



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Roberto Frazão Martinelli

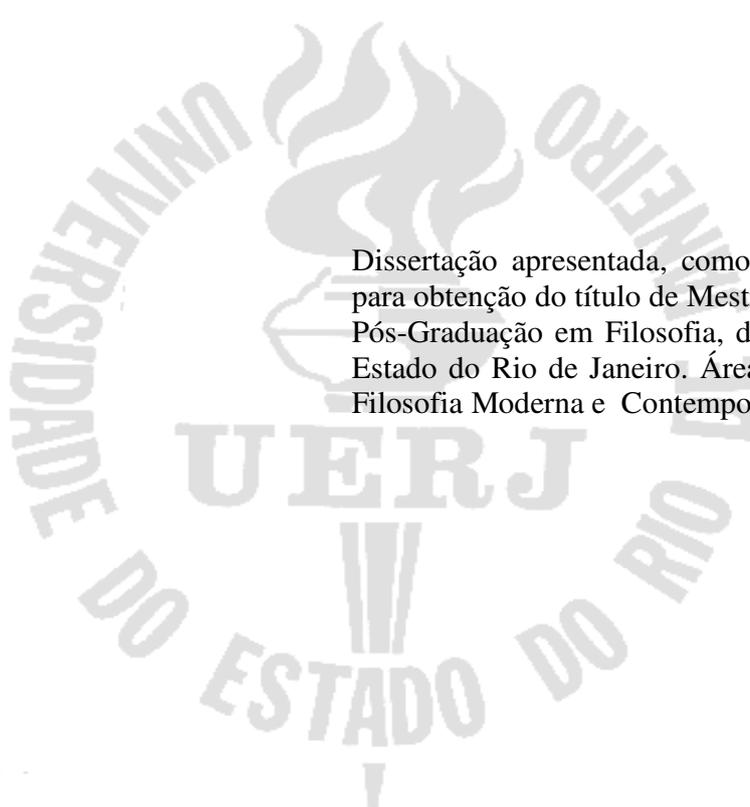
**A retomada do ego do *ego cogito* em direção a uma hermenêutica do si
em Paul Ricoeur**

Rio de Janeiro

2010

Roberto Frazão Martinelli

A retomada do ego do *ego cogito* em direção a uma hermenêutica do si em Paul Ricoeur



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prf^a. Dr^a. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2010

Roberto Frazão Martinelli

**A retomada do ego do *ego cogito* em direção a
uma hermenêutica do si em Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 23 de agosto de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Ricardo Jardim Andrade
Departamento de Filosofia da UFRJ

Prof^a. Dr^a. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2010

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof.^a Elena Garcia, cuja cooperação, incentivo e apreço foram incomensuráveis para a elaboração deste trabalho.

À minha irmã, Prof.^a Regina Yara Martinelli, cujo estímulo e dedicação me fizeram chegar até aqui.

Ao meu cunhado, Everson, pela revisão e considerações relevantes.

À Prof.^a Cléa Góis, orientadora da Graduação, e quem jamais deixou de contribuir para as necessidades bibliográficas de minha pesquisa.

E, claro, à minha esposa, Cláudia, e Roberta, filha.

A hermenêutica começa quando descontentes em pertencermos ao mundo histórico, entendido sob a forma de uma transmissão de uma tradição, interrompemos a relação de pertença para poder atribuir-lhe um significado.

Paul Ricoeur

RESUMO

MARTINELLI, Roberto Frazão. *A retomada do ego do ego cogito em direção a uma hermenêutica do si em Paul Ricoeur*. 2010. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O propósito desta Dissertação é de enfatizar a importância e a pertinência da questão do sujeito na nossa contemporaneidade. Daí a recorrência à filosofia de Paul Ricoeur, cuja temática da subjetividade permeou a maior parte da sua vida filosófica. O desdobramento da dissertação vai tornar evidente o privilégio do sujeito como autor do discurso e da ação, aquele que responde à pergunta *quem?*, assumindo para si a responsabilidade. E quando se evidencia o sujeito, faz-se referência também à reflexão de si, à interpretação dos atos pensáveis como discutíveis. Essa busca da compreensão de si mesmo amparado nos símbolos, nas obras culturais do mundo, é a tarefa que a meditação ricoeuriana procura explicitar através de um rigoroso método fenomenológico-hermenêutico. O escopo dessa pesquisa é desenvolver os desdobramentos que a questão da subjetividade adquire no pensamento ricoeuriano, principalmente, as reflexões que ele realiza em duas obras da década de sessenta (**Da interpretação e Conflito das interpretações**), para posteriormente vincular essas meditações a uma outra obra publicada no início dos anos noventa (**O Si-mesmo como um outro**), que acreditamos ter muita pertinência, e que versa justamente sobre a hermenêutica do si com o conceito de atestação. Ao longo do nosso trabalho ficará evidente a originalidade da abordagem ricoeuriana a respeito da problemática do sujeito e a nova perspectiva que ela propõe.

Palavras-chave: Reflexão. Símbolo. Hermenêutica. Fenomenologia. Psicanálise. Estruturalismo. Atestação.

RESUME

Le propos de ce travail est celui de mettre en relief l'importance et la pertinence de la question du sujet dans notre temps. Pour cela, nous avons analysé la philosophie de Paul Ricoeur, dont le thème de la subjectivité a transpercé la plupart de sa vie philosophique. La mise en oeuvre de cette dissertation va rendre évident le privilège du sujet comme l'auteur du discours et de l'action, comme celui qui répond à la question *qui?* en prenant à son compte la responsabilité. Et quand on met en évidence le sujet, on fait également référence à la réflexion de soi-même, à l'interprétation des actes pensables comme discutables. Cette recherche de la compréhension de soi, appuyée sur les symboles, sur les oeuvres culturelles du monde, c'est la tâche que la méditation ricoeurienne cherche à expliciter par la médiation d'une rigoureuse méthode phénoménologique-herméneutique. Le dessein de cette recherche est déployer les déroulements que la question de la subjectivité prend dans la pensée ricoeurienne, sur les réflexions que Ricoeur accomplit dans ses ouvrages des années soixante (**De l'interprétation** et **Le conflit des interprétations**) pour, plus tard, nouer ces méditations avec une autre oeuvre publiée dans le début des années quatre-vingt-dix (**Soi-même comme un autre**) que nous croyons avoir une très grande pertinence, car il s'agit, justement de l'herméneutique de soi avec le concept d'attestation. Au long de notre travail on rendra évidente l'originalité de la réflexion ricoeurienne concernant la problématique du sujet et la nouvelle perspective qu'elle propose.

Mots-clefs: Réflexion. Symbole. Herméneutique. Phénoménologie. Psychanalyse. Structuralisme. Attestation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	09
1	BREVE HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA: SIGNIFICADOS E PRINCIPAIS REPRESENTANTES.....	14
2	A ÉPOCA DO <i>COGITO</i>.....	32
2.1	A reflexão não é intuição.....	37
2.2	A suspeição como tática de esclarecimento.....	44
2.3	A refutação do primado da consciência.....	50
2.4	Arqueologia e teleologia do sujeito.....	57
3	ESTRUTURALISMO E LINGUAGEM SEM SUJEITO.....	69
3.1	A fenomenologia como alvo.....	77
3.2	A caminho de uma hermenêutica do sou.....	90
4	CONCLUSÃO.....	105
	REFERÊNCIAS.....	111
	BIBLIOGRAFIA.....	114

INTRODUÇÃO

A problemática do sujeito em Paul Ricoeur (1913-2005) sempre teve um papel central em suas reflexões, marcada principalmente pela sua vinculação ao método hermenêutico, isto é, um método que se constitui na extração e na interpretação de um sentido, “em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1978, p.15), que é como nosso filósofo entende o símbolo. Em suma, sua meditação filosófica pode ser caracterizada como a colocação em jogo do caráter unívoco e polissêmico não só da palavra, como também da frase e do próprio discurso humano, isto é, dos vários sentidos que um texto pode oferecer.

Para Ricoeur, todo pensamento moderno é interpretação, e é a partir dessa tese que ele elabora e aprofunda um relevante estudo sobre as manifestações simbólicas, que se enraízam em todas as determinações espirituais e históricas do homem. Ao revisar a problemática hermenêutica, ou seja, ao refletir historicamente sobre o trabalho hermenêutico, desde da exegese dos textos religiosos até a adequação do termo em bases filosóficas com Schleiermacher, nosso pensador passa a entendê-la como a teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos.

Quando ele, retomando uma expressão de Kant na **Crítica do juízo**, diz que “o símbolo nos leva a pensar”, é porque é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É o símbolo que nos reintroduz no estado nascente da linguagem. Por isso, procura produzir uma filosofia da linguagem capaz de elucidar as múltiplas funções do significado humano; se os símbolos nos levam a pensar, a hermenêutica visa à decifração dos comportamentos simbólicos do homem, a um “trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente” (RICOEUR, 1978, p.15).

E se Ricoeur insiste nessa perscrutação da problemática do sujeito é porque, mesmo após todas as suspeitas e humilhações infligidas ao *cogito*, a hermenêutica, para ele, exige que haja um sujeito que possa dar sentido aos seus atos; e mais: é preciso atravessar as críticas para tornar responsável uma compreensão do ser humano como ser de afirmação. Portanto, a crítica não elimina a subjetividade, ela exige mais do sujeito, não reivindica uma ação defensiva, e sim sua capacidade de se afirmar graças às críticas e suspeições sofridas.

Embora partamos do *cogito* – é a partir da crítica ao *cogito* cartesiano que vamos desenvolver a problemática do si -, não cremos que o pensamento ricoeuriano pretenda elaborar uma filosofia da consciência; acreditamos que sua filosofia, na verdade, é muito mais um trabalho de tomada de consciência mediante a desmistificação das ilusões da consciência, da consciência como ilusão.

Portanto, é para constituir uma “hermenêutica do si” que colocaremos em questão no nosso trabalho alguns enfoques interpretativos perpetrados por Ricoeur – bem como um breve histórico da hermenêutica -, a saber: o desvio da reflexão pela linguagem simbólica, psicanálise, fenomenologia do sagrado, fenomenologia do espírito hegeliana e pelo estruturalismo.

A hermenêutica ricoeuriana é mais um grande esforço de compreensão humana. E se o homem, nos diz Ricoeur, interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque as verdadeiras significações são indiretas: “Só atinjo as coisas atribuindo um sentido a um sentido” (RICOEUR, 1977, p.30). Por sua vez, a hermenêutica só compreende o *cogito* quando este é mediatizado pelo universo dos signos; ora, a consciência não é imediata, é mediata, não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de tornar-se consciente.

Ricoeur se situa na linha sucessória de uma filosofia reflexiva, uma filosofia pela qual a afirmação originária se relaciona com a interioridade, com a retomada de si próprio. Já no início de seu percurso acadêmico, quando elabora e defende sua tese de *Maîtrise* - sobre o **Problème de Dieu en Lachelier et Lagneau**, sob orientação de Léon Brunschvig -, assimila a tradição reflexiva francesa, e também o neokantismo alemão. Já a influência de Jean Nabert esteve presente em seus trabalhos dos anos 50 e 60.

Foi, porém, no último ano do Liceu, através de seu primeiro professor de filosofia, Roland Dalbiez - adversário do idealismo - que Ricoeur, então com dezessete anos, iniciou sua resistência ao apelo do imediatismo do *cogito* cartesiano. Posteriormente, seus estudos universitários o colocariam, segundo ele mesmo¹, sob a influência dos herdeiros franceses dos dois fundadores do pensamento moderno, Descartes e Kant.

¹ RICOEUR, P. **Da metafísica à moral**. Tradução de Silvia Meneses; Paul Ricoeur, “Autobiografia Intelectual”. Tradução António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, S/D. (Pensamento e Filosofia), p. 49.

Assim, desde muito cedo Ricoeur mostrou desconfiança em relação à afirmação idealista clássica da soberania do sujeito, colocando-se, pois, em “combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de auto-suficiência da consciência de si”².

É, pois, na crítica de Ricoeur ao *cogito* cartesiano, na retomada desse ego “desancorado” - que pretende ser o fundador da primeira verdade - em direção a uma hermenêutica do si, que vamos, daqui por diante, esclarecer seu itinerário sobre a questão do sujeito. Vamos nos basear, principalmente, em duas obras dos anos sessenta - **Da Interpretação e Conflito das Interpretações** - e outra de 1990 - **O si-mesmo como um outro** -, com as quais vamos explicitar o objetivo proposto no título dessa dissertação, além, é claro, de outras obras de Ricoeur e das referências bibliográficas que dispomos ao término de nossa pesquisa..

Portanto, é por meio dessa *démarche* que pretendemos esclarecer, junto ao nosso filósofo, porque a primeira verdade - *penso, existo* - não passa de uma pretensa afirmação de si, e mostrar porque o problema da subjetividade se liga ao método hermenêutico na filosofia de Paul Ricoeur.

Ora, não foi ao acaso que escolhemos o tema da subjetividade. Esta escolha concerne ao fato de que Ricoeur sempre procurou vincular a questão da subjetividade ao trabalho hermenêutico. Ele dá continuidade à crítica do *cogito* e de sua pretensão à certeza imediata e à autotransparência para, através de sua filosofia, ressaltar o papel mediador exercido pela interpretação, principalmente dos textos, em relação a reflexão sobre si.

Mesmo após as críticas e difamações aplicadas ao *cogito*, a questão do sujeito em Ricoeur persiste exemplarmente. Para ele, sempre haverá necessidade de um sujeito que dê sentido a sua ação, e mesmo porque a própria crítica não eliminou a subjetividade, pelo contrário, exigiu mais do sujeito; uma vez que mais intensas as detrações, melhor será a compreensão. É preciso que haja um sujeito capaz e responsável para responder por seus atos e suas ações e de se afirmar a si próprio. De tudo isto decorre a justificação do nosso tema.

No primeiro capítulo de nossa dissertação apresentaremos uma história sumária do pensamento hermenêutico com o objetivo de clarificar, inicialmente, o próprio sentido que se coloca já no tema de nossa pesquisa.

O segundo capítulo versará sobre o momento em que o *cogito* cartesiano surge e as críticas que doravante receberá no pensamento ricoeuriano. Sob o título “A Reflexão não é

² GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Uma Filosofia do *Cogito* Ferido: Paul Ricoeur, **Revista de Estudos Avançados**, v.1, n.30. p.16, maio-agosto, 1997. Disponível em: site: scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf. Acesso em: 12 dez. 2007.

intuição”, procuraremos, na primeira subseção, apoiado no itinerário traçado em **Da Interpretação**, dar prosseguimento aos questionamentos do *cogito* cartesiano e ainda esclarecer, a não coincidência dos conceitos de “reflexão” e “intuição”, além da aproximação da reflexão à hermenêutica. Nesse mesmo contexto, apresentaremos “os mestres da suspeita” - Marx, Nietzsche e Freud - e a crítica à consciência perpetrada por esses três pensadores à questão da subjetividade. Na segunda subseção trataremos da questão da consciência após Freud, segundo a interpretação de Ricoeur da metapsicologia freudiana. Na terceira subseção de nosso trabalho dissertativo levaremos adiante a contestação da psicanálise sobre a questão da consciência, salientando que ela não substituiu o sujeito, mas o deslocou, ou seja, que a consciência não está mais na posição de princípio ou de origem, razão pela qual esse deslocamento precisa ser reformulado. Na derradeira parte deste capítulo, trataremos da questão da “*arché*” e do “*telos*” do sujeito. Vamos abordar a arqueologia e a teleologia do sujeito de acordo com a leitura que Ricoeur faz da psicanálise freudiana e da fenomenologia do espírito hegeliana, respectivamente.

No terceiro e último capítulo faremos uma exposição bem delimitada do estruturalismo que Ricoeur aborda criticamente nas duas obras dos anos sessenta, precisamente o estruturalismo perpetrado por Lévi-Strauss. A interpretação que nosso filósofo propõe dessa corrente estruturalista é extremamente instigante para o desenvolvimento de nossa pesquisa, pois aquela exalta uma linguagem sem sujeito. A meditação ricoeuriana a contradiz. Na problemática lingüística ele vai privilegiar o aspecto semântico em relação à semiologia. A seguir, no primeiro desdobramento do terceiro capítulo vamos explicitar, principalmente, o alvo das críticas ao sujeito desenvolvidas pelo estruturalismo e também pela psicanálise. Esse alvo é a fenomenologia husserliana que tanto privilegia a consciência como a questão do significado. Apresentaremos na outra subseção uma nova proposta para uma filosofia do sujeito no pensamento ricoeuriano. Segundo este, a psicanálise, reinterpretada à luz da semiologia, deverá inscrever-se na hermenêutica. Esta, por sua vez, tem como tarefa confrontar os diferentes usos do duplo sentido - o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente, base do conceito de interpretação em Ricoeur - com disciplinas tão distintas como a semântica dos lingüistas, a psicanálise, a fenomenologia. Essa hermenêutica, pela qual deve passar ainda a filosofia reflexiva, deve se impor, então, como uma filosofia do “sou”.

Posteriormente, apresentamos as nossas conclusões a respeito da pesquisa que engendramos.

Convém ressaltarmos que as interpretações de pensadores, tais como Freud, Lévi-Strauss, Hegel, Heidegger, expostas no decorrer de nosso trabalho serão sempre leituras desenvolvidas por Ricoeur. Exceção feita às citações e referências.

1 BREVE HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA: SIGNIFICADOS E PRINCIPAIS REPRESENTANTES

Antes de entrarmos na problemática do *cogito* cartesiano, apresentaremos um breve histórico do desenvolvimento do trabalho hermenêutico e seus principais expoentes.

Vamos destacar, inicialmente, a natureza do próprio termo: a hermenêutica encontra sua raiz etimológica na palavra grega *hermeneuein* que, para alguns estudiosos, tem uma certa relação com o vocábulo *hermeios*, o qual se refere ao sacerdote do oráculo de Delfos. Aliás, não deixa de ser significativo que essa procedência venha de Hermes, deus-mensageiro-alado. Os gregos, por sinal, atribuíam a este deus a descoberta da linguagem e da escrita – meios importantes que a compreensão humana faz uso para chegar ao significado das coisas e transmiti-lo aos outros. Conforme Palmmer³, Heidegger já relacionava explicitamente a “filosofia-como-hermenêutica” com o deus grego. Hermes, segunda essa referência, é quem traz a mensagem do destino; “é esse descobrir de qualquer coisa que traz uma mensagem, na medida em que o que se mostra pode tornar-se mensagem”. É dessa maneira que a tal descoberta “torna-se numa explicação do que já fora dito pelos poetas, que são eles próprios, segundo Sócrates no diálogo platônico *Íon*, ‘mensageiros dos deuses’, *hermenes eisin tôn tehon*” (PALMMER, 1986, p.24). Por isso, de acordo com essa linha de estudo, a origem da palavra hermenêutica, desde sua raiz grega mais antiga, sugere o processo de “tornar compreensível”.

Todavia, o significado mais remoto da palavra “hermenêutica” remonta aos princípios da interpretação bíblica; mas, se o termo “hermenêutica” data apenas do século XVII, as operações de exegese textual e as teorias de interpretação (religiosa, literária e legal) podem ser localizados na antiguidade. Inicialmente, se aceitarmos a palavra “hermenêutica” com o caráter designativo de uma teoria da exegese, o campo que ela cobre estende-se, retroativamente, na exegese bíblica, aos tempos do Antigo Testamento, quando havia regras para se interpretar adequadamente a Torá (PALMMER, 1986, p.45).

Para Ricoeur, o problema hermenêutico foi colocado, em primeiro lugar, nos limites da exegese, isto é, se buscava a compreensão de um texto a partir de sua intenção, fundamentando-se no que o texto pretendia dizer. Dessa forma, não é estranho que a exegese tenha provocado um

³ PALMMER, Richard E.. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986, p.24. (O Saber da Filosofia).

problema hermenêutico ou de interpretação, pois todo texto, ou melhor, “toda leitura de texto, por mais ligada que ela esteja ao seu *quid*, ao ‘aquilo em vista de que’ ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências” (RICOEUR, 1978, p.8). Assim, a leitura dos mitos gregos pelos estóicos baseada numa física e ética filosóficas, sugere uma interpretação bem distinta da interpretação rabínica da Torá (os cinco primeiros livros da Bíblia hebraica que contém o essencial da lei hebraica) na Halacha (compêndio das leis judaicas) ou na Hagada (registro das tradições orais e dos códigos de conduta dos judeus); da mesma forma, a interpretação do Antigo Testamento, baseada na ótica do evento crístico pela geração apostólica proporciona uma leitura inteiramente diversa dos acontecimentos, dos personagens da Bíblia, da leitura dos rabinos (RICOEUR, 1978, p.8).

Esses debates exegéticos concernem à filosofia porque a exegese implica uma teoria do signo e da significação. A esse respeito Ricoeur se refere a Agostinho em **De doctrina christiana**⁴; principalmente quanto à questão do texto, que pode ter vários sentidos, um sentido histórico e um sentido espiritual; por isso, nosso pensador entende que se deve recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos unívocos, ou seja, a univocidade reivindicada pela lógica da argumentação. Por fim, o próprio projeto do trabalho de interpretação, a saber, “o de superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar seu sentido à compreensão presente que um homem pode obter dele mesmo” (RICOEUR, 1978, p.8).

A hermenêutica, portanto, segundo a abordagem ricoeuriana, não podia continuar sendo uma técnica de especialistas, pois ela estende a problemática da compreensão. Assim sendo, nenhuma interpretação significativa pode constituir-se sem reter algum tipo de subsídio dos modos de compreensão disponíveis numa época determinada, seja através do mito, da alegoria, da metáfora, da analogia etc. Para Ricoeur, esse liame da interpretação (“no sentido preciso da exegese textual”) com a compreensão (“no sentido amplo da inteligência dos signos”) é

⁴ A respeito dessa obra de Agostinho achamos oportuno fazer uma referência a Jean Grondin que comenta algumas passagens da obra em questão, no sentido de enriquecer a problemática hermenêutica. De acordo com Grondin, “toda ambigüidade da Escrituras, que sua hermenêutica, ainda inominada, toma em consideração, consiste, segundo Agostinho, na confusão entre sentido próprio e sentido figurado. Aqui também, além da regra da caridade, que Agostinho conjura sistematicamente em toda a parte, deve ajudar a regra universal, que passagens obscuras devam ser esclarecidas por passagens paralelas claras. Também não se deve entender literalmente o que foi pensado metaforicamente. Para clarear as metáforas da S. Escritura em seu espírito, Agostinho recomenda que se adquira o conhecimento da retórica, para dominar os diversos ‘*tropoi*’ ou expressões idiomáticas do discurso (da ironia até a catacrese)”, GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução e apresentação de Benno Dischiner. S. Leopoldo (RS): Unisinos, 1999, (Focus), p.74.

confirmado por um dos sentidos tradicionais do próprio termo hermenêutica: o que nos é fornecido pelo **Peri Hermeneias**, isto é, **Da Interpretação**, de Aristóteles”. Aliás, nos diz nosso pensador, o termo *hermeneia*, em Aristóteles, não se restringe à alegoria, mas se relaciona a todo discurso significante; é este discurso que “interpreta” a realidade no sentido que diz “algo sobre alguma coisa”. A *hermeneia* sugere uma apreensão do real por meio de expressões significantes. Temos aí a primeira e mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão (RICOEUR, 1978, p.8).

Entretanto, não podemos deixar de mencionar aqui o vínculo da hermenêutica com o método filológico. O surgimento da filologia clássica no século XVIII, paralelamente ao desenvolvimento do racionalismo, surtiu um significativo efeito na hermenêutica bíblica. É nessa época que surge o método histórico-crítico na teologia. Assim, tanto a escola de interpretação bíblica “gramatical” como a “histórica” asseveravam que os métodos interpretativos aplicados à Bíblia eram precisamente os que se aplicavam às outras obras (PALMMER, 1986, p.48). Com o aparecimento do racionalismo os intérpretes são praticamente obrigados a superar os juízos prévios. Isso leva, por sua vez, à intelectualização das afirmações bíblicas. Os intérpretes bíblicos, aliás, defendiam que a verdade das Escrituras estava acima do tempo e da história, pois, ainda de acordo com esse raciocínio, a Bíblia não diz ao homem nenhuma verdade que ele não reconhecesse pelo uso da razão. Segundo Palmmer, tratava-se apenas de uma verdade racional e moral, revelada antes do tempo. O trabalho da exegese consistia em mergulhar profundamente no texto, fazendo uso das ferramentas da razão natural para encontrar as grandes verdades morais que os escritores do Novo Testamento pretendiam, ou seja, verdades escondidas sob diferentes termos históricos. “Essas escrituras defendiam a suficiência de uma compreensão histórica manifesta, suscetível de captar o espírito (*Geist*) subjacente à obra e de o traduzir em termos aceitáveis para uma razão esclarecida” (PALMMER, 1986, p.49). Palmmer chama a isso de desmitologização⁵, embora o termo no século XX, conforme declara, signifique interpretar e não simplesmente purgar os elementos míticos no Novo Testamento.

⁵Rudolf Bultmann, considerado um dos maiores teólogos protestantes, é quem formulou o conceito de desmitologização, que trata de deixar à parte “os elementos míticos como não sendo significativos e apresentar uma Bíblia resumida onde só se manteriam os elementos mais dignos de crédito” (PALMMER, 1986, p. 57). Claro que isso, embora sugira, não quer dizer que o Novo Testamento, tal qual está, seja encarado como falso, ou mítico. “Pelo contrário, a desmitologização não pretende apagar nem ignorar os elementos míticos do Novo Testamento, mas sim realçar neles o seu significado original e salvífico” (*ibid.*). Jamais pretende ser um esforço de acomodação dos Evangelhos a uma mentalidade moderna, a desmitologização desenvolvida por Bultmann “ataca a literalidade superficial patente num ponto de vista moderno, ataca a tendência que os leigos, e mesmo os teólogos têm de considerar a linguagem como mera informação e não como meio pelo qual Deus confronta os homens com a possibilidade de um autoconhecimento radicalmente novo (não grego, não naturalista, não moderno)” (*ibid.*). A desmitologização,

A interpretação bíblica fez desenvolver técnicas refinadas de análise gramatical e os intérpretes comprometeram-se mais do que antes num conhecimento total do contexto histórico das narrações bíblicas.

Os métodos da hermenêutica bíblica, com esses progressos, tornaram-se basicamente sinônimos de uma teoria secular da interpretação, isto é, da filologia clássica. Por isso, os métodos de investigação bíblica, do Iluminismo até a contemporaneidade, estão constantemente ligados à filologia. A designação de “Hermenêutica Bíblica” substituiu a de hermenêutica enquanto referência à teoria da exegese bíblica. O termo “hermenêutica”, inalterável, tornou-se virtualmente idêntico a uma metodologia filológica. E mais: a concepção de uma hermenêutica estritamente bíblica, se transformou gradualmente na de uma hermenêutica considerada como um conjunto de regras gerais da exegese filológica, sendo a Bíblia um objeto entre outros.

Vamos agora, sumariamente, apresentar alguns pensadores que acreditamos serem importantes representantes da meditação hermenêutica.

Agostinho

Principal representante da filosofia patrística, da filosofia cristã dos primeiros séculos, Agostinho teve uma grande acolhida por alguns representantes da hermenêutica contemporânea, precisamente Heidegger e Gadamer. Sua obra **De doctrina christiana** foi considerada como um eficaz trabalho hermenêutico. Heidegger, segundo Grondin, ficou impressionado com a inconfundível ligação que Agostinho propõe “entre o conteúdo a ser entendido e a zelosa postura da pessoa que procura entender, no único cuidado de buscar a verdade viva” (GRONDIN, 1999, p.72). . Esta conexão empresta à hermenêutica agostiniana um traço “existencial” que, inclusive, lhe valeu a fama de um proto-existencialista. “O querer entender as Escrituras não é nenhum processo indiferente, meramente epistêmico, que se passa entre um sujeito e um objeto, ele atesta a básica inquietação e maneira de ser de um ente que aspira por sentido” (GRONDIN, 1999 p.72-73).

portanto, vê no símbolo mítico uma abertura para o Sagrado. “Interpretar o símbolo é relembrar o seu sentido original e autêntico, agora escondido” (*ibid.*, p.58).

Agostinho, além disso, limita sua investigação hermenêutica sobre o problema das “passagens obscuras” da Sagrada Escritura⁶, por isso uma meditação hermenêutica clara faz-se necessária onde a compreensão de passagens nebulosas opõe dificuldades. Dessa forma, podemos dizer que Agostinho não só pode ser considerado o pai da hermenêutica existencialista, mas também da hermenêutica regulamentada.

Schleiermacher

A hermenêutica romântica tem em Schleiermacher seu mais brilhante representante. O desenvolvimento de uma hermenêutica universal, como ponto de partida mais radical, como arte da compreensão foi proposta por ele. Essa concepção de hermenêutica vai implicar uma crítica radical do ponto de vista da filologia, pois busca ultrapassar o conceito de hermenêutica como conjunto de regras, fazendo uma hermenêutica sistematicamente coerente, uma ciência que descreve as condições de compreensão, em qualquer diálogo (PALMMER, 1986, p.50). Daí resulta então uma “hermenêutica geral”, cujos princípios possam servir de base a todos os tipos de interpretação de texto.

Tem, então, início o movimento de desregionalização, isto é, “o esforço para se extrair um problema geral da atividade de interpretação cada vez mais engajada em textos diferentes” (RICOEUR, 2008, p.26). Antes dele, predomina uma filologia dos textos clássicos (da antiguidade greco-latina), de um lado, e uma exegese dos textos sagrados do Antigo e do Novo Testamento, do outro. O trabalho de interpretação, em cada um deles, varia de acordo com a variedade dos textos. A hermenêutica geral proposta por Schleiermacher faz a exigência da superação das aplicações particulares, e o estabelecimento das diferenças às operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Para se conseguir isso, Ricoeur aponta a necessidade de se elevar não somente acima da particularidade dos textos, mas também das regras, entre as quais se dispersa a arte de compreender. “A hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstlehre*, vale dizer, de uma ‘tecnologia’ que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas” (RICOEUR, 2008, p.26).

O projeto hermenêutico de Schleiermacher, segundo Ricoeur, possuía uma dupla marca: “romântica e crítica”. É romântica pelo fato de fazer apelo a relação viva com o processo de

⁶ Ver nota de rodapé nº 4.

criação, “compreender o discurso, primeiramente tão bem e, depois, melhor do que o seu autor”⁷, ou, “romântica é o intuito de ‘compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu’” (RICOEUR, 2008, p.27); é crítica porque procura elaborar regras universalmente válidas da compreensão, e porque tem o propósito de lutar contra a não-compreensão, ou seja, “há hermenêutica, onde houver não-compreensão”⁸.

Schleiermacher confrontou-se com duas formas de interpretação: a “gramatical” e a “técnica”. A interpretação gramatical tem como base os caracteres do discurso comuns a uma cultura; a interpretação técnica, por sua vez caminha para a singularidade e à genialidade da mensagem do escritor. A observação que Ricoeur faz a esta questão é de que essas duas formas de atitude interpretativas não podem ocorrer simultaneamente; a hermenêutica schleiermachiana, aliás é bem precisa nesse ponto, pois quando se considera a língua comum o escritor é olvidado, de outra parte, quando buscamos compreender um autor singular é sua língua que é somente atravessada. Daí o problema: ou percebemos o que é comum, ou percebemos o que é próprio.

A interpretação gramatical é nomeada “objetiva” e também “negativa”; objetiva porque tem por objeto os caracteres lingüísticos distintos do autor, mas também negativa já que aponta os limites da compreensão. Sua avaliação diz respeito apenas ao sentido das palavras. A segunda interpretação, que Schleiermacher chama de técnica, é onde se realiza, de acordo com Ricoeur, o projeto de uma hermenêutica. Ela procura atingir a subjetividade do autor, enquanto que a linguagem aí se torna um instrumento a serviço da individualidade. Ela também é denominada positiva, “porque atinge o ato de pensamento que produz o discurso” (RICOEUR, 2008, p.28). Segundo nosso pensador, uma exclui a outra, mas cada uma exige talentos diferentes. Somente nos últimos textos de Schleiermacher a interpretação técnica adquire uma relevância sobre a interpretação gramatical “e o caráter *adivinhatório* da interpretação enfatiza seu caráter psicológico” (RICOEUR, 2008, p.28.).

A interpretação psicológica - que toma o lugar da interpretação técnica -, vista pela ótica ricoeuriana, nunca se limita a uma afinidade com o autor, pois implica motivos críticos na atividade de comparação: “uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por

⁷ .SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica e crítica**. v. I. Tradução de Aloísio Ruedell. Ijuí/RS: Ed. Unijuí, 2005. (Filosofia) p. 115.

⁸ E ainda: “(...) quero reivindicar para ela [hermenêutica] este domínio em sua totalidade e dizer que, em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria (...)”, SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Braida. 3º ed.. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p.31.

contraste (...) Não se apreende jamais diretamente uma individualidade, mas somente sua diferença com relação à outra e a si mesma” (RICOEUR, 2008, p.29). Para Ricoeur, a grande dificuldade da hermenêutica de Schleiermacher está em demarcar as duas hermenêuticas pela superposição, a primeira, “gramatical” e o “técnico”, que de certa forma se opõe, e a segunda, também opostas, a “adivinhação” e a “comparação”.

Dilthey

Após Schleiermacher vamos encontrar uma hermenêutica que pretende ser o fundamento metodológico para as ciências do espírito. Esse era o empreendimento de Wilhelm Dilthey. A hermenêutica, para ele, tinha o objetivo de servir de base para toda as *Geisteswissenschaften*, isto é, para as ciências do espírito, para as disciplinas centradas na compreensão da arte, comportamento e escrita do homem. Para isso, defendia que a interpretação das expressões essenciais da vida humana, fosse no campo jurídico, na literatura, nas Sagradas Escrituras, deveriam implicar um ato de compreensão histórica e que se opusesse, pois, às aplicações científicas das disciplinas do mundo natural. Essa oposição é marcada pelo fato de que o ato de compreensão histórica requer um conhecimento pessoal. Dilthey encontra na hermenêutica, como disciplina centrada na interpretação, e mais especificamente na interpretação de um objeto sempre histórico, um texto, o fundamento mais humano e histórico para seu trabalho de desenvolvimento de uma metodologia verdadeiramente humanística das *Geisteswissenschaften*.

O surgimento da história como ciência, no século XIX, e sua conjunção com a hermenêutica possibilitará para esta uma nova perspectiva de se estabelecer como uma “ciência da compreensão”. Assim, o privilégio concedido a nascente ciência acarreta, inicialmente, sua apreensão para daí então se buscar a compreensão de um texto passado, isto é, a compreensão de um texto antigo deve proceder de um prévio encadeamento histórico. “Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental *expressão da vida*” (RICOEUR, 2008, p.30). É Dilthey, pois, quem vai ser porta-voz desse acordo entre hermenêutica e história. O que hodiernamente é chamado, num sentido pejorativo, de “historicismo”, significa inicialmente um acontecimento da cultura, ou seja, “a transferência de interesse das obras-primas da humanidade sobre o encadeamento histórico que as transportou” (RICOEUR, 2008, p.30.). A ausência de credibilidade do historicismo resultou não

apenas dos embaraços que ele próprio produziu, mas principalmente do aparecimento de uma outra atitude de pensamento que passou a privilegiar o sistema em detrimento da mudança, o privilégio da sincronia em relação à diacronia (RICOEUR, 2008, p.30); leia-se: o estruturalismo.

Dilthey, além de aproximar à reflexão filosófica a questão da inteligibilidade da história, procurou a chave da solução numa mudança de paradigma do caráter epistemológico. Este último aspecto tem uma relação com a ascensão do positivismo enquanto filosofia⁹. À época de Dilthey há uma profunda rejeição a toda influência da filosofia hegeliana, e, em contra-partida, uma explícita louvação do conhecimento experimental. Ele percebeu, então, que a única forma de justificar o conhecimento histórico seria o de lhe dar uma dimensão científica, a mesma perpetrada pelas ciências da natureza. Contra o positivismo, Dilthey procurou “dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza” (RICOEUR, 2008, p.31).

É em relação aos dois relevantes fatos culturais - a reflexão filosófica na problemática histórica, e a outra, conceder às ciências do espírito um caráter epistêmico tão respeitável quanto ao das ciências da natureza – que Dilthey vai colocar a possibilidade de conhecimento nas ciências do espírito. Essa questão aponta para a famosa oposição apresentada por ele entre a “explicação” da natureza e a “compreensão” da história que, por sua vez, promove não poucas conseqüências para a hermenêutica; esta vai ser aí confinada ao lado da intuição psicológica, enquanto a explicação naturalista, de acordo com nosso pensador, é obliterada.

