



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria da Conceição de Lima Alves

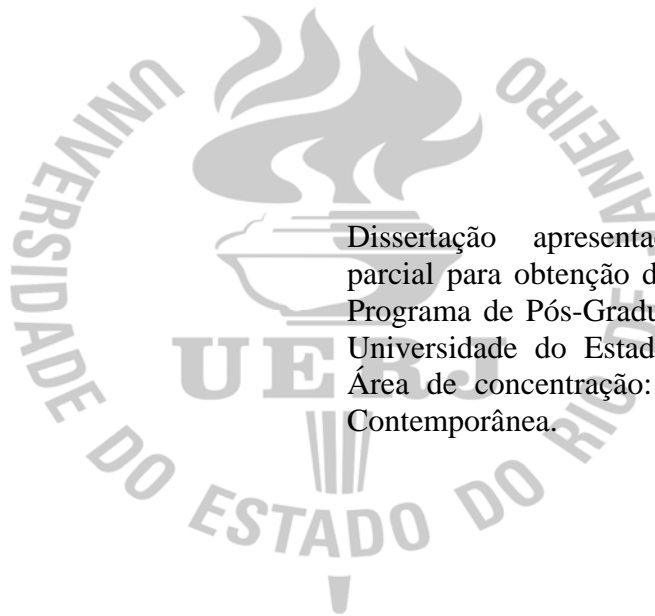
Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão

Rio de Janeiro

2014

Maria da Conceição de Lima Alves

Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão



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: Prof^ª. Dra. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

R541 Alves, Maria da Conceição de Lima
Paul Ricoeur e consciência como tarefa: o percurso da
reflexão / Maria da Conceição de Lima Alves. – 2014.
110 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Ricoeur, Paul, 1913 - 2005. 2. Filosofia francesa – Teses.
I. Garcia, Elena Moraes. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Maria da Conceição de Lima Alves

Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão

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.

Aprovada em 19 de fevereiro de 2014.

Banca Examinadora:

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

Prof^ª. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Hilton Ferreira Japiassu
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

À Nola, pelo incentivo, ajuda e amor.

AGRADECIMENTOS

À prof^a. Elena Garcia, pela orientação competente, generosidade e estímulo incomuns.

À prof^a. Dirce Solis, pela acolhida simpática e influência inesquecível de suas lições.

Ao prof. Hilton Japiassu, meu mestre e minha bússola, pelo exemplo irretocável de sua vida dedicada à filosofia e modelar de sua produção intelectual.

Ao prof. Ivair Coelho, pela amizade e exemplo de agudos senso crítico e inteligência.

RESUMO

ALVES, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão*. 2014. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho busca principalmente reconhecer o que considera ser a dimensão sistemática do pensamento de Paul Ricoeur, fundada, como se acredita, na concepção da consciência como tarefa. Procura outrossim compreender os pressupostos ontológicos e metodológicos de seu pensamento. Pretende mostrar também que, ao perseguir uma simbólica dos sentidos múltiplos, a reflexão concreta de Ricoeur integra, a partir do que ele chama dom da linguagem, o *logos* filosófico, a *episteme* que virou ciência e a riqueza pré-filosófica do símbolo. Sua hermenêutica filosófica busca a compreensão do si, da reflexão sobre si mesmo, através da interpretação aplicada sobre os signos e símbolos de uma consciência que não se sabe no princípio, mas ao cabo do desvio de suas obras e de seus atos. A reflexão é a reapropriação daquilo que se é a partir do que é dito a si mesmo pelos signos e símbolos da cultura e das tradições. Paul Ricoeur é apresentado ainda como crítico da consciência imediata e narcísica. Ele constrói seu percurso intelectual de sorte a arbitrar o conflito das diversas interpretações que versam sobre o simbolismo humano. Este trabalho procura mostrar finalmente que o filósofo propõe de fato um novo percurso para a reflexão, através de uma *démarche* em dois tempos, em que o pensamento reflexivo se desapossa do imediatismo da consciência falsa e comum, para posteriormente se reapropriar das significações mais profundas manifestadas em nosso esforço para existir e nutridas pelo nosso desejo de ser. Eis a trajetória histórica e exemplar que esta dissertação busca evidenciar.

Palavras-chave: Consciência como tarefa. Crítica do *Cogito*. Percurso da reflexão. Reflexão concreta.

ABSTRACT

ALVES, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur and the consciousness as a task: the reflection's route*. 2014. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The main purpose of this study is to recognize what it considers to be the systematic dimension of Paul Ricoeur's thought based, as believed, on the conception of consciousness as a task. Likewise, it aims to understand the ontological and methodological assumptions of his thought. It also intends to demonstrate that pursuing a symbolism of multiple meanings, Ricoeur's concrete reflection integrates, from what he calls the gift of language, the philosophical *logos*, the *episteme* that was turned into science and the pre-philosophical richness of the symbol. His philosophical hermeneutics seeks the comprehension of one's self, of the reflection of one's self, through the interpretation applied to the signs and symbols of a consciousness that is not known from the beginning, but after the detour of its works and its actions. The reflection is the re-appropriation of what one becomes from what is said to us by the signs and symbols of culture and traditions. Paul Ricoeur is still presented as a critic of the immediate and narcissistic consciousness. He builds his intellectual journey in order to arbitrate the conflict of different interpretations that deal with the human symbolism. Finally, this work seeks to demonstrate that the philosopher proposes in fact a new route for reflection, through a *démarche* in two stages, in which the reflexive thought deprives itself of the immediacy of the false and common conscience, to reclaim later the deeper meanings expressed in our effort to exist and that are nourished by our desire of being. This is the historic and exemplary trajectory that this dissertation seeks to demonstrate.

Keywords: Consciousness as a task. Criticism of *Cogito*. Reflection's route. Concrete reflection.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	09
1	PAUL RICOEUR E O PERCURSO DA REFLEXÃO	13
2	A TRADIÇÃO DA CONSCIÊNCIA AUTORREFLEXIVA	40
3	O DESAPOSEAMENTO DA CONSCIÊNCIA IMEDIATA	62
4	A REAPROPRIAÇÃO INSTRUÍDA DA CONSCIÊNCIA REFLEXIVA	74
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
	REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo desenvolver as seguintes proposições sobre a filosofia de Paul Ricoeur: em primeiro lugar, pretende mostrar que o principal fundamento que embasa a filosofia hermenêutica de *Soi-même comme un autre*, obra publicada em 1990 e considerada (GAGNEBIN, 1997) a mais sistemática das últimas obras de Paul Ricoeur, é o mesmo de suas primeiras obras de hermenêutica, publicadas nos anos 60, notadamente *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* de 1965 e *O Conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica* de 1969. Não obstante as “mudanças de direção” sofridas por sua hermenêutica ao longo desses anos, como o próprio filósofo reconhece em sua *Autobiografia Intelectual* (RICOEUR, 1997, p. 110), penso que isto não foi capaz de alterar o que considero ser o princípio fundamental sobre o qual ela se desenvolve, qual seja, o tratamento dado à consciência, ou mais especificamente, o que Ricoeur (1977) chama de consciência como uma tarefa. Em segundo lugar, pretende mostrar também que, ao considerá-la deste modo, o filósofo efetivamente a está *reconcebendo* – permitam-me dizer assim – e, ao fazê-lo, altera os pressupostos da própria reflexão. Creio ainda ser importante frisar, que foi essa nova base conceitual que permitiu ao filósofo introduzir a hermenêutica em sua fenomenologia, o que, no primeiro ensaio, *Existência e Hermenêutica*, de *O Conflito das Interpretações*, ele denominou de “enxerto tardio” (RICOEUR, 1989, p. 5). Por fim, acredito ainda que foi tal concepção que instruiu de um modo novo o seu trabalho filosófico, conferindo-lhe especial originalidade. E ela surge como resposta às exigências impostas à reflexão pelo que Ricoeur (1977, p. 36) chama globalmente de “escola da suspeita”, todo um movimento de pensamento, cujos principais expoentes são Nietzsche, Marx e Freud, que segundo ele (RICOEUR, 1989, p. 100) introduz “um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira”. Diz o filósofo:

Para quem foi formado pela fenomenologia, a filosofia existencial, o regresso dos estudos heglianos [sic], as investigações de tendência linguística, o encontro da psicanálise constitui um abalo considerável. Não é tal ou tal tema da reflexão filosófica que é tocado e reposto em questão, mas o conjunto do projecto filosófico. O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e que Marx; os três levantam-se perante ele como os protagonistas da suspeita, os descobridores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Este problema não pode permanecer um problema particular entre outros, porque o que é posto em questão de maneira geral e radical, é aquilo que nos aparece [sic], a nós bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a própria origem de toda a significação, quero dizer, consciência. É preciso que aquilo que é fundamento num sentido, nos apareça [sic] preconceito

noutro sentido: o preconceito da consciência. Esta situação é comparável à de Platão em *o Sofista*: tendo começado como parmenideano, como advogado da imutabilidade do ser, ele foi constrangido pelo enigma do erro, da opinião falsa, não só a dar direito de cidadania ao não ser entre os “maiores géneros”, mas sobretudo a confessar que “a questão do ser é tão obscura como a do não ser”; é a uma tal confissão que é preciso ser reduzido: *a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente* (RICOEUR, 1989, p. 100, grifo do autor).

Em defesa dessas considerações, portanto, procurarei tratar neste estudo do tema da consciência ou – como prefere o filósofo – do *Cogito*, já que ao repensar esta questão, ao redefini-la, é a própria reflexão filosófica que é convidada a ser repensada. A temática da consciência não é uma temática qualquer dentre outras, mas o cerne, o eixo diretor da reflexão. Mudar seu estatuto significa alterar do mesmo modo o estatuto da reflexão. Mas de antemão devo dizer que não proporei aqui uma história do conceito – no sentido da *begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck (2006) – da mesma forma como Ricoeur não o fez, apenas considerarei a sua crítica do que ele considera ser a tradição da consciência autorreflexiva como *locus* e fundamento do saber. Procurarei estabelecer os termos em que é formulada e como ela orienta o desenvolvimento da concepção filosófica de Ricoeur. Espero poder conseguir, desse modo e com a propriedade merecida, evidenciar a sistematicidade da filosofia de Ricoeur, sua coerência e originalidade.

No primeiro capítulo deste trabalho, proporei uma espécie de roteiro, de guia, que possa contribuir para o esclarecimento dos aspectos mais relevantes do percurso intelectual do autor, no período aqui considerado, focando as preocupações, as características e os conceitos mais importantes. Procurarei chamar a atenção para as principais diretrizes, não só metodológicas, mas ontológicas de sua filosofia reflexiva. É importante ressaltar, que não se trata de compor uma espécie de resenha de obras, relativas a um determinado período da vida do filósofo, mas de privilegiar o encadeamento existente entre suas principais obras, relacionando-as ao tema da consciência.

O segundo capítulo procurará esboçar o que Paul Ricoeur considera ser a tradição da consciência autorreflexiva. Alguns de seus representantes serão tratados individualmente, mas irei me concentrar na exposição dos principais argumentos críticos a eles dirigidos pelo filósofo. Nos dois outros capítulos, que completam este trabalho, tratarei dos dois momentos da reflexão – como prefiro me referir – propostos por Ricoeur, isto é, do movimento em dois tempos, que o pensamento reflexivo realiza, na concepção ricoeuriana, ao se pôr em ação na apreensão da realidade que cerca e inscreve a experiência existencial humana. Falarei, em primeiro lugar, do desapossamento da consciência imediata diante do texto em que se *ensigna*

– ousa dizer – a experiência, de si mesmo e de si mesmo no mundo, que o homem vive. Em segundo lugar, da apropriação pelo eu imediato do si reflexivo da especulação filosófica.

