos superficial (em que os valores se manifestam nas *instituições tradicionais*) e, deste, para o núcleo propriamente cultural (aquela camada de *imagens e símbolos* que constituem as representações de base de um povo). Nesta simples descrição, o processo identificador é pois

<sup>56</sup> *Ibidem* 446 (HV 293) (sublinhado nosso).

<sup>57</sup> Já F. Bacon dizia: «nem a mão nua nem o entendimento deixado a si mesmo alcançam grande coisa, mas uma e outro só realizam a sua obra mediante instrumentos auxiliares» (*Novum Organum*, I, 2, cit. in L. R. SANTOS, «Utensílio», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. V, Lisboa/S.Paulo 1992, 359).

um processo de adensamento, de passagem ou refluxo do que, num povo, é mais exterior (alteridade) para o que nele é mais nuclear e interior (ipseidade). Estas imagens e símbolos não são imediatamente apreensíveis, mas são objecto de interpretação metódica; neste aspecto, os fenómenos culturais são *como* os sintomas ou o sonho para a psicanálise, como se verifica no processo à cultura, feito sob o signo da hermenêutica freudiana. Seria preciso ir até àquelas *imagens estáveis*, àquela espécie de *sonho permanente* que, na qualidade de fundo cultural de um povo, alimentam as suas apreciações e reacções mais espontâneas: «imagens e símbolos constituem o que se poderia chamar o sonho acordado de um grupo histórico»<sup>58</sup>, o seu «núcleo ético-mítico». Uma cultura viverá sempre da e na tensão entre a inércia da utensilagem e a irrupção culturalmente criadora; desta última o artista será privilegiada testemunha, na condição porém de que tanto melhor exprimirá o seu povo quanto menos for comandado por de fora (pelo Estado, partido, etc.), ou seja, quanto melhor for capaz de romper com as falsas imagens impostas. Não pensemos que, sobre este tema, Ricoeur se deixou embalar por um romantismo sem nervo; pelo contrário, segundo ele, uma cultura e a sua criação só poderão sobreviver se forem capazes de integrar a *racionalidade científica*, pois só uma «fé» que procura a «inteligência» é que poderá «desposar» o seu tempo. A fidelidade de um povo à sua tradição, para não ser um simples elemento de *décor* folclórico, tem que ser uma fé que articule, em conjunto, a justa dessacralização da natureza com a justa sacralização do homem; só assim é que este chega a explorar tecnicamente a natureza, a valorizar o tempo e a mudança, a posicionar-se como «senhor da criação» — autêntica *ipseidade* viva e auto-referente face ao *mundo* e à *história*. Mais que objecto de repetição, aliás impossível, o passado é raiz de incessante renovação<sup>59</sup>.

2) A segunda questão é: como é possível um encontro de culturas, que não seja mortal para nenhuma? A resposta ricoeuriana situa-se a dois níveis

<sup>58</sup> *Ibidem* 449 (HV 296).

<sup>59</sup> Talvez mais que um filosofema, este celebrado tópico do homem dessacralizador da natureza é um autêntico *theologoumenon*. Seria instrutivo comparar este antigo optimismo judeo-cristão de Ricoeur com a actual crise ecológica; dessacralizado o homem e, há mais tempo, «vazios os céus», certos contemporâneos nossos *ressacralizam* a natureza e a vida não humana. Cf. P. HENRICI, «Homem e natureza na era tecnológica», in *Communio* [ed. port.] 9 (1992) 389-401 (para uma boa caracterização da «era tecnológica», cf. *ibidem* 392-399); S. CALDECOTT, «Direitos dos animais?», *ibidem* 439-444. Aproveitámos algumas sugestões ricoeurianas sobre a cultura e a civilização técnica num breve apontamento intitulado «Humanismo e ilusão salvífica», in VÁRIOS, *A salvação em Jesus Cristo* [Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa – 1993], Lisboa 1994, 21-34.

continuamente cruzados, um *ontológico-antropológico* e outro *ético*. Apesar da incomunicação das culturas, a estranheza entre homem e homem nunca é absoluta: todo o homem, além de *outro*, é um eventual *próximo*. Enquanto sentimento, porém, esta tese permanece cega. É preciso elevar este sentimento à qualidade de uma «aposta razoável», de uma afirmação *voluntária* da identidade do homem. Neste ponto crucial pensamos que Ricoeur se mostra «kantiano»; não é por via teórica que, ontologicamente, se afirma a profunda «identidade do género humano», mas por via ética, quanto a nós quase voluntarista... Esta aposta (*pari*) identifica-se com o desafio que animou, por exemplo, aquele egiptólogo que, perante sinais incompreensíveis, adoptou o seguinte princípio: *se tais sinais são humanos, então podem traduzir-se*. Na tradução passa sempre alguma coisa... «Crer [!] na tradução parcialmente possível é afirmar que o estranho (*l'étranger*) é um homem, é *crer* que a comunicação é possível»<sup>60</sup>. Ricoeur alarga esta mediação pelos signos linguísticos aos valores, imagens de base e «fundo cultural» de um povo. Quer dizer, a afirmação da identidade do homem é voluntária, na medida em que, em última análise, resulta de uma *decisão razoável*. Mais que uma afirmação positiva da identidade do outro — do outro como um *alter ego* —, a via teórica fornece-me apenas o carácter não razoável e pouco provável do seu contrário. É assim que interpretamos esta quase insanável dificuldade ricoeuriana quanto ao tema da comunicação: «não há razões, não há probabilidade para que um sistema linguístico seja intraduzível». A verdade da proposição afirmativa nem sequer é inferida a partir da falsidade *evidente* da sua contrária ou contraditória. Estamos no terreno da decisão ética. Repare-se nas expressões: «sim, eu *creio* que é possível compreender por simpatia e imaginação o outro que não eu (*l'autre que moi*), como compreendo uma personagem de romance, de teatro ou um amigo real mas diferente de mim; mais, posso compreender sem repetir, representar-me sem reviver, *fazer-me outro permanecendo mim-mesmo*. Ser homem é ser capaz deste transfert para um outro centro de perspectiva»<sup>61</sup>. Julgamos que Ricoeur, neste ponto, se situa entre Husserl e Lévinas, nunca superando radicalmente as insuficiências de ambos.