Dilthey vai buscar a marca distintiva do compreender do lado da psicologia, já que toda “ciência do espírito” – qualquer modalidade do conhecimento humano implica uma relação histórica - pressupõe uma capacidade de se transpor na vida psíquica do outro. Ora, se no conhecimento natural o homem sempre atinge fenômenos distintos dele, o mesmo não acontece na ordem humana, o homem conhece o homem, porque por mais estranho que o outro nos apareça, não o é

no sentido em que pode sê-lo a coisa física incognoscível. A diferença de estatuto entre coisa natural e o espírito comanda a diferença entre explicar e o compreender. O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência . Compreender esses sinais é compreender o homem (RICOEUR, 2008, p.31).

⁹ Ricoeur entende o positivismo filosófico, num sentido lato, “como modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais” RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008 (Textos Filosóficos), p.30.

De acordo com Ricoeur, é essa diferença de princípio entre o mundo físico e o mundo psíquico que o positivismo desconhece. As ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, que é a ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história; os sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião se constituem sobre esse alicerce. “Mais precisamente, (...) é como atividade, vontade livre, iniciativa e empreendimento que o homem procura compreender-se” (RICOEUR, 2008, p.32).

É a partir de 1900, que a filosofia de Husserl fornece outro parâmetro para a psicologia. Nesse estágio, Husserl vai estabelecer que o psiquismo se caracterizava pela intencionalidade, isto é, pela propriedade de visar um sentido suscetível de ser identificável. “Em si mesmo, o psiquismo não pode ser atingido, mas podemos captar aquilo que ele visa, o correlato objetivo e idêntico no qual o psiquismo se ultrapassa” (RICOEUR, 2008, p.32). É, pois, a idéia de intencionalidade e do caráter idêntico do objetivo intencional que vai permitir a Dilthey reforçar o seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação.

A partir dessa nova perspectiva, o problema hermenêutico herdado de Schleiermacher que seria o da passagem de compreensão, como capacidade de transpor-se ao outro, à interpretação, entendida como compreensão das expressões da vida fixada pela escrita acaba gerando, na visão ricoeuriana, uma dupla problemática. Primeiramente, a hermenêutica tinha o caráter de complementação da psicologia compreensiva, como que lhe acrescentando um estágio suplementar e, por outro lado, essa mesma psicologia desviava a hermenêutica num sentido psicológico. Dilthey, por sinal, retém da hermenêutica de Schleiermacher esse viés psicológico, ou seja, o da compreensão por transferência a outrem. A esse respeito, Ricoeur entende que é impossível apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas; o que se pode fazer é procurar reproduzir essa outra vida psíquica, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados.

É, pois, a filologia - leia-se: a explicação dos textos - que vai fornecer a etapa científica da compreensão. Tanto em Schleiermacher quanto em Dilthey a função nuclear da hermenêutica é a de “estabelecer teoricamente, contra a intromissão constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cético [...], a validade universal da interpretação, base de toda certeza em história” (RICOEUR, 2008, p.32). A partir daí, a hermenêutica estabelece a camada objetivada da compreensão graças às estruturas essenciais do texto. Por sua vez, Ricoeur acredita que a questão da objetividade em Dilthey permanece sem solução, e também inelutável, pela pretensão de se

opor ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão. Quando Dilthey subordina a questão hermenêutica ao problema psicológico do conhecimento de outrem isso vai sentenciá-lo a buscar no terreno externo à interpretação a origem de toda objetivação. Dilthey admite que a objetivação tem início muito cedo, desde a interpretação de si mesmo. Logo, aquilo que “eu sou para mim mesmo só pode ser atingido através das minhas objetivações de minha própria vida” (RICOEUR, 2008, p.34). Ora, esse conhecimento já exige uma interpretação por demais complexa, mais difícil até que o conhecimento de outrem; na verdade, só consigo compreender-me através dos sinais que dou de minha própria vida e dos que são enviados pelos outros. Portanto, todo conhecimento de si é mediado através de sinais e de obras.

A partir desse ponto de vista, Dilthey se convence de que a vida é constituída de um dinamismo criador, porém este dinamismo criador desconhece a si mesmo e só pode interpretar através do desvio de sinais e das obras. Dessa forma, ele realiza, como Ricoeur afirma, uma fusão entre o conceito de dinamismo e o de estrutura, com a vida surgindo como um dinamismo que se estrutura a si mesmo. Assim, Dilthey generaliza o conceito de hermenêutica introduzindo-o na teleologia da vida. “Significações adquiridas, valores presentes, fins longínquos, estruturam constantemente a dinâmica da vida, segunda as três dimensões temporais do passado, do presente e do futuro” (RICOEUR, 2008, p.34). O que resulta disso: O homem só adquire conhecimento através de seus atos, ao exteriorizar sua vida e, conseqüentemente, pelos efeitos que ela produz sobre os outros. O homem só pode conhecer-se a si mesmo através da compreensão, isto é, apenas aprende a conhecer-se pela inflexão da compreensão, que significa aqui interpretação. Uma distinção importante que existe entre a interpretação psicológica e a interpretação exegética é esclarecida pela reflexão ricoeuriana da seguinte maneira: as objetivações da vida tendem a se guardar e a se acumular numa aquisição durável, pela memória; se pudermos compreender “mundos” desaparecidos isso acontece porque cada sociedade produziu seus próprios instrumentos de compreensão, ao criar mundos sociais e culturais nos quais ela se compreende. (RICOEUR, 2008, p.34-35) É por isso que a história universal pode tornar-se o próprio campo hermenêutico. “Compreender-me é fazer o maior desvio, o da grande memória que retém o que se tornou significante para o conjunto dos homens. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo” (RICOEUR, 2008, p.35). A hermenêutica diltheyniana fornece à interpretação não “aquilo” que diz o texto, mas “aquele” que nele se expressa, conservando, dessa forma, seu caráter psicológico.

Um aspecto foi muito bem compreendido por Dilthey, segundo nosso autor, é de que a vida só se apreende pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Para Ricoeur, ele percebeu um modo de ultrapassagem da finitude que exclui o saber absoluto, e que é propriamente a interpretação. Ele aponta, com isso, o caminho pelo qual o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, sem o auxílio de qualquer saber absoluto. No entanto, surge aí um questionamento da reflexão ricoeuriana a respeito dessa descoberta, qual seja, para seguir com essa empreitada há a necessidade de se renunciar à ligação do destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, “e que desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo que ele abre e descobre” (RICOEUR, 2008, p.36).

Heidegger

Heidegger, segundo Ricoeur, ao trabalhar a questão ontológica, faz uso da fenomenologia husserliana, empreendendo assim um estudo fenomenológico da presença quotidiana do homem no mundo. A hermenêutica, então, nesse contexto, não concerne à ciência, às regras da interpretação textual e tampouco às “ciências do espírito”, mas antes à explicação fenomenológica da própria existência humana. Em Heidegger, nos diz nosso pensador, a “compreensão” e a “interpretação” são modos fundantes da existência humana. A hermenêutica heideggeriana do *Dasein* se caracteriza como uma ontologia da compreensão e simultaneamente com uma fenomenologia particular.

E é a reflexão hermenêutica de Heidegger que vai revolver o solo epistemológico sob o qual pretende manifestar as suas condições propriamente ontológicas. Assim, baseado na leitura ricoeuriana, não devemos esperar do filósofo alemão qualquer aperfeiçoamento concernente à problemática metodológica provocada pela exegese dos textos sagrados ou profanos, pela filologia, pela psicologia, pela história. O que vai surgir, a partir de então, é um novo questionamento, qual seja, em vez de nos perguntarmos como sabemos, doravante iremos indagar qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo.

A questão heideggeriana de como um ser encontra o ser é anterior à problemática epistemológica, ou seja, a antítese entre sujeito e objeto é precedida pela interrogação: quem é esse ser que existe compreendendo? Esse *Dasein*, o ser-aí, “que somos nós”, que “não é um

sujeito para quem existe um objeto, mas um ser no ser” (RICOEUR, 2008, p.38). O *Dasein* significa o “lugar” onde a questão do ser surge, onde se manifesta. É característico de sua estrutura, como ser, de ter uma “pré-compreensão” ontológica do ser. A hermenêutica, então, em vez de ser uma reflexão sobre as ciências do espírito, passa a ser uma clarificação do terreno ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se.

Ora, se em Dilthey, como compara Ricoeur, a questão da compreensão estava vinculada ao problema de outrem, isto é, “a possibilidade de se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho” (RICOEUR, 2008, p.39), a hermenêutica heideggeriana vai desvincular totalmente a questão da compreensão do problema da comunicação com outrem. Ela defende que os fundamentos do problema ontológico sejam procurados na relação do ser com o mundo, pois “é na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser que está implicada, a título principal, a compreensão” (RICOEUR, 2008, p.39). Até porque, entende nosso filósofo, Heidegger sabe que o outro, como eu mesmo, é mais desconhecido do qualquer fenômeno da natureza. Portanto, “não se trata de ser-com um outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do ser-no mundo” (RICOEUR, 2008, p.39).. Dessa forma, a questão “mundo” ocupa o lugar da questão de “outrem”; concomitantemente, ao “mundanizar” o compreender, a hermenêutica heideggeriana o “despsicologiza”. Essa perspectiva pulveriza a pretensão do sujeito cognoscente de erigir-se em medida de objetividade. O que inicialmente tem que ser privilegiado, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de “habitante” desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão e interpretação. O que se busca é um elo com o real mais fundamental que a relação sujeito-objeto; pelo conhecimento colocamos os objetos diante de nós, enquanto que o sentimento da situação precede esse frente-a-frente ordenando-nos a um mundo.

É aí, então, que surge o compreender; e a função primeira desse compreender que é a de nos orientar numa situação. O compreender será uma possibilidade de ser, e não a apreensão de um fato.

Para Ricoeur, a Analítica do *Dasein* não visa expressamente aos problemas da exegese, mas, por outro lado, oferece um sentido àquilo que pode parecer um desastre no plano epistemológico, ligando esse aparente desastre a uma estrutura ontológica insuperável. Esse fracasso, muitas vezes, foi enunciado nos termo do “círculo hermenêutico”¹⁰. Como já foi dito,

¹⁰ Para Ricoeur, o “círculo hermenêutico” pode exprimir-se da seguinte maneira: “para compreender, é preciso crer; para crer, é preciso compreender”. Segundo ele este enunciado ainda é por demais psicológico, pois, “por detrás do ‘crer’, há o primado do objeto de fé sobre a fé; por detrás do ‘compreender’, há o primado da exegese e de seu método sobre a leitura ingênua do texto”.

“sujeito e objeto, nas ciências do espírito, se implicam mutuamente. Em contrapartida, é determinado, em sua mais subjetiva disposição, pela tomada que o objeto tem sobre o sujeito, antes mesmo que este empreenda seu conhecimento” (RICOEUR, 2008, p.41).

Gadamer

A proposta da hermenêutica de Gadamer é de reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana, sugerindo assim uma virada ontológica da hermenêutica apoiada no fio condutor da linguagem. Para entender essa virada ontológica e, respectivamente, universal da hermenêutica, é preciso retornar às ciências do espírito, isto é, a uma hermenêutica adequada às ciências do espírito.

A reconquista da especificidade hermenêutica das ciências do espírito está inserida no livro **Verdade e Método** (esse título, aliás, na visão ricoeurina, confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método). Gadamer percorre um caminho histórico antes de apresentar suas próprias idéias; ele procura demonstrar que a filosofia hermenêutica deve começar através de uma recapitulação da luta da filosofia romântica a *Aufklärung* – Razão, ou aquilo que Kant definia: as Luzes, que permite ao homem sair de sua menoridade -, da diltheyniana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neokantismo.

Gadamer, segundo Ricoeur, critica Dilthey por este ter ficado refém de um conflito entre duas metodologias e da mesma forma pela teoria tradicional do conhecimento. Seu ponto de partida permanece a consciência de si, dona de si mesmo. A subjetividade, em Dilthey, se mantém como referência última (RICOEUR, 2008, p.47). A sua meditação hermenêutica permaneceu epistemológica e seu aspecto reflexivo é priorizado em relação à sua consciência histórica.

O verdadeiro círculo hermenêutico, segundo Ricoeur, não é psicológico, mas metodológico; “é o círculo constituído pelo objeto que regula a fé, e o método que regula a compreensão . Há círculo porque o exegeta não é seu mestre; o que ele quer compreender é o que diz o texto; portanto, a tarefa de compreender é regulada por aquilo de que se trata no próprio texto” (RICOEUR, 1978, p.326); ou seja, o enunciado “*é preciso crer para compreender*”: significa que para compreender um texto, um símbolo, é preciso viver na aura do sentido procurado. A hermenêutica confronta o pensamento com a coisa em questão”, e o outro, “*é preciso compreender para crer*”: o sentido procurado somente pode tornar-se acessível ao pensamento através da interpretação” SIEBENEICHLER, Flávio B.. 1. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, C. (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica**. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983, p.19-20.

Já Siebeneichler¹¹, um intérprete do pensamento hermenêutico, vê no trabalho de Gadamer uma preocupação permanente em estabelecer uma ligação entre o mundo da ciência e o mundo da vida, isto é, em mediar a “nossa imagem natural do mundo”, enquanto homens que vivemos nossa história e nosso destino, e a poderosa influência da ciência.. Nessa ótica, Gadamer considera a hermenêutica mais abrangente do que a simples hermenêutica ou a arte de interpretar. Assim, a hermenêutica estabelece uma possibilidade no horizonte da mediação entre a verdade do “nosso ser” e o método das ciências.

A própria questão dos “preconceitos”, em Gadamer, não adquire precisamente uma conotação negativa, pois “eles são necessários em função da nossa própria existência histórica, para que possamos experimentar algo e para que consigamos decifrar tudo aquilo com que nos defrontamos na existência” (SIEBENEICHLER, 1983, p.25).

É claro que isso não significa que estejamos numa fortaleza de preconceitos protegida de qualquer acontecimento externo, de qualquer novidade. Pelo contrário, a novidade é bem-vinda, mas para saber se ela nos traz realmente algo de novo só a tradição pode respondê-lo. “O conceito do novo forma-se a partir do preconceito do velho” (SIEBENEICHLER, 1983, p.25).

O problema que se apresenta nesta proposta é o de saber como tal condicionamento hermenêutico de nosso ser pode legitimar-se em relação à ciência, que não aceita em suas investigações o uso da parcialidade e de preconceitos. Portanto, é preciso encontrar uma forma de situar o preconceito em relação à ciência para que haja a possível mediação entre o mundo da ciência e o mundo da vida.

Para essa leitura gadameriana de Siebeneichler, o homem pode juntar, no nível da consciência hermenêutica, sua experiência vivencial com a experiência científica, pois neste plano estará em condições de questionar toda a complexidade de sua vida experiencial. A mediação entre nossa experiência existencial e os métodos científicos pode ser satisfeita, de um lado, pela linguagem, que antecede toda possibilidade de mal-entendido, constituindo um “acordo fundamental” e uma parte da experiência vital, que se apresenta na forma de consciência histórica dos efeitos e que esquematiza “*avant la lettre*” todas as possibilidades de conhecimento; por outro, a consciência histórica dos efeitos, que se concretiza no mundo da linguagem.

¹¹ SIEBENEICHLER, Flávio B.. 1. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, C. (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica**, p.9-34.

Para Gadamer, segundo esse intérprete, o seu trabalho sobre a universalidade da hermenêutica filosófica tem como tarefa explorar a dimensão hermenêutica em toda a sua amplitude e riqueza, para com isso revelar a sua importância em relação à compreensão do mundo que possamos ter em todas as suas formas e manifestações, da comunicação entre os homens até a manipulação social. “Da experiência individual à experiência social. Da tradição construída a partir da religião, do direito, da arte e da filosofia até a consciência emancipatória e revolucionária” (SIEBENEICHLER, 1983, p.27).

Jean Grondin, por sua vez, observa na segunda seção de **Verdade e método**, que Gadamer realiza um exame histórico da hermenêutica do século XIX, com a finalidade de detectar as aporias do historicismo. Segundo Grondin, a aporia básica situa-se na circunstância de que o historicismo, apesar de todo reconhecimento da historicidade universal do saber humano, tem, não obstante, como objetivo um saber absoluto da História. Para ele, Gadamer percebeu que Dilthey, sobretudo, jamais poderia conciliar a sua descoberta da historicidade de tudo o que é vida, com o seu empenho epistemológico por uma fundamentação metodológica das ciências do espírito (GRONDIN, 1999, p.185-186). Assim, apenas com a revalorização do mundo da vida por Husserl, e a mais fundamental hermenêutica da facticidade, de Heidegger, se poderia afastar a obsessão epistemológica do historicismo. É nessa base que Gadamer procura desenvolver sua teoria da compreensão hermenêutica.

Ele parte da descoberta heideggeriana da estrutura ontológica do círculo hermenêutico. Ontológico, de acordo com Grondin, quer dizer, na linguagem gadameriana, universal. O círculo é universal, porque cada compreensão é condicionada por uma motivação ou por um pré-conceito; e os pré-conceitos (a pré-compreensão), para Gadamer, valem, de certa forma, como “condições de compreensão” transcendentais. Dessa forma, a nossa “historicidade não é uma limitação, e sim um princípio de compreensão. Nós compreendemos e tendemos para uma verdade, porque somos guiados neste processo por expectativas sensoriais” (GRONDIN, 1999, p.186). Foi, de fato, uma ilusão do historicismo querer afastar nossos pré-conceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo como objetividade nas ciências do espírito. O que não pode ser esquecido é que o historicismo é também uma consequência de seu tempo, ou seja, do cientificismo.

O que está em jogo não é apenas o simples afastamento dos preconceitos, mas de seu reconhecimento e elaboração interpretante. Há aí um ponto comum à idéia heideggeriana na

afirmação de que a primeira “tarefa crítica da interpretação deve consistir em elaborar os seus próprios esboços prévios, para que o objeto possa obter sua validade perante os mesmos” (GRONDIN, 1999, p.187), pois a compreensão pode também se deixar conduzir por pré-concepções enganadoras e não está totalmente imune a esse risco. Ela deve esforçar-se no sentido de desenvolver, a partir de sua própria situação, princípios de compreensão adequados à realidade.

Gadamer, segundo esse intérprete, propõe, então, a busca de uma compreensão que tenha como tarefa “não apenas realizar as suas antecipações, mas torná-las conscientes, a fim de controlá-las e assim conquistar a correta compreensão a partir das coisas” (GRONDIN, 1999, p.188). A questão que permanece é a de como se pode chegar a tais esboços prévios, “adequados à realidade” e que deixam falar as próprias coisas..

Ora, tudo aponta então para uma problemática crítica da hermenêutica, “a saber, como se pode, enquanto podemos ter deles consciência, diferenciar os verdadeiros preconceitos dos falsos, ou das pré-concepções que conduzem a mal-entendidos?” (GRONDIN, 1999, p.188).

Bem, se de fato existisse algum critério para isso, todos os questionamentos da hermenêutica estariam resolvidos. Mas se não há critérios há indícios. E nada além da distância do tempo, diz Gadamer, consegue tornar solucionável a questão propriamente crítica da hermenêutica, qual seja, a de diferenciar os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais nós *compreendemos*, dos falsos, sob os quais nos equivocamos (GRONDIN, 1999, p.189).

Um outro ponto da filosofia hermenêutica de Gadamer que merece destaque nessa leitura indireta, é a da questão da linguagem. Ele afirma peremptoriamente que a linguagem não se realiza em enunciados, porém como conversação. Contra a lógica locucional, para a qual a sentença constitui uma unidade de sentido auto-suficiente, a hermenêutica lembra o fato de que uma locução nunca pode desvincular-se de seu contexto motivacional, isto é, da conversação, na qual está inserida e somente a partir da qual ela ganha sentido. A locução é, enfim, uma abstração, com a qual a gente nunca se encontra na vida de uma linguagem (GRONDIN, 1999, p.197).

Para contrapor-se à lógica locucional – para a qual a compreensão é entendida como poder de disposição – Gadamer concebe a sua lógica hermenêutica da pergunta e da resposta; essa lógica entende a compreensão como participação num significado, numa tradição, enfim,

numa conversação. E o que se vê nesse diálogo não é “nenhum” enunciado afirmativo, mas perguntas e respostas que, por conseguinte, vão despertar novas interrogações.

Quanto a suposta pretensão de uma universalidade da compreensão tematizada pela hermenêutica ou mesmo a validade universal da filosofia gadameriana em razão da última seção de sua obra – “aspecto universal da hermenêutica” -, Grondin ressalta que Gadamer jamais reivindicou uma validade universal definitiva (pois isso significaria algo absoluto): para Gadamer a filosofia hermenêutica nunca poderia se compreender como uma posição absoluta. O que ele problematiza é justamente, em nome da insuprimível historicidade, a pretensão de absolutidade. Não é à-toa que, em **Verdade e método**, os últimos parágrafos apresentam a sentença do Simpósio platônico:

nenhum dos deuses filosofa. Nós não filosofamos porque possuímos a verdade absoluta, mas porque ela nos falta. Como realidade da finitude, a filosofia precisa recordar-se de sua própria finitude. Se somos possuidores de um saber definitivo, então, no máximo, é precisamente o saber dessa nossa finitude universal (GRONDIN, 1999, p.202).

Portanto, o discurso sobre a universalidade, consoante essa interpretação, deve ser buscado no domínio verbal de “*universum*”. Nessa obra básica de Gadamer, o *Universum*, ou a universalidade da linguagem, contrapõe-se à tese da limitação que a respectiva linguagem parece revelar, por haver tanta linguagem diferente. Para Grondin, Gadamer refuta essa tese ao defender que a linguagem se distingue justamente por ela poder buscar expressão “para tudo”.

É um equívoco pensar que a linguagem tenha preparado uma expressão para tudo, mas a verdadeira linguagem jamais esgota o enunciável. A dimensão universal, que de certa forma asfixia a hermenêutica, é, por isso, a da palavra interior¹², da conversação, da qual toda expressão recebe a sua vida. O que é significativo para a hermenêutica na linguagem é a extensão da conversação interior, a circunstância de que nosso dizer significa sempre mais do que realmente expressa:

Um pensar, um visar, vai sempre além daquilo que, concebido em linguagem, em palavras, realmente alcança o outro. Uma não silenciada aspiração pela palavra adequada – é isso, por certo, que perfaz propriamente a vida e a essência da linguagem (GRONDIN, 1999., p.204).

¹² Uma alusão à “palavra interior” – *verbum interius* – da qual tratou Agostinho. “A universalidade, diz Gadamer, está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo que está na alma, o ‘*logos endiáthetos*’. Isso me provém de Agostinho, **De Trinitate**. Essa experiência é universal: o ‘*actus signatus*’ nunca coincide com o ‘*actus exercitus*’.” **Introdução à hermenêutica filosófica**, p.20.

Assim, é na palavra interior que se radicaliza a universalidade do filosofar hermenêutico.

Com essa breve exposição, pretendemos aclarar o horizonte em que nosso pensador desenvolve a sua própria concepção de hermenêutica - que será posteriormente apresentada no percurso de nosso trabalho dissertativo - e os elementos que ele dispensa ou retém da tradição. Esse estudo introdutório torna-se fundamental para auxiliar a busca da hermenêutica do si ricoeuriana.

A seguir trataremos do solo filosófico em que surge o *cogito* cartesiano. Esse próximo capítulo quer mostrar o momento em que Descartes instaura o primeiro princípio da filosofia moderna – o *cogito ergo sum*. Ricoeur, entretanto, vai apontar a insustentabilidade dessa primeira verdade, cuja crítica servirá de pedra de toque para sua concepção de sujeito e para o desenvolvimento de seu próprio trabalho hermenêutico.

2 A ÉPOCA DO *COGITO*

Há muito tempo Ricoeur já anunciava sua resistência ao apelo do imediatismo, da adequação e da apoditicidade do *cogito* cartesiano. Esse *cogito*, que é apreendido diretamente na prova da dúvida, é, na concepção ricoeuriana, uma verdade ao mesmo tempo vã e invencível. No entanto, é um primeiro passo que não pode ser seguido de nenhum outro, e que só pode ser apropriado por intermédio da decifração aplicada aos documentos da vida (literários, jurídicos, monumentos etc.). À pretensão do *cogito* em se constituir como consciência imediatizada, isto é, como fundação última e condição de todo aparecer, a hermenêutica de Ricoeur proporá o projeto de constituição de mediações, ou seja, pela apreensão e interpretação das obras e monumentos da cultura..

No entanto, não podemos deixar de trazer à luz o momento em que o *cogito* aparece, ou seja, a época a que ele pertence. O contexto filosófico em que o *cogito* surge é o da ciência, o mesmo da matematização da física galileica. É baseado num texto heideggeriano intitulado **A época das “Concepções do Mundo”**, que Ricoeur procura esclarecer essa problemática em **O conflito das interpretações**. Assim, o solo em que o *cogito* aparece é aquele em que o desenvolvimento das pesquisas dispõe do ente por intermédio de uma “representação explicativa”. O problema da ciência, pois, vai se apresentar em termos de pesquisa ou busca, implicando a objetivação do ente, colocando-o à nossa frente.

(...) o homem que calcula pode estar seguro, certo do ente. É nesse ponto, onde coincidem o problema da certeza e o da representação, que emerge o momento do *cogito*. Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como a objetividade de uma representação e a verdade como certeza. Ora, com a objetividade sobrevém a subjetividade, no sentido em que esse ser, certo do objeto, é a contrapartida da posição de um sujeito (RICOEUR, 1978, p.192-193).

A partir daí teremos a “posição” do sujeito e a “proposição” da representação. A questão do sujeito é introduzida, porém este sujeito não tem ainda o sentido do “eu”, mas o “sentido do *substratum: subjectum* não significa em primeiro lugar ego, mas, segundo o grego *hypokeimenon* e o latim *substratum*, é aquilo que reúne todas as coisas para delas fazer uma base” (RICOEUR, 1978, p.193). Esse *subjectum* não é ainda o homem, tampouco o “eu”. Com Descartes, o homem se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro fundamento.

Uma outra referência pode ajudar-nos a esclarecer melhor a natureza do conceito de subjetividade e de sujeito. Nosso guia, agora, será o filósofo Hans-Georg Gadamer¹³. Para este, o que forneceu ao termo *subjectum* e ao conceito de subjetividade a marca que hoje parece óbvia a todos foi o fato de o “sujeito” visar algo assim como auto-relação, reflexividade e egoidade (GADAMER, 2007, p.11). Segundo Gadamer, isso não é percebido de forma alguma na palavra grega *hypokeimenon*, da qual *subjectum* é a tradução; *hypokeimenon* significa aquilo “que se encontra à base”, aquilo que se encontra inalteravelmente à base da mudança de todas as transformações, e é assim que ela se manifesta na física e na metafísica de Aristóteles. E mais: esta palavra grega em tais conexões tem, de acordo com a interpretação gadameriana, uma longa história posterior latina como *substantia* e como *subjectum*, que são, estes termos, traduções latinas de *hypokeimenon*. Aristóteles usa esse conceito em relação à natureza. “Daquilo que, junto a uma coisa, acontece na natureza como algo que ocorre ora de uma maneira ora de outra, ele distingue a coisa mesma junto à qual tudo acontece desse ou daquele modo” (GADAMER, 2007, p.11). Na física aristotélica esse conceito é aplicado em proximidade com o termo *hylé*, como o conceito para a matéria, e para substância, aí na metafísica. A questão que se apresenta, então, é como o conceito moderno de sujeito e subjetividade pode derivar dessa orientação fundamental a sua aplicação particular. Gadamer esclarece: essa aplicação surge através da distinção cartesiana do “*cogito me cogitare*”, que alcançou por meio de John Locke uma validade universal.

A ele é atribuído o primado do conhecimento enquanto o fundamento inabalável que possui consistência ante todas as dubitabilidades, *quamdiu cogito*, até o ponto em que eu penso – o que quer que eu venha a pensar. O *cogito me cogitare* é por assim dizer a substância de todas as nossas representações. A partir daí o conceito de subjetividade se desenvolveu. Kant levou em seguida a palavra e o conceito à vitória, ao reconhecer a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que precisa poder acompanhar todas as nossas representações e lhes empresta unidade (GADAMER, 2007, p.12).

Retornando à leitura de Ricoeur sobre o texto heideggeriano, o que percebemos nessa problemática é a identidade de duas noções engendradas pela derivação latina (*subjectum*): uma como fundamento e outra como *eu*. O sujeito, posto que “eu mesmo”, torna-se o centro ao qual o ente é referido.

O ente, então, é trazido diante do homem como aquilo que é objetivo e do qual ele pode dispor. Partindo desse paradigma, o *cogito* apresenta-se não como uma verdade intemporal, mas

¹³ GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. v. 2. A Virada Hermenêutica. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007 (Textos Filosóficos).

como pertencente a uma época determinada, à primeira para a qual o mundo constitui um quadro. Para os gregos, segundo essa leitura, inexistia um *cogito*, pois o homem não “olhava o mundo”, o homem é que é olhado pelo ente. Portanto, o *cogito* não é um absoluto, ele pertence a uma idade do “mundo” como representação e como quadro.

Assim, o *cogito* cartesiano jamais poderia ser isolado como uma proposição imutável, como uma verdade a imperar permanentemente. Ele significa apenas um momento de pensamento. Ele é contemporâneo de uma visão de mundo em que toda objetividade apresenta-se como um espetáculo que seu olhar soberano tem pela frente, ele é apenas um dos pontos principais – ainda que o mais importante – de uma cadeia de *cogito* que constituem a tradição reflexiva.

Nessa cadeia cada uma das expressões do *cogito* reinterpreta a precedente. Dessa forma, observa Ricoeur, poderíamos falar de um *cogito* socrático (“cuida de tua alma”), de um *cogito* agostiniano (“o homem ‘interior’ ‘na flexão das coisas’ ‘exteriores’ e das verdades ‘superiores’”), de um *cogito* kantiano (“o *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”), e ainda o “eu” fichtiano e a “egologia” de Husserl (RICOEUR, 1978, p.199).

Aliás, o próprio *cogito* elevado por Descartes à condição de fundação última, ou, à primeira verdade, vai passar por uma crítica mais contundente. Nosso pensador entende que o *cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não tiver a ambição de fundação extrema, e, além disso, o de ter objetivo de refutar os argumentos céticos. Sobre essa pretensão do *cogito* cartesiano, Ricoeur toma como referência as **Meditações**, onde a questão hiperbólica da dúvida é desenvolvida e superada pelo *cogito ergo sum*. De maneira extremamente sucinta vamos expor essa abordagem crítica.

Para Descartes, o caráter dubitativo – que ele usa como metodologia - não exclui do regime de “opinião” nem o sentido comum, nem as ciências (matemáticas e físicas) e tampouco a tradição filosófica. A hipótese de um engano total tem origem numa dúvida que Descartes chama de “metafísica”, e a partir da qual ele vai criar a idéia de um gênio maligno.

Mas há um objetivo que ele busca nessa descrença sobre as coisas do mundo; para esse “eu” desancorado – desancorado porque o próprio corpo tem a existência questionada – é a vontade de encontrar que o motiva, e o que quer encontrar é a verdade da própria coisa, pois há a dúvida de que as coisas sejam tais como podem parecer. A esse respeito, não é à-toa que a suposição do gênio maligno seja a de um grande enganador. Com a dúvida, o projeto cartesiano

acredita ter a convicção de que “nada nunca foi”, mas o que é preciso encontrar “uma coisa que seja certa e verdadeira”.

Ora, na perspectiva ontológica da dúvida, a primeira certeza encontrada é a da existência implicada no próprio exercício do pensamento. Como nos diz Descartes, a esse respeito: “Não há portanto nenhuma dúvida de que eu sou, se ele me engana; e mesmo que ele me engane tanto quanto desejar, ele não poderá nunca fazer que eu não seja nada enquanto eu pensar ser alguma coisa”¹⁴.

A leitura ricoeuriana faz uma observação pertinente, ou seja, de que a subjetividade que se põe por reflexão sobre sua própria dúvida é uma subjetividade desancorada, a qual Descartes, aliás, chama de *alma*, conservando, desta forma, o mesmo vocabulário substancialista das filosofias com as quais acreditava ter rompido; e que aquilo que a tradição concebe como alma é na verdade o *sujeito*; reduzido, então, ao ato mais simples, o de pensar. Esse ato de pensar - ainda sem objeto determinado, ressalta Ricoeur - é suficiente para vencer a dúvida, porque ela já o contém; como a dúvida é voluntária e livre, o pensamento coloca-se pondo a dúvida. É nesse sentido que o “eu existo pensando” é uma primeira verdade, isto é, uma primeira verdade que não é precedida por nada.

Entretanto, o que é colocado em questão nesse exame é o fato de se saber se no próprio Descartes o “eu existo pensando” pode permanecer nessa posição de primeira verdade conhecida imediatamente pela reflexão sobre a dúvida. A hipótese que poderíamos admitir aí é aquela que na ordem das razões, todas as outras verdades procedessem da certeza do *cogito*. Mas essa hipótese é questionada por Ricoeur, tendo como base uma objeção formulada por Martial Guérault em **Descartes selon l'ordre des raisons**. Segundo essa objeção, a certeza do *cogito* dá a respeito da verdade apenas uma versão subjetiva, o reino do gênio maligno permanece, no tocante, a saber, se a certeza tem valor objetivo; que a alma seja pura inteligência é certo, mas é apenas uma necessidade interna da ciência ¹⁵. O que vai ser colocado em jogo então para resolver essa problemática é a demonstração da existência divina. Mas essa demonstração arruína a ordem da descoberta, ou *ordo cognoscendi*, pois se o *cogito* é, em todos os aspectos, a primeira verdade - que deve levar do ego a Deus, depois às essências matemáticas, e por fim às coisas sensíveis e aos corpos - a demonstração de Deus invalida essa ordem em prol de uma outra, a da “verdade da

¹⁴ DESCARTES, R., AT, t., IX, p.19. *Apud.*: RICOEUR, P. **O Si-mesmo como um outro**, p. 17.

¹⁵ “Todavia, se essa ciência é, pelo que entendi, tão certa quanto o *Cogito*, ela só tem certeza no interior dele, isto é, para meu ego fechado nele próprio” (ibid., p.19).

coisa”, ou *ordo essendi*, segundo a interpretação ricoeuriana, a ordem sintética em que Deus, simples elemento na primeira ordem, torna-se o primeiro elo da cadeia. Para o *cogito* ser verdadeiramente absoluto ele teria que ser efetivamente o primeiro. No entanto, para Ricoeur, a “Terceira Meditação”¹⁶ destrói essa ordem, pois a certeza do *cogito* é colocada em posição de dependência em relação à verdade divina, a qual é primeira conforme a verdade da coisa.

Assim, vemos o *cogito* ser deslocado para a segunda ordem ontológica, ou seja, a nova certeza, a da existência de Deus, precede ao *cogito*. O próprio Descartes admite isso ao dizer que “tenho em mim a noção do infinito” mais que a do próprio finito (ver nota de rodapé 18). Ricoeur entende que a fraqueza do *cogito* vai muito mais longe. Segundo ele, essa fraqueza está ligada não só à imperfeição da dúvida, mas também à precariedade da certeza que supera a dúvida, essencialmente pela ausência de duração.

O que resulta dessa discussão são duas direções de raciocínio: ou o *cogito* tem valor de fundamento, mas é uma verdade estéril a qual não pode ser dada uma seqüência sem ruptura da ordem das razões, ou é a idéia de Deus que o fundamenta na sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a auréola do primeiro fundamento.

O que pretendemos com a exposição dessa etapa do pensamento ricoeuriano é justamente fundamentar a sua visão crítica em relação ao *cogito* cartesiano, ao apelo imediatista pleiteado por este à condição de primeira verdade filosófica. E também mostrar o início da retomada do *ego cogito* cartesiano a caminho de um outro *ego* que se despoje dessa pretensão de primeira verdade e passe a representar seu papel mediativo.

Então, consciência como consciência imediata de si mesmo e como irradiadora do conhecimento precisa ser deslocada de seu centro soberano. Este reino começará a ruir com os abalos seguidos perpetrados pelos argumentos ricoeurianos em seu alicerce. É o que veremos adiante.