Falarei também do lugar ocupado especialmente pelo pensamento de Freud na construção dessa nova trajetória da consciência reflexiva. O diálogo frequente com outros pensadores é comum em Ricoeur e, ainda mais importante, seu esforço interdisciplinar. O discurso filosófico não se instaura isoladamente, em profundo descaso com todos os outros modos de discurso que exprimem a nossa experiência. Há que considerar a contribuição das ciências, das artes, da religião, enfim, como faz Ricoeur, aprimorar o olhar para captar as expressões da vida.

Por fim, tentarei explorar, em conclusão, algumas possíveis implicações ou consequências epistemológicas do projeto filosófico de Ricoeur. Digo isto, porque, ao repensar a consciência e a reflexão, é a compreensão de nós mesmos e de nós mesmos no mundo que é afetada. Então me pergunto, será que a natureza do conhecimento que temos das coisas poderia permanecer incólume? Por outro lado, como espero também poder mostrar aqui, entre nós e nós mesmos, entre nós e o mundo, o que Ricoeur primordialmente interpõe, diferentemente da tradição racionalista, não é a múltipla experiência dos sentidos, isto é, da percepção sensível, mas a múltipla experiência da palavra. É o “dom da linguagem” (RICOEUR, 1977, p. 41) que dá especificidade a nossa apreensão da realidade. Afinal, diz Ricoeur (1977, p. 309): “O homem é linguagem”. Mas a questão da linguagem em Ricoeur não é tratada unicamente como um modo de representação, mas de expressão; não é apreciada como um problema semiótico, *stricto sensu*, mas semântico. O homem apreende a realidade que o circunscreve atribuindo-lhe sentido, significação. E a inteligência dos sentidos, das significações, não é um problema meramente lógico, mas hermenêutico. Pois bem, no discurso das ciências, há lugar para a interpretação? Será que ela não abalaria suas pretensões a um dizer verdadeiro e objetivo, uma vez que “toda interpretação é revogável” (RICOEUR, 1977, p. 44)? Nas obras que abordaremos aqui, essas questões não são tratadas desse modo. Ao contrário, diz o filósofo:

Trata-se de se subtrair a toda a maneira *erkenntnistheoretisch* [epistemológica] de colocar o problema e, por consequência, de renunciar à ideia de que a hermenêutica seja um *método* digno de lutar com armas iguais com o das ciências da natureza. Dar um método à compreensão, é, além disso, permanecer nos pressupostos do conhecimento objectivo e nos preconceitos da teoria kantiana do conhecimento. Portanto, é preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objecto, e interrogarmo-nos sobre o ser. Mas, para nos interrogarmos sobre o ser em geral, é preciso primeiro interrogarmo-nos sobre este ser que é o “aí” de todo o ser, sobre o *Dasein*, isto é, sobre este ser que existe no modo de compreender o ser. Compreender já não é, então, um modo de conhecimento, mas

um modo de ser, o modo deste ser que existe ao compreender (RICOEUR, 1989, p. 9, grifo do autor).

No entanto, apesar deste alerta do filósofo – e por causa dele mesmo – talvez seja possível extrair daí alguma orientação para essas questões. É o que tentarei fazer na seção final deste trabalho.

1 PAUL RICOEUR E O PERCURSO DA REFLEXÃO

No início (Livro I, Cap. I) da obra *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*, Paul Ricoeur, a propósito de justificar seu interesse pela psicanálise, nos diz o seguinte:

Nunca se justifica inteiramente o *parti-pris* de um livro. Por isso, ninguém está obrigado a expor suas motivações, nem a divagar numa confissão. Alguém que tentasse fazê-lo certamente estaria iludindo-se. Mas o filósofo, menos que qualquer outro, não pode se furtar a fornecer suas razões (RICOEUR, 1977, p. 15).

Estas palavras me inspiraram na elaboração deste capítulo. Embora não se trate aqui propriamente de confessar minhas razões, mas antes de expor certas preocupações, para as quais a filosofia ricoeuriana oferece uma resposta privilegiada ou um encaminhamento especialmente profícuo.

De outra parte, escolher uma temática e um autor, como objetos de estudos, significa privilegiar certo modo de conceber a filosofia, a epistemologia e mesmo nossa própria condição histórica. Assim: que modo de compreensão filosófica, epistemológica e humana nos oferece Paul Ricoeur? É o que procurarei abordar nesta seção. Mas antes, talvez devesse responder a uma possível objeção: que importância isto poderia ter?

Muito se tem falado nos últimos decênios de uma possível morte da filosofia e ainda de certo silêncio intelectual para o qual os próprios filósofos contemporâneos e seus epígonos teriam também contribuído. Essas questões têm alcançado o grande público. E são – como não? – questões realmente legítimas. Então me pergunto: por que descaminhos enveredou a filosofia contemporânea de sorte a fragilizar-se a tal ordem? Será mesmo que não há mais lugar para o discurso filosófico no mundo atual? E se há, qual deveria ser seu estatuto? – para usar um termo que os modismos filosóficos tornaram *démodé*. Por outro lado, alerta-nos o professor Hilton Japiassu (2010, p. 14): “Todos temos consciência de que, no mundo contemporâneo, vivemos uma situação de divórcio litigioso que se instaurou entre ciências e filosofia”. Não é incomum ouvir-se que as ciências, notadamente as chamadas *soft sciences*, substituiriam a filosofia na compreensão do fenômeno humano e que só lhe restaria, então, tratar de questões éticas, para as quais comporia uma espécie de lógica de princípios, se posso assim dizer. Mas, será mesmo? Não pretendo aqui esmiuçar as razões que explicariam esse estado de coisas, muito menos sugerir que os filósofos (e seus estudiosos) devessem infligir-se uma espécie de *mea culpa*. Os caminhos filosóficos sempre foram tortuosos, tanto quanto o prestígio dos filósofos. A polêmica parece constituir o *pão de cada dia* da filosofia e sua

morte já fora outras vezes (de várias formas e com vários propósitos) anunciada. Entretanto, parece-me que novas tarefas e/ou questões os nossos tempos se lhe impõem. Nesse sentido, justifica-se qualificar o *logos* filosófico, com o intuito de apreciar seus limites e seu alcance, diante da sempiterna perplexidade que a vida nos reserva. Afinal, o que se espera da filosofia? – pergunta o mestre Japiassu (2010), que assim o responde:

Todo mundo espera que ela seja capaz de *interpretar* o sentido de nossos atos e de nossa vida. Porque a filosofia sempre se afirmou como uma atividade discursiva tendo por objeto, a *vida*; por meio, a *razão*; e por objetivo, a *felicidade*, mas em busca da instauração de um espaço de *liberdade* onde não deve se impor nenhuma autoridade distinta da razão e todas as *doxae* (opiniões) devem ser confrontadas, cada uma podendo exprimir seu desacordo (JAPIASSU, 2010, p. 14-15, grifo do autor).

Gilles Deleuze (1988, 1989) em seu *L'abécédaire*¹ nos diz que a atividade filosófica é a construção de conceitos, criados a partir do reconhecimento da constituição de problemas, para os quais talvez menos resposta e mais procure escapar. Diz ainda, o século XVII se pôs a questão do erro, o XVIII, a da ilusão, o XIX, da estupidez (*betise*). Sem pretender absolutamente corrigi-lo, talvez pudéssemos interpretar sua *betise*, por *non sense*, o que nos permitiria compreender, talvez em consequência, que o século XX teria então se posto a problemática do sentido. Agora ouçamos Ricoeur:

[...] como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? [...] como é que a vida ao exprimir-se pode objectivar-se? como [sic] é que ao objectivar-se traz à luz do dia significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por um outro ser histórico que supera a sua própria situação histórica? Um problema principal [...] está já colocado: o da relação entre a força e o sentido, entre a vida portadora de significação e o espírito capaz de os encadear numa sequência coerente. Se a vida não é originariamente significativa, a compreensão é impossível para sempre [...] (RICOEUR, 1989, p. 7).

O professor Hilton Japiassu deu à apresentação que fez do livro de Paul Ricoeur, intitulado *Interpretação e ideologias*, composto por uma coletânea de textos coligidos, também organizado e traduzido por ele, o título de “*Paul Ricoeur: filósofo do sentido*” (JAPIASSU apud RICOEUR, 1977, p. 1). Nada mais adequado para caracterizar a filosofia hermenêutica deste pensador e, em sendo mesmo o sentido uma questão hodiernamente relevante, compete-nos compreendê-la o melhor possível.

Sua *Autobiografia Intelectual* nos introduz de modo bastante expressivo em seu amplo projeto filosófico. Não pretendo esboçá-lo. Apenas considerar algumas linhas gerais. As primeiras obras do então jovem filósofo orbitaram em torno da composição (por ele

¹ Série de entrevistas com Deleuze feitas por Claire Parnet e filmadas nos anos 1988-1989; uma produção de Pierre-André Boutang para as Éditions Montparnasse de Paris e divulgadas no Brasil pela TV Escola do Ministério da Educação.

considerada posteriormente precipitada) de uma *Filosofia da Vontade*² ou, melhor, diz-nos a professora Jeanne Marie Gagnebin:

[...] daquilo que coloca radicalmente em questão a onipotência da vontade humana: a finitude, a culpabilidade, o mal, justamente figuras dolorosas do *involuntário*. Notemos também que o problema do mal é abordado desde já pelo viés de sua simbólica, de seus *símbolos primários* e de seus *mitos*. Delineia-se assim, como Ricoeur mesmo o assinala, uma questão essencial: o mal, fonte de sua reflexão ética e política; e um caminho de acesso privilegiado: os símbolos, os mitos, isto é as invenções linguísticas e narrativas que os homens elaboram para tentar converter em sentido(s) o real que encontram e que os submerge. Já nessa obra inicial, portanto, alguns temas-chave da reflexão de Ricoeur eram postos: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa (GAGNEBIN, 1997, p. 262, grifo do autor).

Tributário de uma tradição, ele é igualmente seu crítico. Desde “o choque causado pelo encontro com a ‘verdadeira’ filosofia” (RICOEUR, 1997, p. 50), aos 17 anos, seu “espírito intranquilo e curioso”, como ele mesmo nos diz (RICOEUR, 1997, p. 49), o tornou um estudioso incansável e um criador inspirado do pensamento filosófico contemporâneo. No ensaio do qual extraí a passagem anteriormente citada, a professora Jeanne Marie Gagnebin (1997) considera a trajetória de Ricoeur como excêntrica e exemplar. Diz ela:

Trajectoria excêntrica com relação ao suposto centro que figuraria o *Hexagone*, a França e, em particular, Paris. Ricoeur é um dos poucos filósofos franceses atuais que não só lê e traduz do alemão e do inglês, mas também dialoga com correntes internacionais de pensamento tão diversas como a fenomenologia alemã (traduziu as *Idéias I* de Husserl já em 1950), a hermenêutica de Gadamer ou a filosofia analítica inglesa e norte-americana [à época de seu texto, o filósofo ainda era vivo]. [...] [E mais adiante:] Trajetória exemplar, portanto, se considerarmos como seu início a recepção da fenomenologia husserliana nos anos 50 e seu último livro mais sistemático, *Soi-même comme un autre*, que já traz inscrita no seu belo título a questão da identidade (*Soi-même*) e de uma invenção da identidade através das figuras da alteridade: *comme un autre*, insistindo tanto na dimensão metafórica como também ética dessa invenção (GAGNEBIN, 1997, p. 261).