Seja como for, para superar no diálogo intercultural a ameaça de um vago sincretismo, põe-se uma questão de confiança; só uma cultura *viva* — a um tempo fiel às suas tradições e pujante de criatividade (arte, filosofia, espiritualidade...) — pode suportar o embate com outras culturas, melhor,

<sup>60</sup> «Civilisation universelle...», 451 (HV 298) (sublinhado nosso).

<sup>61</sup> *Ibidem* 451 (HV 298-299) (sublinhado nosso).

é capaz de lhe dar um sentido. Se o confronto for um confronto de impulsos criativos, ele mesmo se torna criador: «entre criação e criação há uma espécie de consonância, na ausência de acordo total»<sup>62</sup>. Não é na generalização descaracterizante que as culturas encontrarão fundamento para o diálogo; pelo contrário, é indo ao fundo da *singularidade* que apreendemos a consonância de uma cultura com outra, apreensão que se realiza de um modo que não pode ser dito<sup>63</sup>. Uma cultura só é válida interlocutora com as outras quando, recusando as vagas crenças sincretistas, souber regressar às suas origens; ao sincretismo opõe-se a *comunicação*, entendida como «uma relação dramática na qual vez por vez me afirmo na *minha* origem e na entrega à imaginação do *outro*, segundo a alteridade da sua civilização»<sup>64</sup>. A verdade humana só existe neste processo de incremento da *ipseidade* a partir das *alteridades* culturais.

Recordemos, entretanto, a nossa renúncia a Hegel. Incapazes de antecipar a totalidade humana, que resultará da história efectiva dos homens, cada época será sempre, como a nossa, um interregno. Um verdadeiro encontro entre civilizações e culturas, fora do choque da conquista dominadora — de que o recente alastramento tecnocrático e consumista, sob a capa filantrópica, é o exemplo porventura mais terrível —, está ainda por acontecer. Este interregno caracteriza-se pelo crepúsculo dos dogmatismos e pelo limiar dos diálogos: se já não podemos praticar o dogmatismo da verdade única, todavia *ainda não* somos capazes de vencer o cepticismo em que entrámos. Todas as filosofias da história se situam no seio destes ciclos de civilização; ainda não temos matéria a partir da qual se possa pensar (*de quoi penser*) a coexistência das múltiplas culturas, como não temos nenhuma filosofia da história para resolver os problemas da coexistência. Isto, porém, de forma alguma equivale a uma capitulação ou declaração de pessimismo. Impedidos de *ver* a totalidade, não

<sup>62</sup> *Ibidem* 452 (HV 299).

<sup>63</sup> Mais uma vez Ricoeur aplica o teorema de Espinosa: «Quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos a Deus». Repare-se no optimismo e na fé (no fundo religiosos) depositados nas condições de possibilidade da aproximação entre o *Islamismo* e o *Hinduismo*, por um lado, e a nossa *cultura europeia*, por outro: para que surja aquela específica proximidade que há *entre criadores*, o mundo islâmico terá que se pôr em movimento e o hinduismo terá que gerar uma história jovem. Este processo, porém, está apenas no começo: «ninguém pode dizer o que irá acontecer à nossa civilização quando tiver encontrado verdadeiramente outras civilizações de um modo diferente do do choque da conquista e da dominação» [*ibidem* 453 (HV 300)].

<sup>64</sup> *Ibidem* 452 (HV 300) (sublinhado nosso).

estamos impossibilitados de *agir* em ordem a uma «coexistência das civilizações». Repare-se que, neste sentido, Ricoeur não se limitou a filosofar à distância, mas foi capaz de intervenções atentas, concretas, circunstanciais e, pelo menos algumas, ousadas. Fiel ao seu antigo e platónico princípio de que é mais difícil a dialéctica *descendente* que a ascendente, não se ateu ao tratamento teórico do diálogo intercultural, mas soube «dar a cara» e apontar caminhos pedagógicos, psicológicos e políticos para uma activa «coexistência pacífica»; o facto de as intervenções serem datadas não justifica, num pensador tão sensível ao tema da *ipseidade*, nenhuma recriminação crítica.

JOAQUIM TEIXEIRA