¹⁶ A “Terceira Meditação” versa sobre a prova da existência de Deus. Faremos algumas citações, a seguir, que procuram embasar os argumentos defendidos por Ricoeur. A primeira diz: “22. [...] Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [...] foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim tão-somente.[...] é preciso necessariamente concluir [...] que Deus existe”. E outra: “23. [...] vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo [...]”. 24. E não se pode dizer que esta idéia de Deus talvez seja materialmente falsa [...], ao contrário, sendo esta idéia mui clara e distinta, e contendo em si mais realidade objetiva do qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e falsidade. 25. A idéia, digo, desse ser soberano perfeito e infinito é inteiramente verdadeira [...]”. DESCARTES, R. **Descartes**. v. II. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 4. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores), p.39; 40.

2.1 A reflexão não é intuição

Em **Da interpretação**, num capítulo dedicado à articulação entre a questão simbólica, a interpretação e o trabalho filosófico, Ricoeur nos diz que a filosofia é reflexão, uma reflexão sobre si mesmo. Embora ainda não o tenha explicitado em sua concretude, este “si” aparece como um legado da filosofia moderna que se inicia com Descartes, em que a sua posição, a “posição do si” é a primeira verdade, uma verdade que se põe por si mesma, mas que não pode ser verificada tampouco deduzida; “é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato; a posição de uma existência e de uma operação do pensamento: *Existo, penso*” (RICOEUR, 1977, p.45). Como bem observa Andrade¹⁷, Descartes propõe uma reflexão que se reduz à intuição, “à apreensão imediata e direta do sujeito por si mesmo”¹⁸, ou seja, Descartes confunde intuição com reflexão¹⁹. Ricoeur esclarece: existir é pensar, “existo enquanto penso”. E se essa verdade não pode ser verificada como um fato, nem deduzida como conclusão, nos diz ele, ela deve assentar-se na reflexão, sua autoposição é reflexão. Entretanto, a “posição do si”, como existente e pensante, é um ponto de partida, porém insuficiente para caracterizar a reflexão. A reflexão, aí, aparece-nos como um retorno à pretensa evidência da consciência imediata; o que se torna premente é, pois, compreender que ela requer um trabalho de decifração, de uma exegese ou hermenêutica.

Ricoeur introduz então um outro traço da reflexão: reflexão não é intuição, ou melhor, “a reflexão é o esforço para reaprender o Ego do *Ego Cogito*, no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos” (RICOEUR, 1977, p.45-46). Assim, a posição do Ego deve se reaprendida em seus atos porque ela não é dada numa evidência psicológica, tampouco numa intuição intelectual e menos ainda numa visão mística. A reflexividade é o movimento pelo qual o espírito humano tenta recobrar o poder de agir, pensar, sentir, poder este escondido nos saberes, nas práticas, nos sentimentos que o exteriorizam em relação a si mesmo. Até porque dizer “si” não é dizer “eu”, o “si” está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede a

¹⁷ ANDRADE, Ricardo J. O Modelo Hermenêutico de Reflexão. O diálogo entre filosofia e ciências humanas no Pensamento de Paul Ricoeur. In: LORENZON, A.; SILVA, C. Góis (Org.) **Ética e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur**. Londrina (PR): UEL, 2000, p.115-226.

¹⁸ Ibid., p.221.

¹⁹ “Fecharei agora os olhos, taparei os meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputa-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo”, DESCARTES, **Meditações**, p.3. Andrade também faz referência a esse texto cartesiano, mas de outra fonte.

volta a ele próprio. A primeira verdade – “existo, penso” – carece de concretude e preenchimento, ela tem que ser “mediatizada” pelas obras da cultura que a objetivam. E é nesses objetos “que o Ego deve perder-se e reencontrar-se”. Para nosso filósofo, “uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência se, por consciência, entendemos a consciência imediata de si mesmo. A consciência é uma tarefa. Mas ela é uma tarefa porque não é um dado” (RICOEUR, 1977, p.46).

Quando “tenho percepção de mim mesmo e de meus atos”, essa percepção é uma espécie de evidência. Descartes, a esse respeito, jamais poderá ser contestado: “não posso duvidar de mim mesmo sem perceber que duvido”. Ricoeur admite que essa percepção é uma certeza, mas é uma certeza privada de verdade. Essa apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma idéia, já o havia percebido Malebranche, contemporâneo de Descartes; e se consideramos que idéia é luz e visão, nosso pensador entende que não há visão do Ego, nem luz da percepção; portanto, “sinto apenas que existo e que penso, que estou desperto. Eis a percepção” (RICOEUR, 1977, p.46). A filosofia kantiana, nos lembra Ricoeur, ensina que uma percepção do Ego poderá acompanhar todas as minhas representações, mas essa percepção não é o conhecimento de si mesmo. Por isso, nos diz ele, a reflexão não é intuição, e se ela não é intuição, isto possibilita entrever o lugar da interpretação no conhecimento de si mesmo.

Nesta empreitada a sua proposta é de distinguir a tarefa da reflexão de uma simples crítica do conhecimento. Segundo ele, o que limita a filosofia crítica é sua preocupação excessiva com a epistemologia; dessa forma, entende Ricoeur, a reflexão se vê reduzida a uma única dimensão, a saber, “apenas as operações canônicas do pensamento são as que fundam ‘a objetividade’ de nossas representações” (RICOEUR, 1977, p.46). Inspirado em Fichte e Jean Nabert, nosso pensador vai se opor a essa redução da reflexão a uma simples crítica. Ricoeur quer substituir a reflexão abstrata pela reflexão concreta, pela reflexão hermenêutica: “a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever, que uma reapropriação de nosso desejo de existir” (RICOEUR, 1977, p.47). Assim, continua nosso filósofo, a epistemologia seria apenas uma parte dessa tarefa ampla, pois devemos “recuperar o ato de existir, a posição do ‘si’ em toda a espessura de suas obras” (RICOEUR, 1977, p.47). Ora, se essa retomada é caracterizada como apropriação e reapropriação é porque devemos recuperar algo que foi perdido. O significado que Ricoeur confere à apropriação é a de que a situação inicial de onde a reflexão provém é “o esquecimento”. “Estou perdido, ‘extraviado’ entre os objetos e separado do centro de minha existência [...] não

posso antes aquilo que sou” (RICOEUR, 1977, p.47). Não é por outro motivo que a reflexão é uma tarefa, a tarefa de igualar a experiência concreta à afirmação: “existir”. Portanto, a afirmação do “si” não é dada, é uma tarefa.

Aliás, esse destaque concedido à ética na reflexão não deve ser entendido como uma limitação, pois a noção de ética, tomada por Ricoeur nesse contexto, tem um sentido amplo, o mesmo, segundo ele, de Spinoza, que chama de *ética* o processo completo da filosofia. “A filosofia é ética na medida que conduz da alienação à liberdade e à beatitude” (RICOEUR, 1977, p.47). A significação ética é dada na medida em que o indivíduo alienado é transformado pelo conhecimento todo. A filosofia é ética, mas a ética não é puramente moral, a reflexão é ética antes de tornar-se uma crítica da moralidade.

Seu objetivo é apreender o Ego em seu esforço de existir, em seu desejo para ser. É nesse ponto que uma filosofia reflexiva reencontra e talvez salva a idéia platônica de que a própria fonte do conhecimento é *Eros*, desejo, amor, e a idéia espinozista de que ela é *conatus*, esforço. Esse esforço, porque é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente uma ausência de ser. Esforço e desejo são duas faces da afirmação do ‘si’ na primeira verdade: *existo* (RICOEUR, 1977, p.47).

Por sua vez, o *conatus* de Spinoza exprime, segundo nosso autor, o esforço para “perseverar no ser”, que faz a unidade do homem como de todo indivíduo: “Cada coisa, do mesmo modo que está nela, se esforça em perseverar no seu ser”²⁰. Perseverar no ser não é adiantar-se para outra coisa, conforme alguma intenção que se possa considerar para o fim desse esforço. Não é demais lembrar que “a passagem das idéias inadequadas, que formamos sobre nós mesmos e sobre as coisas, às idéias adequadas, significa para nós a possibilidade de ser verdadeiramente *ativos*” (RICOEUR, 1999, p.369). A potência de agir deve aumentar pelo recuo da passividade ligada às idéias inadequadas. Então, é no homem que o *conatus*, ou potência de ser de todas as coisas, é mais identificado. O que o pensamento ricoeuriano apreende disso é a idéia de que a consciência de si, bem distante de ser, como em Descartes, o ponto de partida da reflexão filosófica, supõe justamente o contrário, ou seja, um longo desvio.

Portanto, se a reflexão não é intuição é porque ela “é a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo” (RICOEUR, 1977, p.48). É por isso que a reflexão é mais do que uma simples crítica do juízo, pois reflete sobre esse ato de existir que manifestamos no esforço e no desejo. Seguindo a

²⁰ Ética, proposição VI, livro VI; *apud*: RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p. 369.

trajetória filosófica de Jean Nabert, que muito influenciou suas meditações dos anos 50 e 60, Ricoeur entende que o conceito de “reflexão” é fundamental, porque é em função dele que há possibilidade de se constituir o sujeito e seu horizonte espiritual.

Ao rechaçar a evidência do *cogito* cartesiano, nosso pensador percebe que a posição desse esforço ou desse desejo não só é despojada de toda intuição como só pode ser atestada por obras cuja significação permanece duvidosa e revogável. É por isso que a reflexão reclama uma interpretação e transforma-se em hermenêutica. A reflexão deve tornar-se interpretação, pois só podemos apreender o ato de existir através dos signos dispersos no mundo, com a decifração desses signos.

O cerne da questão hermenêutica é colocado, de um lado, pela existência da linguagem simbólica que pede auxílio à reflexão, e, por outro, inversamente, pela penúria da reflexão que faz apelo à interpretação: “ao afirmar-se a si mesma, a reflexão compreende sua própria impotência em ultrapassar a vã e vazia abstração do ‘eu penso’ e a necessidade de recuperar-se a si mesma decifrando seus próprios signos perdidos na cultura” (RICOEUR, 1977, p.48). A reflexão tem, então, que reassumir os signos opacos, contingentes e equívocos que se dispersam nas culturas em que a nossa linguagem se enraíza.

A crítica ao *cogito* cartesiano perpetrado pela filosofia ricoeuriana que procuramos delinear até aqui implica a implantação do problema hermenêutico no movimento da reflexão. E mais: que a universalidade do discurso filosófico passe pela contingência das culturas, que seu rigor seja tributário de linguagens equívocas (RICOEUR, 1977, p.48).

Desde a **Simbólica do Mal** (1960), Ricoeur objetava que partir de um simbolismo já presente é dar-se algo sobre o que pensar. O que é também introduzir uma contingência radical no discurso das culturas encontradas. Para nosso pensador, o discurso filosófico sempre provém do solo grego, portanto o campo de investigação é condicionalmente orientado. Esse legado grego que a memória edifica e reedifica, comporta a oposição do “próximo” e do “distante”; e é justamente dessa contingência de encontros históricos que há a necessidade de se discernir seqüências racionais entre os temas culturais esparsos. A reflexão, então, para se tornar concreta deve deixar de lado “sua pretensão imediata à universalidade, até que consiga fundir uma na outra a necessidade de seu princípio e a contingência dos signos através dos quais ela se reconhece” (RICOEUR, 1977, p.49).

A relação colocada pela argumentação ricoeuriana entre reflexão e a linguagem equívoca suscita uma questão extremamente delicada: o recurso ao simbolismo entrega o pensamento à linguagem equívoca e à discursividade enganosa refutadas energicamente pela lógica “sã”. Aliás, para repelir a falácia dos argumentos, afirma nosso filósofo, os lógicos criaram a lógica simbólica.

O símbolo²¹, para Ricoeur, tem um sentido bem diferente e não menos importante, por isso ele entende que as expressões equívocas podem ter uma função filosófica insubstituível. Ele percebe que a hermenêutica só pode se justificar radicalmente se buscarmos na própria natureza do pensamento reflexivo uma “*lógica do duplo sentido*, complexa e não arbitrária, rigorosa em suas articulações, mas irreduzível à linearidade da lógica simbólica” (RICOEUR, 1977, p.49). Nosso pensador nomeia essa lógica de “lógica transcendental”. Ela se estabelece ao nível das condições de possibilidade, das condições da apropriação de nosso desejo de ser. A lógica do duplo sentido, própria à hermenêutica, é de ordem transcendental; duplo sentido ou sentido múltiplo se caracterizam pela tarefa de mostrar ocultando.

O recurso à lógica de duplo sentido no trabalho hermenêutico se contrapõe ao artifício do símbolo lógico - “que se escreve e se lê, mas não se diz” (RICOEUR, 1977, p.50) -, pois o simbolismo com o qual se dedica a hermenêutica é essencialmente oral, recebido e retomado sempre como uma herança e que transmite uma abundância de sentido. “É a espessura do sentido múltiplo que solicita sua inteligência. E a interpretação consiste menos em suprimir a ambigüidade que em compreendê-la e em explicar sua riqueza” (RICOEUR, 1977, p.50). Por isso, Ricoeur nos diz que o simbolismo, para o hermeneuta, é pleno, pois ele esclarece o duplo sentido da realidade mundana ou psíquica; e também nos diz que o simbolismo é ligado, isto é, “que o signo sensível é ligado pelo sentido simbólico que o habita e que lhe confere transparência e leveza; este, por sua vez, é ligado ao seu veículo sensível que lhe confere peso e opacidade” (RICOEUR, 1977, p.50).

É importante, porém, não deixar de lembrar que a verdadeira intenção da lógica simbólica é a garantia da não-ambigüidade dos argumentos. O rigor dessa lógica, segundo Ricoeur, é mais exclusivo de que a lógica formal tradicional, justamente porque não é seu prolongamento puro e simples. Ela estabelece um rompimento com a linguagem ordinária e sua ambigüidade; questiona

²¹ Paul Ricoeur chama de símbolo a “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, p. **Conflito das Interpretações**. Tradução Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p.15).

o seu caráter equívoco e falacioso, não confia, portanto, na linguagem natural, à qual a hermenêutica acredita ver uma “sabedoria” implícita.

A lógica simbólica, por seu lado, cria um simbolismo sem vinculações com a linguagem natural. Para Ricoeur, o ponto preciso em que a lógica simbólica contesta a hermenêutica é na equivocidade do léxico, isto é, a ambigüidade da linguagem ordinária deve ser superada por uma linguagem em que os símbolos possuam uma significação totalmente determinada pela tábua de verdade que permitem construir. “Assim, a significação do símbolo ‘v’ é inteiramente determinada por sua função de verdade, enquanto serve para salvaguardar a validade do silogismo disjuntivo” (RICOEUR, 1977, p.52), e por aí vai; mas, na verdade, são essas construções que provam que o símbolo garante a validade universal dos argumentos.

Todavia, para justificar e solidificar os alicerces da lógica de duplo sentido, e escudá-la dos ataques e golpes da lógica formal e simbólica, nosso pensador propõe o auxílio da reflexão, ou seja, a única coisa que pode legitimar as expressões equívocas é “sua função de *a priori* no movimento de apropriação de si por si, que constitui a atividade reflexiva” (RICOEUR, 1977, p.52). É nesses termos, ele acrescenta, que o papel da lógica transcendental convém. A função do *a priori* depende exclusivamente de uma lógica transcendental, concebida por Ricoeur como o estabelecimento das condições de possibilidade de um domínio de objetividade em geral. O trabalho dessa lógica “é a de extrair, por via regressiva, as noções pressupostas pela constituição de um tipo de experiência e de um tipo correspondente de realidade” (RICOEUR, 1977, p.52). O elo estabelecido por ele entre a reflexão sobre o “penso, existo”, enquanto ato, e os signos esparsos na cultura desse ato de existir, ou seja, a relação do imediatismo do *cogito* e sua constituição mediada pelas obras e monumentos da cultura, permite a abertura de um novo campo de experiência, de objetividade e de realidade. É nesse terreno que o pensamento ricoeuriano entende que a lógica de duplo sentido é favorável.

Contra a pretensão do logicismo que quer medir todo e qualquer discurso de acordo com seu tratado de argumentos, Ricoeur enumera algumas objeções que necessariamente fortalecem e justificam a sua lógica transcendental.

A primeira das objeções diz respeito à univocidade do discurso. Isso, como entende nosso filósofo, só tem validade para um discurso que se apresenta como “argumento”; coisa que a reflexão não faz, ela não deduz nem induz, muito menos tira conseqüências. O que ela se permite é procurar dizer “em que condições de possibilidade a consciência empírica pode ser igualada à

consciência tética” (RICOEUR, 1977, p.53). Assim, só é equívoca a expressão que deveria ser unívoca no decurso do mesmo “argumento” e que, para nosso autor, não é o que acontece. Por outro lado, a reflexão não é um pensamento que define e pensa por “classes”. Aqui é colocado o problema aristotélico dos “múltiplos sentidos do ser”. Aliás, segundo Ricoeur, Aristóteles foi quem primeiro discerniu que o discurso filosófico não se ajusta à alternativa da lógica do unívoco e do equívoco, justamente porque o ser não é “gênero”; porque o ser se diz e se diz de “múltiplas maneiras”, daí a questão multívoca do discurso. E por fim, a lógica simbólica refuta os enunciados que não informam sobre os fatos, ou seja, aqueles que só exprimem emoções ou atitudes de um sujeito. Só que a reflexão não pode ser acusada de usar essa alternativa, pois o que possibilita a apropriação do “penso, existo”, segundo nosso filósofo, não é colocado num enunciado empírico, tampouco num enunciado emocional, mas em algo diferente de ambos. Para ele, é a questão interpretativa que parece ser a alternativa mais viável para essa apropriação.

A problemática da interpretação, portanto, tem que estar amparada na função reflexiva. Ora, a inferência aproximada que pode ser colhida dessa demarche é de que o pensamento não é mensurado pela lógica dos argumentos; que a validade do discurso filosófico não pode ser decidida por uma teoria da linguagem concebida como sintaxe. “A semântica da filosofia não passa, por completo, por uma lógica simbólica” (RICOEUR, 1977, p.53). A posição conclusiva de Ricoeur é de que a linguagem indireta, simbólica, da reflexão, “pode” ser válida, não por ser equívoca, mas “apesar de” ser equívoca.

O que podemos apreender dessa exposição é de que a passagem do sujeito da reflexão ao sujeito da interpretação é protagonizada, de um lado, pela fenomenologia que se distancia de seu próprio projeto de fundação radical da e na consciência. A intencionalidade demonstrou, na meditação ricoeuriana, que a prioridade do sentido sobre a consciência de si impede a constituição idealista dela, pois na consciência de... há um movimento em direção ao mundo e seus objetos. Por outro lado, é com a hermenêutica que a filosofia reflexiva pode se transformar e se realizar efetivamente, porquanto à pretensão do *cogito* se constituir como consciência imediatizada, ou seja, como fundação última e condição de todo aparecer, a hermenêutica, contrariamente, propõe um projeto de constituição de mediações.

O si como ponto de partida, todavia, não é capaz de caracterizar a reflexão, por isso é necessário um trabalho de decifração. Como a posição do ego não é dada, a primeira verdade, “penso, existo”, tem que ser mediatizada. Assim, a reflexão não será mais uma intuição de si por

si, ela deverá ser uma hermenêutica. A reflexão como hermenêutica deve ser mediatizada pelas manifestações culturais, o que possibilita uma retomada do ego do *ego cogito*.

Ricoeur engendra no *cogito* uma nova dimensão da existência, pois ele se enriquece e se aprofunda pelo recurso à hermenêutica, e pode ser retomado pelo ato da interpretação. Dessa forma, nosso filósofo acrescenta novas perspectivas à filosofia reflexiva.

Por sua vez, a questão da duplicidade do sentido, ligada diretamente à problemática simbólica que propõe a conexão entre reflexão e interpretação, também concerne à nossa temática da retomada do ego do *ego cogito* direcionada a uma hermenêutica do si, pois é através do deciframento da linguagem indireta, das expressões equívocas que o sujeito pode interpretar-se. A hermenêutica do si perpassa inevitavelmente pela problemática da mediação e decifração dos signos culturais. A compreensão de si só é possível pela interpretação desses signos mediadores. É por isso que a reflexão não pode coincidir com a intuição “de si para si”, ela tem que ser uma hermenêutica.

Por outro lado, não podemos deixar de expor um aspecto que está intimamente ligado à nossa pesquisa, e que tem muita importância na filosofia ricoeuriana: a questão da “ilusão”. Por isso, para dar prosseguimento à tarefa de “tornar consciente” esse “ego” retomado da imediatez, que vamos, a seguir, esclarecer a questão da “ilusão” à luz da filosofia ricoeuriana.

2.2 A suspeição como tática de esclarecimento

Ricoeur entende que qualquer tipo de compreensão deve sempre se exprimir pela linguagem. Dessa forma, ele atribui à semântica a base de referência para todo o campo hermenêutico²². A própria exegese²³, segundo ele, já nos acostumou com a idéia de que um texto tem vários sentidos; que Schleiermacher e Dilthey nos orientaram a considerar os textos, os documentos, como expressões da vida fixadas pela escrita; que Nietzsche aborda os valores como expressões de força e fraqueza de vontade de poder que tem que ser interpretadas. E que Freud, no “trabalho do sonho”, procurou examinar uma linguagem distorcida, que ao mesmo tempo

²² “É antes de tudo – e sempre – na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica ou ontológica. Portanto, não é vão procurarmos do lado da semântica um *eixo* de referência para todo o conjunto do *campo* hermenêutico” (RICOEUR, P. **Conflito das Interpretações**, p.14).

²³ É importante destacar que a tradição exegética vai fornecer a Ricoeur o ponto de partida de seu empreendimento hermenêutico: a noção de texto tomada num sentido analógico. Segundo ele, para a exegese bíblica, “a hermenêutica é a ciência das regras de exegese, sendo esta entendida como interpretação particular de um texto”, (RICOEUR, P. **Da Interpretação**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p.30).

mostra e oculta o sentido latente no sentido manifesto. Portanto, é apoiando-se em todas essas meditações do trabalho interpretativo que Ricoeur pode afirmar a existência de um “núcleo semântico” que deve unir toda hermenêutica, particular ou geral, fundamental ou especial. O elemento comum que ele acredita encontrar em todos os métodos de interpretação, da exegese à psicanálise, é caracterizado como uma certa “arquitetura do sentido”, que ele denomina de “duplo-sentido” ou “múltiplo-sentido”, cuja função consiste em mostrar ocultando.

Ricoeur já havia explorado uma área determinada dessa semântica – denominada de “linguagem da confissão”, constituinte da “simbólica do mal” –, e chamará de simbólica a essas expressões multívocas.

O conceito que nosso filósofo dá à palavra símbolo já foi delineado antes, e como podemos perceber, Ricoeur atribui ao termo símbolo um sentido mais restrito que em outros autores, como Cassirer²⁴, por exemplo. O conceito de interpretação também vai receber um sentido determinado na mesma extensão que a de símbolo: “A interpretação é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1977, p.53). Ricoeur admite que retém da exegese uma referência, qual seja, a interpretação dos sentidos ocultos.

Aliás, esse ponto da reflexão ricoeuriana é tratado com muito esmero por Siebeneichler, já que essa delimitação do campo semântico – pelo símbolo e pela interpretação – possibilita “a elaboração sistematizada de tarefas para a interpretação simbólica”²⁵. A primeira delas situa-se no terreno da análise linguística onde é possível uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas. Por outro lado, essa enumeração da expressão simbólica reclama uma criteriologia que teria por tarefa fixar a constituição semântica de formas aparentadas, tais como a metáfora, a alegoria, a similitude (RICOEUR, 1978, p.16); e, por último, que essa criteriologia seja inseparável do estudo dos processos de interpretação; em razão dessa relação mútua entre interpretação e símbolo, nosso pensador percebe que os problemas levantados pelo símbolo refletem na própria metodologia da interpretação.

Por esse motivo, não é surpreendente que a interpretação dê lugar a métodos bem distintos, opostos até como é o caso da fenomenologia da religião e a psicanálise. E ainda porque

²⁴ Para quem a simbólica representa “[...] toda a apreensão da realidade mediante signos, desde a percepção, o mito, a arte, até a ciência; e um sentido mais amplo que os autores que, a partir da retórica latina ou da tradição neoplatônica, reduzem o símbolo à analogia” (ibid., p.15).

²⁵ SIEBENEICHLER, Flávio B.. 1. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, C. (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica**, p. 16.

uma enumeração completa dos vários estilos hermenêuticos está fora de cogitação por Ricoeur. Assim, ele se propõe a uma investigação de dois métodos de interpretação que estão polarmente separados: de um lado, a hermenêutica caracterizada como “a manifestação e a restauração de um sentido que me é dirigido sob a forma de uma mensagem, de uma proclamação ou, como por vezes se diz, querigma²⁶” (RICOEUR, 1977, p. 32-33); do outro, a hermenêutica como uma concepção desmistificadora, desconfiada, redutora de ilusões. Para Ricoeur, a hermenêutica parece movida por essa dupla motivação: vontade de suspeita e vontade de ouvir²⁷. O que ele pretende fazer é formular uma teoria da interpretação capaz de incorporar essas duas abordagens; quer trazer à luz a crise da linguagem que, naquele momento de sua meditação, parece hesitar entre a desmistificação e a restauração de sentido; e ainda vincular essa crise da linguagem a uma ascese da reflexão que inicia um processo de desapossamento da origem do sentido.

A hermenêutica como restauração de sentido, que tem na “fé racional” seu ponto de partida, é trabalhada na fenomenologia da religião. Esta fé, de acordo com nosso autor, encontra na fenomenologia um instrumento de escuta, de recolhimento, e tem no “círculo hermenêutico” – “crer para compreender, compreender para crer²⁸” - sua máxima.

É na preocupação fenomenológica com o “objeto” que ele vê o primeiro sinal dessa “fé” numa revelação pela palavra. O que a fenomenologia da religião tematiza é o “algo” visado na ação ritual, na palavra mítica, na crença mística. Sua tarefa consiste em desimplicar esse “objeto” - que Ricoeur chamará de “sagrado” – das variadas intenções que permeiam a conduta, dos diversos propósitos do discurso e da emoção.

²⁶ Na teologia de Rudolf Bultmann, “as Escrituras são *Kerygma*, uma mensagem que deve ser proclamada”; e, ainda, a respeito da influência heideggeriana nesse prestigioso teólogo protestante, diz que “no conceito de que o *Kerygma* como a palavra das palavras, fala por uma autocompreensão existencial [...] a função de proclamar o Novo Testamento é trazer este novo conhecimento ao homem moderno a quem ele hoje se dirige.” (PALNNER, R. E.. **Hermenêutica**, p.29;58). Já em Ricoeur, pelo menos em **O conflito das interpretações**, o termo querigma significa a releitura de uma escritura antiga (cf. RICOEUR, p.321). É preciso, então, “remontar ao caráter de testemunho do Evangelho. Inicialmente, o querigma não é interpretação de texto, mas anúncio de uma pessoa. Neste sentido, não é a Bíblia que é a palavra de Deus, mas Jesus Cristo. Contudo, um problema nasce e renasce pelo fato de esse próprio querigma ser expresso num testemunho, em relato, e, logo, em textos, que contêm a primeira confissão de fé da comunidade e, por conseguinte, encerram uma primeira camada de interpretação” (*ibid.*, p.323).

²⁷ Na opinião de Ricoeur, a situação que hoje é conferida à linguagem admite essa dupla solicitação (confiança e suspeição): “de um lado, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos, ir da embriaguez à sobriedade, elaborar um balanço de nossa pobreza; do outro, fazer uso do movimento mais ‘nihilista’, mais destruidor, mais iconoclasta, para *deixar falar* aquilo que uma vez, aquilo que cada vez foi *dito* quando o sentido reapareceu, quando o sentido era pleno” (RICOEUR, P. **Da Interpretação**, p.33).

²⁸ Esse “círculo” é muito bem explicitado por Siebeneichler, e ele o faz da seguinte forma: “*é preciso crer para compreender*: isso significa que para compreender um texto, um símbolo, é preciso viver na aura do sentido procurado. A hermenêutica confronta o pensamento com a coisa em questão; *é preciso compreender para crer*: o sentido procurado somente pode tornar-se acessível ao pensamento através da interpretação”, SIEBENEICHLER, F.B. 1. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, C. (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica**, p. 19-20.

Ora, só posso “interessar-me” pelo “objeto” porque espero que, do interior da compreensão, esse “algo” se dirija a mim. O que está subentendido nessa espera é uma confiança na linguagem. “É a crença no fato de a linguagem portadora dos símbolos ser menos falada pelos homens do que falada aos homens” (RICOEUR, 1977, p.35). É essa confiança que anima toda a investigação ricoeuriana.

Na fenomenologia da religião, segundo Ricoeur, existe uma “verdade” dos símbolos. Na fenomenologia husserliana, na atitude de suspensão dos juízos (*epoché*), nos diz ele, essa verdade significa a “realização” da intenção significante. Esse tipo específico de fenomenologia reivindica, no entanto, várias vias de realização das diversas intenções de significação. E é em razão dessa abundância da “realização” que a fenomenologia fala da experiência religiosa, não por similitude, mas de acordo com o tipo específico de objeto e o modo específico de realização nesse terreno.

O pensamento ricoeuriano crê encontrar a solução para essa questão da realização na ordem das significações simbólicas “no elo analógico entre significante primário ou literal e significado secundário, quer dizer, entre mancha e sujeira, entre desvio (errância) e pecado, entre peso (ou responsabilidade) e culpa” (RICOEUR, 1977, p.35).

É nesse contexto que nosso filósofo concebe o conceito de “plenitude da linguagem”, nessa ligação do sentido com o sentido, em que o segundo sentido “habita” de certa forma o primeiro²⁹. Como declara ele, o aspecto sagrado está “ligado” a suas significações primárias, literais, sensíveis e é isso que constitui sua opacidade; mas, por outro lado, a significação está “ligada pelo” sentido simbólico que nele reside. É isso que Ricoeur designou de “o poder revelador do símbolo”, o qual constitui sua força, apesar de seu caráter opaco. Somente o símbolo “manifesta” o que ele quer dizer.

Nosso pensador admite que aquilo que motiva esse interesse pela linguagem “plena” é essa mudança do movimento do pensamento que “se dirige” a mim e me torna sujeito interpelado. E essa mudança se produz na analogia. O que ele deseja explicitar é que aquilo que liga o sentido ao sentido e “também me liga”, é o movimento “que me conduz ao sentido segundo, me *assimila* àquilo que é dito, e torna-me participante daquilo que me é anunciado”

²⁹ Como exemplificação dessa plenitude, Ricoeur faz referência a Mircea Eliade que em seu **Tratado de história geral das religiões**, mostra que “a força do simbolismo cósmico reside no elo não arbitrário entre o Céu visível e a ordem que ele manifesta: e fala do sábio e do justo, do imenso e do ordenado, graças ao poder analógico que liga o sentido ao sentido”, (RICOEUR, P. **Da Interpretação**, p.36).

(RICOEUR, 1977, p.36). A similitude, à qual consiste a força do símbolo e de que ela tira seu poder revelador, não é, nos diz ele, “uma semelhança objetiva que eu possa considerar como uma relação exposta diante de mim: é uma assimilação existencial de meu ser ao ser, segundo o movimento de analogia” (RICOEUR, 1977, p.36).

Na concepção ricoeuriana, uma teoria da interpretação teria que resolver não apenas a oposição entre duas interpretações da interpretação – uma como recolhimento do sentido, outra como reduções das ilusões da consciência -, mas também da fragmentação e arruinamento de cada uma dessas duas importantes “escolas” da interpretação em “teorias” distintas e mesmo estranhas uma a outra. E isso concerne mais à escola da suspeita que para a escola da suspeita (RICOEUR, 1977, p. 36-37).

A escola da suspeita é representada, segundo nosso autor, por três mestres aparentemente exclusivos um do outro: Marx, Nietzsche e Freud. Os três, porém, aproximam-se na contestação que fazem ao primado do “objeto” em nossa representação do sagrado e da “realização” da visada no sagrado, entretanto, não é difícil reconhecermos que esse exercício de suspeição tem como alvo a questão da verdade como mentira. Contudo, é justamente quando recuamos a sua intenção comum que podemos descobrir nela a decisão de considerar a consciência como “consciência falsa”. Os três retomam, cada um à sua maneira, a questão da dúvida cartesiana para transportá-la ao cerne da fortaleza cartesiana.

De acordo com a tradição cartesiana, as coisas são duvidosas; não duvidamos de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma: nela, sentido e consciência do sentido coincidem. Após Marx, Nietzsche e Freud, passamos a duvidar disso. Da dúvida sobre a coisa entramos na dúvida sobre a consciência.

Certamente, eles não trilham, conforme Ricoeur, o caminho do ceticismo, são na verdade três importantes “destruidores” no sentido heideggeriano³⁰ do termo. Eles procuram desobstruir o horizonte para uma palavra mais autêntica, “para um novo reino da Verdade, não somente uma crítica ‘destruidora’, mas pela invenção de uma arte de *interpretar*” (RICOEUR, 1977, 37); se Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da consciência, os três vencem a dúvida sobre a consciência através de uma exegese de sentido; a partir deles, a compreensão vai se tornar uma hermenêutica, daí em diante, “procurar o sentido, não significa mais soletrar a consciência do

³⁰ A noção de destruição, em Heidegger, significa o momento de toda nova fundação, como o explicita o próprio Ricoeur (ibid., p.37).

sentido, mas *decifrar suas expressões*” (RICOEUR, 1977, p.37-38). A suspeita deve ser então acrescida da astúcia, pois se a consciência não é mais o que se acreditava ser, uma nova relação deve ser instaurada, a relação entre o patente e o latente; essa nova pertinência seria análoga àquela em que a consciência instituíra entre a aparência e a realidade da coisa. Para nosso filósofo, em Marx, Nietzsche e Freud, a categoria fundamental da consciência é a relação oculto-mostrado, ou simulado-manifestado. O essencial é que os três criam “uma *ciência* mediata do sentido, irredutível à *consciência* imediata do sentido” (RICOEUR, 1977, p.38). Eles fizeram coincidir, em horizontes distintos, “seus métodos ‘conscientes’ de decifração com o *trabalho* ‘inconsciente’ da cifração que atribuíram à vontade de poder, ao ser social e ao psiquismo inconsciente” (RICOEUR, 1977, p.38).

Ora, Freud penetra no problema da consciência falsa pela dupla entrada do sonho e do sintoma neurótico; Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, mas no viés da economia política; Nietzsche, por sua vez, priorizando a questão do “valor”, vai buscar do lado “força” e da “fraqueza” da “Vontade de Poder” a chave das mentiras e das máscaras. Estes procedimentos convergem para a desmistificação; eles começam pela suspeita a respeito das ilusões da consciência e continuam pela astúcia da decifração. Antes de detratarem a “consciência”, buscam sua extensão. Para Ricoeur, Marx pretende libertar a *praxis* pelo conhecimento da necessidade; porém, “essa liberdade é inseparável de uma ‘tomada de consciência’ que retruca vitoriosamente às mistificações da consciência falsa” (RICOEUR, 1977, p.38). Nietzsche busca o aumento do “poder” do homem, a restauração de sua “força”. No entanto, “aquilo que quer dizer Vontade de Poder deve ser recoberto pela mediação das cifras do ‘super-homem’, do ‘eterno retorno’ e ‘Dionysos’, sem os quais esse poder seria apenas a violência de um aquém” (RICOEUR, 1977, p.39). Freud, por seu lado, pleiteia “que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, amplie seu campo de consciência”, viva melhor e seja mais livre. Aliás, uma das características tributárias à psicanálise fala de “cura pela consciência”, mas deve-se dizer que “a análise quer substituir uma consciência imediata e dissimuladora por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade” (RICOEUR, 1977, p.39), pois é no relato ilógico – do texto do sonho – que o exegeta procura reencontrar a lógica.

É justamente o afrontamento com a realidade desnudada que se manifesta o benefício dessa referência ao “princípio de realidade” em Freud, e mais ainda: a seus equivalentes em

Nietzsche (“eterno retorno”) e Marx (“necessidade compreendida”), engendrada por meio de uma interpretação redutora e destruidora.

A noção de “consciência falsa” procurou mostrar que a crítica da consciência ilusória não tem como objetivo a destruição da consciência, mas a mudança de sua posição, de tornar-se mais consciente ao passar pelo crivo da suspeição. É essa tomada de consciência, ou melhor, essa retomada do ego do *ego cogito* que buscamos efetuar.