Portanto, Ricoeur é um filósofo que não nega suas raízes, mas, com um rigor extraordinário, as supera, ao reconhecer-lhes as limitações e propor-lhes questões que as atualizam, por assim dizer, ampliando seu alcance. Diz-nos ele ao referir-se às suas primeiras influências filosóficas:

Entre a filosofia reflexiva francesa, a filosofia da existência de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers, e a fenomenologia descritiva de Husserl, eram, sem dúvida, evidentes as tensões, mas estas eram tidas como as circunstâncias saudáveis de uma actividade filosófica *militante* (RICOEUR, 1997, p. 56, grifo do autor).

² Título em francês, *Philosophie de la volonté*, composta pelos seguintes volumes: v. 1 – *Le volontaire et l’involontaire*; v. 2 – *Finitude et culpabilité*: 1 – *L’homme faillible*; 2 – *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, 1963.

Em sua “primeira obra filosófica de vulto: *Le volontaire et l’involontaire*” (RICOEUR, 1997, p. 49), propôs-se a “alargar a análise eidética das operações da consciência às esferas do afecto e da vontade, uma análise que Husserl tinha confinado à percepção e, de um modo mais geral, aos actos ‘representativos’.” (RICOEUR, 1997, p. 62). Propõe, desse modo, um novo alcance para a *epoché* fenomenológica³ e o faz privilegiando o aspecto da intencionalidade que:

[...] rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. [Observa o filósofo:] Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projectada para fora de si, melhor definida pelos objectos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles (RICOEUR, 1997, p. 55).

Na tradução que fez de *Ideen I* de Husserl, ele acrescentou “um conjunto de notas críticas e uma introdução aprofundada”, onde pretendia dissociar, como ele mesmo escreve, “o núcleo descritivo da fenomenologia, da interpretação idealista na qual este núcleo estava envolvido” (RICOEUR, 1997, p. 61). Sua desconfiança para com a “produção da fenomenalidade por meio da consciência pura, que se apresentou a si própria como fonte de todo o surgimento, mais original que qualquer recebida exterioridade” (RICOEUR, 1997, p. 61), como observa em sua *Autobiografia*, é a consequência de sua “resistência ao apelo do imediatismo, da adequação e da apodicticidade feita pelo cogito cartesiano e pelo ‘Eu penso’ kantiano” (RICOEUR, 1997, p. 49). Reconhece, nesta resistência, a influência de Roland Dalbiez, seu primeiro professor de filosofia, adversário ferrenho do idealismo e “o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud” (RICOEUR, 1997, p. 48), como nos informa; influência reconhecida, também, em sua preocupação, como nos afirma, “em integrar a dimensão do inconsciente e o ponto de vista psicanalítico, em geral, numa linha de pensamento que era de qualquer modo fortemente marcado pela tradição da filosofia reflexiva” (RICOEUR, 1997, p. 49).

Exponho essas considerações para chamar a atenção não só sobre a dimensão crítica do pensamento de Ricoeur, mas também sobre um aspecto bastante importante de sua obra, qual seja, a capacidade de dialogar com outras correntes de pensamentos, filosóficos ou não, por vezes antagônicos ao seu, o que surpreendentemente talvez seja a causa, como nos observa a professora Jeanne Marie Gagnebin (1997, p. 261), da “crítica muito freqüente de que Ricoeur não teria um pensamento próprio”. Em sentido oposto, diz a professora:

³ A redução fenomenológica, como se sabe, se concentra no modo de percepção da consciência de alguma coisa (intencionalidade). Coloca entre parênteses, em suspenso, a exterioridade e se concentra nas estruturas formais da percepção consciente de algo. Ricoeur, já reconhecendo a consciência como um complexo de razão e vontade, estende esta atitude à análise das estruturas formais da vontade.

Gostaria, aqui, não apenas de defender uma originalidade estonteante da filosofia de Ricoeur [...], mas de ressaltar sua coerência e sua generosidade. A questão central da obra, pois, poderia ser tematizada como a tentativa de uma *hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura*, sejam eles as obras da tradição ou, justamente, as dos contemporâneos. A discussão aprofundada de outros pensadores aponta não só para um hábito acadêmico e professoral, mas, muito mais, para uma abertura e uma generosidade no pensar que vai em direção oposta a certo narcisismo jubilatório e esotérico característico de muitas modas filosóficas (e outras) contemporâneas (GAGNEBIN, 1997, p. 261, grifo do autor).

É que, como nos diz o próprio Ricoeur (1977, p. 49), “o filósofo não fala de nenhum lugar: toda questão que pode colocar provém do fundo de sua memória grega”. Seu pensamento é um esforço reconstrutor, que propõe uma arquitetura dos sentidos da existência de um sujeito interpretado, integrando, a partir do que chamou dom da linguagem, o *logos* filosófico, a *episteme* que virou ciência e (usando suas palavras) a “riqueza *pré-filosófica* do símbolo” (RICOEUR, 1977, p. 42, grifo do autor). Aliás, é muito significativa esta colocação do filósofo: “a filosofia nada começa, pois o pleno da linguagem a precede, e porque ela começa a partir de si, uma vez que é ela que instaura a questão do sentido e do fundamento do sentido” (RICOEUR, 1977, p. 42).

Gostaria de acrescentar, que seu respeito a tradições não é fortuito e nem significa mero conservadorismo. Penso que possua duas principais motivações de ordem estritamente filosófica. Em primeiro lugar, representa o reconhecimento da especificidade do discurso da filosofia. Nascida na Grécia, a filosofia veio ao mundo com pretensões e características próprias. Creio que, talvez, a mais notável e específica delas seja o fato de ter se constituído como um discurso autofundado, isto é, como uma obra de discurso que fala de si para si. É experiência de palavra, mas se impõe como atividade de pensamento ciente de si e capaz de interrogar-se. Funda-se como ato de pensar e, nesse aspecto, adquire em suas origens um caráter impessoal. É ação que cria, por isso, para os gregos, origina-se da *anima* (alma), que é o início e o fim de tudo, diria Aristóteles. Mas como obra de palavra, o que o pensamento filosófico pode apreender são as significações possíveis que a razão é capaz de exprimir. Mas o que quero frisar aqui é a importância conferida por Ricoeur a essas raízes gregas por apreço aos pressupostos do próprio discurso filosófico, especialmente em sua perspectiva ontológica. Evidentemente que de maneira própria. Consideremos este trecho em que compartilha das análises de Félix Ravaisson sobre a *Metafísica de Aristóteles*:

[...] Ravaisson começa a sua meditação por uma evocação da polissemia do verbo ser, tal como é proposta por Aristóteles em *Metafísica* E2. Não é indiferente, [...] que entre as múltiplas acepções do ser, Ravaisson tenha escolhido o par do “actual” e do “virtual”. Distingua-se assim de Bolzano, que [...] privilegiava a série categorial aberta pela *ousia* [substância, essência], mas também [...] de Heidegger,

que concederá a prioridade ao ser como verdadeiro e falso. “O que é então ser, propriamente falando, pergunta Ravaisson? É, responde Aristóteles, agir. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*⁴, dirá outro após ele. A acção é o bem, porque ela é o início de tudo. É também aquilo que precede tudo. E a acção é a alma. Também a alma é a verdadeira, a única substância. O corpo é o virtual, a alma é o acto que lhe é o fim e o fim é também o princípio.” (RICOEUR, 1997, p. 10-11).

Em segundo lugar, a relevância das tradições é consequência ou reflexo também da importância conferida à memória por seu sistema filosófico. Pensamento sem memória é pensamento sem profundidade. É a memória que dá espessura e densidade ao pensar. É o que Ricoeur (1977) denomina reflexão concreta. Diz o filósofo:

[...] somente a reflexão abstrata fala de nenhum lugar. Para tornar-se concreta, a reflexão deve abandonar 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).

Mencionei anteriormente, as raízes gregas, a preocupação com o Ser, o pensamento em ato e atribuí certo anonimato a esse esforço especulativo. Penso que poderia acrescentar agora que estava a me referir, nos termos de Ricoeur, à reflexão abstrata. Foi o racionalismo moderno, aliás, após quinze séculos de filosofia cristã, creio eu, que deu um sujeito ao pensamento, tanto quanto o cristianismo individualizou a alma, mas, para protegê-lo, o instalou no centro da redoma, que se acreditava segura, da consciência de si. Pois bem, a consciência deste si foi o que passou a ser considerado, propriamente falando, reflexão. Eis a nova tradição da qual Ricoeur reconhece ter recebido influências. Mas não sem crítica, como este trabalho está tentando mostrar. Pensar é refletir, quando antes de nos interrogarmos sobre “o ser em geral”, nos interrogamos sobre “este ser que existe no modo de compreender o ser”, conforme já evidenciado anteriormente na introdução. A reflexão é compreensão de um si que se afirma “na primeira verdade: *existo*” (RICOEUR, 1977, p. 47, grifo do autor). Esta questão será posteriormente aprofundada.

Paul Ricoeur é, outrossim, um pensador dialético, nos moldes, acredito, da que ele considera ser a “mais aguda das dialéticas” (RICOEUR, 1997, p. 16), diz-nos:

[a de] Platão dos *Diálogos* ditos metafísicos, que são também os diálogos dialéticos. [E prossegue:] Platão, com efeito, não é somente o autor da teoria das Formas ou Ideias e, a este título, o iniciador da vulgata platônica estabelecida sobre os pares disjuntivos demasiado bem conhecidos do inteligível e do sensível, do imutável e do alterável, do eterno e do temporal. Ele é também, e mais fundamentalmente, o crítico desse platonismo (RICOEUR, 1997, p. 13).

Mais adiante, no mesmo ensaio, escreve a propósito do jogo platônico, “operando ao nível dos maiores géneros”, que: “Ele constitui o elevado preço a pagar para compreender

⁴ Proponho a seguinte tradução: “Onde não há ação, parece não haver nada”.

aquilo que o sofista dá a pensar apenas pelo facto de ele existir entre nós – a saber, a verdade da falsidade, enquanto a falsidade, que não é, de um certo modo é” (RICOEUR, 1997, p. 16). Considero a dialética, em Ricoeur, um método, sobre o qual tecerei comentários mais ao final desta seção.

Na apresentação, com o título de *Os símbolos contra os ídolos*, da edição brasileira de *Da Interpretação*, por ele traduzida, o professor Japiassu assim qualifica o pensamento de Ricoeur:

Trata-se de uma filosofia da linguagem em constante debate com a ciência lingüística, com a análise conceitual, com a psicanálise, com o estruturalismo, com o marxismo, etc. [sic], a fim de precisar o *lugar de linguagem* e a relação da linguagem com o Ser. A ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão. Eis a esperança escatológica que anima o esforço de Ricoeur (JAPIASSU apud RICOEUR, 1977, grifo do autor).

Perseguindo as linhas gerais de sua obra, pode-se dizer que em sequência aos trabalhos dos anos 50, relativos, *grosso modo*, à sua fenomenologia da vontade, instaura-se uma fase de seu pensamento em que o filósofo elabora a sua primeira concepção hermenêutica: a do símbolo, entendida “como interpretação amplificadora de expressões simbólicas” (RICOEUR, 1997, p. 107).