Por outro lado, o aspecto conflituoso da interpretação tem como finalidade não só esclarecer o desenvolvimento de um árduo e rigoroso trabalho que dê conta das necessidades de um projeto hermenêutico que se pretende eficaz em suas investigações como também o de buscar permanentemente o preenchimento do sentido que o satisfaça. Acreditamos que é esse o caráter da suspeição e da confiança, matar os ídolos e ouvir os símbolos. Além disso, esses dois métodos interpretativos procuram “descentrar a origem do sentido em direção a outro núcleo que não é mais o sujeito imediato da reflexão – ‘a consciência’” (RICOEUR, 1977, p.55).

E para dar continuidade à investigação dessa problemática que abordaremos, no próximo tópico, a psicanálise freudiana pela ótica ricoeuriana. Não é inoportuno, aliás, lembrar que Ricoeur considera o trabalho psicanalítico de Freud - a quem trata como filósofo - de grande relevância para o desenvolvimento de suas reflexões a respeito da questão da subjetividade.

2.3 A refutação do primado da consciência.

A psicanálise freudiana, na leitura filosófica de Ricoeur, faz uma enérgica contestação ao *cogito*, e leva essa contestação até o ponto preciso em que Descartes acreditava encontrar a certeza incontestável. Para nosso pensador, Freud vai muito além dos efeitos de sentido que constituem o campo de consciência e desnuda o jogo de fantasmas e das ilusões onde o nosso desejo se mascara (RICOEUR, 1978, p.200). Ao refutar o primado da consciência, o freudismo vai muito além, pois, nos diz ele, a explicação psicanalítica, conhecida sob o nome de tópica, institui um lugar, ou uma série de lugares, sem consideração de percepção interna do sujeito. Esses “lugares” (inconsciente³¹, pré-consciente, consciente) não são determinados por

³¹ O conceito de inconsciente, em uma das obras de Freud, “é apresentado como integrado de conteúdos recalçados e de conteúdos originariamente presentes, na medida em que são concebidos como inatos e não pode ser diretamente observado, admitindo-se contudo que possa ser conhecido graças a procedimentos de ‘*détour*’ expressos sob forma de inferências”. Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (v. XXII, ESB, p.90-92), *apud*: PENNA, Antonio Gomes. **Freud, as ciências**

propriedades descritivas, “mas como sistemas, isto é, um conjunto de representações e de afetos regidos por leis específicas e que entram em relações mútuas irreduzíveis a qualquer qualidade da consciência, a qualquer determinação de ‘vivência’” (RICOEUR, 1978, p.200).

Essa explicação tem como base a suspensão total das propriedades da consciência. É uma espécie de antifenomenologia, pois procura fazer uma redução “da” consciência, e não uma redução “à” consciência. Como nos diz Ricoeur, “esse despojamento prévio é a condição da defasagem do campo de todas as análises freudianas com relação às descrições da ‘vivência’ de consciência” (RICOEUR, 1978, p.200).

A severidade no exame dessa problemática se faz necessária porque a própria inteligibilidade dos efeitos de sentido proporcionados pela consciência imediata, como os sonhos, sintomas, fantasmas, folclore, mitos e ídolos, não pode ser conquistada no mesmo nível de discurso que esses efeitos de sentido. E ainda: essa inteligibilidade é inacessível à consciência porque está separada do nível de constituição do sentido pela “barra” do recalque. A idéia de que a consciência está separada de seu próprio sentido por um impedimento do qual ela nem é senhora, nem está informada, é a chave da tópica freudiana: o dinamismo do recalque, ao colocar o sistema do inconsciente fora de alcance, requer uma técnica de interpretação apropriada às distorções e aos deslocamentos que o trabalho do sonho e o trabalho da neurose ilustram de maneira exemplar (RICOEUR, 1978, p.200).

O resultado disso é a descentração da consciência, ou seja, a consciência aparece apenas como um sintoma, um sintoma entre outros, a saber: o sistema de percepção que regula nosso

humanas e a filosofia. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p.146. Nessa mesma obra de Penna, há uma citação do **Vocabulário de Psicanálise**, de Laplanche e Pontalis, que apresenta de forma mais ampla o conceito de inconsciente: “A) O adjetivo inconsciente é, por vezes, usado para exprimir o conjunto dos conteúdos não presentes no campo atual da consciência, isto num sentido ‘descritivo’ e não ‘tópico’, quer dizer, sem se fazer discriminações entre os conteúdos dos sistemas pré-consciente e inconsciente. B) No sentido ‘tópico’, inconsciente designa um dos sistemas definidos por Freud no quadro de sua primeira teoria do aparelho psíquico: é constituído por conteúdos recalcados aos quais foi recusado o acesso ao sistema pré-consciente-consciente pela ação do recalque (recalque primitivo e recalque posterior). Podemos resumir do seguinte modo as características essenciais do inconsciente como sistema (ou Ics): a) Os seus conteúdos são ‘representantes’ das pulsões; b) estes conteúdos são regidos pelos mecanismos específicos do processo primário, nomeadamente a condensação e o deslocamento; c) fortemente investidos pela energia pulsional, procuram retornar à consciência e à ação (retorno do recalque); mas não podem ter acesso ao sistema Pcs-Cs senão nas formações de compromisso, depois de terem sido submetidos às deformações da censura; d) são mais especialmente certos desejos da infância que conhecem uma fixação inconsciente. A abreviatura Ics (Ubw do alemão *Unbewusst*) designa o inconsciente sob sua forma substantiva como sistema; Ics (Ubn) é a abreviatura do adjetivo inconsciente (*umbewusst*) [sic] enquanto qualifica em sentido estrito os conteúdos do referido sistema. C) No quadro da segunda tópica freudiana, o termo inconsciente é sobretudo usado na sua forma adjetiva; efetivamente, inconsciente deixa de ser o que é próprio de uma instância especial, visto que qualifica o id e, em parte, o ego e o superego. Mas convém notar: a) que as características reconhecidas na primeira tópica no sistema Ics são de um modo geral atribuídas ao id na segunda; b) que a diferença entre o pré-consciente e o inconsciente, embora já não esteja baseada numa distinção inter-sistêmica, persiste como distinção intra-sistêmica (o ego e o superego são em parte pré-conscientes e em parte inconscientes)”, p.306.

acesso à realidade. Ela ocupa, dessa forma, o lugar de onde acontecem todos os efeitos de sentidos aos quais a análise se aplica. Portanto, ela não é o princípio, a origem de todas as coisas. É essa contestação que interessa para uma filosofia do *cogito*.

Para acentuar mais essa separação entre a psicanálise e as “filosofias do sujeito”, o pensamento ricoeuriano busca na teoria freudiana a sobreposição da segunda tópica (Ego, Id, Superego³²) à primeira (inconsciente, pré-consciente, consciente). Essa tópica, na verdade, representa uma série de “papéis”, que constituem uma personologia. A explicação psicanalítica para isso é que “certos papéis formam uma seqüência original: o neutro ou o anônimo, o pessoal, o suprapessoal” (RICOEUR, 1978, p.201) Nosso pensador entende que a doutrina freudiana assume essa nova repartição das instâncias pela seguinte consideração: não é apenas a parte “mais profunda” do Ego que é inconsciente, mas também sua camada “mais elevada”. Isso quer dizer que a inconsciência não é apenas um caráter do recalcado, ela também assume o caráter dos processos muito complexos “pelos quais interiorizamos as imposições e as regras que provêm da instância social e, em primeiro lugar, da instância parental, fonte primeira da interdição durante a primeira instância e a infância” (RICOEUR, 1978, p.201)³³.

Freud vai acrescentar à noção de consciência, que ocupa um dos lugares de sua tópica, a noção do Ego, como uma “força” submetida a senhores que o dominam. O que teremos então é o desdobramento da questão do sujeito: a consciência tem como labuta vigiar, perceber ativamente, apreender ordenada e regularmente a realidade. E o Ego tem a tarefa de subjugar e dominar as forças que a princípio o esmagam. O Ego experimenta vários aspectos de servidão, como um criado cujos serviços são disputados por vários senhores: o Superego, o Id e a Realidade. Sua tarefa, segundo Ricoeur, é, ela própria, assimilada aos compromissos de um diplomata encarregado de harmonizar as diferentes exigências, diminuindo o grau de sua pressão. Dessa

³² Em o **Esboço da psicanálise**, Freud nos explica que “o longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de *superego*. Na medida em que este superego se diferencia do ego ou se lhe opõe, constitui uma terceira força que o ego tem de levar em conta” (**Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud**, p.171).

³³ Para Ricoeur, “Freud teve a intuição desse mecanismo ao estudar seu crescimento patológico ocasionado pela neurose obsessiva e, sobretudo, pela melancolia. Essa última afecção mostra claramente como um objeto perdido pode ser interiorizado: o investimento objetal é substituído por uma identificação, isto é, por uma restauração do objeto no interior do Ego. De onde a idéia de uma alteração do Ego mediante a identificação a objetos perdidos. Esse processo – e a dessexualização que o acompanha – é a chave de toda ‘sublimação’. Freud pensa ter encontrado seu equivalente – finalmente, seu modelo – no episódio de dissolução do complexo de Édipo. O jogo das forças que opõe três personagens e dois sexos resolve-se, no caso normal, por uma identificação ao pai que substitui o desejo de suplantá-lo. O desejo sob sua forma objetal passa pela provação do luto. As figuras parentais são abandonadas como termos de desejo, interiorizadas, sublimadas: assim se produz a identificação com o pai e com a mãe enquanto ideais” (RICOEUR, P. **Conflito das Interpretações**, p.201).

maneira, o tornar-se-sujeito assume o duplo aspecto de um tornar-se-consciente e de um tornar-se-Ego, isto é, de um “tornar-se vigia”, na fronteira do princípio de prazer e de Realidade, e um “tornar-se senhor” na encruzilhada de um complexo de forças (RICOEUR, 1978, p.202).

Esse breve apanhado de pontos cruciais da teoria freudiana do sujeito, perscrutado por nosso filósofo, mostra que a psicanálise de modo nenhum eliminou a consciência e o Ego. Ela apenas deslocou o sujeito. Consciência e Ego permanecem figurando entre os lugares e os papéis cujo conjunto constitui o sujeito humano. A questão que agora se coloca é que tanto a consciência como o Ego não estão mais na posição de origem.

O conhecido princípio freudiano, “Onde estava o Id, deve advir o eu”³⁴, pode juntar-se a uma outra observação sobre a consciência: Freud substitui o ser consciente pelo tornar-se consciente. Assim, o que era origem torna-se tarefa. A psicanálise, diz Ricoeur, não deve ter outra ambição terapêutica que a de ampliar o campo de consciência. Ele infere ainda que essa posição da consciência e do Ego permanece ligando a psicanálise à posição do *cogito*. No entanto, o *cogito* que passou pelo crivo da psicanálise não mantém mais aquela ingenuidade pré-freudiana. Ora, antes de Freud dois instantes se apresentam embaraçados: o da apoditicidade e o da adequação. Na apoditicidade o “penso – sou ou existo”, está “verdadeiramente” implicado na dúvida, no erro. Ainda que o gênio maligno me iluda em todas as minhas afirmações, é preciso “*que eu, que penso, exista*”. No entanto, nosso pensador entende que o instante dessa apoditicidade inexpugnável possa se confundir com o da adequação, conforme o qual “eu sou *tal como* me apercebo”. O juízo tético ou seja, a posição absoluta da existência, “confunde-se com um juízo de percepção, com a apercepção de meu *ser-tal*” (RICOEUR, 1978, p.203). O que a psicanálise faz, segundo essa leitura, é introduzir uma espécie de cunha entre “a apoditicidade da posição absoluta de existência e a adequação do juízo que versa sobre o *ser-tal*. Sou, mas o que sou – eu que existo?” (RICOEUR, 1978, p.203). Isso é o que não sabemos mais, isto é, “a reflexão perdeu a segurança da consciência. O *que* sou é tão problemático quanto é apodítico *que* existo” (RICOEUR, 198, p.203).

O caráter “empírico” da consciência autoriza aos mesmos erros e as mesmas ilusões que a percepção mundana. Ricoeur, retomando a filosofia husserliana das **Meditações cartesianas**, diz

³⁴ A intenção da psicanálise é, diz Freud, “fortalecer o ego, ampliar seu campo de percepção e aumentar sua organização, de maneira que possa apropriar-se de novas partes do id. Onde era o id, ficará o ego” (*Standard Ed.*, 22, 80, *apud*: Análise Terminável e Interminável, In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud**, v. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 244).

que podemos encontrar o reconhecimento teórico dessa dissociação entre o caráter seguro do *cogito* e o caráter duvidoso da consciência. O sentido do que sou não está dado, mas oculto. O filósofo sabe-o somente de maneira abstrata. Ora, a psicanálise ensina que saber teoricamente alguma coisa não é nada enquanto sua economia dos desejos subjacentes não tiver sido remanejada. Tal é a razão porque o filósofo reflexivo não pode ultrapassar as fórmulas abstratas e negativas, tais como esta: a apoditicidade não é a “imediatidade”. A reflexão não é a introspecção. A filosofia do sujeito não é a psicologia da consciência. Todas essas proposições são verdadeiras, porém exangues (RICOEUR, 1978, p.203-204).

Para ingressar numa crítica concreta do *cogito* faz-se necessário uma ponderação sobre a psicanálise; e essa crítica concreta, para nosso filósofo, tem a pretensão de “des-construir” o “falso *cogito*”, arruinar os “ídolos do *cogito*”, dando início a um processo parecido como o luto do objeto libidinal. Ricoeur, então, compara o *cogito* com o objeto libidinal, ou seja, o sujeito, inicialmente, herda um amor de si cuja estrutura é análoga à da libido objetual. “Há uma libido do Ego homogênea à *libido*³⁵ de objeto” (RICOEUR, 1978, p.204). É o narcisismo³⁶ que vem preencher a verdade em tudo formal do “penso, existo”, preenchê-la com uma ilusória concretude. É o narcisismo, nos diz ele, que induz à confusão do *cogito* reflexivo e da consciência imediata, e que nos faz acreditar que “sou tal como creio que sou”. Mas, se o sujeito não é aquele que creio que é, então é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito.

Assim, notamos que o pensamento ricoeuriano pode compreender reflexivamente a necessidade desse despojamento da consciência e integrar a uma filosofia do sujeito a “antifenomenologia” do freudismo. De fato, é a necessidade desse menosprezo a toda consciência

³⁵ Em **O mal-estar da civilização**, Freud nos diz que a teoria dos instintos foi muito trabalhosa e que teve um progresso gradual, no entanto essa teoria lhe era indispensável a toda estrutura, “que algo tinha de ser colocado em seu lugar. No que constituía, a princípio, minha completa perplexidade, tomei como ponto de partida uma expressão do poeta-filósofo Schiller: ‘São a fome e o amor que movem o mundo’. A fome pode ser vista como representando os instintos que visam preservar o indivíduo, ao passo que o amor se esforça em busca dos objetos, e sua principal função, favorecida de todos os modos pela natureza, é a preservação da espécie. Assim, de início, os instintos do ego e os instintos objetais se confrontavam mutuamente. Foi para denotar a energia destes últimos, e somente deles, que introduzi o termo ‘libido’. Assim, a antítese se verificou entre os instintos do ego e os instintos ‘libidinais’ do amor (em seu sentido mais amplo), que eram dirigidos a um objeto”, p.75.

³⁶ Freud faz uma introdução do conceito de narcisismo em **O mal-estar da civilização**, dizendo que é “a descoberta de que o próprio ego se acha catexizado pela libido, de que o ego, na verdade, constitui o reduto original dela e continua a ser, até certo ponto, seu quartel-general. Essa libido narcísica se volta para os objetos tornando-se assim libido objetual, e podendo transformar-se novamente em libido narcísica (FREUD, S. **O mal-estar da civilização**, p.76. Em **Esboço da Psicanálise**, ele concebe o conceito de narcisismo primário de forma similar. Para Freud, “é difícil dizer algo do comportamento da libido no id e no superego. Tudo o que sabemos sobre ele relaciona-se com o ego, no qual, a princípio, toda a cota disponível de libido é armazenada. Chamamos esse estado absoluto de *narcisismo* primário. Ele perdura até o ego começar a catexizar [processo pelo qual a energia libidinal disponível na psique é vinculada a ou investido na representação mental de uma pessoa, ideia ou coisa] as idéias dos objetos com a libido, a transformar a libido narcísica em libido objetual” (FREUD, S. **Esboço de Psicanálise**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.176.

imediate que justifica os mais realistas, os mais naturalistas, os mais “coisistas” conceitos da teoria freudiana. A comparação do psiquismo a um aparelho, a um funcionamento primário, regulado pelo princípio de prazer, a concepção tópica das localidades psíquicas, a concepção econômica dos investimentos e dos desinvestimentos etc., todos esses procedimentos teóricos provêm da mesma estratégia e estão dirigidos contra o *cogito* ilusório, que inicialmente ocupa o lugar do ato fundador: “penso, existo”. É assim que a leitura de Freud, para nosso pensador, torna-se ela própria uma aventura da reflexão. O que resulta dessa aventura é um *cogito* ferido. “Um *cogito* que se põe, mas que não se possui. Um *cogito* que só compreende sua verdade originária na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência imediata” (RICOEUR, 1978, p.204).

A psicanálise aplica outra lição à filosofia do sujeito: o enraizamento da existência subjetiva no desejo deixa aparecer uma implicação “positiva”, além da tarefa “negativa” de “destrução” do falso *cogito*.

Vemos que a dissolução dos prestígios e dos ídolos do consciente é, de fato, apenas o reverso de uma descoberta, a da “econômica”, que para Freud era mais fundamental do que a “tópica”. Segundo Ricoeur, a “econômica” diz respeito aos aspectos “temporais” do desejo, ou antes, sua ausência de relação ao tempo ordenado do real. O caráter “intemporal” dos desejos inconscientes é um dos caracteres distintivos do sistema Ics com relação ao sistema Cs. Ele comanda o lado selvagem de nossa existência pulsional, e, sobretudo, inflige os retardamentos afetivos que a análise descobre no âmago da neurose e em todos os registros de fantasmas, do sonho até os ídolos e as ilusões. É esse mesmo caráter arcaico do desejo que transparece no plano ético da culpabilidade, assim como no plano religioso do temor de punição e do desejo infantil de consolação (RICOEUR, 1978, p.205).

Essa tese de anterioridade do arcaísmo do desejo, na visão ricoeuriana, é fundamental para uma reformulação do *cogito*. Segundo ela, “Freud coloca o ato de existir no eixo do desejo; assim, antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional” (RICOEUR, 1978, p.205).

O que nosso pensador quer dizer é que a pulsão é anterior “à tomada de consciência e à volição”; isto significa que há a anterioridade do plano ôntico com relação ao plano reflexivo, ou seja, “a prioridade do *existo* sobre o *penso*” (RICOEUR, 1978, p.205). Daí advém uma interpretação mais ontológica do que idealista do *cogito*. O *cogito*, como absoluto, não é mais que

“uma verdade abstrata e vazia, tão vã quanto invencível”. É necessário mediatizá-lo pelos signos do mundo e pela interpretação desses signos. Esse longo rodeio é o trabalho da suspeição. Desse modo, o caráter apodítico e indefinidamente duvidoso do *cogito* devem ser assumidos conjuntamente. “O *cogito* é, ao mesmo tempo, a certeza indubitável de *que* eu existo e uma questão aberta quando a *o que* sou” (RICOEUR, 1978, p.205).

A função filosófica do freudismo, para nosso pensador, introduz “um intervalo entre a apoditicidade do *cogito* abstrato e a reconquista da verdade do sujeito concreto” (*ibid.*). É nesse intervalo que se levanta a crítica do falso *cogito*, a “desconstrução dos ídolos do Ego que levantam um anteparo entre o Ego e mim mesmo” (RICOEUR, 1978, p.205). Ricoeur compara essa desconstrução ao trabalho de luto, transposto da relação objetual à relação reflexiva. Essa perda aparente do *cogito* é reivindicada pela tática do trabalho de luto que é aplicada ao falso *cogito*. Disso resulta que “a perda das ilusões da consciência é a condição de toda reapropriação do sujeito verdadeiro” (RICOEUR, 1978, p.206).

Essa reapropriação seria, segundo ele, o trabalho ulterior de uma filosofia do sujeito. Esse trabalho consistiria em ligar “dialeticamente” uma teleologia (baseada na **Fenomenologia do Espírito**, de Hegel) a essa arqueologia do sujeito (psicanálise). Essa ligação entre a “*archê*” e o “*telos*”, entre a origem e a meta, pode “arrancar a filosofia do *cogito* à abstração, ao idealismo, ao solipsismo, em suma, a todas as formas patológicas do subjetivismo que infectam a posição do sujeito” (RICOEUR, 1978, p.206). Arqueologia e teleologia vão representar dois princípios opostos. O primeiro diz respeito ao caráter determinado da subjetividade humana subordinada a uma raiz pulsional. O segundo aponta à abertura do sujeito para a realização de si através das possibilidades imaginativas de ser. Um procura explicitar o passado, o outro o futuro.

Como pudemos ver antes, a psicanálise freudiana é tratada por nosso autor como um saber estranho à fenomenologia. Ela aparece como a ciência que mais se opõe à atitude fenomenológica, principalmente no que diz respeito à contestação da primazia da consciência. No *vis-à-vis*, a psicanálise produz uma *epoché* às avessas, a qual exige não uma redução à consciência como a fenomenologia husserliana, mas uma redução da consciência. A consciência não se funda a si mesma, ela é segunda em relação ao ato de fundação, ou seja, doravante a representação não é mais aquilo que permite compreender, mas aquilo que se deve compreender. A consciência se transformou naquilo que se conhece menos, perdendo por isso o estatuto de evidência (ALMEIDA, 1998, p.86).

Quando a psicanálise alude ao fracasso da consciência reflexiva, ela não elimina ou suprime a consciência e o ego, apenas põe em relevo a consciência como “tarefa”, desloca, na verdade, a origem do sentido. O deslocamento do sujeito indica somente que nem a consciência nem o ego estão na posição de princípio ou origem do sentido. A substituição do ser-consciente pelo vir-a-ser-consciente significa que a origem se transformou em “tarefa”. O que se apresenta a partir daí é uma crítica concreta do *cogito* (ALMEIDA, 1998, p.91).

A grande contribuição operada pela psicanálise está na passagem do problema da consciência ao problema do sujeito, ou seja, devemos perder a consciência para encontrar o sujeito. A tarefa exige esse despojamento: “nós devemos perder o ‘ego’ (*moi*) para reencontrarmos o ‘eu’ (*Je*). Uma hermenêutica que segue esse caminho é uma hermenêutica liberada dos preconceitos do ego” (RICOEUR, 1978, p.21). É preciso então, a partir de agora, reconhecer o enraizamento da existência subjetiva do *cogito* no desejo; “a anterioridade do arcaísmo do desejo é fundamental para a reformulação do *cogito*”. Assim, “como Aristóteles, como Spinoza e Leibniz, como Hegel, Freud coloca o ato de existir no eixo do desejo” (*ibid.* p.205).

Procuramos extrair desse tópico uma singular mudança de pressuposto em relação à consciência como doadora de sentido. A descentralização dessa origem corrobora a mudança de paradigma do “penso, existo”, para uma retomada hermenêutica do ego do *ego cogito*.

À frente, vamos mostrar que essa “ligação” será, doravante, nossa tarefa. A problemática da arqueologia e da teleologia do sujeito vai possibilitar a Ricoeur conceber um sujeito mais vinculado ao aspecto cultural do mundo e da vida, à sua concretude.

2.4 Arqueologia e teleologia do sujeito.

A psicanálise, além de se situar nos embates hermenêuticos e na problemática da linguagem, promove, segundo Ricoeur, uma crise da reflexão. A própria descentralização do “Ego” que a psicanálise desperta significa o primeiro fato da reflexão que ela mesma não compreende.

Apesar de o discurso psicanalítico se apresentar de imediato como um discurso misto, até mesmo ambíguo – de um lado, enuncia conflitos de “força” que justificam uma “energética”; de outro, relações de sentido que justificam uma hermenêutica -, esse mesmo discurso, com sua

ambigüidade aparente, fundamenta a razão de ser da psicanálise. No entanto, nosso filósofo entende que a psicanálise é uma hermenêutica, pois o que constitui o seu núcleo mais significativo é e sempre será a interpretação; o trabalho de interpretação do sonho corrobora essa afirmação.

Por outro lado, Ricoeur admite que os diversos métodos de interpretação podem ser integrados à reflexão, pois é o conflito entre essas “hermenêuticas rivais” que deve alimentar o processo reflexivo e comandar a passagem da reflexão abstrata à reflexão concreta., isto é, o *cogito* mediatizado por todo o universo dos signos – influência, aliás, de Jean Nabert. A abordagem das hermenêuticas rivais representa, antes de tudo, uma contestação e uma prova para a reflexão cujo primeiro movimento é o de identificar-se com a consciência imediata. A contradição das hermenêuticas põe em movimento a reflexão.

Assim, a interpretação fenomenológica do sagrado - que se opõe à psicanálise - não é menos estranha ao estilo e à intenção fundamental do método reflexivo. Para nosso autor, quer olhemos para trás em direção à vontade de poder do homem nietzschiano, em direção ao ser genérico do homem marxista, em direção à libido do homem freudiano, quer olhemos para frente em direção ao núcleo transcendente de significação – designado pelo termo de sagrado – o núcleo do sentido não é a “consciência”, mas algo diferente da consciência.

Em Freud, e também em Nietzsche e Marx, surge uma nova questão - que já nos referimos antes -, a “da mentira da consciência, da consciência como mentira”. Com a psicanálise, o que se coloca doravante em questão é que aquilo que para um bom fenomenólogo aparece como fundamento, como a origem mesma de toda significação, vai doravante ser questionado. Ou seja, aquilo que é fundamento num sentido, aparece como preconceito em outro sentido: “o preconceito da consciência”. A questão da consciência, nos diz Ricoeur, é tão obscuro quanto o inconsciente, isto é, depois de Freud a consciência não é vista mais como origem, mas como “tarefa”. E o que significa essa tarefa? Ao colocarmos essa questão, acedemos a um conhecimento, não mais “realista” (concernente à análise), mas “dialético” do inconsciente (que compete ao filósofo) . Ricoeur coloca a seguinte questão: “o que significa o inconsciente para um ser que tem a tarefa de ser uma consciência?”. Ou ainda: “O que é consciência como tarefa para um ser que está, de certa forma, preso aos fatores de repetição, e mesmo de regressão, que o inconsciente representa em grande parte?” (RICOEUR, 1978, p.94).

Ora, foi a descoberta do irrefletido no refletido que nos conduziu ao limiar do inconsciente, no entanto, foi o realismo do inconsciente que nos liberou do preconceito da consciência e forçou-nos a situá-la no término, e não na origem (RICOEUR, 1978, p.95).

Nosso pensador entende a metapsicologia freudiana como uma aventura da reflexão, que tem como tarefa o “tornar-se-consciente”. Dessa aventura veremos descender um “*cogito* injuriado”, um *cogito* “que não compreende sua verdade originária senão na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência atual” (RICOEUR, 1977, p.357).

É em termos da posição do desejo do qual “sou colocado, me encontro já colocado” (*ibid.*), essa posição anterior do “*sum*” no coração do “*cogito*” que Ricoeur chamou de a “arqueologia do sujeito”. Ora, ele vê no freudismo a busca de uma revelação do arcaico, no desvelamento de um estágio anterior e originário. Aliás, Lacan fala da experiência germinal de Freud centrada na “reconstituição completa da história do sujeito, que é o elemento essencial, constitutivo, estrutural, do progresso analítico”; e ainda, que “o fundamento, a dimensão própria da análise, é a reintegração, pelo sujeito da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais”³⁷.

Nessa arqueologia do sujeito acontece uma inversão de horizontes, ou seja, o que antes parecia ser consciência, origem, passa então a ser recalque, alheamento.

Depois de Freud, é em termos de “epigênese” que se deve falar da consciência. O que Ricoeur quer dizer com isso é que a questão da consciência está ligada a outra problemática, a saber: “como um homem sai de sua infância e se torna adulto?” Para ele, essa questão é recíproca e inversa à do analista, que mostra um homem às voltas com a sua infância: “a visão miserabilista da consciência que ele propõe, dessa consciência às voltas com três mestres – Id, Superego, Realidade – define, como no vazio, a tarefa da consciência e, negativamente, a via epigenética” (RICOEUR, 1978, p.95).

O conceito de arqueologia do sujeito não é um conceito freudiano, mas ricoeuriano. A formulação desse conceito é o resultado da leitura filosófica que Ricoeur fez da teoria de Freud. Não é à toa que nosso filósofo vê no freudismo uma revelação do arcaico, uma manifestação daquilo que sempre antecede. Esse ponto também coincide com o que pensa Lacan, para quem “ao longo da obra de Freud [...] a restituição do passado permaneceu, até o fim, o primeiro plano

³⁷ LACAN, Jacques. **O seminário**: livro I. Os escritos técnicos de Freud. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p.21.

de suas preocupações” (LACAN, 1986, p.21). O texto lacaniano faz ainda referência a um artigo de Freud de 1934, *Konstruktionen in der Analyse* [“Construções em Análises”], “onde se trata, ainda e sempre, da reconstrução da história do sujeito. Não se pode ver exemplo mais característico da persistência desse ponto de vista, do começo ao fim da obra de Freud” (LACAN, 1986, p.22).

O núcleo principal de todo esse desenvolvimento encontra-se no conceito de regressão que Ricoeur extrai do capítulo VII de **A interpretação de sonhos**. Essa regressão diz respeito ao caráter onírico, ou seja, da função do sonho na teoria freudiana. E o que faz do sonho um modelo de interpretação pode ser resumido da seguinte maneira: a) O sonho tem um sentido, portanto há “pensamentos” do sonho que não se diferenciam fundamentalmente dos da vigília; b) O sonho é a satisfação despistada de um desejo recalcado. Essa tese, segundo Ricoeur, vai em direção a um tipo definido de interpretação: “a hermenêutica da decodificação”. Isso acontece porque o desejo se oculta no sonho e cabe à “interpretação substituir a treva do desejo pela luz do sentido. A interpretação é a resposta da lucidez à astúcia” (RICOEUR, 1977, p.139). Aqui se encontra a origem da teoria de interpretação concebida como redução da ilusão; c) O “trabalho do sonho” permite procedimentos que abrem caminho para analogias estruturais nunca vistas antes, como deslocamento, despistamento, condensação, figuração sensível. A interpretação do sonho pode servir de paradigma a toda interpretação, pois o próprio sonho é o modelo de todas as astúcias do desejo (RICOEUR, 1977, p.139). d) O desejo representado pelo sonho está inevitavelmente ligado à infância. “O sonho marca a regressão do aparelho psíquico no tríplice sentido formal: retorno à imagem, cronológico; de retorno à infância, tópico; de retorno ao curto circuito do desejo e do prazer” (RICOEUR, 1977, p.139). O sonho, assim, nos possibilita um acesso ao fenômeno da regressão; e) por último, o sonho nos oferece condições de preparar aquilo que Ricoeur chama de “língua do desejo”, isto é, “uma arquitetônica da função simbólica, naquilo que ela tem de típico, de universal” (RICOEUR, 1977, p.140). E o que alimenta essa simbólica é a sexualidade. A sexualidade é sempre simbolizável. Nela culmina, de acordo com nosso filósofo, a “aptidão para a figuração”. O que o sonho encontra como “símbolo” - no sentido restrito e preciso de Freud - constitui como que um traço, no psiquismo do indivíduo, do grande sonho acordado dos povos que se chama folclore ou mitologia (RICOEUR, 1977, p.140). No sonho perpetua-se um estágio primitivo da humanidade que jamais poderia ser atingida por uma via

direta. Através da análise dos sonhos é possível conhecer a herança arcaica do homem, descobrir o que é psiquicamente inato.

Ricoeur tematiza o conceito de arcaísmo em duas paragens: um de alcance mais restrito, deduzido do sonho e da neurose, e o outro, num sentido lato, que se destaca analogicamente da teoria da cultura.

A arqueologia restrita pode ser procurada na dimensão temporal do freudismo, ou seja, no vínculo entre a função de temporalização da consciência e o aspecto atemporal, “fora do tempo” do inconsciente. “No inconsciente, nada acaba, nada passa, nada é esquecido”, (RICOEUR, 1977, p.359), escreve nosso pensador citando Freud. Para complementar essa menção, “os processos do sistema Ics são *fora do tempo*, o que equivale a dizer que eles não são ordenados temporalmente, que não são alterados pelo transcorrer do tempo, em suma, não têm qualquer relação com o tempo” (RICOEUR, 1977, 359-360). A relação temporal diz respeito apenas ao sistema Cs. Os processos do Ics também não levam em conta a “realidade”, pois são submetidos ao princípio de prazer³⁸.

Freud desenvolve e reelabora sua teoria das instâncias. Segundo Ricoeur, o que Freud considerava antes do inconsciente é então transferido para o id, é o id que se encontra “fora do tempo”. A da teoria freudiana, segunda essa leitura indireta, diz que não há nada no id que corresponda à representação do tempo; e que os desejos que não surgiram fora do id, como também as impressões que continuam soterradas em consequência do recalque, “são virtualmente imperecíveis e se acham tal como eram ao fim de longos anos. Só o trabalho analítico, tornando-as conscientes, permite situá-las no passado e privá-las de seu investimento energético” (RICOEUR, 1977, p.361). O efeito terapêutico do tratamento analítico depende, em parte, desse resultado.

Ricoeur dirige para a teoria do narcisismo a ponta mais avançada dessa arqueologia ao nível pulsional. Para ele, o narcisismo não esvazia o seu sentido filosófico nessa função de ocultação que faz com que possa chamá-lo de o “falso *cogito*”. Além disso, o narcisismo é a

³⁸ O que os homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito de suas vidas é obtenção da felicidade. Querem ser felizes e assim permanecer. Mas “essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a esses últimos. Em conformidade a essa dicotomia de objetivos, a atividade do homem se desenvolve em duas direções, segundo busque realizar – de modo geral ou mesmo exclusivamente – um ou outro desses objetivos.

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa de princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro tanto com o macrocosmo quanto o microcosmo” (FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p.24).

forma original do desejo a que se volta sempre. Para nosso autor, Freud o designa, em alguns textos, pelo nome de “reservatório da libido”, é nele que se desfaz toda libido do objeto, mas também é a ele que toda energia desinvestida retorna. A própria escolha objetal traz a marca fixa do narcisismo. De acordo com a exposição ricoeuriana a esse respeito, os “nossos amores” são modulados sobre dois objetos arcaicos: “a mãe que nos carregou, alimentou e mimou, e nosso próprio corpo; escolha analítica ou escolha narcísica, o nosso desejo não tem [...] outra escolha. O próprio narcisismo, sob sua forma primária é sempre dissimulado” (RICOEUR, 1977, p.362). Perversão, onipotência do pensamento primitivo e da criança, expansão do ego na hipocondria são algumas das figuras de dissimulação. No entanto, é o narcisismo primário que está sempre mais atrás do que os outros narcisismos secundários que são como sedimentações sobre um fundo remoto (RICOEUR, 1977, p.362).

Quanto à arqueologia generalizada, nosso filósofo vai concebê-la a partir da teoria da freudiana da cultura, que também pode ser tratada como uma extensão analógica pela interpretação do sonho e da neurose. Ele entende, a respeito dessa teoria, que os ideais e as ilusões permitem uma analogia com o sonho ou com os sintomas neuróticos, portanto é manifesto que toda interpretação psicanalítica da cultura é uma arqueologia. O que vai, então, caracterizar a análise, nesse contexto, é proposta de reduzir a suposta novidade ao ressurgimento do antigo. Freud, nos diz Ricoeur, soube distinguir perfeitamente aquilo que se poderia definir como um arcaísmo da cultura, ao prolongar o arcaísmo onírico nas regiões sublimes do espírito. Isso, por sinal, é encontrado com acentuada insistência no trabalho freudiano, ou seja, o de fazer regredir a história da humanidade.

É na segunda tópica (id, ego, superego) que essa arqueologia generalizada pode ser expressa, ao duplicar o arcaísmo do id por um outro arcaísmo, o do superego. É em razão desse arcaísmo que o superego é definido de “precipitado” de objetos perdidos e também de estar mais mergulhado no id que o sistema perceptivo do ego consciente. Nesse ponto, entende nosso autor, que surge uma cumplicidade entre dois arcaísmos que gera aquilo que Freud concebe como “mundo interior”, em oposição ao “mundo exterior” que tem no ego seu representante. O que isso deixa entrever é o recurso a uma explicação genética que confirma e acentua os traços arcaicos do mundo ético, isto é, no freudismo, a gênese substitui o fundamento. O que ocorre é que “a instância interior da moralidade deriva de uma ameaça exterior interiorizada” (RICOEUR, 1977, p.364).

Freud, para Ricoeur, descobriu uma estrutura fundamental da vida ética, aquilo que seria o primeiro fundamento da moralidade, “que tem a dupla função de preparar a autonomia, mas também de retardá-la, de bloqueá-la num estágio arcaico” (RICOEUR, 1977, p.364). Ora, a instituição é sempre o outro do desejo, é pelo prazer e pelo medo que somos, em primeiro lugar, colocados em posição de dependência alienante em relação a essa lei (RICOEUR, 1977, p.364).

A teoria freudiana, de uma certa forma, procura explicar esses traços comuns, mesmo que dissimulados, entre o superego e o id. Aliás, Freud pretende fazer corresponder a “interiorização” de um poder estrangeiro com a “diferenciação” do próprio desejo. Ele aproxima de várias formas o superego do id. São essas instâncias psíquicas, e as funções que elas desempenham na psicanálise que dizem respeito às nossas origens; por isso, admite Ricoeur, sempre estamos vendo, no trabalho freudiano, uma ênfase nos traços arcaizantes.

A aproximação entre essas modalidades de arcaísmo representa o processo arqueológico que o homem percorre para tornar-se consciente. Daí que a teoria freudiana, na concepção ricoeuriana, pode ser entendida como uma arqueologia do sujeito, uma arqueologia que deve ser apreendida e incorporada pela reflexão concreta, apontando para o sujeito concreto que deve procurar compreender-se através das manifestações culturais da tradição e contemporâneas.

Ricoeur, no entanto, entende que o conceito de arqueologia do sujeito continuará abstrato se não for colocado numa relação de oposição dialética com um termo que a complementa. Ora, “só tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*” (RICOEUR, 1977, p.373). O sujeito nunca é aquilo que se acredita ser. “É preciso que descubra que o ‘tornar-se consciente’, através do qual ele se *apropria* do sentido de sua existência como desejo e como esforço, não lhe pertence, mas pertence ao *sentido* que se realiza nele” (RICOEUR, 1977, p.373). O que nosso pensador propõe é a mediatização da consciência de si pelo “espírito”, ou seja, pelas “figuras” que dão um “*telos*” a esse “tornar-se consciente”. Por outro lado, ele só compreende a noção de arqueologia em sua relação dialética com a teleologia de inspiração hegeliana. Entretanto, é importante que se ressalte que Hegel e Freud permanecem “por si sós continentes inteiros e não pode haver, de uma totalidade a outra, senão relações de *homologia*” (RICOEUR, 1977, p.375). Segundo nosso filósofo, “Freud liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematizada do ‘tornar-se consciente’” (RICOEUR, 1977, p.375). Já em Hegel, ele vê a ligação da teleologia explícita do “espírito” à arqueologia implícita da vida e do desejo.

Assim, o que Hegel propõe à reflexão é uma fenomenologia do espírito, não da consciência, ou seja, uma descrição das figuras, das categorias ou dos símbolos que orientam um crescimento segundo a ordem de uma síntese progressiva. Essa fenomenologia, entende Ricoeur, produz uma nova hermenêutica que descentra o foco do sentido tanto quanto a psicanálise. Com isso, ele quer dizer que a consciência não é a origem do sentido, que ela é “antes habitada por um movimento que a mediatiza e que eleva sua certeza à verdade” (RICOEUR, 1977, p.375). O espírito – a verdade da natureza, a idéia que chega ao ser-para-si – é esse movimento, essa dialética de figuras, que da consciência faz uma consciência de si”, uma “razão” e reafirma, em função do movimento circular da dialética, a consciência mediata (RICOEUR, 1977, p.375).

Quando o espírito passa pela dialética do “senhor e do escravo”³⁹, “a consciência entra no processo de reconhecimento de si em um outro, ela se desdobra e torna-se um ‘si’”(RICOEUR, 1965, p.448)⁴⁰. Todos os graus do reconhecimento, portanto, são obrigados a passar por territórios de sentido que são irreduzíveis a simples projeções de pulsão, a “ilusões”. Para nosso filósofo, uma exegese da consciência se basearia numa progressão por todas as esferas de sentido que uma consciência pode encontrar e de que deve se apropriar, para refletir a si mesma como um si, um si humano, adulto, consciente. Aliás, isso nada tem a ver com a introspecção, nem tampouco com um “narcisismo”, pois o núcleo do si não é o ego psicológico, mas o que Hegel chama de espírito, isto é, a dialética das próprias figuras. A consciência, assim, é somente a interiorização desse movimento, que é preciso retomar nas estruturas objetivas das instituições, dos monumentos, das obras de arte e da cultura (RICOEUR, 1977, p.376).

O pensamento ricoeuriano aponta dois temas diretores que caracterizam a fenomenologia do “Espírito”: o primeiro diz respeito ao procedimento da dialética hegeliana a qual constitui um movimento sintético, progressivo, que, por contraste, descobre o aspecto analítico da psicanálise e o caráter regressivo da interpretação econômica. Isso quer dizer que a verdade de um momento

³⁹ Essa metáfora hegeliana tem como finalidade explicar o processo de constituição da consciência interagindo com outra consciência. O sujeito em sua relação com o que lhe é outro o trata sempre como a um objeto. Mas quando diz respeito a outra consciência temos uma relação entre duas subjetividades. Dessa forma, a consciência subjetiva procura, na verdade, submeter a outra consciência tratando-a como a um objeto. É esse processo que diz respeito à relação entre o senhor e o escravo. O senhor, embora se reconheça superior, necessita ser reconhecido pelo escravo, seu inferior. O escravo, por sua vez, pelo seu trabalho, conquista a autonomia e sua identidade. As posições, então, acabam sendo invertidas. Para nosso filósofo, no entanto, essa dialética não é absolutamente uma dialética de consciência; seu desafio é o nascimento de “Si”, ou, de acordo com a linguagem hegeliana usada por Ricoeur, a necessidade de passar do desejo, como desejo do outro ao “reconhecimento”; e o que isto quer dizer? O “nascimento do ‘Si’ no desdobramento da consciência. Não há ‘Si’ antes” (cf. RICOEUR, P. **Conflito das interpretações**, p.95)

⁴⁰ Tradução livre. “[...]quand l’esprit entre dans le processus de reconnaissance de soi dans un autre, elle se dédouble et devient un soi; [...]” (RICOEUR, P. **De l’interprétation** – essais sur Freud. Paris: Seuil, 1965, p.448).

habita o momento seguinte, ou seja, o sentido provém sempre do fim para o começo. Assim, essa fenomenologia torna claro o sentido na medida em que ele se descobre, pois o sentido último é imanente a cada um dos momentos anteriores. É esse caráter distensivo do espírito sobre si mesmo que engendra a verdade que se ignora das figuras anteriores. São esses traços que marcam a fenomenologia do espírito, e não uma fenomenologia da consciência, pois a consciência que aí aparece não é aquela que precede esse movimento dialético. O conceito de consciência hegeliano da **Fenomenologia do Espírito**, segundo Ricoeur, é concebido como “a simples manifestação do ser do mundo”, ou seja, “antes da consciência de si, a consciência é simplesmente a manifestação do mundo” (RICOEUR, 1977, p.376).

O outro traço, que tem uma relação de subordinação ao anterior, diz respeito à produção do “si”, “do si da consciência de si”. Ora, a posição do si é inseparável de sua produção por síntese progressiva, e ele não pode, de fato, figurar numa tópica, em “localidades” psíquicas.

É na questão do desejo que Ricoeur vê uma analogia entre Freud e a fenomenologia de Hegel, porque é no movimento do desejo, que nasce a cultura. Por isso, ele diz que o espírito hegeliano é a verdade da vida, verdade essa que não se sabe ainda na posição do desejo, mas que se reflete na tomada de consciência. E se ele pode admitir que a consciência de si é desejo é porque este já é esclarecido pela dialética do desdobramento da consciência em duas consciências de si rivais (RICOEUR, 1965, p.450). É na metáfora do “senhor e do escravo” que a dialética do desejo obtém uma verdade. Nosso pensador procura explicitar essa problemática da seguinte forma: é, pois, “como desejo do desejo de uma outra consciência que o desejo se anuncia como desejo humano” (RICOEUR, 1977, p.378). A dualidade das consciências de si representa já, sobre um modo exterior, o que será desdobramento da consciência de si no interior de si mesma, até o momento em que a consciência infeliz será apenas pura divisão de si mesma. O desejo ainda não é discernível. É no trajeto de retorno a si mesma, a partir da simples consciência que era somente o desdobramento do ser outro do mundo, que a consciência de si se coloca como desejo (RICOEUR, 1977, p.378). Aquilo que a consciência deseja é a si mesma; o desejo de si, então, se desimplica do desejo de alguma coisa. “Para isso, ele se busca a si mesmo no outro. Finalmente, é o desejo do reconhecimento do homem pelo homem que, em primeiro lugar, se precede para se explicitar em seguida” (RICOEUR, 1977, p.378).

A fenomenologia do desejo, para a qual Ricoeur buscou algumas afinidades com a teoria freudiana, é o oposto de uma gênese do superior a partir do inferior. Essa fenomenologia consiste

em apresentar o sentido e as condições do desejo da forma que eles apareçam nos momentos ulteriores. Essa antítese aparente poderia ser resumida assim: o espírito hegeliano é aquilo que possui seu sentido em figuras ulteriores, é o movimento que anula permanentemente seu ponto de partida e somente no final tem sua segurança. O inconsciente freudiano, por sua vez, constitui basicamente sua inteligibilidade sempre a partir de figuras anteriores, mesmo compreendendo essa interioridade num sentido puramente cronológico ou metafórico. De uma forma geral: “o espírito é a ordem do terminal; o inconsciente, a ordem do primordial [...] o espírito é história, o inconsciente é destino – destino passado da infância, destino passado das simbólicas já aí, indefinidamente reiteradas.” (RICOEUR, 1977, p.379).

Para superar essa antitética é preciso mostrar que cada um desses dois movimentos de sentido contém a presença do outro. Ora, a psicanálise é uma análise, e jamais pode ser completada por uma síntese, entretanto, o que Ricoeur quer mostrar é que essa análise só pode ser “compreendida” em sua estrutura “regressiva”, pelo contraste de uma teleologia da consciência.

O “campo psicanalítico”, diz ele, apresenta uma relação dual, isto é, enquanto a metapsicologia tematiza o “aparelho psíquico” isolado, a situação da análise é de imediato intersubjetiva. “O processo de consciência que se desdobra na relação analítica apresenta com ela uma homologia de estrutura surpreendente” (RICOEUR, 1977, p.383). De acordo com esse ponto de vista, a relação analítica “pode ser reinterpretada como dialética da consciência, elevando-se da vida à consciência de si, da satisfação do desejo ao reconhecimento da outra consciência” (RICOEUR, 1977, p.383). Como o caráter da transferência⁴¹ nos instrui, a tomada de consciência tanto passa pela consciência do outro, do analista, como ainda comporta uma fase de luta, a resistência do analisado, que não deixa de lembrar a luta pelo reconhecimento (alusão à metáfora do “senhor e do escravo”). Assim, o paciente, como o escravo, vê alternadamente a outra consciência como o essencial e o não essencial. O analisado tem sua verdade, inicialmente, no

⁴¹ O paciente vê no analista “o retorno, a reencarnação, de alguma importante figura saída de sua infância ou do passado e, conseqüentemente, transfere para ele sentimentos e reações que, indubitavelmente, aplicam-se a esse protótipo. [...] A transferência é *ambivalente*: ela abrange atitudes positivas (de afeição), bem como atitudes negativas (hostis) para com o analista, que via de regra, é colocado no lugar de um ou outro dos pais do paciente, de seu pai ou de sua mãe”. Quando é positiva ela procura agradar e conquistar o analista. “Este passa a ser a verdadeira força motivadora da colaboração do paciente; o seu ego fraco torna-se forte; sob essa influência realiza coisas que, ordinariamente, estariam além de suas forças; desiste dos sintomas e aparenta ter-se restabelecido – simplesmente por amor ao analista”. No entanto, “se o paciente coloca o analista no lugar do pai (ou mãe), está também lhe concedendo o poder que o superego exerce sobre o ego, visto que os pais foram a origem do seu superego”. Freud vê na transferência outra vantagem, pois nela o paciente pode produzir diante do analista uma parte importante da história de sua vida, da qual, de outra forma, seria fornecido uma relação insuficiente (O Esboço da Psicanálise, In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud**. v. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.201-203).

outro, antes de tornar-se senhor por um “trabalho” comparável ao trabalho do escravo, o próprio trabalho da análise. O ponto que a análise chega ao fim é precisamente aquele em que se consegue a igualdade das duas consciências, ou seja, quando a verdade, no analista, tornou-se verdade da consciência enferma. Então o enfermo não é mais alienado, não é mais um outro: ele se tornou um si, ele se tornou si mesmo (RICOEUR, 1977, p.384). Há ainda na relação terapêutica, uma espécie de embate entre duas consciências, uma passagem ao aspecto da transferência - a qual o paciente repete momentos significativos e importantes da sua vida afetiva – que faz reaparecer na relação terapêutica uma série de situações que já estavam em dupla. Ora, o sentido de desejo em Freud está sempre em situação intersubjetiva, por isso que Ricoeur afirma que todos os dramas que a psicanálise descobre estão no percurso da “satisfação” ao “reconhecimento”. O que imprime um caráter de complementaridade entre “*archê*” e “*telos*”.

Henriques⁴², em uma instigante leitura de Ricoeur, avalia o papel da psicanálise nessa problemática. Segundo a visão dessa intérprete, a psicanálise possibilita, a cada sujeito, uma estrutura teórica interpretativa, enquanto doutrina, e uma situação intersubjetiva, enquanto prática analítica, que lhe permitem “aceder ao reconhecimento de si mesmo a partir de uma situação inicial de um falso conhecimento sobre si”⁴³. Isso é bem explicitado pela própria autora: no processo analítico, o inconsciente vai aparecer para o analisado como uma realidade exterior a si.

O duplo reconhecimento no processo de se tornar consciente tem a ver em aceitar o meu falso saber perante a configuração de um novo saber sobre mim, que vem à existência pela interpretação de uma outra pessoa. Ele só terá eficácia quando for reconhecido por mim como saber verdadeiro sobre mim, mas a sua emergência ocorre numa exterioridade em relação a mim mesmo.⁴⁴

Por outro lado, a teleologia, ainda amparado na leitura de Henriques, é vista como o “princípio de inteligibilidade de consciência pensada numa relação de interdependência com a noção de espírito, significando que a libertação total da consciência se dá no sentido de uma síntese progressiva, através da sua abertura ao futuro e à história”⁴⁵.

A articulação da progressão e da regressão pensada por Ricoeur através da dialética da arqueologia e da teleologia tem como objetivo percorrer o caminho mais eficaz que vai da

⁴² HENRIQUES, Fernanda. **Intertextualidades**: Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da consciência-texto de Paul Ricoeur. Disponível em: <www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/home.htm>. Ano:S/d. Acesso em: 02 jan. 2008.

⁴³ Ibid., p.14.

⁴⁴ Ibid., p.17.

⁴⁵ Ibid., p.20.

reflexão abstrata à reflexão concreta; que por sua vez concorre para edificar o sujeito ricoeuriano, que longe da imediatidade do *cogito* requer sua constituição através de documentos da vida.

O roteiro do pensamento ricoeuriano no que concerne à problemática do sujeito tomará, logo, um desvio que colocará em jogo um “embate” entre a sintaxe e a semântica. É através da via estruturalista que Ricoeur trava um diálogo crítico com o objetivo de fortalecer a meditação hermenêutica do si.

3 ESTRUTURALISMO E A LINGUAGEM SEM SUJEITO.

Ricoeur faz uma meditação sobre o estruturalismo, utilizando esse título geral para designar uma vasta corrente lingüística proveniente de F. Saussure. Este, Roland Barthes, A. J. Greimas e G. Genette, partilham a característica de se confinarem, segundo nosso pensador, somente às estruturas do texto, sem qualquer referência presumível à intenção do autor. Isso também diz respeito a Claude Lévi-Strauss na questão da ciência dos mitos. O que o pensamento ricoeuriano observa nessa problemática é que não é enquanto hermenêutica da suspeita que o estruturalismo questiona a noção de sujeito, mas como uma “abstração objetivante”, através da qual a linguagem é reduzida ao funcionamento de um sistema de signos sem nenhuma sustentação num sujeito.

O estruturalismo, nos diz Ricoeur, não tem a pretensão de definir toda a constituição do pensamento, ele procura delimitar um grupo bem determinado de problemas que possui afinidade com o tratamento estruturalista, isto é, escolhe o domínio de objetos que é afim à sua teoria. Este aspecto, aliás, alude diretamente às investigações míticas tematizadas por Lévi-Strauss.

O estruturalismo procede da aplicação à antropologia e às ciências humanas em geral de um modelo lingüístico (RICOEUR, 1978, p.30)⁴⁶. A base desse pensamento é encontrada em Ferdinand Saussure (com o **Curso de linguística geral**⁴⁷) e nas orientações fonológicas de Jakobson, Martinet e Troubetsky. Segundo a leitura ricoeuriana, esses lingüistas invertem as relações entre sistema e história, isto é, enquanto que para o historicismo, compreender é encontrar a gênese, o sentido da evolução, para o estruturalismo são os arranjos, as organizações sistemáticas num estado dado, que são inteligíveis inicialmente. A separação saussuriana entre

⁴⁶ Para Lévi-Strauss, o método estrutural, tanto em linguística quanto em antropologia, “consiste em descobrir formas invariantes no interior de conteúdos diferentes” (Estruturalismo e Crítica Literária, Tradução de Tania Jatobá. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução e coordenação de Maria do Carmo Pandolfo. R. de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.282.

⁴⁷ Essa obra à qual se refere Ricoeur não foi publicada por Saussure em vida, ela foi publicada postumamente, em 1916, através de dois discípulos, Charles Bally e Albert Séchehaye, que recolheram anotações de aulas dadas por Saussure entre 1906 e 1911 (SAUSSURE, Ferdinand. As palavras sob as palavras. Os anagramas de Saussure. Tradução de Carlos Vogt. In: **Os pensadores** (Saussure, Jakobson, Hjelmslev e Chomsky), 2ª ed.. S. Paulo: Abril Cultural, 1978, p.IV). Por outro lado, não podemos deixar de informar que uma edição do *Cours*, – SAUSSURE, F. **Curso di linguistica generale**. Bari: Laterza, 1967 – organizada por T. De Mauro, procura mostrar os mal-entendidos em relação à teoria saussuriana que foram facilitados “não só pela formulação, mas pela própria articulação que os editores deram ao texto de Saussure” (BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. Tradução de João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. S. Paulo: Perspectiva, 2004, nota nº 4, p.100). (Debates).

língua e fala⁴⁸ já introduz esta reviravolta: se por língua entendemos o conjunto das convenções adotadas por um corpo social para permitir o exercício da linguagem entre os indivíduos, e por fala a operação própria dos sujeitos falantes, essa distinção nos leva a algumas regras que estão fora do domínio inicial da linguística (RICOEUR, 1978, p.30).

A própria idéia de sistema é uma delas. A língua, separada dos sujeitos falantes, se apresenta como um sistema de signos. Como observa nosso filósofo, na teoria saussuriana, o objeto de uma ciência lingüística é o sistema dos signos, oriundo da determinação mútua da cadeia sonora do significante e da cadeia conceitual do significado. O que passa a valer, nessa determinação recíproca, não são os termos considerados individualmente, mas as distâncias referenciais. Portanto, são as diferenças de som e de sentido, e as relações de uns com os outros, que constituem o sistema de uma língua. Compreendemos com isso que cada signo é arbitrário, e que todos os signos de uma língua formam um sistema.

Esse sistema das diferenças, porém, só aparece sobre um eixo de coexistências inteiramente distinto do eixo das sucessões. É quando, de acordo com Ricoeur, aparece uma lingüística sincrônica - entendida como ciência dos estados em seus aspectos sistemáticos - distinta de uma lingüística diacrônica, ou ciência das evoluções, aplicada ao sistema; essas alterações são menos inteligíveis que os estados de sistema. A história, nessa problemática, é secundária, figurando apenas como causadora de desordens do sistema. A lingüística é antes de tudo sincrônica, e a diacronia só é inteligível enquanto comparação dos estados de sistema anteriores e posteriores; é comparativa e neste aspecto é dependente da sincronia⁴⁹ (RICOEUR, 1978, p.31).

⁴⁸ Para Saussure, a “língua” é definida como “um sistema cujos termos são todos solidários e em que o valor de um não resulta senão da presença simultânea dos outros”. Esse sistema, segundo Saussure, “quando utilizado numa situação determinada, possibilita o ato concreto e individual de comunicar-se, e tal ato é definido como fala. Dessa forma, são estabelecidos dois níveis no estudo da linguagem: o primeiro, “tem por objetivo a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo”; o outro, “secundário, tem por objetivo a parte individual da linguagem, isto é, a fala”. Essa dicotomia língua/fala vai ser a pedra de toque do estruturalismo. “O objeto da Linguística, então, passa a ser o estudo da língua enquanto sistema, e não da fala. Nesse sentido, Saussure propõe que a pesquisa lingüística seja descritiva ou *sincrônica*, e não evolutiva ou *diacrônica*. Essa dicotomia sincronia/diacronia tem como consequência a divisão da ciência da linguagem em duas partes: por um lado, a Linguística *sincrônica* (ou estática ou descritiva) que estuda a constituição da língua, seus sons, suas palavras, sua gramática, suas regras etc., num dado momento; por outro, a Linguística *sincrônica* (ou evolutiva ou histórica), que estuda as transformações produzidas na língua através do tempo”. (SAUSSURE, Ferdinand. As palavras sob as palavras. Os anagramas de Saussure. In: **Os pensadores** (Saussure, Jakobson, Hjelmslev e Chomsky), p.VII-VIII).

⁴⁹ A edição italiana do **Cours**, organizada por De Mauro, procura “mostrar a inconsistência de algumas grandes antinomias”, entre as quais a de sincronia/diacronia, “atribuídas indevidamente a Saussure com base numa leitura unilateral do texto (unilateralidade que [...] derivou do trabalho dos editores), enquanto a *totalidade* do discurso saussuriano se movimenta exatamente na direção contrária” (cf. introdução, DE MAURO, *Corso di linguista generale*, in: BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**, nota nº 1, p. 94).

Uma questão que deve ser salientada é que nosso filósofo não vê no estruturalismo uma oposição pura e simples entre sincronia e diacronia. Na verdade, o que lhe interessa é a subordinação da diacronia à sincronia que constituirá problema para a hermenêutica, pois, segundo sua interpretação, a diacronia só é significativa por sua relação à sincronia, e não o oposto⁵⁰.

Essa polemização em torno do estruturalismo e sua não referência ao sujeito pensante é direcionada mais especificamente à obra de Lévi-Strauss. Este, por sua vez, considera a revolução fonológica em lingüística como o verdadeiro ponto de partida.

O método fonológico, para nosso autor, define-se em quatro procedimentos fundamentais: em primeiro lugar, a fonologia passa dos fenômenos lingüísticos “conscientes” ao estudo de sua infra-estrutura “inconsciente”; ela se recusa a tratar os “termos” como entidades independentes, tomando, ao contrário, como base de sua análise as “relações” entre os termos; a noção de “sistema” é introduzida, ou seja, os fonemas são sempre membros de um sistema, a fonologia “mostra” sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura; visa, enfim, às descobertas de “leis gerais”, quer encontradas por indução, quer “deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto” (RICOEUR, 1978, p.33). Assim, Ricoeur percebe, pela primeira vez, uma ciência social formular relações necessárias.

Para ele, os “sistemas de parentescos” pesquisados por Lévi-Strauss serão o primeiro análogo dos sistemas fonológicos, por se caracterizarem em sistemas estabelecidos no estágio inconsciente do espírito, e nos quais os pares de oposição e, em geral, os elementos diferenciais, são os únicos significantes (pai-filho, tio-materno e filho da irmã, marido-mulher, irmão-irmã): por conseguinte, o sistema não se situa no nível dos termos, mas dos pares de relação. São

⁵⁰ Segundo Bonomi, a distinção metodológica entre análise sincrônica e análise diacrônica tem sido extrapolada numa oposição entre estático e dinâmico. Dessa forma, uma “das objeções fundamentais dirigidas contra o estruturalismo (principalmente contra o de derivação mais estritamente saussuriana) assentou freqüentemente na constatação de um dualismo irreduzível entre sistema e história”. Para Bonomi - visto que ele toma como referência a leitura do **Cours** na edição italiana de De Mauro - na realidade as coisas não são bem assim, “pois uma das funções da investigação sincrônica é precisamente permitir uma *fundação* da consideração histórica.”. Opondo-se a uma boa parte da “tradição exegética que se dedicou ao **Cours** de Saussure, é precisamente esta observação que se impõe de maneira evidente, tanto no plano da realidade como no metodológico”. Só para citarmos o primeiro ponto de vista, Bonomi coloca como indispensável o conceito de arbitrariedade: “reconhecendo que o signo não tem uma motivação ‘natural’ (não depende das características próprias das substâncias fônica e psicológica), mas assenta numa atividade de articulação, de análise do contínuo em unidades finitas e delimitadas, Saussure criou os pressupostos para uma consideração de tipo histórico. Com efeito, se a comunidade dos falantes não está vinculada à matéria à qual dá forma, isto é, se não é determinada pela ‘natureza’ dos meios que fornece, ela não está exposta a outra coisa senão suas próprias *necessidades internas*: necessidades sociais, e portanto em devir, na base das quais a temporalidade da língua não só é aceita, mas até postulada. Está aberto portanto o discurso sobre a geratividade, sobre a possibilidade do ‘novo’, ligada à necessidade, para o organismo, de enfrentar situações mutáveis. Se a função do signo consiste em mediar a relação homem-natureza, subtraindo o primeiro a uma determinação direta por parte da segunda, então a atividade semiológica está, por essência, em devir” (BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**, p.94-95).

sistemas em que a carga de inteligibilidade está do lado da sincronia: são construídos sem referência à história, embora comportem uma dimensão diacrônica, pois as estruturas de parentesco ligam uma seqüência de gerações⁵¹.

Essa transposição do modelo lingüístico torna-se possível porque o próprio parentesco é um sistema de comunicação, portanto, neste aspecto, comparável à língua. E se o parentesco é o análogo mais próximo, é porque, como a língua, é um sistema arbitrário de representações. Essa analogia, segundo Ricoeur, surge apenas quando a organizamos nos aspectos que fazem dela uma aliança e não uma modalidade biológica: as regras de casamento podem assegurar a circulação de mulheres no seio do grupo social, que dizer, substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aliança. Consideradas dessa forma, essas regras fazem do parentesco uma espécie de linguagem, ou seja, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um tipo de comunicação.

⁵¹ É particularmente interessante uma referência ao livro de Bonomi sobre a relação entre diacronia e sincronia na investigação antropológica. Lévi-Strauss, para esse autor, “reconhece na distinção saussuriana um significado metodológico preliminar, assente na necessidade [...] de proceder à coleta dos nexos lógicos, das determinações internas do objeto investigado, antes de investigar sua origem ou sua evolução. A Etnologia parte do *presente*, pois geralmente é no presente que o contexto etnográfico pode ser diretamente atingido, e portanto se pode focalizar a relação intrínseca entre o aspecto estrutural (a ‘forma’, revelada pela análise científica) e o plano dos conteúdos”. Ora, a Etnologia refere-se constantemente à realidade experimentada, ou seja, presume um trabalho “de campo”. “De certo modo ela inverte as relações tradicionais e insiste sobre a necessidade de *compreender o presente para proceder à compreensão do passado* [...]”. Isso esclarecido, o problema agora é saber “se o relativo privilégio do sincrônico [...] revela-se um falso problema. Se a estrutura não é uma realidade estática, mas um feixe de relações fundadas numa dimensão teleológica, a relação entre diacronia e sincronia deixa de constituir uma antinomia, e a uma incompatibilidade se substitui uma complementaridade. A estrutura sincrônica é ‘vulnerável’ em relação ao evento: opõe-lhe uma resistência própria, mas, ao mesmo tempo, dispõe-se a assimilá-la graças a um jogo de compensações e transformações que tem a tarefa de tornar possível a sobrevivência da própria estrutura, e contudo, no limite pode conduzir a sua dissolução numa outra estrutura. Antes de falar de conflito, portanto é mais conveniente falar de encontro, de interação dinâmica entre a ordem da estrutura e a do evento. Se por exemplo consideramos a regra exogâmica (que constitui o princípio mais elementar das relações de parentesco), veremos que ela assume formas cada vez mais complexas (p. ex., a troca generalizada), precisamente em virtude de sua funcionalidade, baseada na necessidade de garantir a circulação das mulheres dentro do grupo – aquela circulação que em forma mais simples como as organizações dualísticas está sempre correndo o risco de empobrecer-se, se não de anular-se [...] A natureza teleológica do sistema, seu constituir-se numa *praxis* intersubjetiva em vista de uma *comunicação* funciona, portanto, como tecido de ligação entre o próprio sistema e a História”. Bonomi entende que “sob este ponto de vista, parece-me que as críticas levantadas por Ricoeur (*Esprit*, 1963) [“Estrutura e Hermenêutica, nov./1963, que pode ser lido em **Conflito da interpretação**, p.27-54, e **Leitura 2. A Região dos filósofos, RICOEUR, P.** Trad. de Marcelo Perine e Nicolas N. Campanário. SP: Loyola, 1996, p.261-294] pressupõe um certo equívoco. Dizer que a análise estrutural está irremediavelmente limitada à ordem sincrônica e que, justamente por causa disso, é necessariamente obrigada a permanecer no plano sintático, sem nunca poder passar ao da semântica, a investigar as formas desprezando como significantes os conteúdos e perdendo assim de vista o *sentido*, equivale a desconhecer o fato de, para a investigação antropológica, o problema dos conteúdos semânticos não poder ser colocado separadamente do de sua inerência a uma estrutura *de conjunto*: é significativo o fato de Ricoeur parecer invocar, pelo menos em certos casos, o caráter intrínseco do sentido em relação ao signo, pondo assim em jogo toda a posição estrutural, segundo a qual o sentido não é uma propriedade do termo singular, mas surge sempre de um contexto relacional, de uma rede de desvios diferenciais: não está nos signos, mas entre os signos. Na realidade, a referência à Linguística – a menos que nos limitemos à de Saussure – não implica a eliminação da perspectiva diacrônica, como julga Ricoeur, mas acentua a exigência de uma integração das duas perspectivas”. Para terminar, Bonomi faz uma citação de Lévi-Strauss: “[...] entre todas as ciências sociais, só uma atingiu o ponto onde as explicações sincrônica e diacrônica se confundem, dado que a primeira permite reconstituir a gênese dos sistemas e proceder a sua síntese, ao passo que a segunda põe em evidência sua lógica interna e capta a evolução que os dirige para um fim. Esta ciência social é a Linguística, concebida como um estudo fonológico (*S.E.*, 1967, p.558)” (BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**, p. 127-129).

Essa meditação ricoeuriana está pautada, mais precisamente, nos trabalhos **Antropologia Estrutural** e **O Pensamento Selvagem**. A analogia estrutural entre os outros fenômenos culturais e a linguagem - considerada em sua estrutura fonológica – tem, de fato, um grau de complexidade muito grande. Por isso, nosso pensador não vê motivos para o temor de um equívoco “quando os signos de troca não são elementos do discurso”; com ele, poderemos dizer que “os homens trocam mulheres *como* trocam palavras; a formalização que ressaltou a homologia de estrutura não somente é legítima, mas bastante esclarecedora” (RICOEUR, 1978, p.35).

Contudo, o mesmo não se pode dizer com relação à arte e à religião, pois não temos aí apenas uma “espécie de linguagem”, como nos sistemas de parentesco e das regras de casamento, mas um discurso significativo edificado sobre a base da linguagem, considerada como instrumento de comunicação. A analogia se desloca para o interior mesmo da linguagem e versa doravante sobre a estrutura deste ou daquele discurso particular comparado com a estrutura geral da língua. Portanto, não é certo *a priori* que a relação entre diacronia e sincronia, válida em lingüística geral, seja de modo tão dominante a estrutura dos discursos particulares. As coisas faladas não têm necessariamente uma arquitetura semelhante à da linguagem, enquanto instrumento universal do dizer. A asserção defendida por nosso pensador é que o modelo lingüístico orienta a pesquisa para as articulações similares às suas, isto é, para uma lógica de oposições e de correlações, enfim, para um sistema de diferenças (RICOEUR, 1978, p.35).

A linguagem em Lévi-Strauss aparece ainda como condição de cultura, possuindo uma arquitectônica similar à da linguagem. As duas são construídas por meio de oposições e correlações lógicas. Todavia, nosso filósofo entende que “essa correlação entre linguagem e cultura não é suficientemente justificada pelo papel universal da linguagem na cultura” (RICOEUR, 1978, p.36). Para ele, Lévi-Strauss evoca um terceiro termo para fundar o paralelismo entre as modalidades estruturais da linguagem e da cultura: “o espírito humano”. Esse terceiro elemento vai produzir alguns problemas, porque o espírito compreende o espírito, e não apenas por analogia de estrutura, mas por retomada e continuação dos discursos particulares. Nada garante que essa inteligência dependa dos mesmos princípios que os da fonologia. É dessa forma, concebe Ricoeur, que o empreendimento estruturalista parece perfeitamente legítimo e ao abrigo de toda crítica, enquanto preservar a consciência de suas condições de validade e de seus

limites. Assim, a correlação só deve ser procurada, não entre linguagem e atitudes, mas entre expressões homogêneas, já formalizadas, da estrutura lingüística e social.

Em **O Pensamento Selvagem**, consoante a leitura ricoeurina, Lévi-Strauss procura fazer uma generalização mais ousada do estruturalismo. De acordo com esse ponto de vista, não há selvagens opostos a civilizados, tampouco mentalidade primitiva e pensamento dos selvagens, há apenas pensamento selvagem; que não é pré-lógico, mas homólogo do pensamento lógico. Suas classificações ramificadas e suas nomenclaturas caracterizam o próprio pensamento classificatório, mas operando no sensível, isto é, o pensamento é o pensamento da ordem, mas é um pensamento que não se pensa (RICOEUR, 1978, p. 37). Neste aspecto, esse pensamento responde de forma satisfatória às condições do estruturalismo, atesta Ricoeur: ordem inconsciente – ordem concebida como sistema de diferenças – ordem passível de ser tratada objetivamente, independente do observador; só os arranjos, num nível inconsciente, são inteligíveis.

Compreender não consiste em retomar intenções de sentido, em reanimá-las por um ato histórico de interpretação que se inscreveria numa tradição contínua. A inteligibilidade se prende ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre arranjos pertencendo a níveis distintos da realidade social (organização clânica, nomenclaturas e classificações de animais e de plantas, mitos e artes etc.). Caracterizarei o método com uma palavra: é uma opção pela sintaxe contra a semântica⁵².

No mais, os exemplos tomados do autor de **O Pensamento Selvagem** se limitam a uma área geográfica específica, chamada totemismo, e nunca alude ou se estende ao pensamento semítico, pré-helênico e indo-europeu. Essa limitação do material etnográfico e humano estudado por Lévi-Strauss, segundo Ricoeur, lhe é bem favorável, pois liga o aspecto do pensamento selvagem a uma área cultural – a da “ilusão totêmica” – onde os arranjos importam mais que os conteúdos. Esse tipo de civilização presta-se melhor que qualquer outra à aplicação do método estrutural transposto da lingüística; o que não quer dizer que a inteligência das estruturas não seja esclarecedora em outros lugares. No entanto, nosso filósofo entende que o pensamento totêmico é o que apresenta maior afinidade com o estruturalismo, e que, por isso, Lévi-Strauss escolheu o domínio de objetos que é afim à sua teoria, mais adequada, uma escolha mútua da doutrina e do campo.

⁵² RICOEUR, P. **Conflito das interpretações**, p. 37. Aliás, essa dicotomia evocada por Ricoeur, tem uma relação direta com outras, como: signo/fala, depois, signo/discurso, semiótica/semântica. A semântica diz respeito imediatamente ao sentido, enquanto a sintaxe, ao arranjo das palavras na frase. A semiótica, por outro lado, como ciência dos signos, “é formal na medida em que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas” (RICOEUR, P. **A teoria da interpretação**. O discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987, p.19).