Sua fenomenologia do voluntário e do involuntário obrigou-o a reconhecer o que chamou de “dialéctica do agir e do sofrer”, ou “da acção e da resignação”, ou “do domínio e do consentimento”, ou ainda (e sob a influência do existencialismo de Gabriel Marcel), “a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito que era dono de si próprio e o servo da necessidade na figura do carácter, no inconsciente, e na vida”⁵ (RICOEUR, 1997, p. 63). Percebeu, então, na extensão da análise eidética husserliana às esferas da vontade e da afetividade, e no reconhecimento desta dialéctica do agir e do sofrer, que elas deixavam de fora (utilizando suas próprias palavras) “o concreto, o histórico ou, [...] o reino empírico da vontade”, cujo paradigma seria a “má vontade” (RICOEUR, 1997, p. 64), isto é, a vontade projetada para o mal moral. Diz-nos ele:

[...] a eidética e a dialéctica demonstraram ser neutrais [em relação ao mal] e, neste sentido, abstractos [sic]; em contraste, poder-se-á dizer que a má vontade é empírica [ou histórica, ou vivida], na medida em que este reino governava o das paixões, que eu distingui das esferas neutras [ao mal] do desejo e da emoção. Paixões, como eu as antevia, implicavam o cativo do desejo, investido num objecto integral tal como a

⁵ O homem age e, ao mesmo tempo, sofre as consequências de suas ações, tanto quanto se expõe às circunstâncias involuntárias de sua vida, tornando-se um cadinho resultante de suas potencialidades e de determinações independentes de sua vontade.

Posse, o Poder, o Valor, para utilizar a estrutura kantiana das paixões⁶ (RICOEUR, 1997, p. 64-65).

Em consequência, ao realizar em *La symbolique du mal* (1960) o que chamou de “estudo empírico das paixões” (RICOEUR, 1997, p. 65), se obriga a tomar duas decisões: uma de caráter ontológico, outra de caráter metodológico.

A primeira decisão envolveu o reconhecimento de que:

[...] a constituição de uma vontade finita [ou limitada pelas circunstâncias da vida] era apenas responsável pela fragilidade humana, ou seja, no que respeita ao mal já existente, um simples princípio de falibilidade. A fenomenologia do voluntário e do involuntário pareceu-me ser capaz apenas de dar conta das fraquezas de um ser exposto ao mal e capaz de fazer mal, mas não de ser realmente mau (RICOEUR, 1997, p. 68).

Persegue, então, uma “ontologia da desproporção”⁷ (RICOEUR, 1997, p. 64), no sentido pascaliano do termo, como ele mesmo reconhece, onde: “A fragilidade humana, a nossa vulnerabilidade ao mal moral, não seria mais do que uma desproporção constitutiva entre um pólo do infinito e um pólo do finito” (RICOEUR, 1997, p. 68). A segunda decisão de caráter metodológico relacionava-se:

[...] com o estatuto epistemológico da meditação sobre a má vontade. Esta decisão continha a semente daquilo que designaria mais tarde como a inserção da hermenêutica na fenomenologia. [E prossegue:] Para poder chegar à forma concreta da má vontade [do mal no mundo], tive de introduzir no círculo de reflexão o longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas. [...] [E por quê? Responde-nos mais adiante:] Ao falar no desvio pelos símbolos, estava a questionar um pressuposto comum a Husserl e a Descartes, o da iminência, da transparência e da apodicticidade do *Cogito*. O sujeito, afirmei eu, não se conhece a si mesmo directamente mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias. Esta opacidade do *Cogito*, em princípio, não dizia respeito apenas à experiência da má vontade, mas também a toda a vida intencional do sujeito (RICOEUR, 1997, p. 70).

Além disto, acrescenta:

[...] a má consciência [ou a consciência do mal e para o mal] colocava um problema específico, no sentido em que a dissimulação, a resistência à confissão⁸, parecia ter sido acrescentada à não transparência global da consciência. [No entanto, observa:] [...] esta crítica da consciência reflexiva recebia uma compensação na função

⁶ Vale dizer: A força que nos motiva, que nos move, ancora-se no construto da cultura, nos símbolos que representam o ter, o poder e o valer em cada circunstância histórica.

⁷ A condição humana é um modo de ser constitutivamente frágil, afetado pelo desequilíbrio existente entre a perspectiva finita de sua percepção e a infinitude da razão – do “verbo”, diz Ricoeur (1997, p. 69); entre a limitação involuntária do próprio caráter e a predisposição a uma vontade ilimitada de felicidade, de realização; e entre a finitude de sua existência e a abertura à infinitude do universo. Eis o *pathos* de nossa miséria, como reconhece o professor Hilton Japiassu (1977, p. 2).

⁸ Nesse aspecto, Ricoeur já reconhece a necessidade e o sentido da psicanálise do discurso da consciência tal como proposta por Freud.

prospectiva desempenhada em todas as grandes culturas pela linguagem simbólica das narrativas míticas (RICOEUR, 1997, p. 71).

Realiza, então, como nos confessa: uma “interpretação dos símbolos da mácula, do pecado e da culpa, nos quais vi o primeiro estrato das expressões indirectas da consciência do mal” (RICOEUR, 1997, p. 71), diz ele.

Assim, esboça sua primeira definição de hermenêutica, no início da década de 60, nos seguintes termos:

Ela foi então concebida como uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos: o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro (RICOEUR, 1997, p. 71-72).

Formula então, no final de *La symbolique du mal*, a máxima: “o símbolo dá que pensar (*le symbole donne à penser*)” (RICOEUR, 1997, p. 72).

As obras publicadas na década de 60, notadamente as já citadas *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* (1965) e *O Conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica* (1969), representam seu esforço de integrar à filosofia reflexiva as várias interpretações do simbolismo humano. Em *Da Interpretação* procede a um estudo rigoroso do pensamento de Freud e propõe uma interpretação filosófica de sua obra. Considera-o um dos mestres da que chamou escola da suspeita, em que Nietzsche e Marx também seriam expoentes, como já me referi na introdução. A esse respeito escreve:

Se remontarmos à sua intenção comum, descobriremos nela a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência “falsa”. Retomam, assim, cada um num registro diferente, o problema da dúvida cartesiana, para transportá-la ao interior mesmo da fortaleza cartesiana. O filósofo formado na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais como aparecem. Mas não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma: nela, sentido e consciência do sentido coincidem. Depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Após a dúvida sobre a coisa, ingressamos na dúvida sobre a consciência. [...] Ora, todos três limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade, não somente mediante uma crítica “destruidora”, mas pela invenção de uma arte de *interpretar*. Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da evidência da consciência. Eles vencem a dúvida sobre a consciência através de uma exegese do sentido. A partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido, não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar suas expressões*. [...] Se a consciência não é tal como acredita ser, deve ser instaurada uma nova relação entre o patente e o latente. Essa nova relação corresponderia à que a consciência instituiria entre a aparência e a realidade da coisa. Para os três, a categoria fundamental da consciência é a relação oculto-mostrado ou, se preferirmos, simulado-manifestado. [...] O essencial é que todos três criam, com os meios disponíveis, isto é, com e contra os preconceitos da época, uma *ciência* mediata do sentido, irredutível à *consciência* imediata do sentido. O que os três tentaram, em perspectivas distintas, foi fazer coincidirem seus métodos “conscientes” de decifração com o *trabalho* “inconsciente” da cifração que atribuíam à vontade de poder, ao ser social e ao psiquismo inconsciente. A astuto, astuto e meio (RICOEUR, 1977, p. 37-38, grifo do autor).

Procurarei tratar aqui neste trabalho dessa tomada de consciência e falarei sobre a significação filosófica que Ricoeur confere à interpretação freudiana da cultura e do sujeito do desejo e de sua incorporação à reflexão filosófica como arqueologia do sujeito. Por ora, prosseguirei no esforço de reproduzir alguns momentos representativos do pensamento de Ricoeur, que poderão me auxiliar na compreensão do seu caminho intelectual que produziu e desenvolveu o conceito da consciência como uma tarefa.

Ainda em *Da Interpretação*, Paul Ricoeur dá ao símbolo uma definição bastante específica, diz-nos (RICOEUR, 1977, p. 36, grifo do autor): “Somente o símbolo *manifesta* o que ele diz”;

[...] é uma *estrutura intencional que não consiste na relação do sentido com a coisa, mas numa arquitetura do sentido, numa relação do sentido com o sentido, do sentido segundo com o sentido primeiro, que essa relação seja ou não de analogia, que o sentido primeiro dissimule ou revele o sentido segundo* (RICOEUR, 1977, p. 26, grifo do autor).

Utilizo de minha parte para caracterizá-lo a alegoria de uma *cebola*, cujas raízes estão implantadas na existência, que nutrem de significação suas *pétalas*, suas *escamas*. Perseguir o sentido de nossa existência e compreender a nós mesmos no mundo é debulhar suas camadas, que se solicitam uma a outra, através da trama das interpretações. Atribuímos sentido às coisas, especialmente aos signos da cultura, mas essas atribuições são múltiplas, entretanto, não são aleatórias ou arbitrárias. Ocorreu-me agora uma consideração a respeito dessas articulações de sentidos que me parece muito a propósito. É bastante conhecido o conceito de inconsciente coletivo da psicologia de Jung, ele corresponde a uma certa fisiologia da *psique*, se posso dizer desse modo. Nas palavras de Nise da Silveira, citando Jung, ela nos informa:

Corresponde às camadas mais profundas do inconsciente, aos fundamentos estruturais da psique [sic] comuns a todos os homens.
 “Do mesmo modo que o corpo humano apresenta uma anatomia comum, sempre a mesma, apesar de todas as diferenças raciais, assim também a psique [sic] possui um substrato comum. Chamei a este substrato inconsciente coletivo. Na qualidade de herança comum transcende todas as diferenças de cultura e de atitudes conscientes, e não consiste meramente de conteúdos capazes de tornarem-se conscientes, mas de disposições latentes para reações idênticas. Assim o inconsciente coletivo é simplesmente a expressão psíquica da identidade da estrutura cerebral independente de todas as diferenças raciais. Deste modo pode ser explicada a analogia, que vai mesmo até a identidade, entre vários temas míticos e símbolos, e a possibilidade de compreensão entre os homens em geral. As múltiplas linhas de desenvolvimento psíquico partem de um tronco comum cujas raízes se perdem muito longe num passado remoto.” (SILVEIRA, 1981, p. 72-73).

Esse conceito não corresponde ao de Freud, por exemplo, mas isto pouco importa aqui, chamo a atenção apenas para o fato de que a compreensão dos sentidos simbólicos só é

possível porque qualquer um é capaz de reconhecer-se neles, de tomá-los para si e dizê-los seu.

Talvez seja a hora de tecer algumas considerações sobre a concepção epistemológica de Ricoeur. É que sua obra se localiza na encruzilhada de várias preocupações, embora por vezes não tão nitidamente denotadas. Trata-se também, como acredito, de um esforço epistemológico monumental, desembaraçado das contaminações doutrinárias de todo e qualquer positivismo lógico, que ainda insiste em acreditar que os fatos falem para em sua voz vazia ancorar o barco mítico das supostas neutralidade e objetividade científicas. Diz Ricoeur (1977, p. 61): “Nas ciências humanas, a ‘teoria’ funda os próprios fatos. Os ‘fatos’ da psicanálise são instituídos pela ‘teoria’: na linguagem freudiana, pela ‘metapsicologia’. É conjuntamente que a ‘teoria’ e os ‘fatos’ podem ser infirmados ou confirmados”.

Desde Kant (1991) sabemos que não podemos conhecer as coisas em si mesmas (*noumena*), mas apenas como nos aparecem, como fenômenos (*phaenomena*), o que significa que, de certa forma, interpretamos a realidade. Em *Da Interpretação*, Ricoeur nos diz que, inspirado em Kant, foi Ernst Cassirer quem primeiro chamou de função simbólica à “função geral de mediação, através da qual o espírito, a consciência, constrói todos os seus universos de percepção e de discurso” (RICOEUR, 1977, p. 20). Mas, observa Ricoeur (1977, p. 21): “Ao unificar todas as funções de mediação sob a denominação do simbólico, Cassirer atribui a esse conceito uma amplitude igual, de um lado, ao conceito de realidade e, do outro, ao de cultura”. É que o problema de Cassirer, diz-nos:

[é o] da unidade da linguagem e da articulação de suas múltiplas funções num único domínio do discurso. Contudo, esse problema parece mais bem caracterizado pela noção de signo ou de função significante. O problema de Cassirer consiste em saber como o homem confere sentido ao dar sentido a um sensível.