Todavia, o pensamento ricoeuriano nos alerta que existe um outro extremo do pensamento mítico em que a organização pela sintaxe é mais fragilizada, a ligação com o rito e com as classificações sociais é menos acentuada, em que, ao contrário, a riqueza semântica possibilita retomadas históricas indefinidas em contextos sociais mais variáveis. Nesse outro pólo do pensamento mítico proposto por Ricoeur, a inteligência estrutural não é tão importante e exige ser mais manifestamente articulada sobre uma inteligência hermenêutica que se aplica a interpretar os próprios conteúdos, a fim de prolongar sua vida e de incorporar sua eficácia à reflexão filosófica (RICOEUR, 1978, p.38).

O que realmente está sendo questionado é se a abordagem estruturalista teria a mesma eficácia no tratamento de uma outra ponta do pensamento mítico, de fundo semítico (egípcio, babilônico, aramaico, hebreu), proto-helênico, indo-europeu, que grande parte de nossa civilização procede. Nesse extremo, Ricoeur admite que a organização sintática é mais fraca, a ligação com as classificações sociais menos tênues, e em que, opostamente, a riqueza semântica permite retomadas históricas indefinidas, em contextos sociais os mais variáveis. Aí, talvez, a inteligência estrutural não seja tão importante, ao contrário de uma inteligência hermenêutica que na interpretação dos próprios conteúdos prolonga sua vida e incorpora sua eficácia à reflexão filosófica.

As objeções ricoeurianas se baseiam em **O Pensamento Selvagem**, do qual seu autor retira todas as conseqüências dos conceitos lingüísticos de sincronia e de diacronia, e extrai deles uma concepção de conjunto das relações entre estrutura e acontecimento. Ricoeur duvida que essa relação possa permanecer idêntica em todo pensamento mítico, e evoca, como exemplo, o Antigo Testamento. Ele anuncia aí uma concepção teológica exatamente inversa a do totemismo, sugerindo da mesma forma uma relação inversa entre diacronia e sincronia e que coloca com mais urgência o problema da relação da inteligência estrutural e a inteligência hermenêutica.

A ressalva ricoeuriana diz respeito à relevância exigida para a compreensão do núcleo do sentido do Antigo Testamento. Neste caso, não são as nomenclaturas e as classificações que interessam, mas sim os acontecimentos fundadores.

da Se nos limitarmos ao *Hexateuco*, o conteúdo significativo é um *querigma*, o anúncio da gesta de Javé, constituída por um feixe de acontecimentos (...) A primeira seqüência é fornecida em seguida: libertação do Egito, passagem do Mar Vermelho, revelação do Sinai, errância no deserto, realização da promessa Terra etc. O segundo pólo organizador se estabelece em torno do tema do Ungido de Israel e da missão davídica. Enfim, instala-se um terceiro pólo de sentido, depois da catástrofe: a destruição aí aparece como acontecimento fundamental, aberto à alternativa não

resolvida da promessa e da ameaça. O método de compreensão aplicável a este feixe acontecimental consiste em restituir o trabalho intelectual, oriundo dessa fé histórica e desdobrado num contexto confessional, freqüentemente hínico, sempre cultural (RICOEUR, 1978, p.40-41).

Para nosso filósofo, foi justamente um trabalho intelectual que dirigiu esta elaboração das tradições e culminou com o que agora chamamos de Escritura. O que chama atenção aqui é que há um primado da história, e isto em múltiplos sentidos. O trabalho teológico sobre esses acontecimentos é realmente uma história ordenada, uma tradição interpretante.

A reinterpretção, para cada geração, do fundo de tradições, confere a esta compreensão da história um caráter histórico, e suscita um desenvolvimento que possui uma unidade significativa impossível de ser projetada num sistema. Estamos diante de uma interpretação histórica do histórico. O fato mesmo de as fontes serem justapostas, as parcelas mantidas, as contradições escalonadas, possui um sentido profundo: a tradição se corrige a si mesma por adições, e são tais adições que constituem uma dialética teológica (RICOEUR, 1978, p.41).

Portanto, foi interpretando historicamente sua história, elaborando-a como uma tradição viva, que Israel se voltou ao passado como um povo único a quem aconteceu a libertação do Egito, a revelação do Sinai, a aventura do deserto e o dom da terra prometida. Assim: havia Israel, povo de Deus, que age como uma unidade e que Deus trata como uma unidade (RICOEUR, 1978, p.41). Mas esta identidade é inseparável de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história.

O que se destaca nessa apreciação ricoeuriana é que a reutilização dos símbolos bíblicos em nossa área cultural produz uma riqueza semântica, um acréscimo de significado, que possibilita sempre novas interpretações. Quando se considera, por exemplo, uma seqüência constituída pelos babilônicos do dilúvio, pelo dilúvio bíblico e pela cadeia das reinterpretções rabínicas e cristológicas pode-se perceber que essas retomadas representam o oposto daquilo que o estruturalismo destaca: a proeminência da estrutura sobre o fato; ao contrário, nosso pensador entende que a sintaxe importa menos que a semântica. “Nessas seqüências ordenadas a partir de um feixe de acontecimentos significantes, é o *acrécimo* inicial de sentido que *motiva* a tradição e a interpretação” (RICOEUR, 1978, p.43). É por isso que se pode falar, neste caso, de regulação semântica e não apenas de regulação estrutural, como no caso do totemismo. A regulação semântica provém do excesso de potencial de sentido sobre seu uso e sua função no interior do sistema dado na sincronia, que o tempo oculto dos símbolos pode ser portador da dupla

historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que entretém e renova a tradição (RICOEUR, 1978, p.43)

É inaceitável, para Ricoeur, que a linguagem se caracterize como um sistema fechado em que cada elemento só se refira a um outro elemento dentro do mesmo sistema sem uma abertura para fora de si mesmo. Ela deve ser vista, ao contrário, como sinal e transporte que desemboca numa dupla direção: a de uma realidade que advém e a de uma experiência singular que exige visibilidade e partilhamento. A linguagem deve ser mediação, transportando, por um lado, consigo e em si algo que simultaneamente a sustenta e a ultrapassa e, por outro lado, vir ao discurso, se propiciar como comunicação.

O que essa abordagem sobre o estruturalismo fornece à nossa proposta dissertativa tem relação com a questão da primazia da estrutura estabelecida por essa corrente de pensamento em detrimento do caráter semântico. A esta prioridade estrutural, contrapomos a busca do sentido, imprescindível para o trabalho hermenêutico. Essa problemática será mais desenvolvida no próximo tópico.

3.1 A Fenomenologia como alvo

A exposição precedente teve a pretensão de resumir e dar conta de uma via do estruturalismo pautada na ótica ricoeuriana; procurou, ainda, através de notas que se pretendiam esclarecedoras, apresentar o ponto de vista dos que acreditavam que a corrente estruturalista é menos compreendida pela eficácia de sua metodologia do que pela grande massa de mal-entendidos que uma edição confusa pode suscitar. O intuito dessas citações era de confrontar, sem questionar, as questões levantadas. Assim, não levamos em conta apenas uma visão unilateral de nosso filósofo, mas uma outra forma de interpretação que se distinguisse dessa unilateralidade.

Entretanto, em **O conflito das Interpretações**, numa seção intitulada “A Contestação do ‘Estruturalismo’”⁵³, Ricoeur fala das críticas contundentes dirigidas contra a filosofia do sujeito, principalmente contra a fenomenologia husserliana e pós-husserliana. E isso, segundo ele, tem sua razão de ser: a fenomenologia articula a filosofia do sujeito com a teoria da significação, e com isso desemboca no mesmo campo epistemológico que o modelo semiológico faz sobressair.

⁵³ RICOEUR, P. **Conflito das interpretações**, p. 207.

Como nos ensina Ricoeur, Husserl não é toda fenomenologia, “embora seja de certa forma seu nó”. A fenomenologia, inicialmente, tem uma história na filosofia ocidental. Ela tem uma ligação com o sentido leibniziano e kantiano do fenômeno. Hegel já compreendia “a fenomenologia como uma inspeção ampla de todas as variedades da experiência humana (não apenas epistemológica, mas também ética, política, religiosa, estética e cotidiana)” (RICOEUR, 2009, p.7) Mas o pensamento hegeliano não se vincula a Husserl. Este se liga a Kant, “não só na interpretação idealista do seu método, mas até nas descrições que continuam a análise kantiana da *Gemüt* [“*animus*”, ânimo]” (RICOEUR, 2009, p.7). A fenomenologia se liga a Hume, “pelo seu gosto pelo ‘originário’, ‘pleno’, para além das abreviações e dos símbolos do discurso” (RICOEUR, 2009, p.8) Ela dá continuidade à tradição inglesa da crítica da linguagem, “e estende sua disciplina de pensamento a todos os setores da experiência – experiências das significações, das coisas, dos valores, das pessoas” (RICOEUR, 2009, p.8). E, finalmente, de modo mais radical, a fenomenologia husserliana se liga a Descartes, “à dúvida e ao *cogito* cartesianos”. O *cogito*, inclusive, torna-se “o único campo da verdade fenomenológica, em que todas as pretensões de sentido são confrontadas com as presenças que constituem o fenômeno no mundo”. Além disso, a fenomenologia “é menos uma doutrina que um método capaz de encarnações múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades” (RICOEUR, 2009, p.8).

No entanto, o que importa ressaltar aqui, e que está diretamente em causa, é a primeira questão da fenomenologia: “o que significa significar?” Independente da importância assumida posteriormente pela descrição da percepção, “a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação de consciência, mas de sua relação às coisas pelos signos, tais como elaborados por uma cultura oral” (RICOEUR, 2009, p.9). Para nosso filósofo, o primeiro ato da consciência “é querer dizer, designar; distinguir a significação entre outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja esta qual for)” (RICOEUR, 2009, p.9). Isto que é descrever fenomenologicamente a significação; este ato vazio de significar denomina-se intencionalidade. Ricoeur entende que “se a intencionalidade é a propriedade notável da consciência de ser consciência de..., de escapar a si mesmo em direção a um outro, o ato de significar contém o essencial da intencionalidade” (RICOEUR, 2009, p.9). E ainda revela, por sua vez, a dupla visada da intencionalidade: “quando quero dizer uma coisa, há uma primeira

intenção que vai ao sentido, como face a face estável de todos os atos de significações que querem dizer a *mesma coisa*” (RICOEUR, 2009, p.10). Aí se encontra a raiz fenomenológica da lógica, pois há algo de determinado no sentido visado. No entanto, essa mesma análise que possibilita a lógica, também a ultrapassa, dado que pode haver significações absurdas, isto é, onde um sentido é efetivamente visado, mas sem possibilidade de um preenchimento intuitivo. Mas há uma segunda intenção que se dirige à presença, e que se resolve finalmente em intuição, e a percepção é a sua forma fundamental; como existe também uma intuição das articulações do juízo e do discurso, ou intuição categorial, e outros modos de intuição cuja lista Husserl não fecha (RICOEUR, 2009, p.10).

A fenomenologia, para a reflexão ricoeuriana, mantém precisa e conjuntamente três teses: na primeira, defende que a significação é a mais englobante categoria da descrição fenomenológica; depois, que o sujeito é o portador da significação; e, por último, que a redução⁵⁴ é o ato filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação. Essas teses, além de inseparáveis, podem ser percorridas em ambos os sentidos. Nesse contexto, a significação lógica se coloca no centro da gravitação lingüística, e esta se fixa no espaço circundante mais vasto da intencionalidade da consciência.

Mercê dessa extensão da investigação do plano lógico ao plano perceptivo, a expressão lingüística e, com maior razão, a expressão lógica revelam-se como constituindo tão-somente a forma refletida de uma atividade significante enraizada mais profundamente que o juízo (...) É nesse sentido que a significação se torna a mais englobante categoria da fenomenologia. E a noção de ego recebe uma extensão proporcionada na medida em que o ego é o que vive através da visada do sentido e se constitui como pólo idêntico de todos os raios de sentido (RICOEUR., 1978, p.207).

⁵⁴ Segundo Bonomi, a redução “na realidade, enquanto atitude livremente assumida na investigação fenomenológica não implica nem uma anulação nem uma construção: deve ser assumida pura e simplesmente como uma *modificação* do olhar, dirigida para a investigação da própria experiência natural. Sob o regime da redução, a crença original em um mundo, a *Urdoxa*, não é dissolvida, e nada se subtrai daquelas certezas que se estratificaram na experiência perceptiva e são precisamente o que me leva a falar em um mundo, neste mundo concreto que cotidianamente experimento, e que é para mim, enquanto sujeito natural, uma certeza última [...] Precisamente porque é a atitude natural que necessita ser fundada, não posso permanecer nela, mas preciso reduzi-la a um simples fenômeno no interior da atitude reflexiva, preciso *modificar* a direção do olhar, que não será mais dirigido, como na atitude natural, para o mundo e as coisas da experiência, mas para aquela dimensão em que se constituem essas coisas e esse mundo. Esta nova atitude implica portanto a suspensão de qualquer posição de ser, de qualquer certeza constitutiva, de qualquer valor, etc., e isto precisamente na medida em que se pretende esclarecê-los. A *epokê*, a colocação entre parênteses de todo interesse ‘naturalmente’ orientado, não tem portanto uma conotação ontológica, mas se propõe imediatamente como uma simulação *metodológica*, com a condição de se entender por esta expressão não apenas a simples purificação do que se revelaria prejudicial para a própria investigação (isto é, apenas um momento, poderíamos dizer óbvio, da redução: uma atitude implícita em todo interesse científico, ou mesmo natural, sempre que se trata de isolar um certo âmbito de pesquisa, de recusar certas teorias, etc., tendo em vista precisamente aquele interesse peculiar), mas mais profundamente a consideração da *gênese constitutiva* das objetividades investigadas” (BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**, p.23-25).

A tese da redução, ainda que terceira na ordem da descoberta, torna-se, na leitura ricoeuriana, primeira na questão da fundação, pois, se a significação abarca todo o campo das descrições fenomenológicas é porque o campo é estabelecido em seu conjunto pela redução, que altera toda questão sobre o ser em questão sobre o “sentido” do ser. É, de fato, a redução que faz com que apareça nossa relação com o mundo. “Na e pela redução todo ser se apresenta à descrição como fenômeno, como aparecer, logo, como significação a explicitar” (RICOEUR, 1978, p.207).

Mesmo se descêssemos novamente da ordem da fundação, da redução para o sujeito como *ego cogito cogitatum*, e do sujeito da teoria para a significação como universal mediação entre o sujeito e o mundo: tudo é significação, a partir do momento em que todo ser é visado como sentido de uma vivência através da qual um sujeito irrompe em direção a transcendências; o que, para nosso pensador, faria da fenomenologia uma espécie de filosofia da linguagem generalizada. A linguagem, então, vai identificar-se ao meio significante total, à malha dos signos lançados como uma rede sobre nosso campo de percepção, de ação, de vida. Dessa forma, a fenomenologia pode ter a pretensão de que só ela abre o espaço da significação, e também da linguagem, já que tematiza pela primeira vez a atividade intencional e significante do sujeito encarnado que percebe, age e fala.

A radicalização da fenomenologia na questão da linguagem cria obstáculos para um diálogo salutar com a lingüística moderna. Merleau-Ponty, de acordo com Ricoeur, é exemplar a este respeito, ao dar prosseguimento ao último Husserl. Merleau-Ponty preconiza a “volta ao sujeito falante”, desprezando assim a etapa da ciência objetiva dos signos, voltando-se rapidamente para a fala. Coloca, dessa forma, em oposição, desde o começo, a atitude fenomenológica e a atitude objetiva; isto porque, segundo esta visão, o cientista, ao tomar a linguagem como fato consumado ou registros de significações já adquiridas, perde a clareza própria do falar, a fertilidade da expressão. Na visão fenomenológica de Merleau-Ponty, o sujeito falante usa da língua como meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua aí reencontra sua unidade; ela já não é o passado confuso de fatos lingüísticos independentes, mas um sistema em que os elementos concorrem todos para um esforço de expressão único voltado ou para o presente ou para o futuro, governado por uma lógica atual (RICOEUR, 1978, p.208). Portanto, não é do lado da língua tomada como objeto de ciência que está o sistema, este se instituiria na atualidade da fala. Ao colocar a sincronia do lado do sujeito falante e a diacronia do

lado objetivo da ciência, o fenomenólogo procura incorporar o ponto de vista objetivo ao ponto de vista subjetivo, de mostrar que uma sincronia da palavra envolve a diacronia da língua.

Apoiado nesse raciocínio, essa questão não pretende outra coisa do que mostrar como a linguagem no passado habita a linguagem no presente; é a tarefa de uma fenomenologia da fala mostrar essa inserção do passado da língua no presente da fala. No ato da fala, “ou quando falo”, a intenção significativa é apenas um vazio determinado a ser preenchido por palavras, que deve ser preenchida realizando uma arrumação dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes, que causa no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, “e, inversamente, efetua naquele que fala ou escreve a ancoragem da significação inédita nas significações já disponíveis”⁵⁵. A fala é a reanimação de um saber lingüístico que procede das palavras anteriores dos outros homens, que foram depositadas, “sedimentadas”, “instituídas”, e que se tornaram disponíveis para que agora possamos utilizar, “dar uma carne verbal a esse vazio orientado que é em mim a intenção significativa que vou falar” (RICOEUR, 1978, p.209).

Consoante o pensamento ricoeuriano, o diálogo com o lingüista pouco importa para Merleau-Ponty, o que ele busca, na verdade, é um resultado filosófico:

se não posso me exprimir a não ser reativando significações sedimentadas e disponíveis, a fala não é jamais transparente para si mesma e a consciência não é jamais constituinte. A consciência é sempre tributária da ‘espontaneidade docente’ de meu corpo, com seus poderes adquiridos e seu instrumental verbal disponível (RICOEUR, 1978, p.209).

A lingüística estrutural, por outro lado, impõe um desafio à filosofia do sujeito: a noção de significação é posta num campo diferente do das visadas intencionais de um sujeito. Ricoeur nos alerta que esse deslocamento tem uma certa homologia, a mesma que a psicanálise impõe aos efeitos de sentido da consciência imediata. Mas resulta de um outro sistema de postulados do da tópica freudiana. Esses postulados da lingüística estrutural podem, de forma resumida, serem encadeados da seguinte forma: a dicotomia da língua e da fala, sendo que do lado da língua conserva-se a regra do jogo, com seu caráter de instituição e de coerção social, e da fala rejeita-se a execução, com seu caráter de inovação individual e livre combinação; o segundo, a subordinação do ponto de vista diacrônico ao ponto de vista sincrônico, isto é, a inteligência dos estados de sistema precede a das mudanças, que se concebem apenas como passagem de um a outro estado de sistema; e mais: a redução dos aspectos substanciais da linguagem – substâncias

⁵⁵ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 113. *Apud*: RICOEUR, P. **Conflito da interpretações**, p.209.

fônica e semântica – a aspectos formais: a língua assim alijada de seus conteúdos fixos, nada mais é que um sistema de signos definidos unicamente por suas diferenças. Neste tipo de sistema não há mais significação – se por significação entendemos o próprio conteúdo de uma idéia considerada nela mesma -, mas valores, ou seja, grandezas relativas, negativas e positivas; enfim, o último postulado diz respeito à legitimidade científica em descrever a língua como sendo essencialmente uma entidade autônoma de dependências internas, ou seja, uma estrutura. A este último Ricoeur chama de postulado do enclausuramento dos signos, que resume e comanda os outros, o qual parece ser o maior desafio para a fenomenologia. Para esta, a linguagem não é um objeto, mas uma mediação, ou seja, aquilo através do que nos conduzimos em direção à realidade. A linguagem consiste em dizer algo sobre algo. Ela escapa, assim, em direção daquilo que diz, se ultrapassa e se estabelece num movimento intencional de referência. Para a lingüística estrutural, continua nosso filósofo, a língua basta-se a si mesma: todas as suas diferenças lhe são imanentes, é um sistema que precede o sujeito falante. O sujeito postulado pelo estruturalismo requer um “outro” inconsciente, uma “outra” “localidade” diferente do inconsciente pulsional, mas um inconsciente comparável, uma localidade homóloga. Esse deslocamento em direção a essa outra “localidade” do sentido impõe à consciência que reflete o mesmo despojamento que o deslocamento em direção ao inconsciente freudiano (RICOEUR, 1978, p.210-211). A questão, então, seria a de ver que tipo de filosofia do sujeito estaria apta a responder a este desafio imposto pelo estruturalismo.

Para esclarecer esse impasse, retomaremos as três teses da fenomenologia apresentadas antes: a teoria da significação, teoria do sujeito e a teoria da redução. A teoria do sujeito tira seu sentido da teoria da significação com a qual se articula do ponto de vista descritivo, e da teoria da redução que a funda do ponto de vista transcendental. É a partir da teoria da significação e da redução que se pode chegar ao sujeito da filosofia fenomenológica.

Diante do desafio da semiologia o conceito de significação carece de uma revisão. Para essa nova empreitada, uma fenomenologia renovada da significação, entende nosso pensador, não deve repisar as descrições da fala - que desconhecem “o estatuto teórico da lingüística, e o primado da estrutura sobre o processo, que serve para esta de axioma primeiro” (RICOEUR, 1978, p.211). Muito menos se satisfazer “em justapor aquilo que ela chamaria de *abertura*⁵⁶ da

⁵⁶ A “abertura” no pensamento ricoeuriano se dá na problemática do duplo sentido, do símbolo. Em Freud, por exemplo, “o simbolismo encontra-se, antes, na realidade não-lingüística”, que ele chama a pulsão, “considerada em seus delegados representativos e afetivos. São esses delegados e seus rebentos que vêm se mostrar e se ocultar nesses efeitos de sentido que

linguagem para o mundo vivido da experiência ao *fechamento* do universo dos signos segundo a lingüística estrutura” (RICOEUR, 1978. p.211). Será, portanto, por uma lingüística da língua que uma fenomenologia da fala se tornará possível.

A fenomenologia da significação, doravante, vai se basear numa nova unidade lingüística que “não é mais de língua, mas de fala ou de discurso; e essa nova unidade é a *frase* ou enunciado” (RICOEUR, 1978. p.211). Esta será denominada por Ricoeur como “unidade semântica e não mais semiológica, porque é ela que propriamente *significa*” (RICOEUR, 1978. p.211). Ora, a questão semântica é bem distinta da questão semiológica já que o signo é constituído por diferença, é revertido ao universo por via de referência. E essa contrapartida que a referência constitui com relação à diferença pode, muito legitimamente, ser chamada de representação (RICOEUR, 1978, 211-212). Promover uma oposição signo a signo constitui-se uma função “semiológica”. O ato de representar o real através do signo caracteriza-se uma função “semântica”; a primeira está subordinada à segunda, ou melhor, é em vista da função significante ou representativa que a linguagem é articulada.

Apoiado nessa distinção entre o semiológico e o semântico que nosso pensador vê surgir a possibilidade de se operar uma convergência entre a lingüística da frase - considerada como instância do discurso -, a lógica do sentido e da referência e a fenomenologia da fala. Nunca, como Merleau-Ponty, saltar diretamente para a fenomenologia da fala.

É preciso desimplicar o semântico do semiológico, por conseguinte, fazer primeiramente o rodeio pela análise estrutural dos sistemas taxionômicos, depois edificar o nível do enunciado sobre os níveis fonológico, lexical, sintático. Por sua vez, a teoria dos enunciados exige que se componha, momento por momento, o plano do sentido, enquanto ideal ou irreal, depois o da referência, com sua exigência de verdade, de apreensão do real, ou, como diz Husserl, preenchimento. Então, mas só então, será possível retomar, num sentido não-psiconalizante, as noções de intencionalidade, de visada [...] A passagem pela língua restitui à análise da palavra seu caráter propriamente lingüístico, o qual não é preservado se o buscamos diretamente no ‘gesto’. É, ao contrário, enquanto efetuação semântica da ordem semiológica que a fala, por contragolpe, faz aparecer o gesto humano como significante, pelo menos a título incoativo (RICOEUR, 1978, p.212).

Assim, só é possível iniciar o caráter propriamente semântico quando, no caso, uma filosofia da expressão e da significação passar pelas mediações semiológicas e lógicas.

chamamos de sintomas, sonhos, mitos, ideais, ilusões. Longe de nos mover-nos dentro de uma lingüística fechada sobre si mesma; encontramos-nos incessantemente na flexão de uma erótica e de uma semântica; o poder do símbolo se deve ao fato de o duplo sentido ser o modo segundo o qual se diz a própria astúcia do desejo”. Por isso, “o simbolismo, tomado em seu nível de manifestação em textos, revela a explosão da linguagem em direção a algo distinto dela mesma: é o que eu chamo de *abertura*; esta explosão é dizer; e dizer é mostrar” (RICOEUR, P. **Conflito das interpretações**, p. 58).

Por outro lado, torna-se premente afirmar que os sistemas semiológicos perdem toda inteligibilidade se estiverem alheios à função semântica. É como, diz nosso filósofo, se a distinção entre significado e significante pudesse manter um sentido fora da função referencial.

Considerada isoladamente, a ordem semiológica é apenas o conjunto das condições de “articulação” sem o que a linguagem não existiria; porém, esse “articulado” como tal ainda não é linguagem em seu poder de significação, é apenas o sistema dos sistemas, que podemos chamar de língua cuja existência, somente virtual, possibilita algo como o discurso, o qual existe a cada momento apenas na instância de discurso. Nesse ponto, se unem virtualidade e atualidade, articulação e operação, estrutura e função, ou como prefere Ricoeur, sistema e evento (RICOEUR, 1978, p.213).

Para ele, somente essa espécie de teoria da significação é que poderia penetrar, através da via descrita, numa teoria do sujeito..

De fato, é no mesmo plano de organização e de efetuação que a linguagem tem uma referência e um sujeito: enquanto o sistema é anônimo, não alude a qualquer sujeito. Por exemplo, a questão “quem fala?”, só tem sentido na esfera da frase e não ao nível da língua, pois, é com a frase que se apresenta a questão do sujeito da língua.

O pensamento ricoeuriano entende que é necessário incorporar as análises trabalhadas pela fenomenologia husserliana e pós-husserliana ao domínio lingüístico no estilo proposto acima, isto é, mostrar a passagem do semiológico ao semântico na frase e na palavra, da mesma forma, fazer ver como o sujeito falante advém a seu próprio discurso.

A fenomenologia do sujeito falante terá um apoio firme nas pesquisas de alguns lingüistas, entre eles E. Benveniste. É baseado nesse especialista em línguas indo-européias que Ricoeur procura exemplificar a questão do pronome pessoal e das relações de pessoas no verbo.

Os pronomes pessoais (eu-tu-ele) são, certamente, antes de mais nada, fatos de língua: um estudo estrutural das relações de pessoa no verbo deve preceder toda interpretação da incidência do pronome em cada instância de discurso. Assim, *eu* e *tu* opõem-se conjuntamente a *ele*, como a pessoa à não-pessoa, e opõem-se entre si, como aquele que fala àquele a quem se dirige (...). A significação *eu* só é formada no instante em que aquele que fala se apropria de seu sentido para designar a si mesmo. A significação *eu* é única a cada vez. Ela se refere à instância do discurso que a contém e, unicamente, a ela. ‘*Eu*’ é o indivíduo que anuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística ‘*eu*’. Fora dessa referência a um indivíduo particular que se designa a si mesmo dizendo *eu*, o pronome pessoal é um signo vazio do qual qualquer um pode se apoderar: o pronome aguarda aí, em minha língua, como um instrumento disponível para converter essa língua em discurso, pela apropriação que faço desse signo vazio (RICOEUR, 1978, p.213-214).

O que está em jogo é a articulação língua-palavra. Essa articulação, como observa nosso pensador, assenta-se, em parte, sobre signos particulares, ou “indicadores”, em que os pronomes pessoais são apenas uma espécie ao lado dos demonstrativos e dos advérbios de tempo e de lugar. Esses signos não conotam uma classe de objetos, mas designam a presente instância do discurso; não nomeiam, mas indicam o “eu”, o “aqui” e o “agora”, o “isto”, em suma, a relação de um sujeito falante com uma audiência e uma situação (RICOEUR, 1978, p.214).

A questão do verbo também pode ser retomada nessa mesma linha, pois se, por um lado, há uma estrutura das relações de tempo característica de uma língua dada, por outro, a enunciação do tempo numa instância de linguagem, numa frase que, enquanto tal, temporaliza globalmente seu enunciado. É essa enunciação que se designa, a si mesma, pelo tempo presente e, por esse meio, coloca em perspectiva todos os outros tempos (RICOEUR, 1978, p.214).

Segundo Ricoeur, Benveniste afirma que só a linguagem funda na realidade o conceito de *ego*. Nesse caso, porém, o fenomenólogo “objeterá que a capacidade do locutor a se colocar como sujeito e a se opor um outro como interlocutor é a pressuposição extralingüística do pronome pessoal” (RICOEUR, 1978, p.214). Ele continuará leal à distinção do semiológico e do semântico segundo a qual é somente na língua que os signos se reduzem a diferenças “internas”. Certamente, para nosso filósofo, “eu” e “tu”, como signos vazios, são criações da língua; mas o uso *hic et nunc* desse vazio, no qual o vocábulo “eu” se torna uma significação, e adquire um valor semântico, supõe a apropriação desse signo vazio por um sujeito que se põe, exprimindo-se. A posição “eu” e a expressão “eu” são, de fato, contemporâneas, porém, da mesma maneira que o demonstrativo aqui não cria o espetáculo desse mundo em direção ao qual aponta o indicador dêitico, a expressão “eu” tampouco cria a posição “eu”. O sujeito se põe, então, como o mundo se mostra. Vemos os pronomes e os demonstrativos a serviço dessa posição e dessa “mostração”; designam o absoluto dessa posição e dessa “mostração” que são o aquém e o além da linguagem, ou seja, o além mundano em direção ao qual ele se dirige, enquanto diz algo sobre algo, e o aquém não mundano do “ego” que se irradia em seus atos. Para nós, a linguagem não é fundamento nem tampouco objeto; ela é mediação, o “meio” no qual e pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra (RICOEUR, 1978, p.214-215).

Doravante, o trabalho da fenomenologia será o de operar na linguagem e não ao largo dela, pois senão jamais conseguirá superar a antinomia da semiologia e da fenomenologia; ela deve aparecer na instância do discurso, ou seja, “no ato pelo qual o sistema virtual da língua se

torna o evento atual da fala” (RICOEUR, 1978, p.215). O pensamento ricoeuriano procura, ainda, elucidar a relação entre a noção fenomenológica do sujeito e a redução transcendental: a primeira permanece no nível descritivo, isto é, “o sujeito é aquilo que tem referência a si na referência ao real” (RICOEUR, 1978, p.215). Já a redução transcendental, mesmo não acrescentando coisa alguma à primeira no que concerne ao plano descritivo, diz respeito “às condições de possibilidade da referência a si na referência a algo: nesse sentido, ela é como o ‘transcendental’ por relação ao ‘empírico’” (RICOEUR, 1978, p.215).

Por outro lado, a posição da redução depois da contestação do estruturalismo precisa ser verificada, e Ricoeur procura fazê-lo citando Husserl. Para este, a redução é o ato filosófico primordial pelo qual a consciência se cinde do mundo e se constitui como absoluto⁵⁷. Depois da redução, todo ser é um sentido para a consciência e, dessa forma, relativo à consciência. A redução coloca assim o *cogito* husserliano no âmago da tradição racionalista, no prolongamento do *cogito* cartesiano, do *cogito* kantiano, do *cogito* fichtiano. Segundo a leitura ricoeuriana, Husserl, em **As Meditações cartesianas**, avança ainda até um subjetivismo radical, em que a

⁵⁷ É interessante apresentar aqui uma tradução portuguesa de Husserl concernente à questão em causa: “[...] a *epoché* transcendental quanto ao mundo existente com todos os objetos experimentados, percebidos, recordados, pensados, judicativamente acreditados, nada altera no fato de o mundo e todos esses objetos enquanto fenômenos da experiência, mas também enquanto fenômenos puros, ou seja, como *cogitata* das respectivas *cogitationes*, terem de ser um tema capital da descrição fenomenológica. Mas que faz então a diferença abissal entre os juízos fenomenológicos sobre o mundo da experiência e os objetivo-naturais? [...] enquanto ego fenomenológico, tornei-me puro espectador de mim mesmo, e nada mais tenho em vigência do que aquilo que encontrei como inseparável de mim próprio, como a minha vida pura e como desta mesma inseparável [...]. Enquanto homem radicado na atitude natural, como eu era antes da *epoché*, vivia ingenuamente no interior do mundo; em plena experiência, vigorava para mim, sem mais, o experimentado e, nessa base, eu levava a cabo as minhas outras tomadas de posição. [...] o que por mim era experimentado, as coisas, os valores, os fins, constituía o meu interesse, mas não minha vida experiencial [...] enquanto vivia naturalmente era o meu eu transcendental, mas eu nada de tal sabia. Para me aperceber da minha peculiaridade absoluta, tive de exercitar justamente a *epoché* fenomenológica. Não pretendo por meio dela, como Descartes, praticar uma crítica da validade, se poderei confiar apodicticamente na experiência, por conseguinte, no ser do mundo, mas quero aprender que o mundo é para mim, e também de que modo é que o mundo é para mim o *cogitatum* das minhas *cogitationes*. Não pretendo apenas estabelecer em geral que o *ego cogito* antecede apodicticamente o ser-para-mim do mundo, mas chegar a conhecer integralmente e ver o meu ser concreto como *ego*: o meu ser como alguém que experimenta e vive naturalmente no interior do mundo consiste numa vida transcendental particular, na qual levo a cabo experimentar com uma crença ingênua, e continuo a ativar a minha convicção acerca do mundo, ingenuamente adquirida etc.. Por conseguinte, a atitude fenomenológica com sua *epoché* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno espectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu, a qual constituí aí apenas um pedaço particular ou estrato específico de minha vida transcendental desvelada. Não estou envolvido na medida em que, enquanto me ‘abstenho’ de todos os interesses mundanos que aí ainda tenha, enquanto eu – o filósofo – me ponho acima deles e os contemplo, os tomo como temas da descrição, bem como em geral o meu ego transcendental.

Realiza-se assim, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do *ego*: o espectador põe-se acima de si próprio, olha para si e vê-se também como eu antes votado ao mundo, e descobre-se em si, pois, como homem enquanto *cogitatum* e descobre nas *cogitationes* inerentes a vida e o ser transcendentais que constituem ‘mundano’ integral. Se o homem natural (em que o eu é, em última análise, transcendental, mas nada disso sabe) tem um mundo que existe em ingênua absolutidade e uma ciência do mundo, então o espectador que de si se tornou transcendentalmente consciente, enquanto eu transcendental, tem o mundo apenas como fenômeno, isto é, como *cogitatum* da respectiva *cogitatio*, como o aparente das respectivas aparências, como simples correlato” (HUSSLERL, E. **Conferências de Paris**. Tradução de Artur Morão e António Fidalgo. Disponível em: <http://www.lusofonia.net>. Acesso em: 20/11/2007, 20:30 h., p.13-15.

única forma de vencer o solipsismo será por seus próprios excessos e de derivar o outro da constituição originária do *Ego cogito* (RICOEUR, 1978, p.215).

O privilégio da consciência na redução é fundamentalmente incompatível com a primazia da língua em relação à fala defendida pela linguística estrutural. Para o estruturalismo essa prioridade do sistema é o oposto da prioridade do sujeito na fenomenologia.

Para resolver essa antinomia, nosso filósofo procura explorar uma outra direção em que a redução possa ter um vínculo mais estreito com a teoria da significação. Com isso, ele acredita que a redução não seria uma irrupção direta que, de uma tacada só, “faria saltar a atitude fenomenológica da atitude natural, e arrancaria a consciência ao ser”; ele fará “o longo desvio pelos signos” (RICOEUR, 1978, p.216). A redução, então, perscrutada entre as condições de possibilidade da relação significativa, da função simbólica enquanto tal. Alçada ao plano de uma filosofia da linguagem, a redução deve mostrar-se inicialmente como o “transcendental” da linguagem, “a possibilidade para o homem de se referir ao real designando-o por intermédio dos signos” (RICOEUR, 1978, p.216). Para Ricoeur, essa reinterpretação da redução – ligada a uma filosofia da linguagem – é homóloga à concepção da fenomenologia como teoria geral da significação.

O problema da procedência da função simbólica produz uma nova interpretação da redução fenomenológica. Ela é o começo de uma vida significativa, um começo não cronológico e não-histórico. “É um começo transcendental, à maneira pela qual o contrato é o começo da vida em sociedade” (RICOEUR, 1978, p.216).