[...] Em todo signo um veículo é portador da função significante que faz com que ele seja válido para outra coisa. Contudo, não direi que interpreto o signo sensível quando compreendo o que ele diz (RICOEUR, 1977, p. 21).

É que para Ricoeur:

[...] o problema da unidade da linguagem não podia ser validamente colocado antes de ter dado consistência a um grupo de expressões que têm em comum a propriedade de designar um sentido indireto em um e por um sentido direto, e que, dessa forma, exigem algo como uma decifração ou, numa palavra, no sentido preciso do termo, uma interpretação. Querer dizer algo diferente do que se diz, eis a função simbólica⁹ (RICOEUR, 1977, p. 21).

⁹ Está fornecida a senha, ou o enigma, pensar hermeneuticamente é decifrá-lo. É uma atitude muito diferente de expulsar, das expressões da vida, possíveis erros lógicos ou argumentos anfibológicos. O que a lógica formal não pode compreender, ao imporem-se antolhos, ela expulsa da realidade. Como se a vida é que devesse se enquadrar nos limites do projeto lógico e não o contrário. Por isso Ricoeur propõe uma lógica de outro nível, de

Definido assim o campo hermenêutico, a questão da representação e, em consequência, a da linguagem, se tornam ainda mais problemáticas. “Não se trata mais da questão kantiana de saber como uma representação subjetiva pode ter uma validade objetiva”, afirma Ricoeur (1977, p. 31-32), mas das “várias vias de realização das diversas intenções de significação, segundo as diversas regiões de objeto. A ‘verificação’, no sentido do positivismo lógico, é apenas um modo de realização entre outros, e não o modo canônico de realização” (RICOEUR, 1977, p. 35). E ainda:

[...] o termo *símbolo* parece bastante adequado para designar os instrumentos culturais de nossa apreensão da realidade: *linguagem, religião, arte, ciência*. Uma filosofia das formas simbólicas tem por tarefa arbitrar as pretensões *ao absoluto* de cada uma das funções simbólicas e as múltiplas antinomias do conceito de cultura que delas decorrem (RICOEUR, 1977, p. 20, grifo nosso).

O esforço efetuado para reconhecer a validade das várias interpretações em conflito, mostra o caráter mediador, indireto, fragmentário e não totalizável da reflexão filosófica e, em consequência, do estatuto da autocompreensão, bem como exemplifica o aspecto conflitual de nossa própria consciência, como pretende Ricoeur.

Ainda em *Da interpretação*, ele contrapõe duas correntes de interpretação, que se opõem ao extremo:

De um lado, a hermenêutica é concebida 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, de um querigma; do outro, ela é concebida como uma desmistificação, como uma redução de ilusões (RICOEUR, 1977, p. 32-33).

Os trabalhos de Maurice Leenhardt, Van der Leeuw, Mircea Eliade, sua própria *Symbolique du mal*, ou seja, investigações no âmbito da fenomenologia da religião, são exemplos da primeira escola. Da segunda, as obras dos mestres da suspeita, já mencionados. Ao definir a hermenêutica “como a ciência¹⁰ das regras exegéticas, e a exegese como a interpretação de um texto particular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto” (RICOEUR, 1977, p. 32), e ao incorporá-la à reflexão filosófica, Ricoeur dá outra dimensão ao estatuto do entendimento e da própria reflexão. Utilizo agora as

outra dimensão: uma lógica transcendental, no sentido kantiano do termo, que pudesse apreciar e reconhecer as expressões multívocas ou equívocas das construções e dos vínculos simbólicos.

¹⁰ A hermenêutica não é menos criteriosa que uma ciência dita positiva, só não é preconceituosa e muito menos imperial. Possui exigências de rigor, como veremos mais a frente. Mas não é hipócrita e nem poderia ser, pois está em busca de uma verdade mais autêntica para uma consciência que não se conhece intuitivamente, mas se reconhece ao construir-se por meio de suas expressões, de seus construtos de percepção e discurso.

palavras de Miguel Dias Costa, retiradas da *Introdução* que fez à edição portuguesa de *O Conflito das Interpretações*:

A possibilidade de articular a verdade entendida como desvelamento numa ontologia da compreensão (a “via curta” de Heidegger) com o(s) método(s) de uma epistemologia da interpretação, consagra a “via longa” característica da hermenêutica ricoeuriana: um acesso à existência e à compreensão de si que passa obrigatoriamente por uma elucidação semântica organizada em torno das significações simbólicas (COSTA apud RICOEUR, 1989, p. I).

Os ensaios hermenêuticos de *O Conflito* representam uma espécie de arbitragem ou a proposta de uma criteriologia, como o próprio Ricoeur (1989) intitula, que pudesse articular as várias interpretações em conflito que versam sobre o significar humano. O símbolo, para Ricoeur, como já sabemos, é mais que um signo, é, diria, um complexo de significações, de sentidos, de relações sobredeterminadas de sentidos, que se solicitam um ao outro e de certa forma se referem. Os debates hermenêuticos de *O Conflito* nos mostram que é possível abordar os símbolos por várias perspectivas. O que Ricoeur procura é de fato uma ontologia da compreensão, mas por uma via mais longa que a de Heidegger. Diz-nos ele:

A via curta, é a de uma *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. Chamo “via curta” a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de *método*, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, já não como um modo de conhecimento, mas como modo de ser. Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é [sic] substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender (RICOEUR, 1989, p. 8, grifo do autor).

Ricoeur propõe, então, estender o percurso pelo que o homem se dá um mundo e ao mesmo tempo o habita, tornando *dramática*, se posso assim dizer, a própria compreensão de si. Sua via longa, na altura desses escritos, pressupõe três etapas: a etapa semântica, a reflexiva e a existencial.

Na primeira etapa, diz-nos ele:

Trata-se, por um lado, de proceder a uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas. Esta via indutiva é a única acessível ao início da investigação, visto que a questão é precisamente determinar a estrutura comum a essas diversas modalidades da expressão simbólica. Seria preciso fazer aparecer aqui, sem preocupação de redução precoce à unidade, os símbolos cósmicos que uma fenomenologia da religião [...] traz à luz do dia, – o simbolismo onírico revelado pela psicanálise, com todos os seus equivalentes no folclore, nas lendas, nos provérbios, nos mitos, – as criações verbais do poeta, conforme o fio condutor das imagens sensoriais, visuais, acústicas ou outras, ou conforme a simbólica do espaço e do tempo. Apesar do seu diferente enraizamento nos valores fisionômicos

do cosmos, no simbolismo sexual, na imagética sensorial, todos estes simbolismos têm a sua aparição no elemento da linguagem (RICOEUR, 1989, p. 15).

Para Ricoeur (1977) a universalidade do discurso filosófico deve passar pela contingência das produções culturais, pelas linguagens multívocas e pela guerra das hermenêuticas. É o que dá *carne, vida* às produções do espírito e torna a atividade reflexiva um ato concreto de apropriação daquilo que somos. Mas a enumeração das modalidades da expressão simbólica deve incluir uma criteriologia que justifique filosoficamente os processos interpretativos. Diz-nos então:

[...] a interpretação parte da determinação múltipla dos símbolos – da sua sobredeterminação, como se diz em psicanálise; mas cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, essa multivocidade, e “traduz” o símbolo conforme uma grelha de leitura que lhe é própria. É a tarefa dessa criteriologia mostrar que a forma da interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado (RICOEUR, 1989, p. 16).

Porque interpretação, digo eu agora, não é *interpretose*, isto é, uma espécie de hipertrofia de significações – se é que me faço entender. Ao se articular método e teoria, ou usando suas palavras, “ao mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria” (RICOEUR, 1989, p. 17), impõe-se rigor crítico a cada exegese, isto é, se investiga em que condições aquela interpretação é possível.

No entanto, prossegue Ricoeur (1989, p. 18), “uma semântica das expressões com sentidos múltiplos não é suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica”. A complexidade do símbolo deriva também do fato dele não ser uma estrutura exclusivamente semântica, como observa Ricoeur (1976) em sua *Teoria da Interpretação*, escrita posteriormente às teses elaboradas nos ensaios hermenêuticos de *O Conflito*. Já no ensaio sobre Freud ele o percebeira:

[...] os símbolos não têm apenas um valor expressivo, como no nível simplesmente semântico, mas um valor heurístico, pois conferem universalidade, temporalidade e alcance ontológico à compreensão de nós mesmos [o “aí” de todo ser]. [...] Assim, é o próprio símbolo que [...] conduz à expressão especulativa; é o próprio símbolo que é aurora de reflexão (RICOEUR, 1977, p. 42).

Portanto, “a etapa intermediária, em direcção à existência, é a reflexão, isto é o vínculo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É neste si que temos possibilidade de reconhecer um existente” (RICOEUR, 1989, p. 18). Mas, o si do esforço de reflexão é aquele eu imaginado ou postulado como numa cena diante do espelho. Talvez pudesse dizer que é comparável, por exemplo, ao eu furado da teoria de Lacan, em que cada sujeito se projeta numa série de significantes em que se inscreve numa relação imaginária com o próprio corpo (a imagem que tem de si) e com o semelhante. Juan David Nasio nos ajuda a entender esse

conceito de Lacan: “A imagem no espelho e a imagem no semelhante encontram-se no mesmo lugar [...], sob a forma de um ‘eu ideal’.” (NASIO, 1997, p. 59). E mais: “posso ver minha imagem no espelho, mas o que não posso ver é meu próprio olhar” (NASIO, 1997, p. 64). É o narcisismo em Lacan, um desenvolvimento do próprio conceito elaborado inicialmente por Freud. E ainda: “o eu possui uma estrutura paranóica, é um lugar de desconhecimento; isso quer dizer que não reconheço o que está em mim, vejo-o do lado de fora, no outro” (NASIO, 1997, p. 59), eis a razão do furo, que é na verdade meu desejo inconsciente que se projeta no desejo do outro. Por fim:

A psicanálise não despreza o eu: visa, entre outras coisas, à fragmentação de uma imagem ou de uma postura que *se oferece num primeiro momento numa miragem de domínio*. Ao se colocarem em jogo as hiências pulsionais [as raízes obscuras ou inconscientes do desejo] e os furos do discurso [a palavra dissimulada do desejo], produz-se um reviramento da superfície eu-óica num canal revestido de imagens (NASIO, 1997, p. 66-67, grifo nosso).

Ricoeur nos diz algo que poderia significar o corolário dessas considerações:

Toda a interpretação se propõe vencer [sic] um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é portanto o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro (RICOEUR, 1989, p. 18).