No entanto, a gênese ideal do signo exige não apenas um afastamento, uma diferença, mas não, necessariamente, um sujeito. Lévi-Strauss, segundo nosso pensador, admite o nascimento súbito do simbolismo, mas recusa energicamente toda filosofia que coloque o sujeito na origem da linguagem, dando sempre preferência às “categorias inconscientes do pensamento”⁵⁸.

Ora, o discurso é coisa distinta da língua e a significação coisa distinta do signo. Conseqüentemente, se a reflexão se limitasse a esclarecer as condições possíveis da ordem semiológica deixaria escapar o problema das condições de possibilidade da ordem semântica enquanto tal, o qual é vivo, o concreto, o atual da linguagem.

⁵⁸ Isto é, o sujeito não é consciente daquilo que faz, ele funciona de acordo com regras, por lógicas que não domina (cf. DOSSE, François, *apud* Estruturalismo virou solução para tudo, Marcos Strecker. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 04 nov. 2009. Mundo, Primeiro Caderno, A16).

Ricoeur vê com certa perplexidade uma investigação aplicada ao transcendental da linguagem que deixa escapar a passagem da língua ao discurso, e descubra apenas uma condição negativa e não subjetiva da linguagem: a diferença. Para ele, a fenomenologia husserliana não desconhecia essa face negativa da relação significativa, a qual nomeava de “suspensão”, “colocação entre parênteses”, aplicando-a diretamente à atitude natural para dela fazer surgir por diferença a atitude fenomenológica; se chamava consciência ao ser nascido dessa diferença, esta seria apenas a não-naturalidade, a não-mundanidade exigida pelo signo enquanto tal; mas essa consciência não oferece nenhum caráter egológico, ela é somente um “campo”, o campo das *cogitationes*. Nosso pensador entende que “uma consciência sem ego” pode até ser concebível. Por conseguinte, o ato de nascimento da consciência, como diferença da natureza, não requer um sujeito, mesmo se requer uma consciência, vale dizer, um campo de *cogitationes*. Essa conclusão filosófica nada tem de espantoso; a ordem semiológica é, por definição, a do sistema sem sujeito (RICOEUR, 1978, p.217-218).

Entretanto, o que não deve ser olvidado é que a ordem semiológica não constitui o todo da linguagem; torna-se imprescindível a passagem da língua para o discurso, pois somente nesse plano é possível falar de significação.

O papel da redução na passagem do signo à significação, ou seja, do semiológico ao semântico deve ser explicada por um ultrapassamento do caráter de diferença, de afastamento, para “a possibilidade para um ser, que se arrancou por diferença das relações intranaturais, de se voltar para o mundo, de visá-lo, de captá-lo, compreendê-lo” (RICOEUR, 1978, p.218). Esse movimento se dá quando os signos são revertidos à vastidão do mundo. É o momento da frase que enuncia, que diz algo sobre. A partir daí a “suspensão” da relação natural com as coisas é apenas a condição negativa da instituição da relação significativa. O princípio diferencial é unicamente a outra face do princípio referencial (RICOEUR, 1978, p.218.).

Assim, a redução deve ser tomada tanto no sentido negativo quanto no positivo, recusando dessa forma as inflações de negatividade, das hipóstases da diferença, que procedem de um modelo truncado da linguagem em que o semiológico tomou o lugar do semântico. E mais: a redução, além de ser tomada como uma possibilidade de referência, deve ser tomada em seu sentido subjetivo, como possibilidade para um “ego” de se designar, a si mesmo, na instância do discurso. Positividade e subjetividade formam um par, na medida em que a referência ao mundo (“mostração de um mundo”) e a referência a si (“posição de um *ego*”) são simétricas e recíprocas.

Assim, não pode haver uma visada do real, logo, uma pretensão à verdade, sem a auto-asserção de um sujeito que se determine e se engaja em seu dizer (RICOEUR, 1978, p.218).

Ricoeur entende que se é possível admitir uma origem não subjetiva da diferença que estabelece o signo como signo, o mesmo não acontece na questão originária da referência. Em relação a isto, ele diz que a função simbólica, isto é, a possibilidade de nomear o real através dos signos só pode ser completada pelo duplo princípio da diferença e da referência, “a partir de uma categoria ‘inconsciente’ e de uma categoria ‘egológica’” (RICOEUR, 1978, p.218).). Daí a exaltação da “função simbólica” reclamada por nosso autor, que acredita que ela tem a capacidade de colocar todo intercâmbio - inclusive o dos signos - sob uma regra, portanto, sob um princípio que transcende os sujeitos, e mais ainda: de atualizar essa regra num acontecimento, numa instância de intercâmbio, cujo modelo é a instância do discurso.

Esta me engaja como um sujeito e me situa na reciprocidade da questão e da resposta. Um sentido muito freqüentemente esquecido da palavra símbolo no-lo recorda: sob sua forma social, e não mais apenas matemática, o simbolismo implica uma regra de reconhecimento entre sujeitos. Mas ela é, mais ainda, a capacidade de atualizar essa regra num acontecimento, numa instância de intercâmbio, cujo protótipo é a instância do discurso. Essa me engaja como um sujeito e me situa na reciprocidade da questão e da resposta (RICOEUR, 1978, p.218-219).

O sentido da palavra símbolo retomada sob sua forma social, e não somente matemática, exige uma regra de reconhecimento entre sujeitos. A redução será, pois, essa “*volta a si a partir de seu outro* que constitui o transcendental não mais do signo, mas da significação” (RICOEUR, 1978, p.219).

Podemos ver então que para estruturalismo o que é colocado em jogo é a questão da significação; e que no pensamento ricoeuriano, o “fechamento” defendido pelo estruturalismo se apresenta como um desafio importante para a fenomenologia, especialmente no que concerne à significação. Aliás, o caráter antagônico entre fenomenologia e estruturalismo está no modo de compreender a relação entre “significação” e “referência”.

O aspecto referencial da linguagem, para a corrente fenomenológica, se caracteriza pela sua abertura ao mundo vivido da experiência, a qual toda fala se refere; é a linguagem que faz a mediação entre nós e a realidade. Pois, é esse caráter da mediação, de transcendência da linguagem que o estruturalismo questiona. No estruturalismo, é o sistema que precede a fala do sujeito, logo o texto é primeiro em relação ao ato segundo da representação. Da mesma maneira que a psicanálise, é expressivo o deslocamento do sentido. Em função do “fechamento” do

universo dos signos, o estruturalismo impõe ao filósofo uma atividade análoga àquela que a psicanálise executa. Isso quer dizer que se o filósofo quiser encontrar a significação terá que “desimplicar pacientemente o semântico do semiológico” (RICOEUR, 1978, p.212).

A “volta ao sujeito” é o grande desafio semiológico. Para nosso pensador, ela já não é separável de uma meditação sobre a linguagem, mas de uma meditação que não se detém no caminho, que franqueia o limiar do semiológico ao semântico. Nessa consideração, o sujeito instaurado pela redução nada mais é que o começo de uma vida significativa, o nascimento simultâneo do ser-dito e do ser-falante do homem.

Esse embate com a semiologia traz à tona a verdadeira “volta ao sujeito”, que, aliás, não deve ser discordante de uma reflexão sobre a linguagem. Essa reflexão deve dar início à passagem do semiológico ao semântico. Ora, o que pensamento ricoeuriano pretende explicitar é que o sujeito estabelecido pela redução significa o começo de uma vida significativa.

A passagem do signo à significação, do semiológico ao semântico parece garantir a Ricoeur a relevância da questão da subjetividade e a conseqüente superação do desafio da semiologia. As implicações que resultam dessa meditação ricoeuriana permite considerar não apenas o papel relevante do sujeito como da sua imprescindível necessidade como porta-voz da linguagem e da interpretação dessa linguagem. Só podemos compreender a si mesmo através do outro, daí a proeminência do intercâmbio e conseqüentemente da significância do discurso, da compreensão da discursividade. Assim, podemos esclarecer o porquê desse longo desvio, pertinente, pois, com o objetivo de nossa pesquisa, que tem como suporte a elucidação da condição do sujeito ricoeuriano e de sua tarefa de interpretar e auto-interpretar-se.

Essa exposição nos leva, por outro lado, àquilo que Ricoeur designou de “hermenêutica do *sou*”, e será na direção deste terreno hermenêutico que caminharemos adiante.

3.2 A caminho de uma hermenêutica do *sou*

As críticas ao sujeito perpetradas tanto pela psicanálise quanto pelo estruturalismo distinguem-se em suas mais fundamentais pressuposições. Aliás, nosso filósofo já anunciava a grande dificuldade de sobrepor duas espécies de “realismo”, o realismo do Id e o realismo das estruturas da língua. Por isso, ele não vê qualquer tentativa produtora de aproximação entre os

conceitos tópicos, econômicos, genéticos da psicanálise e as noções de estrutura e de sistema de semiologia, o inconsciente pulsional da primeira e o inconsciente categorial da outra.

No entanto, é inevitável negar as revoluções que a psicanálise e o estruturalismo suscitaram na filosofia do sujeito. Doravante, uma filosofia do sujeito que pretenda perpetuar-se eficazmente só poderá fazê-lo se conseguir “projetar uma nova estrutura da acolhida para pensar em conjunto as instruções da psicanálise e as da semiologia” (RICOEUR, 1978, p.219)..

A reflexão sobre o sujeito falante pode permitir revisões de algumas conclusões pertinentes à psicanálise. Entre as quais uma diz respeito à consciência, de que esta está o tempo todo pressuposta pela tópica. Ricoeur sustenta que a crítica psicanalítica não pode atingir o cerne da apoditicidade⁵⁹ do “penso”, mas apenas a crença de que sou tal como me percebo. Essa cisão entre a apoditicidade do “penso” e a adequação da consciência assume uma significação abstrata quando relacionada à noção de sujeito falante. O núcleo de apoditicidade do “penso” é ainda o transcendental da função simbólica, isto é, o que é invencível a toda a dúvida é o ato de recuo e de distância que cria o afastamento pelo qual o signo é possível, e é a possibilidade de ser relacionado de maneira significativa, e não apenas causal, a todas as coisas (RICOEUR, 1978, p.220).

A aproximação entre a apoditicidade e a função simbólica, segundo nosso autor, permite-nos dizer que toda reflexão filosófica sobre a psicanálise deve de agora em diante se desdobrar no meio do sentido, da significação. Se o sujeito é o sujeito falante, toda a aventura da reflexão, ao atravessar o questionamento da psicanálise, é uma peripécia na ordem do significante e do significado. Para Ricoeur, quando Freud fala de pulsão o faz sempre num plano expressivo, em e a partir de certos efeitos de sentido que se dão a decifrar e que podem ser tratados como textos:

⁵⁹ Andrade, em nota de página, nos explica que, em Husserl, “a evidência apodítica é aquela que ‘exclui qualquer dúvida imaginável’ acerca da existência do objeto”, e que ao buscar um solo firme para erguer o conhecimento humano, Husserl, “depois de constatar que ‘a evidência do mundo não é apodítica’, conclui que, na esteira de Descartes, que o *ego cogito* é ‘o domínio último e apoditicamente certo sobre a qual deve ser fundada toda filosofia verdadeira’”. Husserl não retoma o caminho de Descartes, “ele substituiu a dúvida pela *epoché* (ou pela redução). O fenomenólogo não afirma nem nega a existência do mundo, mas o ‘coloca entre parênteses’ [...] o mundo permanece na consciência como seu pólo objetivo, ou seja, reduzido à consciência. Em lugar de dispor do mundo, o fenomenólogo dispõe da consciência do mundo. É assim que ele alcança o ‘campo transcendental’. Ao mesmo tempo que afasta o mundo transcendente, a redução retira o eu da experiência vivida [...]. Surge, assim, além do eu empírico, ‘ingenuamente interessado no mundo’, o Ego transcendental, ‘espectador desinteressado’ da consciência [...] Ao ego ou sujeito transcendental corresponde o objeto intencional. ‘Todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa [...] Eis o famoso princípio da intencionalidade da consciência que regula todas as descrições fenomenológicas. O resíduo da redução não é o *eu penso* (o *ego cogito*), mas correlação entre o *eu penso* e o objeto do pensamento (o *ego cogito cogitatum*). Quer dizer, à diferença do *cogito* cartesiano, o *cogito* fenomenológico não estabelece uma ruptura radical entre a consciência e o mundo, posto que esta última é recuperada intencionalmente por aquela” (ANDRADE, R. Jardim. O modelo hermenêutico de reflexão: o diálogo entre filosofia e ciências humanas no pensamento de Paul Ricoeur. In: LORENZON, A.; SILVA, C.Góis. *Ética e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*. Londrina: UEL, 2000, p.216-217).

textos oníricos ou textos sintomáticos. É entre os signos que se desenvolve a própria experiência analítica, “na medida em que é obra de fala, duelo de fala e escuta, cumplicidade de fala e silêncio” (RICOEUR, 1978, p.220). É essa relação à ordem dos signos que a filosofia se propõe como tarefa de refletir e compreender.

No pensamento ricoeuriano, o que especifica o discurso psicanalítico é a decifração dos efeitos de sentido que dão expressão a relações de força; e de onde provém uma falsa ambigüidade. Ele parece operar com noções pertencentes a dois universos de discursos, o da força e o do sentido. A linguagem de força diz respeito a todo o vocabulário que designa a dinâmica dos conflitos e o jogo econômico dos investimentos, desinvestimentos e contra-investimentos; já a linguagem do sentido concerne a todo o vocabulário relativo à absurdidade ou à significação dos sintomas, aos pensamentos dos sonhos, à sua sobredeterminação, aos jogos de palavras que aí se encontram. As relações de sentido a sentido que são desimplicadas na interpretação, isto é, entre sentido aparente e sentido oculto há a relação de um texto ininteligível a um texto inteligível. Essas relações de sentido encontram-se assim emaranhadas em relações de força. O trabalho do sonho exprime-se nesse discurso misto, quando as relações de força anunciam-se e dissimulam-se em relações de sentido, ao mesmo tempo em que as relações de sentido exprimem e representam relações de força. Esse discurso misto não é um discurso equívoco por insuficiência de clarificação: ele cinge de perto a realidade mesma que a leitura de Freud revelou e que nosso filósofo chama de “a semântica do desejo”⁶⁰.

A psicanálise, reinterpretada à luz da semiologia, tem por tema a relação da libido e do símbolo. Por isso, para Ricoeur, ela pode ser definida como hermenêutica. Ele concebe aqui hermenêutica “a toda disciplina que proceda por interpretação, e dou ao termo interpretação seu

⁶⁰ Para Ricoeur existe “uma linha criteriosa” que se desenvolve de “uma representação mecanicista do aparelho psíquico a uma dramaturgia da vida e da morte”. Esse desdobramento, porém, não é contraditório: deriva-se por remanejamentos sucessivos de estruturas. Segundo ele, “essa seqüência de remanejamentos produz-se no interior de um meio homogêneo, a saber, os efeitos de sentido do desejo. É esse meio homogêneo de todas as reestruturações da doutrina freudiana que chamo de *semântica do desejo*”. O pensamento ricoeuriano entende a psicanálise como uma “ciência exegetica” que trabalha sobre “relações de sentido entre objetos substituídos e os objetos originários (e perdidos)”. O que ela diz, no entanto, não pode ser incluído tanto nas ciências naturais quanto na fenomenologia. A psicanálise fala mais de motivos (motivações alegadas, ou relatadas) que de causas (explicações causais), mas suas explicações assemelham-se às explicações causais sem serem idênticas a elas. É por isso que Ricoeur caracteriza a teoria freudiana como uma “semântica do desejo”: é “um discurso misto” – misto porque articula questões de sentido (sentido do sonho, do sintoma, da cultura etc.) e “questões de força” (investimentos, balanço econômico, conflito, recalcamento etc.) “que escapa à alternativa motivo-causa”. Aliás, esse discurso misto não é um discurso equívoco, mas adequado à realidade que pretende explicar, isto é, a ligação do sentido com a força numa semântica do desejo. Mas como a análise tem lugar através da linguagem, o problema é como chegar a um discurso que possa falar a verdade do que os desejos pedem. Será um discurso que meio se assemelha a uma mitologia racional, uma vez que os símbolos com que lida a psicanálise surgem na encruzilhada em que essas demandas se articulam. Ao interpretá-los, a psicanálise tenta formular como que as condições de possibilidade para essa semântica do desejo. (RICOEUR, P. **Da Interpretação**, p.137, 259, 295-297; PELLAUER, D. **Comprender Ricoeur**, p.74-75).

sentido forte: o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente” (RICOEUR, 1978, p.221). A semântica do desejo destaca-se no campo mais vasto dos “efeitos de duplo sentido”: aqueles mesmos que a lingüística encontra sob um outro nome, que denomina transferência de sentido, metáfora, alegoria⁶¹. A tarefa de uma hermenêutica é a de confrontar os diferentes usos de duplo sentido e as diferentes funções da interpretação por disciplinas tão diferentes como a semântica dos lingüistas, a psicanálise, a fenomenologia e a história comparada das religiões, da teoria literária etc. (RICOEUR, 1978, p.221). Ao passar por uma hermenêutica, a filosofia reflexiva sai da abstração, ou seja “a afirmação do ser, o desejo e o esforço de existir que me constituem encontram na interpretação dos signos o caminho longo da tomada de consciência” (RICOEUR, 1978, p.221). O desejo de ser e o signo estão na mesma relação que a libido e o símbolo. Isso leva nosso pensador a concluir duplamente: “compreender o mundo dos signos é o meio de se compreender”, o universo simbólico é o meio da auto-explicação, isto é, “não haveria mais problema de sentido se os signos não fossem o meio instrumental (*moyen*) e o meio-elemento (*milieu*), graças a que um existente humano procura situar-se, projetar-se, compreender-se” (RICOEUR, 1978, p.221) Por outro lado, essa relação entre desejo de ser e simbolismo significa que a via curta⁶² da intuição de si por si está fechada. A apropriação de nosso desejo de existir é impossível pela via curta da consciência; só a via longa⁶³ da interpretação dos signos permite essa tomada de consciência, apenas “a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de *si*” (RICOEUR, 1978, p.13)⁶⁴. A essa tarefa

⁶¹ Até porque a teoria psicanalítica – que Freud, segundo Ricoeur, chama de metapsicologia – “limita as regras da decifração ao que poderia ser chamado de uma semântica do desejo. A psicanálise só pode encontrar aquilo que procura; o que ela procura é a significação ‘econômica’ das representações e dos afetos que funcionam no sonho, na neurose, na arte, na moral e na religião; portanto não poderia encontrar outra coisa senão expressões despistadas das representações e dos afetos pertencendo aos arcaicos desejos do homem” (RICOEUR, P. **Conflito da Interpretações**, p. 16). Essa nota complementa a anterior.

⁶² A “via curta” a qual Ricoeur se refere é o caminho da “ontologia da compreensão”, tal qual aparece em Heidegger. “Chamo de ‘via curta’ tal ontologia porque ao romper com os debates do *método*, refere-se de imediato ao plano do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como modo de conhecimento, mas como modo de ser”. Chega-se a essa ontologia por uma inversão súbita da problemática: na questão, “a que condição o sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história?”, será substituído por: “o que é um ser cujo ser consiste em compreender?”. O problema hermenêutico torna-se assim um domínio da analítica desse ser (*Dasein*) que existe compreendendo (RICOEUR, P. **Conflito das Interpretações**, p. 9).

⁶³ Ricoeur não abdica pura e simplesmente da ontologia, pois “as mais opostas hermenêuticas apontam, cada uma a seu modo, em direção de raízes ontológicas da compreensão” (ibid. p.23). Por outro lado, Ricoeur procura seguir um caminho inverso ao de Heidegger, isto é, ele “parte das formas deduzidas da compreensão, a fim de descobrir nelas indícios de sua origem ontológica”. O trabalho interpretativo tem que começar no próprio solo onde o compreender se desenrola, isto é, na linguagem. No rastro de Gadamer, Ricoeur “julga que no caminho longo não é necessário separar a verdade buscada do método empregado pelas disciplinas interpretativas, voltadas para a compreensão”. Ao apresentar e justificar a “via longa”, Ricoeur estrutura “a sua própria interpretação hermenêutica: ela será uma interpretação a partir de sinais simbólicos, em três etapas: semântica, compreensão reflexiva e etapa existencial” (SIEBENEICHLER, Flavio B. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, C. **Fenomenologia e hermenêutica**, p.14-15).

⁶⁴ Também citado por: ANDRADE, R. J. O Modelo Hermenêutico de Reflexão. In: LORENZON, A.; SILVA, C. G. **Ética e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur**, p.223.

filosófica, Ricoeur chama “reflexão concreta”, isto é, o “*cogito* mediatizado por todo o universo dos signos” (RICOEUR, 1978, p.13).

Nesse percurso meditativo é possível e mesmo necessário submeter uma reflexão final sobre a semiologia sob a orientação da psicanálise. Nosso autor vê um risco muito grande em exceder às deduções da semiologia e de aceitar a asserção de que “tudo é signo, tudo é linguagem”. A própria reinterpretação do *cogito* como ato do sujeito falante pode ir nesse sentido; e também a interpretação da redução fenomenológica como afastamento que abre a distância entre o signo e a coisa: o homem parece, então, não ser mais que linguagem e a linguagem ausência ao mundo. Entretanto, a psicanálise, ligando o símbolo à pulsão, exige um trajeto oposto e a imergir novamente o significante no existente. Em certo sentido, a linguagem é primeira, pois é sempre a partir do que o homem diz que pode ser desdobrada a rede de significância na qual as presenças são tomadas. Mas, num outro sentido, a linguagem é segunda. A distância do signo e a ausência da linguagem ao mundo são apenas a contrapartida negativa de uma reação positiva: a linguagem quer “dizer”, isto é, “mostrar”, tornar presente, levar ao ser. A ausência do signo à coisa é somente a condição negativa para que o signo atinja a coisa, toque-a, e morra em seu contato. A pertinência da linguagem ao ser exige, por conseguinte, que se inverta uma última vez a relação e que a própria linguagem apareça como um modo de ser no ser (RICOEUR, 1978, p.222)

A psicanálise freudiana prepara sua inversão de forma bem específica: “a anterioridade, o arcaísmo do desejo, que justificam que se fale de uma arqueologia do sujeito, impõem a subordinação da consciência, da função simbólica, da linguagem, à posição prévia do desejo” (RICOEUR, 1978, p.222); ela coloca o ato de existir no eixo do desejo: “Antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente, ele já estava posto no ser ao nível pulsional” (RICOEUR, 1978, p.222). Essa antecedência da pulsão em relação à tomada de consciência e à volição significa que o plano ôntico precede o plano reflexivo, o que segundo Ricoeur caracteriza “a prioridade do *existo* sobre o *penso*. O *existo* é mais fundamental do que o *falo*” (RICOEUR, 1978, p.222). O que nosso pensador reivindica é que a filosofia “se coloque a caminho, em direção ao *falo* a partir da posição do *existo*, que do próprio seio da linguagem ela se coloque ‘em direção à linguagem’ como solicita Heidegger” (RICOEUR, 1978, p.222).

O que a hermenêutica filosófica deve mostrar é como a própria interpretação advém ao ser no mundo. Há primeiramente o ser no mundo, nos diz Ricoeur, depois o interpretar, após o dizer.

O aspecto circular desse trajeto não pode criar obstáculos para essa investigação. Não há dúvida que é no seio da linguagem que dizemos tudo isso, mas a linguagem é feita de tal modo que ela é capaz de designar o solo da existência donde procede e de se reconhecer, a si mesma, como um modo do ser do qual fala. Essa circularidade entre “falo” e “existo” dá alternadamente a iniciativa à função simbólica e à sua raiz pulsional e existencial; porém, esse círculo não é um círculo vicioso. É o círculo bem vivo da expressão e do ser expresso (RICOEUR, 1978, p.222-223).

Ora, “a hermenêutica pela qual deve passar a filosofia reflexiva não deve se confinar nos efeitos de sentido e de duplo sentido: ela deve ser ousadamente uma hermenêutica do *existo*” (RICOEUR, 1978, p.223). É dessa maneira, apenas, que devem ser superadas a questão da ilusão e da pretensão do *cogito* idealista, subjetivista, solipsista. “Só essa hermenêutica do *existo* pode envolver ao mesmo tempo a certeza apodítica do *penso* cartesiano e as incertezas, e mesmo as mentiras e as ilusões do si, da consciência imediata” (RICOEUR, 1978, p.223). Só essa hermenêutica pode manter lado a lado a asserção: “*existo, sou* e a dúvida pungente: *o que sou?*” (RICOEUR, 1978, p.223).

A resposta ricoeuriana a uma filosofia reflexiva que deseje doravante se perpetuar terá que, além de assumir inteiramente as correções e advertências da psicanálise e da semiologia, “tomar o caminho longo e indireto de uma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, de onde vêm se exprimir e se explicitar o desejo de ser e o esforço de existir que nos constituem” (RICOEUR, 1978, p.223).

É, portanto, pela reflexão que o sujeito toma consciência e apreende a si mesmo, e é por ela ainda que o sujeito se liga à existência. Essa tomada de consciência - que passou pelo *cogito* - significa que o sujeito só se constitui quando mediado pelo signo. Se o signo surge como função mediadora da própria consciência e da constituição do sujeito, é porque a reflexão tem que ser uma hermenêutica. Conforme Nalli⁶⁵, a mediação dos signos tornou-se a base da concepção hermenêutica ricoeuriana.

Por outro lado, é relevante assinalar, ainda segundo esse intérprete, que a passagem pelo estruturalismo não se limita a uma crítica à supressão do sujeito, mas também pelo fato de nosso filósofo acatar a via longa dos métodos exegéticos, para aí estabelecer a objetividade do texto,

⁶⁵ NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 2. Marília, 2006. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 13 dez. 2008.

integrando este aspecto à compreensão hermenêutica. Nessa problemática, que Ricoeur desenvolve a partir dos anos oitenta, ele procura conciliar aquilo que parecia ser tão excludente à tradição hermenêutica: a oposição entre explicar – que seria tarefa das ciências da natureza – e compreender – que seria uma empreitada das ciências da cultura e do espírito.

É justamente no campo conflituoso entre a via curta da hermenêutica, de base ontológica, que suprime qualquer tentativa epistemológica à hermenêutica, e a teoria estruturalista que procura eliminar toda menção à subjetividade para priorizar a linguagem como sistema, que Ricoeur procura construir a sua teoria do “mundo do texto”. Portanto, foi através do diálogo com o estruturalismo, sem deixar, é claro, de dispensar a influência fundamental da fenomenologia (leia-se aí Husserl e Heidegger), que nosso pensador passou a conceber o “mundo do texto” na elaboração dessa nova visada hermenêutica. Isso porque a mediação pelo símbolo se lhe mostrou demasiadamente limitada. Assim, quase vinte anos depois, Ricoeur descobriu que a hermenêutica tende a ser mais eficaz através da “mediação pelos textos”.

O texto, na concepção ricoeuriana, funciona como o paradigma do distanciamento na comunicação, e tem o caráter de fundamento da experiência humana. Dessa forma, nosso pensador organiza essa questão em cinco temas, que, tomados em conjunto, constituem a noção de texto: a efetuação da linguagem como “discurso”; a efetuação do discurso como “obra estruturada”; a relação da “fala com a escrita” no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como “projeção de um mundo”; o discurso e a obra de discurso como “mediação da compreensão de si”.

No primeiro tema, o discurso é caracterizado como um traço primevo de distanciamento, e é descrito por Ricoeur como a “dialética do evento e da significação”. Para ele, o discurso é um acontecimento, se dá como evento, e leva em conta a passagem de uma linguística da língua a uma linguística do discurso. A linguística põe entre parênteses a fala e o uso, enquanto a teoria do discurso derruba os parênteses e defende a existência de duas linguísticas regidas por normas distintas. Baseado na linguística de Émile Benveniste, Ricoeur sustenta que essas duas linguísticas são edificadas sobre unidades diferentes: o “signo” (fonológico e léxico) como unidade de base da “língua” e a “frase” como unidade de base do discurso. “É a linguística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido”. Ricoeur chama de “instância do discurso” o aparecimento do próprio discurso como acontecimento, expressão, aliás, tomada de Benveniste. Este é o ponto de partida da teoria do texto ricoeuriana.

A linguagem não exige sujeito no tocante à questão “quem fala?”, já o discurso sempre reivindica o locutor. Assim, o evento é baseado no fato de alguém falar algo tomando a palavra. O discurso procura descrever e representar o mundo. Ao passo que, na linguística da língua, “os signos da linguagem só remetem a outros signos, no interior do mesmo sistema, e fazem com que a língua não possua mais mundo, como não possui tempo e subjetividade” (RICOEUR, 2008, p.54). Ora, o evento como discurso é um estar e operar no mundo, a língua é apenas a condição prévia desse estar e operar.

O aspecto de evento do discurso diz respeito ainda a um outro pólo constituinte do discurso: a significação. É da tensão entre a língua e a significação que surge a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, e todos os outros traços que vão enriquecer a noção de distanciamento (RICOEUR, 2008, p.55). O evento é fugaz, sua significação, porém, permanece. E é esta última que é preciso compreender, pois “é na linguística do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro” (RICOEUR, 2008, p.55). Esta articulação é, para a meditação ricoeuriana, o cerne de toda problemática hermenêutica.

O que caracteriza o primeiro distanciamento diz respeito “ao distanciamento do dizer no dito” (RICOEUR, 2008, p.55). Na explicitação desse “dito”, Ricoeur busca subsídios não apenas na própria linguística como também na filosofia analítica anglo-saxônica, na “teoria dos atos de fala” (*Speech-act*) desenvolvida por Austin e Searle. Nessa teoria, o do discurso apresenta-se em três níveis: “nível do ato locucionário ou proposicional: ato *de* dizer; nível do ato (ou da força) ilocucionário: aquilo que fazemos *ao* dizer; nível do ato perlocucionário: aquilo que fazemos *pelo fato de* falar” (RICOEUR, 2008, p.56). E Ricoeur os exemplifica da seguinte maneira: quando falamos para alguém fechar a porta, fazemos três coisas: 1) o predicado da ação (fechar) é referido a dois argumentos (alguém e a porta): é o ato de dizer; 2) no entanto, essa coisa é dita a alguém de uma forma imperativa, e não como constatação, um desejo ou uma promessa: é o ato ilocucionário; 3) na ação de uma ordem podem provocar certos efeitos, tais como o medo; esses efeitos fazem do discurso uma espécie de estímulo que produz certos resultados: é o ato perlocucionário (RICOEUR, 2008, p.56).

As implicações contidas nessas distinções, no que concerne à exteriorização intencional em que o evento se ultrapassa na significação, mostra-nos que “o ato proposicional, a força ilocucionária e ação perlocucionária tornam-se aptos, numa ordem decrescente, à exteriorização intencional que torna possível a inscrição pela escrita” (RICOEUR, 2008, p.57).

O que é preciso entender por “significação do ato de discurso, ou por *noema* do dizer, não somente o correlato da frase, no sentido escrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e, mesmo, da ação perlocucionária” (RICOEUR, 2008, p.57), porque “esses três aspectos do ato de discurso são codificados e regulados segundo paradigmas; na medida em que podem ser identificados e reidentificados como possuindo a mesma significação” (RICOEUR, 2008, p.57). Dessa forma, nosso pensador concebe ao termo “significação” uma acepção bem ampliada, “recobrando todos os aspectos e todos os níveis de exteriorização do discurso na obra e nos escritos” (RICOEUR, 2008, p.58).

Para o segundo tema, “o discurso como obra”, nosso filósofo apresenta três traços diferentes para a noção de obra. Primeiramente, “uma obra é uma seqüência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão relativa à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal” (RICOEUR, 2008, p.58). O segundo traço diz respeito à submissão da obra a uma forma codificada “que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio etc.” (RICOEUR, 2008, p.58). Essa codificação é designada por gênero literário. De outro modo, uma obra deve situar-se dentro de um gênero literário. Por último, “uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo” (RICOEUR, 2008, p.58).

O discurso como obra, dessa forma, toma característica de composição, pertença a um gênero, estilo individual. Aliás, a própria palavra obra, segundo Ricoeur, concerne às categorias de produção e de trabalho. “Impor uma forma à matéria, submeter a produção a gêneros, enfim, produzir um indivíduo, eis outras tantas maneiras de considerar a linguagem como um material a ser trabalhado e a ser formado” (RICOEUR, 2008, p.58).

A obra literária, então, é consequência de uma atividade que dá forma à linguagem. “Ao trabalhar o discurso, o homem opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos: as obras do discurso” (RICOEUR, 2008, p.59). O discurso se realiza como evento, mas é compreendido como sentido. Assim, “a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido” (RICOEUR, 2008, p.59).

Nosso pensador entende que o estilo é a promoção de um “*parti pris*” perceptível numa obra, que, por sua singularidade, ilustra e enaltece o caráter acidental do discurso, esse acontecimento, porém, não deve ser procurado alhures, mas na forma da obra; se o indivíduo é

inapreensível teoricamente, ele pode ser reconhecido como singularidade de um processo, de uma construção, em resposta a uma situação determinada (RICOEUR, 2008, p.60).

A noção de estilo vai possibilitar uma nova abordagem da questão do sujeito da obra literária, ou seja, a noção de autor, que qualifica a noção de sujeito falante, “surge como correlato da individualidade da obra” (RICOEUR, 2008, p.60). O estilo tem um caráter individual e por isso deve designar seu autor. Dessa forma, o vocábulo autor pertence à estilística. “Autor diz mais que locutor: é o artesão em obra de linguagem” (RICOEUR, 2008, p.61).

Na apreciação da noção de texto, “a relação entre fala e escrita”, Ricoeur salienta que a escrita, além de procurar eternizar o evento do discurso, dá também uma autonomia ao texto, pois este se desvencilha da proposta do autor. “O que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, são doravante destinos diferentes” (RICOEUR, 2008, p.63).

Por isso, o texto possibilita tanto na consideração sociológica quanto psicológica, “descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é justamente que faz o ato de ler” (RICOEUR, 2008, p.63). Por outro lado, o discurso escrito se liberta, de certa forma, da condição dialogal do discurso. Essa autonomia que o texto adquire produz, de acordo com nosso autor, uma conseqüência hermenêutica relevante, a saber, o distanciamento não é produto da metodologia, ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita e, portanto, condição da interpretação. O “distanciamento alienante”, expressão retomada de Gadamer⁶⁶, não é apenas um aspecto que a compreensão deve superar, no entanto, é o que a condiciona. O que Ricoeur pretende mostrar é que a relação entre “objetivação” e “interpretação” deve ser mais complementar do que dicotômica. E ainda: o discurso é afetado de diversas maneiras quando transposta à escrita; principalmente “o funcionamento da referência fica alterado quando não nos é mais possível mostrar a coisa de que falamos como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo” (RICOEUR, 2008, p.63).

⁶⁶ Gadamer, consoante Ricoeur, principalmente em **Verdade e método**, retoma o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana. “A experiência, em torno da qual se organiza toda a obra, e a partir da qual a hermenêutica erige sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo provocado, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser pressuposição dessas ciências. Com efeito, a alienação é muito mais que um sentimento ou que um humor. É a pressuposição ontológica que assegura a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia dessas ciências implica, a seus olhos, inelutavelmente, certo distanciamento; este, por sua vez, exprime a destruição da relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o historicismo enquanto tal” (RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**, p.47).

No entanto, é com conceito do “mundo do texto”, que Ricoeur procura ultrapassar os posicionamentos da hermenêutica romântica, e “às antípodas do estruturalismo”. Segundo ele, a hermenêutica romântica valorizava “a expressão da genialidade”. A tarefa dessa hermenêutica era equiparar-se a essa genialidade. E Dilthey baseava seu conceito de interpretação sobre o de “compreensão”, isto é, “sobre a capacitação de uma vida estranha exprimindo-se através das objetivações da escrita, donde o caráter historicizante e psicologizante da hermenêutica romântica e diltheyniana” (RICOEUR, 2008, p.64). Essa questão, para nosso filósofo, pode ser esclarecida quando se coloca em evidência o distanciamento provocado pela escrita, e pela objetivação em relação à estrutura da obra. Inicialmente isso poderia acarretar um privilégio concedido à estrutura da obra em detrimento da apreensão da alma autor. Ricoeur propõe então a noção de “mundo do texto”, que ele concebe como um prolongamento da referência ou denotação do discurso. Com Frege, diz ele, pode-se diferenciar em qualquer proposição seu “sentido” e sua “referência”. “Seu sentido é o objeto real que visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade” (RICOEUR, 2008, p.64).

A referência pode ser resolvida no poder de mostrar aquilo de que estamos falando, situando-a numa “única rede espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores” (RICOEUR, 2008, p.64). A situação do discurso, o “aqui” e “agora”, que ele determina, conferem a referência última a todo discurso. Com a escrita muda a situação comum ao escritor e ao leitor, “as condições concretas do ato de mostrar não mais existe” (RICOEUR, 2008, p.65), e é justamente essa supressão do aspecto “mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de ‘literatura’, onde toda referência à realidade dada pode ser abolida” (RICOEUR, 2008, p.65). Ricoeur entende que o papel de grande parte da literatura é de “destruir o mundo”, isto é, a literatura de ficção – incluída aí o conto, mito, romance, teatro, bem como toda literatura poética – que mostra-se glorificada em si mesma, em detrimento da função referencial do discurso ordinário (RICOEUR, 2008, p.65).

Todavia, não há discurso, mesmo o mais fictício, que não tenha uma relação com a realidade, ainda que seja num outro nível, mais fundamental que aquele da linguagem ordinária. É essa dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e de poesia que coloca o problema hermenêutico mais fundamental (RICOEUR, 2008, p.65). A partir daí, surge uma redefinição da hermenêutica ricoeuriana. Ora, se a definição de hermenêutica, diz ele, mostra-se

vacilante “pela procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto”, e se não se pode “reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas” (RICOEUR, 2008, p.65), o que vai ter que ser interpretado se coloca em outra esfera, ou seja, “interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto” (RICOEUR, 2008, p.65). “O que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios” (RICOEUR, 2008, p.66). É o que Ricoeur denomina de “mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único” (RICOEUR, 2008, p.66).

O mundo do texto, ao ligar-se ao da linguagem cotidiana, constitui uma nova espécie de distanciamento entre o real e si-mesmo; é esse distanciamento, segundo Ricoeur, que a ficção coloca em nossa apreensão do real. Dessa forma, um conto, um relato, uma poesia, não existem sem referente. No entanto, esse referente rompe com o da linguagem ordinária. Através da ficção, da poesia, outras possibilidades de ser-no-mundo se abrem à realidade cotidiana. “Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser” (RICOEUR, 2008, p.66). Há uma transformação da realidade diária em favor daquilo que nosso pensador chama de “variações imaginativas que a literatura opera sobre o real” (RICOEUR, 2008, p.66).

No derradeiro tema, “Compreender-se diante da obra”, o pensamento ricoeuriano põe em cena a questão da subjetividade do leitor, o que reforça a tese de que todo discurso deve ser dirigido a alguém. Entretanto, ao contrário da situação do diálogo, esse frente-a-frente “não é dado na situação do discurso” (RICOEUR, 2008, p.67), ele é instaurado pela própria obra: “Uma obra se dá a seus leitores e cria, assim, para si, seu próprio *vis-à-vis* subjetivo” (RICOEUR, 2008, p.67)

Esse problema já está presente na hermenêutica tradicional, qual seja, “o problema da apropriação (*Aneignung*) ou da aplicação (*Anwendung*) do texto à situação presente do locutor” (*ibid.*). Ricoeur também o assimila dessa forma, porém, com uma ressalva, transformando o tema com a introdução do “*depois* dos procedentes”. Para explicar essa questão, ele admite que a “apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento da *escrita*” (RICOEUR, 2008, p.67), e que esta não é suprimida pela apropriação. Pelo contrário, é através do distanciamento operado pela escrita que “a apropriação não possui mais nenhum dos caracteres da afinidade afetiva com a intenção de um autor” (RICOEUR, 2008, p.67). A apropriação, diferentemente da

contemporaneidade e da congenialidade, “é compreensão pela distância, compreensão à distância” (RICOEUR, 2008, p.67).

Por outro lado, “a apropriação se liga dialeticamente à objetivação típica da *obra*” (RICOEUR, 2008, p.67), e ao passar por todas as objetivações, não responde ao autor, mas ao sentido. É nesse estado que nosso pensador acredita que “a mediação operada pelo texto deixa-se compreender melhor” (RICOEUR, 2008, p.67). E numa via oposta “à tradição do *cogito*, e à pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata, devemos dizer que nos compreendemos pelo grande atalho dos sinais da humanidade depositados nas obras da cultura” (RICOEUR, 2008, p.68). Como poderíamos ter conhecimento dos sentimentos de amor e de ódio, éticos etc., “de tudo a que chamamos de o *si*, caso isso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura? O que parece mais contrário à subjetividade [...] é o próprio *medium* no qual, apenas, podemos nos compreender” (RICOEUR, 2008, p.68).

A apropriação possui ainda um frente-a-frente que Ricoeur define como “o mundo da obra”, pois aquilo que por último “me apropriou é uma proposição do mundo”, esta “não está *atrás* do texto como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela” (RICOEUR, 2008, p.68). Por isso, ele afirma que “compreender é *compreender-se diante do texto*” (RICOEUR, 2008, p.68). Para ele, a “exposição” ao texto tem como contrapartida o resultado de “um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, de maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo” (RICOEUR, 2008, p.68). Nessa perspectiva, o “*si*” é, na verdade, constituído pela “coisa do texto”. É como se o leitor, diríamos nós, interiorizasse as experiências engendradas pelo texto e fizesse delas sua. Em contato com o texto, o leitor vivencia seu “mundo”, apropriando-o, para daí enriquecer seu mundo particular, seu *si*. Assim, essa atitude diante do texto desvela uma compreensão mais ampla e diversificada, que possibilita uma melhor compreensão de si mesmo.

A questão da subjetividade surge então diretamente ligada ao caráter ficcional do texto, pois, se para Ricoeur “a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não possui menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor” (RICOEUR, 2008, p.68). Assim, para a reflexão ricoeuriana, “só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imagináveis do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do *ego*” (RICOEUR, 2008, p.68).

A metamorfose do “ego”, porém, envolve um distanciamento da relação de si a si. “A compreensão torna-se, então, tanto desapropriação quanto apropriação” (RICOEUR, 2008, p.69). Ricoeur sugere então que uma crítica das ilusões do sujeito, tal qual Marx e Freud empreenderam, devem ser incorporadas à compreensão de si. Nessa redefinição da hermenêutica ricoeuriana, a crítica às ideologias deve ser um atalho necessário para que a compreensão de si “deixe-se formar pelas coisas do texto, e não pelos preconceitos do leitor” (RICOEUR, 2008, p.69).

Mas, o mais relevante nessa problemática é o fato de que a compreensão de si não pode dispensar a dialética da objetivação e da compreensão percebidas “no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e de sua referência. Em todos os níveis da análise o distanciamento é a condição da compreensão” (RICOEUR, 2008, p.69).

Ricoeur sustenta, ainda que pareça paradoxal, que o mundo do texto só se torna real na medida em que é fictício, e o mesmo ele diz em relação à subjetividade do leitor, que ela só sobrevém a ela própria quando é colocada em suspenso, ainda não realizada, potencializada, igualmente ao mundo manifesto pelo texto. “Só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imagináveis do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é metamorfose lúdica do *ego*” (RICOEUR, 2008, p.69).

A própria transformação do “ego” envolve um distanciamento também na relação si a si. A compreensão, então, passa a ser tanto desapropriação quanto a apropriação. “Uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, não só pode como deve ser incorporada à compreensão de si” (RICOEUR, 2009, p.69).

Para a hermenêutica ricoeuriana isso acarreta efeitos relevantes, pois não vai ser mais possível opor hermenêutica e crítica das ideologias. Para ela, “a crítica das ideologias é o atalho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta deixe-se formar pela coisa do texto, e não pelo preconceitos do leitor” (RICOEUR, 2008, p.69).

A dialética da objetivação e da compreensão que nosso pensador percebera no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e referência deverão doravante ser transferidas para o cerne da compreensão de si, até porque “o distanciamento é a condição da compreensão” (RICOEUR, 2008, p.69).

Essa é, portanto, a noção de texto concebida por Ricoeur, que terá um papel fundamental em sua meditação hermenêutica a partir dos anos oitenta. Mas ao nos ressitarmos na trajetória

da década de sessenta, podemos dizer que a hermenêutica do sou, que nosso filósofo reivindica, nos ensina que a existência precede o interpretar e o dizer, que ela, ao assimilar a reflexão, pretende explicitar que ela não deve ser refém do *cogito* cartesiano nem tampouco do *cogito* despedaçado que encontramos nos mestres da suspeita. Que ela deve, por fim, transformar-se na hermenêutica do si, nesse “si” que tem como tarefa mediatizar e decifrar as produções culturais. É por essa via interpretativa que essa meditação ricoeuriana sobre a hermenêutica do sou interessa, integra e faz avançar o propósito de nossa dissertação na retomada do “ego” do outro “ego” imediatista a caminho da hermenêutica do si.

4 CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, procuramos apresentar a problemática do sujeito na filosofia de Paul Ricoeur, principalmente em suas meditações dos anos sessenta. Nesse momento de seu pensamento, podemos perceber que seu projeto filosófico é marcado principalmente pela passagem do sujeito da reflexão para o sujeito da interpretação. Nessa passagem, explicitada antes, mostramos que é com a hermenêutica que a filosofia reflexiva pode efetivamente se transformar e se realizar, ou seja, contrariamente à pretensão do *cogito* de se constituir como consciência imediatizada e condição de todo aparecer, a hermenêutica vai propor um projeto de constituição de mediações.

Portanto, foi visto que o si como ponto de partida é insuficiente para caracterizar a reflexão e que é preciso, então, um trabalho de deciframento. A primeira verdade, “penso, existo”, tem que ser mediatizada.

Observamos também que outras correntes de pensamento não pouparam críticas à primazia da subjetividade, como os “mestres da suspeita” e o estruturalismo. Nesse “conflito de interpretações”, Ricoeur desenvolve uma metodologia dialética junto aos diversos níveis de abordagem do sujeito. Desse “embate” hermenêutico, em que cada disciplina trabalha a sua maneira a problemática da subjetividade, surge a possibilidade de uma compreensão mais ampla do sujeito humano. Daí, cabe à reflexão filosófica buscar o sentido do conflito, transformando-se ela mesma nessa busca.

O plano de integração das disciplinas interpretativas fornecem subsídios inquestionáveis para a questão do sujeito. Até porque as transformações que resultam dessas interpretações não suprimem o traço reflexivo da filosofia ricoeuriana. Ao contrário, o si é o seu ponto de partida e é por isso que se pode falar em mediações, pois existe um ponto de partida (o si) e uma intencionalidade (construção do sentido). As mediações servem para evitar que o si constitua o sentido da imediatividade dele mesmo. Ricoeur faz da posição do si um ato, esforço, *conatus*, e desejo, *Eros*. A hermenêutica surge enraizada na existência, pois é apenas no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. É nesse movimento de desejo e esforço que se liga conjuntamente a questão do sujeito e da hermenêutica⁶⁷.

⁶⁷ ALMEIDA, Danilo di Mano. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CESAR, Constança Marcondes (Org). **Paul Ricoeur**: Ensaios. S. Paulo: Paulus, 1998 (Ensaios Filosóficos), p. 84-85.

O si, por sua vez, vai realizar sua concretude no decurso do trabalho de interpretação. A compreensão de si é sempre mediatizada pelos signos, símbolos e textos, ela tem que coincidir com a interpretação aplicada a esses termos mediadores. E se os signos, os símbolos e os textos são elementos mediadores é porque fazem parte da constituição do sentido. Essa constituição torna então obrigatória a passagem pelo “desafio da semiologia”, da psicanálise e do estruturalismo. É através do signo que se põe em questão “toda a intenção ou pretensão de manter a reflexão do sujeito sobre si mesmo e a posição do sujeito por si mesmo, como sendo um ato original, fundamental e fundador (RICOEUR, 1978, p.200).

O símbolo, aliás, ocupa um papel proeminente nesse estágio do pensamento ricoeuriano. Ele possui o caráter mediativo, pois anuncia uma anterioridade ao sujeito que constitui o sentido (ALMEIDA, 1998, p.86), “o símbolo é a aurora da reflexão” (RICOEUR, 1977, p.42). Ao contrário das filosofias do ponto de partida, “uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem⁶⁸ e do sentido já presente. Ela parte do meio da linguagem que já se realizou e onde tudo já foi dito de uma certa maneira” (RICOEUR, 1978, p.242). Nosso pensador opõe a problemática do símbolo à busca cartesiana e husserliana do ponto de partida. A filosofia do símbolo concerne ao esquecimento e também à restauração: esquecimento das hierofanias, dos signos do Sagrado, a desvinculação do homem do Sagrado. Esse esquecimento é a contrapartida de um projeto de dominar a natureza mediante uma técnica planetária. E é numa época que a linguagem se faz mais precisa, mais unívoca, mais técnica, que devemos recarregar nossa linguagem. E isso é uma tarefa para os homens da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da análise da linguagem, a tarefa de esvaziar a linguagem e de enchê-la de novo, na “esperança de uma recriação da linguagem” (RICOEUR, 1978, p.243).

‘O símbolo dá a pensar’: essa sentença que me encanta diz duas coisas. O símbolo dá. Não ponho sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é ‘a pensar’, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1978, p.243).

⁶⁸ A “plenitude da linguagem”, ou “o *pleno* da linguagem”, diz respeito à investigação ricoeuriana do elo analógico entre significante primário ou literal e significado secundário, ou seja, ao caráter do duplo sentido no símbolo. “Deparamo-nos aqui com uma ligação primordial, indefectível, não tendo jamais o caráter constituído e arbitrário que comportam os signos ‘técnicos’, que outra coisa não querem dizer senão aquilo que neles é dito”. É nessa ligação do sentido com o sentido que Ricoeur denomina o *pleno* da linguagem. “Essa plenitude consiste em dizer que o segundo sentido *habita* de certa forma o sentido primeiro” (RICOEUR, P. **Da interpretação**, p.35).

Ricoeur credita ao símbolo uma função ontológica, o qual surge como um detector e decifrador da realidade humana. Se o “símbolo dá a pensar”, ele nos leva a pensar que o *cogito* está no interior do ser e não o contrário. Certamente, a mediação dos símbolos é fundamental porque ela nos diz a situação do homem no ser do mundo; e se os símbolos falam das estruturas da existência (ALMEIDA, 1998, p.88), a compreensão de si está ligada à interpretação dos grandes tesouros dos símbolos transmitidos pelas culturas.

Após o trabalho de meditação sobre as críticas à subjetividade, podemos perceber a retomada do sujeito em crise por Ricoeur. O sujeito que surge então é o sujeito como tarefa, tarefa aberta e constante da busca do sentido, sujeito para o qual a reflexão é desejo e esforço de existir. E esse trabalho de retomada é constante; o sujeito retomado é enriquecido e se abre para uma nova compreensão de si e de suas práticas (ALMEIDA, 1998, p.90). É um sujeito mediado pelos símbolos, signos, textos, pelas obras, cultura etc. O sentido não é a imediatez do sujeito, ele se torna possível no movimento de saída de nós mesmos. E se ele é um sujeito do sentido, a compreensão de si solicita uma hermenêutica, e é uma hermenêutica do si que deve engendrar subsídios para essa tarefa.

Prosseguindo no itinerário que nos leva à compreensão de uma hermenêutica do si, daremos um salto significativo a um trabalho de Ricoeur publicado no início dos anos noventa, **O Si-mesmo como um outro**, principalmente ao seu prefácio. Esta transposição nos permite coletar subsídios relevantes para a elucidação de nossa proposta.

Podemos perceber que a hermenêutica de si vai sustentar-se num conceito muito caro ao nosso filósofo; trata-se do conceito de “atestação”, mais precisamente da “atestação de si”. Para isso, faremos uma breve exposição introdutória dessa questão.

A abertura de **O Si-mesmo como um outro** se apóia sobre o estatuto do sujeito e prepara a interrogação sobre o si, que deve se distinguir tanto de um *cogito* excessivo como de um sujeito desfalecido. Essa dupla alusão ao *cogito* se refere tanto a Descartes quanto a Nietzsche. Ricoeur, porém, não tem a ambição de constituir a hermenêutica do si como uma terceira via, mas apenas mostrar que essa oposição não se sustenta, ou seja, que ela é falsa.

No transcorrer de nossa dissertação aludimos à pretensão fundadora do *cogito* cartesiano e o caráter exagerado da dúvida. Mencionamos também as objeções de Guérault e suas conseqüências. A retomada dessas objeções por nosso filósofo reafirma a segunda ordem ontológica em que se descobre o *cogito* cartesiano; e mais: que o “eu penso”, para evitar cair num

idealismo subjetivista, deveria ser substituído pelo “eu penso” kantiano cuja “dedução transcendental” declara que ele “deve poder acompanhar todas as minhas representações”.

Nesta avaliação, a problemática do si, na perspectiva ricoeuriana, resulta num sentido enaltecido, mas ao preço da perda de sua relação com a pessoa a qual se fala, com o eu-tu da interlocução, com o si da responsabilidade. A exaltação cartesiana do *cogito* desemboca, pois, numa alternativa: ou bem retorna a uma ontologia da substância, ou bem segue na escolha do idealismo transcendental que nada concede de crédito às mediações acolhidas à hermenêutica. Em todo o caso, uma e outra decisão estão fortemente afastadas de uma ontologia do ato.

Porém, “a hermenêutica do si não deve apenas afirmar-se frente à dupla tradição filosófica que herda do dilema cartesiano; ela deve também se mensurar aos pensamentos da suspeita que tomam, pelo menos aparentemente, o sentido oposto da ambição cartesiana de uma fundação última”⁶⁹. Para Ricoeur, Nietzsche leva até seu termo a empreitada da dúvida cartesiana, ou seja, leva ao extremo a dimensão hiperbólica da dúvida graças à recusa declarada de distinguir a mentira da verdade. Nessas condições, “o *anticogito* não é o inverso do *cogito* cartesiano: ele desemboca antes sobre a destruição da questão a qual o *cogito* considerou trazer uma resposta absoluta” (RICOEUR, 1991, p.26). Mais ainda: ele volta-se contra a própria idéia de uma certeza, a mesma que Descartes acreditava poder subtrair à dúvida. Para nosso filósofo, Nietzsche não diz outra coisa “senão isto: eu duvido melhor que Descartes”(RICOEUR, 1991, p.27).

Assim como não há para Nietzsche uma naturalidade não retórica da linguagem, pois esta é inteiramente figurativa – é o que restaura o discurso filosófico a uma tropologia -, não há também atos, apenas interpretação, e a realidade presumida deixa espaço a uma metafórica. Não há fatos, ou seja, não há uma realidade reenviada a uma dimensão de verdade. Quando o sujeito é apenas uma “figura de estilo”, a verdade toma as máscaras da ilusão. A hermenêutica do si ocupa um lugar epistêmico além da alternativa do *cogito* e do *anticogito*. Para isso Ricoeur começa a delinear a noção de atestação que concebe como:

uma espécie de certeza a qual a hermenêutica pode pretender, não apenas a respeito da exaltação epistêmica do *cogito* a partir de Descartes, mas ainda a respeito de sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores. A atestação parece exigir menos de uma e mais que a outra (RICOEUR, 1991, p.33).

⁶⁹ MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur par Olivier Mongin**. Paris: Seuil, 1994, p.170.

A partir daí, a atestação, como entende nosso pensador, vai se opor à noção de *episteme*, Portanto, em relação à ambição cartesiana de fundar o *cogito*, a atestação se opõe à noção de *episteme*, à ideia de ciência tomada no sentido de saber último e autofundador, sem por em causa o critério de verificação dos saberes objetivos. Assim, a atestação, afastada de toda problemática fundacional, apresenta-se como uma espécie de “crença”, não, porém, como uma crença dóxica, em que o sentido de *doxa* é inferior ao de *episteme*.

A noção de atestação, então, constitui todo o esforço de Ricoeur em valorizar a lógica da verossimilhança, a *doxazein* aristotélica⁷⁰, que, por sua vez, se distingue do saber epistêmico e da *doxa* rebaixada à classe de opinião. Essa questão concerne à “lógica do duplo sentido”. O que deve ser destacado nessa problemática é que a linguagem indireta, simbólica, da reflexão, “pode” ser válida, não por ser equívoca, mas “apesar de” ser equívoca.

É justamente nessa lógica de duplo sentido - estabelecida ao nível das condições de possibilidade, das condições da apropriação de nosso desejo de ser - que encontramos uma similaridade com a noção de atestação. Esta representa bem um papel na estratégia conceitual em via de metamorfose: ela é testemunha da vontade de Ricoeur de pensar “entre” a *doxa* e a *episteme* sem se satisfazer de uma e de outra. Ainda que a crença dóxica inscreva-se na gramática do “eu creio que”, a atestação depende do “creio em”. A atestação é fundamentalmente atestação de si, exprimível “no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer personagem de narrativa” (RICOEUR, 1991, p.35), mesmo que, nesse estágio, a atestação se confunda com a consciência moral, mas que pode ser definida “como a segurança de si-mesmo agindo e sofrendo” (RICOEUR, 1991, p.35).

Essa atestação de si que em todos os níveis – lingüístico, prático, narrativo, prescritivo – impedirá a pergunta ‘quem?’ de se deixar substituir pela pergunta ‘o quê?’ ou a pergunta ‘por que?’. Inversamente, no vazio depressivo da aporia, só a persistência da pergunta ‘quem?’, de todo o modo exposta pela falta de resposta, revelar-se-á como o refúgio invencível da atestação” (RICOEUR, 1991, p.35).

A hermenêutica ricoeuriana renova constantemente a afirmação e a confiança no sujeito. A questão do sujeito responsável, por exemplo, ganha contornos relevantes em Ricoeur, pois é a

⁷⁰ Ricoeur já enunciava a questão do conceito lógico de verossímil em Aristóteles, atribuindo a este, inclusive, a elaboração de um vínculo entre o conceito retórico de persuasão e o conceito de lógica do verossímil. Para Aristóteles, “o verossímil é o que é produzido com mais frequência, não falando em termos absolutos, como alguns o definem, mas o que, no domínio das coisas que podem ser de outro modo, está relativamente à coisa em relação a qual é verossímil na relação do universal ao particular” (Retórica, 1437 a 34-35, *apud*: RICOEUR, P. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. S. Paulo: Loyola, 2000, p.22).

afirmação de um sujeito que deve se identificar a si mesmo, imputando a si os motivos, projetos e intenções, ou seja, todas as suas ações, o que representa a atestação de si.

As investigações concernentes à problemática da subjetividade em nosso pensador tornaram possível fundamentar nossa proposta de apresentar um novo viés da abordagem do sujeito na nossa contemporaneidade. Partindo da base de sua crítica à imediatidade *cogito* e de sua pretensão de autofundação em Descartes, Paul Ricoeur pode nos oferecer, em seus vários desvios, um horizonte fértil e promissor à respeito da posição do sujeito na filosofia contemporânea.

A hermenêutica ricoeuriana procura desimplicar o sujeito de qualquer absoluto quando permite a este uma riqueza de sentido diante das interpretações das obras que permeiam o universo humano. Ora, a herança cultural, em todos os aspectos da cultura, deve sempre ser retomada e reinterpretada a cada tempo, e a cada tempo essa interpretação deve tornar-se mais prolífera, mais rica de sentido, pois é justamente essa abundância de sentido que pode fornecer uma melhor compreensão homem e do meio que ele vive.

A hermenêutica do si nos conduz à atestação de si, a uma confiança e a uma crença, vinculada à existência humana, e que deixa entrever condições de possibilidades do desejo de ser e de agir responsáveis. Em oposição, muitas vezes, à sociedade *virtualista* contemporânea, mais voltada para os prazeres consumistas.

Seria oportuno lembrar, nesses tempos de egoísmo e de busca de prestígio a qualquer preço, onde o caráter individualista e imediatista é muito festejado, que o homem tem em sua finitude uma marca inelutável, e que, portanto, o anseio pela glorificação do culto à *celebridade* torna-se, na verdade, uma glória vã.

Talvez se faça necessário engendrar a restauração e a reinterpretação dos tesouros deixados por nossos antepassados gregos que tanto ainda fertilizam o solo cultural que habitamos, e quem sabe olharmos com menos pessimismo o tempo vindouro. E por que não à maneira ricoeuriana?

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ricardo Jardim. O Modelo Hermenêutico de Reflexão. O diálogo entre filosofia e ciências humanas no Pensamento de Paul Ricoeur. In: LORENZON, A.; SILVA, C. Góis (Org.) **Ética e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur**. Londrina : UEL, 2000. p.115-226.

BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. Tradução de João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. S. Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates).

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **Paul Ricoeur: Ensaio**. São Paulo: Paulus, 1998 (Ensaio Filosófico).

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. S. Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os Pensadores).

DOSSE, François, *apud* Estruturalismo virou solução para tudo, Marcos Strecker. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 04 nov. 2009. Mundo, Primeiro Caderno, A16.

FREUD, Sigmund. Moisés e Monoteísmo; Esboço de Psicanálise e outros trabalhos. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud**. v. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. v. II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007. (Textos Filosóficos).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma Filosofia do *Cogito* Ferido: Paul Ricoeur, **Revista de Estudos Avançados**, v. n. 30, USP, maio/agosto 1977. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2007.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. S. Leopoldo/RS: UNISINOS, 1999. (Focus).

HENRIQUES, Fernanda. **Intertextualidades**: Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da consciência-texto de Paul Ricoeur. Disponível em: <www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/home.htm>. Ano:S/d. Acesso em: 02 jan. 2008.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução de Artur Morão e António Fidalgo. Disponível em: <http://www.lusofonia.net>. Acesso em: 20/11/2007, 20:30 h.

LACAN, Jacques. **O seminário**: livro I. Os escritos técnicos de Freud. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Cultural dois**. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. **Fondsriceur.fr**. Entretien du “groupe philosophique” d’*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963). Disponível em: <www.fondsriceur.fr>. Acesso em: 21/11/2009, 14:10.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur par Olivier Mongin**. Paris: Seuil, 1994.

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 2. Marília, 2006. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 13 dez. 2008.

PALMMER, Richard E.. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986. (O Saber da Filosofia).

PELLAUER, David. **Comprender Ricoeur**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (Comprender).

PENNA, Antonio Gomes. **Freud, as ciências humanas e a filosofia**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Psicologia psicanalítica).

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000 (Leituras Filosóficas).

_____. **Da Interpretação**. Ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

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

_____. **Da metafísica à moral**. Tradução de Silvia Menezes e (Paul Ricoeur: Autobiografia Intelectual) António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, S/D. (Pensamento e Filosofia).

_____. **Hermenêutica e ideologia**. Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Le conflit des interprétations**: Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **O conflito das interpretações**: Ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/ SP: Papyrus, 1999.

_____. **Teoria da interpretação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

SAUSSURE, Ferdinand. As palavras sob as palavras. Os anagramas de Saussure. Tradução de Carlos Vogt. In: **Os pensadores** (Saussure, Jakobson, Hjelmslev e Chomsky), 2. ed.. S. Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 01-53.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (Pensamento Humano).

_____. **Hermenêutica e crítica**. v. I. Tradução de Aloísio Ruedell. Ijuí, RS: Unijuí, 2005. (Filosofia).

SIEBENEICHLER, Flávio B.. 1. Fenomenologia e Hermenêutica. In: CAPALBO, Creusa (org.). **Fenomenologia e hermenêutica**. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983. (Filosofia e Sociedade).

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Ricardo Jardim. **A contribuição da psicanálise para uma nova compreensão da existência**, segundo o pensamento de Paul Ricoeur. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 1984.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer: Palavras e ação**. Tradução de Danilo Marcondes. P. Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.

BEYSSADE, Jean-Marie. **La philosophie première de Descartes: Le temps et la cohérence de la métaphysique**. Paris: Flammarion, 1979.

BOUTROUX, Emile. Jules Lachelier. **Revue de métaphysique et de morale**, 1921, p. 1-20. Disponível em: <www.alain.institut.free/lachelier/boutroux%201921.pdf> . Acesso em: 16 fev. 2007.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas: uma nova dimensão em antropologia, história e psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Ozon, 1973.

_____. (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica**. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983. (Filosofia e Sociedade).

CAMP, Santiago *Valenti*. **Julio Lachelier**. Disponível em: <www.filosofia.org/alt/svc/1922p.355.htm> . Acesso em: 20 jan. 2008.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tópicos).

CHARBONNIER, Georges. **Arte, Linguagem, Etnologia: Entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas/SP: Papirus, 1989.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CESAR, Constança Marcondes. **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

COLI, Pierre. L'herméneutique et la philosophie réflexive. In: **Les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: CERF, 1991.

CUNHA, João Geraldo Martins da; PREU, Roberto de Oliveira. Leituras sobre Freud e Kant: das fronteiras do conhecimento humano ao homem como ser moral. **Revista AdVerbum** v.2, n.2, p. 137-160, jul. a dez. de 2007. Disponível em: <www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/sumarioadverbum03.html>. Acesso em: 30 abr. 2008.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**. Les sens d'une vie. Paris: Découverte, 2000 (Poche).

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Consciência e hermenêutica em Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado, PUCRJ, 1986.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado, 1973.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe**. Paris: J. Vrin, 1985.

D'HONDT, Jacques. **Hegel**. Tradução de Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1981 (Biblioteca Básica de Filosofia).

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civali. S. Paulo: Perspectiva, 1972. (Debates).

_____. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A. **Assim falou Nietzsche II: Memória, tragédia e cultura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum**. Tradução de Jorge Lima Barreto. S. Paulo: Princípio, 1987.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria sexualidade**. Tradução de Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **Esboço de Psicanálise**. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FRANCO Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. S. Paulo: Loyola, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004 (Pensamento Humano).

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: Estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. S. Paulo: Loyola, 2002.

GOMES, Nelson Gonçalves (org.). **Hegel**: um seminário na Universidade de Brasília. Brasília: Universidade de Brasília, 1981 (Cadernos da UnB).

GREISH, Jean; KEARNEY, Richard (Direction). **Paul Ricoeur**: les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris: CERF, 1991.

HAMELIN, Octave. **Le système de Descartes**. Paris: Félix Alcan , 1911.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEKMAN, Susan J.. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Tradução de Luís Manoel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990. (O saber da Filosofia).

HENRIQUES, Fernanda. **A Concepção da Linguagem na Fenomenologia Hermenêutica de Paul Ricoeur**. Comunicação apresentada no Primeiro Congresso Internacional da AFFEN, Covilhã, 2002. Disponível em: www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/linguagem.pdf>. Acesso em 02 jan. 2008.

_____. **A Alteridade como Mediação Irrecusável:** uma Leitura de Paul Ricoeur. Universidade de Évora, 2006. Disponível em: <www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/alteridade.pdf>. Acesso em 02 jan. 2008.

_____. **Esperança Escatológica e Conflito de Interpretações.** Texto publicado em: HENRIQUES, Fernanda (coord), **A Filosofia de Paul Ricoeur.** Temas e Percursos, Coimbra, Ariadne, 2006. Disponível em: <www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/esperanca.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2008..

_____. Paul Ricoeur Leitor e Herdeiro de Kant. **Revista Portuguesa de Filosofia** n. 62, v.2, 2005. Disponível em: <www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/herdeiro.pdf . Acesso em 02 jan. 2008.

KAULINO, Adriana. Más Allá de la Reconciliación: la Hermenêutica Crítica de Paul Ricoeur. **Trans/Form/Ação**, v. 30, n.1, 65-80, 2007. Disponível em : <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&piel=0101-3173&nrm=iso>. Acesso 04 fev. 2009.

LEONHARDT, Ruth Rieth.. Pessoalidade e alteridade em Paul Ricoeur. **Analecta.** Guarapuava, v. 5. n. 2, p.43-57. jul/dez. 2004. Disponível em: <www.unicentro.br/editora/revista/analecta/v5n2/artigo%204%20p.43-57.pdf>. Acesso em 25 mar. 2007.

MORAES, Gerson Leite de. Paul Ricoeur: uma hermenêutica enriquecida. **Último Andar**, n.13, p.95-110. São Paulo, dez. 2005. Disponível em: <www.pucsp.br/ultimoandar/download/artigo_paul_ricoeur.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2009.

OLIVEIRA, Carlos. De la volonté à l'acte. Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. In: BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ , Rainer. **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat.**, Paris: CERF, 1990, p. 17-36.

LAGNEAU, Jules. **Textos inéditos.** Disponível em: www.alinalia.free.fr/spip.php?article188. Acesso em: 11 jul. 2007.

LANDIM, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano.** S. Paulo: Loyola, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De près et de loin:** Suivi d'un entretien inédit: Deux ans après. Paris: Odile Jacob, 1991. (Points).

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Mary Amazonas L. de Barros. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. (Saber Atual).

MARION, Jean-Luc. **Sur l'ontologie grise de Descartes**. Paris: Vrin, 1981.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. S. Paulo: Cortez, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Reginaldo de Piero. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o espinosismo**. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982 (Biblioteca Básica de Filosofia).

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao serviço do personalismo**. Tradução de António Ramos Rosa. Lisboa: Moraes, 1967.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. S. Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. S. Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **A l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1987.

_____. **Finitude et culpabilité**. I. L'homme faillible. Paris: Aubier, 1963.

RICOEUR, Paul. **Finitude et culpabilité**. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1963.

_____. **Hermenêutica e ideologia**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

_____. **História e verdade**. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. **Ideologia e utopia**. Tradução de Teresa Laura Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **La critique et la conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

_____. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

_____. **Leitura 1: Em torno do político**. Tradução de Marcelo Perine. S. Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Leitura 2: A região dos filósofos**. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. S. Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Leitura 3: Nas fronteiras da filosofia**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanario. S. Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O discurso da ação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **O mal: Um desafio à filosofia e à teologia**. Tradução de Maria da Piedade E. de Almeida. S. Paulo: Papyrus, 1988.

_____. ; CHANGEUX, J._P. **O que nos faz pensar?** Um neurologista e um filósofo. Tradução de Isabel Saint-Aubin. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Parcours de la reconnaissance**. Trois études. Paris: Gallimard, 2005.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. S. Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

_____. **Temps et récit I**. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.

_____. **Temps et récit II**. La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

_____. **Temps et récit III**. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

_____. **Tempo e narrativa**. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Papyrus, 1994.

_____. Le symbole donne à penser. **Fondsricoeur.fr**. Textes en ligne. **Revue Esprit**, n.27, 1959. Disponível em: <www.fondsricoeur.fr>. Acesso em: 29 mar. 2007.

_____. Psychanalyse et Culture. **Fondsricoeur.fr**. Textes en ligne. **Critique Sociologique en Critique Psychanalytique**. Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Études (6^{ème}. section) de Paris avec l'aide de l'Unesco. Textes mis en complément de RICOEUR, Paul. **Ecrits et conférences 1**. Autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008. Disponível em: <www.fondsricoeur.fr>. Acesso em: 21 nov. 2007.

_____. Le Retour de Gadamer. **Fondsricoeur.fr**. Textes en ligne. Article de P. Ricoeur paru le 4 juillet 1996 dans le journal **Libération**. Disponível em: www.fondsricoeur.fr>. Acesso em: 04 abr. 2009.

_____. Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage. **Fondsricoeur.fr**. Textes en ligne. Texte inédit d'une conférence prononcée par Paul Ricoeur aux États Unis en 1965 ou 1966. La retranscription et le travail d'annotation ont été réalisés par Marc A. Vallé à partir de document conservé dans les archives du Fonds Ricoeur. Disponível em: <www.fondsricoeur.fr>. Acesso em: 15 mar. 2009.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. **Desconstrução e arquitetura**. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: UAPÊ; SEAF, 2009.

SUBJETIVIDADE e Linguagem, Ciclo de Palestras de. Bento Prado Jr. (Org.). Palestra 1. “Husserl: significações e fenômenos”, Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. S. Carlos/SP: EdUFSCar, 2008. DVD.

TAVARES, Manuel. Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal. **Memorandum**, v 10, p. 136-146. B. Horizonte, 2006. Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/tavares01.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2007.

TODOROV, Tzvetan. **Estruturalismo e poética**. 3.ed.. Tradução de José Paulo Paes. S. Paulo: Cultrix, 1974. (Que é o Estruturalismo?).

VANCOURT, Raymond. **Kant**. Tradução de António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980 (Biblioteca Básica de Filosofia).

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**: O significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (Biblioteca Colégio Brasil – 1).

WAHL, François. **Estruturalismo e filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. S. Paulo: Cultrix, 1970. (Que é o Estruturalismo?).