No entanto, uma filosofia da reflexão, para Paul Ricoeur, não é uma filosofia da consciência¹¹. A problemática do *Cogito* (motivo principal desta dissertação), ou dito de outro modo, o *Cogito* quebrado (*brisé*) ou *Cogito* ferido (*blessé*) de Ricoeur, não se conhece diretamente, mas se reconhece por meio de suas obras. Esta problemática é exposta pelo filósofo nos seguintes termos:

[...] o famoso *Cogito* cartesiano, que se apreende directamente na prova da dúvida, é uma verdade tão vã quanto invencível; não nego que seja uma verdade; é uma verdade que se põe a si mesma. A este título ela não pode ser nem verificada nem deduzida. É ao mesmo tempo a posição de um ser e de um acto, de uma existência e de uma operação de pensamento; eu sou, eu penso; existir para mim é pensar; existo enquanto penso. Mas esta verdade é uma verdade vã, é como um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto que [sic] o *ego* do *ego Cogito* não se reapreendeu no espelho dos seus objectos, das suas obras e, finalmente, dos seus actos. A reflexão é uma intuição cega se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser a apropriação do nosso acto de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que são os sinais desse acto de existir. Assim a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano

¹¹ Talvez fosse importante dizer também, que não se trata de psicologizar as expressões da consciência. Filosofia não é psicologia. Só pode oferecer-se como crítica, isto é, pode pensar as condições de possibilidade de nosso *logos* em todas as suas expressões, num franco diálogo com tudo o que nos é próprio. Observa o professor Japiassu: “como dizia Terêncio [...], ‘nada do que é humano nos é indiferente’.” (JAPIASSU, 2010, p. 18).

de uma justificação de ciência e do dever, mas no sentido em que o *Cogito* apenas pode ser reapreendido através do desvio de uma decifração aplicada aos documentos da sua vida. *A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.*

[E dando sequência a este excerto, acrescenta Ricoeur:] [...] o *Cogito* não é só uma verdade tão vã quanto invencível. [...] ele é como um lugar vazio que desde sempre foi preenchido por um falso *Cogito*. Aprendemos, com efeito, através de todas as disciplinas exegéticas e através da psicanálise em particular, que a consciência supostamente imediata é, em primeiro lugar, “consciência falsa”; Marx, Nietzsche e Freud ensinaram-nos a desmascarar-lhe as manhas (RICOEUR, 1989, p. 19-20, grifo nosso).

Esta dissertação se propõe a esmiuçar esta questão nos próximos capítulos. Gostaria, por ora, de continuar no trajeto inicialmente proposto.

Em sua etapa final, a filosofia hermenêutica, que Paul Ricoeur então propõe com os ensaios de *O Conflito*, requer o reconhecimento do lugar de ser das várias interpretações dos signos da consciência. No ensaio *Existência e Hermenêutica* que abre esta obra, ensaio diretor da coletânea e do qual extraí as várias citações a ela referidas, o filósofo nos diz: “uma ontologia unificada é tão inacessível ao nosso método como uma ontologia separada; é de cada vez que cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método” (RICOEUR, 1989, p. 21). E por fim:

[...] a existência de que uma filosofia hermenêutica pode falar permanece sempre uma existência interpretada; é no trabalho da interpretação que ela descobre as múltiplas modalidades da dependência do si, a sua dependência do desejo apercebida numa arqueologia do sujeito, a sua dependência do espírito apercebida na sua teleologia, a sua dependência do sagrado apercebida na sua escatologia. É ao desenvolver uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a ela própria como reflexão (RICOEUR, 1989, p. 26).

Ricoeur procura identificar as várias perspectivas ou intencionalidades de nossa atitude consciente. É preciso reconhecer as possíveis motivações, finalidades e destinações mais profundas que justificam nosso esforço de existir. Porque entre *o eu* e *o eu mesmo* não há um abismo de recusa, mas a esperança que anima o exercício de minha projetada liberdade, “palavra que *mais canta do que fala*”, na belíssima expressão de Hilton Japiassu (2010, p. 11, grifo do autor).

Por fim, gostaria de indicar ainda a direção tomada pelo pensamento de Ricoeur nos anos 70 e 80, principalmente com obras como *La métaphore vive* (1975) e como os três volumes de *Temps et récit* (1983, 1984 e 1985), até a edição de sua “pequena ética”, como chamou (RICOEUR, 1997, p. 130) a obra *Soi-même comme un autre* (1990). Gostaria de dizer, também, que meu propósito aqui é apenas fazer referência a alguns aspectos dos escritos de Ricoeur, que de certa forma circunscrevem a problemática que me propus abordar. Sua obra, como se sabe, é vastíssima. Continuou a produzir até bem próximo de sua morte em

2005. Aliás, em 2013, comemora-se o centenário de seu nascimento. Que *viva* Ricoeur! Sua trajetória exemplar é um alento para quem ama a filosofia, essa atividade que de fato não serve para coisa alguma, já que seu propósito não é servir, mas emancipar. É criação, pensamento em ato e diálogo, contra todos os *ismos*, toda escolástica, toda prisão que quer dominar a vida e o outro (qualquer Outro, que não o Mesmo) e, assim, apagar as diferenças, as singularidades. O pensamento de Paul Ricoeur possui todos os traços emancipatórios e, ao mesmo tempo, generosos, que, creio, poder-se-ia desejar da atividade filosófica.

Pois bem, em sua obra sobre Freud, Ricoeur já reconhecia que havia um domínio que entrelaçava todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. “A unidade do falar humano constitui hoje problema” (RICOEUR, 1989, p. 15), dizia-nos. Afinal, observava:

O homem é linguagem; nessa convicção a fenomenologia está de acordo com von Humboldt e Cassirer. Mas o problema fenomenológico da linguagem começa verdadeiramente quando o dizer é tomado no plano onde estabelece um sentido, onde faz com que um sentido exista manifestamente, fora de toda apofântica explícita, isto é, aquém do enunciado ou do sentido proferido. O problema que a percepção suscita, de remontar da representação à relação efetivamente vivenciada, renova-se no plano da linguagem; é preciso redescobrir com Hegel que a linguagem é o estar-aí do espírito. Para a fenomenologia como para a psicanálise essa “realidade da linguagem” nada mais é que o sentido efetuado por um comportamento (RICOEUR, 1977, p. 309).

Porque a linguagem é concebida por Ricoeur como obra, talvez – digo eu – nossa obra mais original, no sentido de mais própria. Sua passagem pela linguagem significou a sua adesão à “virada linguística” que influenciou as escolas filosóficas à época.

Instaurou-se, então, um debate com o estruturalismo, não só linguístico – “a vasta corrente linguística proveniente de F. de Saussure” (RICOEUR, 1997, p. 80-81) – e antropológico – “a consumada ciência dos mitos de Claude Lévi-Strauss” (RICOEUR, 1997, p. 81), como também, entendido como “modelo universal de explicação” (RICOEUR, 1997, p. 75), a que ele se referiu, “numa cordial polémica, como sendo um transcendentalismo sem sujeito” (RICOEUR, 1997, p. 74). Desse modo, os anos 60 e 70 representaram para o filósofo “um período de polémicas externas e guerras internas” (RICOEUR, 1997, p. 73), diz-nos em sua *Autobiografia*, período que “ficou marcado por uma crítica vinda de diversos sectores e apontada não só ao existencialismo e às outras filosofias da existência mas, de uma forma mais genérica, a todas as filosofias do sujeito” (RICOEUR, 1997, p. 73). Em consequência desse debate, sua concepção hermenêutica passa a ter um novo alcance. Informa-nos ele:

[...] nos anos 60 a minha hermenêutica manteve-se centrada nos símbolos, enquanto os próprios símbolos continuaram a ser definidos pela estrutura semântica do duplo significado. Uma recepção mais alargada da análise estruturalista requeria um tratamento “objectivo” de *todos* os sistemas de símbolos, para além da

especificidade dos mesmos. O que acabaria por resultar daqui foi tanto a redefinição da tarefa hermenêutica como uma revisão mais completa da minha filosofia reflexiva (RICOEUR, 1997, p. 76, grifo do autor).

Num esforço de síntese, talvez seja possível dizer, que ele acabou por desenvolver uma filosofia da linguagem que transferiu sua hermenêutica do símbolo, para uma hermenêutica do texto e depois para uma hermenêutica da ação. Por outro lado, sua filosofia reflexiva se tornou cada vez mais indireta e mediatizada. Mas, ao mudar a direção de sua hermenêutica, o fez por necessidade de método, quero dizer, o símbolo como ele nunca deixou de admitir tem sempre “a sua aparição no elemento da linguagem” (RICOEUR, 1989, p. 15). Por isso, já em *O Conflito* ele diz:

Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania. Do mesmo modo o sonho permanece fechado para todos enquanto não é levado ao plano da linguagem através da narração (RICOEUR, 1989, p. 15).

Por outro lado, a linguagem é também uma forma de ação, a de exprimir e de criar sentido. A filosofia da linguagem de Paul Ricoeur não se baseia no signo linguístico fechado em si mesmo, como uma estrutura imanente, como um sistema de relações internas de unidades discretas, mas no enunciado, na frase, na instância do discurso, como Émile Benveniste chamou a unidade elementar da linguagem. E na esteira também de Ramon Jakobson, propõe a seguinte definição de discurso: “alguém diz algo a alguém acerca de algo em conformidade com regras (fonéticas, lexicais, sintáticas e estilísticas)” (RICOEUR, 1997, p. 81-82). Desse modo, articula semântica e semiótica e prima pela dimensão não só intersubjetiva, mas existencial da linguagem. Diz-nos em sua *Autobiografia*:

Ao mesmo tempo que reintroduzi um sujeito do discurso, como reflexo do acto de síntese predicativa [a autorreferência ou o sujeito lógico do discurso], a noção de discurso implicou o reconhecimento de um outro falante suspenso e resistente ao acto do discurso. Toda a problemática da intersubjectividade e da comunicação foi levantada pelo simples fenómeno da interlocução agora incluído na definição de discurso. A distinção entre sentido e referência, também resultante da definição de discurso, abriu o caminho à possibilidade de questionamento de um dos axiomas fundamentais do estruturalismo, nomeadamente a proibição de recorrer a algo de natureza extralinguística. Para a semiótica, todas as relações são internas ao sistema da linguagem. Ao permitir a distinção entre o que é dito e aquilo acerca do qual algo é dito, a semântica, na minha opinião, abriu o discurso uma vez mais a algo diferente de si próprio, ao mundo. Encontrava-me, mais do que qualquer outro, preparado para colocar esta ênfase no alvo ontológico do discurso, uma vez que ele estava inteiramente de acordo com o que eu sustentava ser a intencionalidade do dizer, concentrado no acto de afirmação. Afirmer, insistia eu, era ratificar o que é. O destino do sujeito não era, portanto, o único tema da minha polémica com o estruturalismo. A dimensão intersubjectiva da interlocução e a ambição referencial da linguagem merecia não menos atenção. Pelo contrário, o discurso constituía o

lugar da intersecção de três problemáticas: a da mediação por meio do império objectivo dos signos – ao que corresponde a consciência do que designámos por *Cogito* ferido – mas era também o do reconhecimento dos outros implicados no acto da interlocução; e, finalmente, a problemática da relação com o mundo e com o ser implicada no alvo referencial do discurso (RICOEUR, 1997, p. 84-85).

O discurso representa também para Ricoeur um ato, um evento, um acontecimento de fala; além disso, é sempre o diálogo que constitui sua estrutura fundamental.

De sua *Teoria da Interpretação*, que constitui o resultado de conferências realizadas na Texas Christian University, em 1973 e 1975, extraio agora alguns trechos bastante elucidativos de sua concepção linguística:

Como Platão afirma, o diálogo é uma estrutura essencial do discurso. Perguntar e responder sustentam o movimento e a dinâmica do falar e, em certo sentido, não constituem um modo de discurso entre outros. Cada acto ilocucionário é uma espécie de pergunta. Asserir alguma coisa é esperar acordo, tal como dar uma ordem é esperar obediência. Mesmo o solilóquio – o discurso solitário – é um diálogo consigo mesmo ou, para citar mais uma vez Platão, a *dianoia* é o diálogo da alma consigo mesma (RICOEUR, 1987, p. 26-27).

Por outro lado, referindo-se às várias funções da linguagem e aos fatores envolvidos no ato do discurso, especialmente às seis funções e elementos do modelo de Ramon Jakobson (emotiva/locutor, conativa/ouvinte, poética/mensagem, metalinguística/código, fática/contato e referencial/contexto), diz-nos Ricoeur:

[...] este modelo exige uma investigação filosófica que possa ser proporcionada pela dialéctica de evento e significação. Para o linguista, a comunicação é um facto e mesmo até o facto mais óbvio. As pessoas, efectivamente, falam umas às outras. Mas, para uma investigação existencial, a comunicação é um enigma e até mesmo um milagre. Porquê? [sic] Porque o estar junto, enquanto condição existencial da possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso, surge como um modo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano. Por solidão não quero indicar o facto de, muitas vezes, nos sentirmos isolados como numa multidão, ou de vivermos e morreremos sós, mas, num sentido mais radical, de que o que é experienciado por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se directamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida (RICOEUR, 1987, p. 27-28).

Uma concepção linguística, assim considerada, trouxe para a hermenêutica, segundo nos observa Ricoeur, algumas implicações:

Dizem sobretudo respeito ao uso e ao abuso do conceito de evento linguístico na tradição romântica da hermenêutica. A hermenêutica, tal como deriva de Schleiermacher e Dilthey, tendeu a identificar a interpretação com a categoria de

“compreensão” e a definir a compreensão como o reconhecimento da intenção de um autor do ponto de vista dos endereçados primitivos, na situação original do discurso.

[...] Esforço-me aqui por impugnar os pressupostos desta hermenêutica a partir de uma filosofia do discurso a fim de libertar a hermenêutica dos seus preconceitos psicologizantes e existenciais. Mas o meu objectivo não é opor a esta hermenêutica, baseada na categoria do evento linguístico, uma hermenêutica que seria apenas o seu oposto, como seria uma análise estrutural do conteúdo proposicional dos textos. Uma tal hermenêutica sofreria da mesma unilateralidade não dialógica. Os pressupostos de uma hermenêutica psicologizante – como os da sua hermenêutica antagónica – provêm de um duplo mal entendido [que] leva, por sua vez, a atribuir uma tarefa errónea à interpretação, uma tarefa que se exprime bem no famoso *slógan* [sic] “compreender um autor melhor do que ele a si mesmo se compreendeu”. [...] [Mais a frente diz ainda:] Sem uma investigação específica da escrita, uma teoria do discurso ainda não é uma teoria do texto. Mas, se conseguirmos mostrar que um texto escrito é uma forma de discurso, discurso sob a forma de inscrição, então, as condições da possibilidade do discurso são também as do texto (RICOEUR, 1987, p. 34-35).

Quando o “destino do discurso é confiado à *littera*, não à *vox*” (RICOEUR, 1987, p. 40), todos os fatores implicados no ato do discurso e suas relações (aquelas funções e elementos de Jakobson que antes mencionei) se tornam mais complexos; e “os paradoxos do sentido autoral e da autonomia semântica, do endereçado pessoal e do auditório universal, da mensagem singular e dos códigos literários típicos, e da estrutura imanente e do mundo exibido pelo texto” (RICOEUR, 1987, p. 56), mais problemáticos. Evidencio essas colocações para fundamentar a direção tomada por seu pensamento. Não só um mundo e um sentido se anunciam quando a linguagem é considerada como obra. Além disso, a linguagem, que não perde sua dimensão simbólica, não é somente o registro de um sentido já dado, que se pretenda recuperar, mas é aurora de sentido, é criação ordenada de sentido. Em *La métaphore vive*, preocupado com a questão da inovação semântica, propõe uma teoria da metáfora, que a desloca de seu tradicional estatuto retórico. Diz-nos em sua *Autobiografia*:

Tratada como uma atribuição estranha e desprovida de pertinência, a metáfora deixou de aparecer como um ornamento retórico ou uma curiosidade linguística, para se tornar, pelo contrário, o mais brilhante exemplo da capacidade da linguagem de criar sentido através de comparações inesperadas, por via do qual uma nova relevância semântica acaba por emergir de entre as ruínas da relevância previamente destruída devido à sua inconsistência semântica e lógica. [...]

[E mais adiante:] No sétimo estudo de *La métaphore vive*, intitulado “*Métaphore et reference*” [sic], aventurei-me a falar sobre a verdade metafórica com o objectivo de exprimir o poder heurístico da metáfora [...]. Procurei explicar o modo como a metáfora se torna verídica do seguinte modo: tal como a significação metafórica resulta da produção de uma nova relevância semântica a partir das ruínas da relevância semântica literal, também a referência metafórica teria como origem o colapso da referência literal. De forma a poder apontar claramente o aspecto ontológico desta tese, propus-me comparar [sic] o “ver-come” da afirmação metafórica a um “ser-come” na ordem extralinguística revelada pela linguagem poética (RICOEUR, 1997, p. 90-92).

Como é amplamente reconhecido, a linguagem poética “faz-nos ver o que a prosa não pode detectar”, isto é, revela “valores da realidade inacessíveis à linguagem normal, directa e literal” (RICOEUR, 1997, p. 92). E a metáfora é “um poema em miniatura” (BEARDSLEY, 1958, p. 134 apud RICOEUR, 1987, p. 58). Sua teoria da metáfora se encaminha no sentido de considerá-la “o enquadramento semântico do símbolo” (RICOEUR, 1997, p. 92).

Na referida *Teoria da Interpretação*, contra os pressupostos da retórica clássica, ele nos diz que:

A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra. E, visto que uma metáfora só faz sentido numa enunciação, ela é um fenómeno de predicção, não de denominação [qualifica e não só representa]. [...] A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica. [...] [Ou melhor:] O que chamámos a tensão numa enunciação metafórica não é, efectivamente, algo que ocorra entre dois termos numa enunciação, mas antes entre duas interpretações opostas da enunciação. É o conflito entre as duas interpretações que sustenta a metáfora. A este respeito, [...] a estratégia do discurso pela qual a enunciação metafórica obtém o seu resultado é uma absurridade. Semelhante absurridade só é relevante pela tentativa de interpretar literalmente a enunciação. [...] Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significante. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão do sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda (RICOEUR, 1987, p. 61-62).

E aqui não se trata de elaborar uma nomenclatura de imagens possíveis para se construir ideias, mas sim de solucionar um conflito entre ideias, onde “a visão ordinária não percebe qualquer relação” (RICOEUR, 1987, p. 63). Desse modo, “uma metáfora, [sic] é uma criação instantânea, uma inovação semântica que não tem estatuto na linguagem já estabelecida e que apenas existe em virtude da atribuição de um predicado inabitual ou inesperado” (RICOEUR, 1987, p. 63). Por isso, diz Ricoeur: “Num dicionário, não há metáforas vivas” (RICOEUR, 1987, p. 64). Assim, a metáfora, tanto quanto a linguagem poética, contribuem para a renarração da realidade. (A que distância se está da lógica formal, por respeito às exigências da vida e de suas expressões!).

Em sua *Autobiografia*, ele acrescenta:

Baseado na análise do que mais tarde designaria como “refiguração”, afirmaria hoje que faltava um elo de ligação entre a referência, considerada a intenção pertencente à afirmação metafórica e, conseqüentemente, ainda à linguagem, e o ser-como detectada [sic] pela última. Este elo intermediário é o acto de leitura. Em primeiro lugar, é o leitor, enquanto interlocutor do acto de linguagem do poema que se refere a si próprio, ou si própria, em relação a Uma afirmação, considerada em si mesma, refere apenas na medida em que alguém se refere a si mesmo em relação a (algo). Ora, a acção do poeta é abolida no poema proferido. A única acção relevante é a do leitor que de uma certa forma produz a metáfora, ao alcançar a nova relevância semântica juntamente com a sua impertinência no sentido literal (RICOEUR, 1997, p. 93-94).

E mais: “é o mundo do leitor que oferece a localização ontológica às operações de significação e referência, que uma concepção da linguagem entendida num sentido estritamente imanente preferiria ignorar” (RICOEUR, 1997, p. 94).

O texto (ou posterior e mais especificamente a narração) passa assim a ocupar o centro da hermenêutica ricoeuriana. Referindo-se ao período que antecede a elaboração de sua monumental obra *Temps et récit* diz-nos:

[...] coloquei à cabeça a noção de texto, entendido como a unidade genérica do discurso. Para evitar qualquer dúvida, considere que o mito constituía já ele mesmo um texto em relação ao símbolo. Do mesmo modo, o poema era, também, um texto em relação à metáfora. Alguns anos mais tarde, a narrativa viria então a assumir-se como o texto por excelência. [...] Com o texto, surgem normas de composição maiores que a proposição, normas que não podem ser reduzidas à operação predicativa, característica da instância do discurso no sentido de Benveniste. O *enredar* constituirá a melhor ilustração destas normas de composição (RICOEUR, 1997, p. 94-95, grifo do autor).

Por essa razão, completa o filósofo:

[...] fui capaz de me libertar da minha concepção inicial da hermenêutica, como interpretação amplificadora de expressões simbólicas, e de formular a ideia de uma autocompreensão mediada por signos, símbolos e textos. Os sistemas simbólicos tradicionais, como os mitos, ou pessoais, como os sonhos ou os sintomas, revelavam os seus recursos de pluralidade apenas em contextos apropriados, ou seja, à escala de um texto inteiro, por exemplo, de um poema, ou, como mais tarde designaria, de uma narrativa. [...] Assim, se a hermenêutica não pode continuar a ser definida simplesmente como a interpretação de símbolos, *esta definição tem de ser mantida* como uma etapa entre o reconhecimento geral do carácter linguístico da experiência – um reconhecimento comum a Hegel, Freud e Husserl –, e a definição mais técnica da hermenêutica em termos de interpretação textual, produto da consideração do binómio formado pela leitura e pela escrita (RICOEUR, 1997, p. 107, grifo nosso).

A composição narrativa, ou como a chama Ricoeur (1997), a Configuração Narrativa, apreciada do seu ponto de vista filosófico, corresponde a uma forma mais ampla de ligação da linguagem com o mundo. A narrativa representa para Ricoeur uma função e não somente uma forma ou estrutura de discurso. Escreve o filósofo: “narrar é um acto discursivo que aponta para fora de si mesmo, em direcção a uma reelaboração do campo prático de quem o recebe. Que é a dimensão temporal deste campo prático que é afectada, era o que tinha de ser demonstrado” (RICOEUR, 1997, p. 115). E é o que efetivamente ele faz em *Temps et récit*. Diz-nos ele:

Os três volumes de *Temps et récit* não fazem mais do que desenvolver, aprofundar e, finalmente, corrigir a ideia [...] de que a narrativa apenas completa o seu caminho na experiência do leitor, cuja experiência temporal ela “refigura”. De acordo com esta hipótese, o tempo constituiria [...] o referente da narrativa, enquanto a função da narrativa seria a de articular o tempo de tal modo que lhe desse a forma da experiência humana (RICOEUR, 1997, p. 112-113).

Não cabe aqui entrar no mérito desta obra monumental. Gostaria de frisar apenas a insistente e persistente perspectiva ontológica da filosofia de Ricoeur, dotada de um viés que já indicava e justificava seu subsequente interesse pelo campo da ação humana e da filosofia prática. Sua estratégia de busca das expressões do Ser – se posso assim caracterizar – constitui um longo caminho, um longo desvio pelo qual a vida se objetiva e é interpretada. A escolha pelo texto, como discurso inscrito, e pela narrativa – a “*mimesis praxeos*” aristotélica (RICOEUR, 1997, p. 118), lembra-nos – como meio de dizer-nos no mundo e exprimir nossa condição histórica, refigurando a relação com o tempo – “essa dimensão tão *inescrutável* como essencial do *agir* humano” (GAGNEBIN, 1997, p. 266, grifo do autor) – representam a assunção de uma perspectiva não substancialista e ainda menos apofântica, mas voltada para o aspecto do Ser em ato e de sua polissemia, como já o considerara Aristóteles. Ao referir-se a Félix Ravaisson (como mencionado anteriormente), autor do artigo intitulado *Métaphysique et morale*, publicado no primeiro número da *Revue de métaphysique et de morale*, fundada por Xavier Léon e Élie Halévy, em 1893, da qual o próprio Ricoeur fora posteriormente diretor, escreve:

[...] abrindo o jogo pelo tema aristotélico da polissemia do ser e optando pela significação do ser regida pelos termos *enérgeia* e *dynamis*, impediu a metafísica de se atolar nos carreiros, seja de uma ontologia substancialista seja de uma ontologia da verdade; ao mesmo tempo, não confinou a filosofia a uma alternativa e a uma confrontação ruinosas entre estas duas versões da ontologia (RICOEUR, 1997, p. 12).

É o que também faz Paul Ricoeur (1997, p. 12), utilizando, como diz, “uma trabalhosa dialéctica de desligamento e ligação”, visando construir um caminho de transição da metafísica à moral e exibindo um rigor conceitual e uma amplitude de perspectiva pouco comum entre os filósofos contemporâneos.

Nesse artigo, *Da Metafísica à Moral*, em que se refere a Ravaisson, revela os pressupostos ontológicos em que se baseia a sua hermenêutica do si. Diz Ricoeur:

[...] o texto de Aristóteles que guiou a investigação que se segue, apoiada nos pressupostos ontológicos da minha própria hermenêutica do si, lê-se em *Metafísica* E2, que cito na tradução Tricot: “O Ser propriamente dito toma-se em várias acepções: vimos que havia primeiro o ser por acidente, de seguida o ser como verdadeiro, ao qual o falso se opõe como Não Ser; por outro lado, existem os tipos de categoria, a saber, a substância, a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo, e todos os outros modos de significação análogos do Ser. Enfim, há, fora de todas estas espécies de ser, o Ser em potência e o Ser em Acto.”

[E prossegue:] Na base deste texto, a minha aposta foi de que deveria ser possível privilegiar entre as acepções do ente enquanto ente, aquela que designa o par *enérgeia-dynamis*, do mesmo modo que outros privilegiaram a série categorial aberta pela *ousia* ou a determinação do ser como verdadeiro. Neste sentido, a minha

aposta junta-se à de Ravaisson. Mas pareceu-me que o trajecto deveria ser alongado, uma primeira vez entre os princípios de mais alto nível e aqueles que determinam uma antropologia do agir [uma extensão analógica do ser em ato], uma segunda vez entre esta mesma antropologia e a qualificação do agir pelos predicados do bom e do obrigatório sobre os quais se edifica uma moral (RICOEUR, 1997, p. 17-18).

É sobre esta base, que Ricoeur elabora a última obra a que me referirei aqui. Diz ele:

A problemática do si, que proponho em *Soi-même comme un autre*, mostra-se em vários níveis de acepção do verbo agir. A um primeiro nível, de uma fenomenologia hermenêutica, a investigação é guiada por uma rede de questões próximas da linguagem vulgar: quem é o sujeito do discurso?, [sic] quem é o sujeito do fazer?, [sic] quem é o sujeito da narrativa?, [sic] quem é o sujeito de imputação moral? [...] Interrogamos o si na medida em que tomamos a iniciativa de responder a uma questão a quem?, [sic] e não a quê?, [sic] ou porquê? [sic]. É assim que são sucessivamente submetidas a uma investigação fenomenológica [vale dizer: descritiva] as categorias da enunciação e do locutor, depois a do poder de agir e do agente, depois a da narração e do narrador, e finalmente a da imputação dos actos e a de um sujeito responsável. O teor propriamente hermenêutico desta investigação de primeiro grau é assegurado pela dialéctica da compreensão e da explicação [da pertença e do distanciamento] que, a cada uma das quatro etapas, dá a ocasião para uma confrontação entre filosofia fenomenológica e filosofia analítica, que permite dissociar o percurso reflexivo da investigação do si da imediatidade alegada pelos antigos filósofos do eu.

[...] Em sentidos diferentes, embora aparentados, falar, fazer, contar, submeter-se à imputação, podem ser considerados como modos distintos de um agir fundamental. Mas este apenas se dá nos actos da palavra, nas iniciativas e intervenções práticas, no pôr em intriga as acções contadas e os protagonistas dessas acções, ou no acto de imputar a alguém a responsabilidade da palavra, da acção ou da narrativa (RICOEUR, 1997, p. 19-20).

Assim, diz-nos em sua *Autobiografia*: “A relação dialéctica entre explicação e compreensão, desdobrando-se ao nível do texto como a unidade discursiva superior à proposição, tornou-se a principal preocupação da interpretação e constituiu a partir daí o tema e os fundamentos da hermenêutica” (RICOEUR, 1997, p. 95). Segundo ele:

[...] já não me parecia ser possível, na era da semiótica textual, considerar a abordagem objectiva como uma transferência abusiva de metodologias das ciências naturais para o domínio do espírito. A textualização, largamente concomitante com o fenómeno da escrita, exigia, a meu ver, uma relação dialéctica entre o momento de explicar e o de compreender. Foi deste modo que cheguei à fórmula “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR, 1997, p. 97).

Ao dualismo epistemológico entre compreensão e explicação, resultado de outro dualismo – o ontológico – que opunha matéria e espírito, Ricoeur (1997, p. 98) propõe a construção do que chamou de “arco hermenêutico da interpretação”, isto é, reconhecer os momentos próprios de explicar e de compreender, ou seja, reconhecer aquela relação dialéctica existente e sempre retomada entre nossa pertença ao dizível da experiência e o distanciamento provocado pelo dito elaborado das construções teóricas.

A exposição de alguns temas e argumentos, que considere relevantes para esta espécie de apresentação do pensamento de Ricoeur, não poderia se completar, penso eu, sem uma mínima consideração sobre sua metodologia filosófica, que em minha opinião considero ser sua construção dialética. Este último termo é problemático. Talvez tanto quanto termos como “ousia”, “verdade”, “sujeito”. Nietzsche o criticara, referindo-se à tradição socrática, que, para ele, fora utilizada para menosprezar o adversário e fazê-lo confessar sua ignorância. Mas até mesmo Nietzsche tinha seus métodos e suas estratégias. Pois bem, o termo “dialética” tem longa tradição e muitas novas roupagens, como em Hegel, em Marx. Quero aqui considerar o que chamo metodologia dialética em Ricoeur. Refiro-me ao que em sua obra se exprime por um ritmo ternário, digo, como em *A Memória, a História, o Esquecimento* (2004), por exemplo. Mais especificamente ao que ele designa como o modo platônico de dizer que “o ser ‘mistura-se’ a título de *triton ti*¹² no movimento e no repouso e domina, nesse sentido, a oposição” (RICOEUR, 1997, p. 15). A dialética em Ricoeur parece-me estar, portanto, mais próxima da de Platão que da de Hegel. Exibe contradição dinâmica, mas sem simetria de pesos e subsunção de termos. É método de aproximação daquilo que é, relativamente a si e relativamente ao Outro, qualquer Outro, todos os Outros. É exercício de investigação e reflexão. Desse modo ele pôde falar, por exemplo, de uma dialética entre agir e sofrer, entre uma interpretação amplificadora e uma interpretação redutora; entre semiótica e semântica; entre explicação e compreensão; entre filosofia hermenêutica e filosofia analítica; procurando articulá-las, combiná-las, fazê-las participar uma na forma da outra, de sorte a conferir-lhes legitimidade a partir de uma postura crítica, mediadora e não dualista. É pensar em ato os nossos atos, nossas expressões, de sorte a deslocar, a mover sempre a perspectiva e relacioná-las.

Sua preocupação com a ação, inclusive, ocupa “a posição mediadora entre o texto e a história” (RICOEUR, 1997, p. 99). Desde sua fenomenologia da vontade que seu interesse se revela orientado para o que “é designado por ser-no-mundo ou, de uma maneira mais brilhante, o acto de habitar” (RICOEUR, 1997, p. 109), em linguagem heideggeriana, como afirma, e prossegue:

Assim, o movimento do texto para a acção foi produzido pela própria teoria do texto, sob duas formas distintas. Seja a relação intersubjectiva inerente ao discurso que reorienta a análise na direcção do mundo prático do leitor que o texto redescreve ou refigura, ou da relação referencial, não menos essencial para o completo exercício do discurso, que nos torna novamente atentos ao facto do primado do agir e do sofrer se incluir no interior do primado da relação do *ser-para-dizer com o ser* (RICOEUR, 1997, p. 109-110, grifo nosso).

¹² Traduzi a expressão por: “a um terceiro”.

Observa ainda: “a acção é mais expressiva do que a vontade” (RICOEUR, 1997, p. 100), devido “a sua inserção no curso dos acontecimentos e a sua manifestação pública” (RICOEUR, 1997, p. 99), não podendo ser, desse modo, solipsista.

Mais alguns momentos de sua reflexão, que são bastante elucidativos e exibem aquela perspectiva elementar, aquele pressuposto fundamental, constituído por sua concepção da consciência como tarefa:

À exigência husserliana do retorno à intuição, contrapõe-se a necessidade de toda a compreensão do ser passar pela mediação de uma interpretação que demonstre a sua característica de pluralidade inultrapassável. Nem mesmo o *cogito* foge a esta condição, provando ser a sua experimentação imanente não menos duvidosa do que todas as posições da transcendência sujeitas à famosa redução fenomenológica. [...] Com efeito, na medida em que o sentido de um texto se tem automatizado em relação à intenção subjectiva do seu autor, a questão essencial deixou de ser a redescoberta da intenção perdida por detrás do texto, mas a revelação perante o texto, tal como é, o “mundo” que ele abre e esconde. [...] O que deve ser interpretado num texto é a proposta de um mundo, o projecto de um mundo que eu posso habitar e no qual se possam revelar as possibilidades que me são mais próprias. [...] Concretamente, existe ainda a necessidade de um sujeito falante receber a matéria do texto, torná-la sua, apoderar-se dela, de forma a equilibrar o momento correlativo do *distanciamento* da experiência textual (RICOEUR, 1997, p. 104-105, grifo do autor).

Mais adiante, na sua *Autobiografia*, constata:

Esta insistência na mediação da escrita teve pelo menos o mérito de, a meu ver, ter destruído, definitivamente, o ideal cartesiano, fichteano e, de um certo modo, husserliano, da transparência do sujeito para si mesmo. A este propósito, a subjectividade do leitor não é mais dona do sentido do texto do que a subjectividade do autor. A autonomia semântica do texto é a mesma, em ambos os contextos. Para o leitor, compreender-se a si próprio é compreender-se a si mesmo perante o texto e obter através dele as condições para um si em vez do eu que inicialmente chega à leitura (RICOEUR, 1997, p. 108).

Foi assim que Ricoeur, já em 1975, no texto intitulado *Expliquer et Comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire*, antecipara a problemática da identidade que constituiria uma das suas preocupações em *Soi-même comme un autre*:

Afirmei, então, no texto de 1975, “troquei o ego, senhor de si mesmo, pelo si, discípulo do texto”. Desta forma, estava a antecipar a oposição entre o si e o eu (*le soi et le moi*), que se tornaria a base de sustentação das minhas análises em *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1997, p. 105).

Essa obra extraordinária constitui o corolário dos esforços desenvolvidos por Ricoeur, cujas diretrizes principais procurei evidenciar ao longo desta seção. Como não poderia deixar de ser, o tratamento da identidade e da alteridade nela realizado baseia-se numa construção dialética. A dialética do Mesmo e do Outro se multiplica, se desdobra, no interior mesmo das

próprias figuras da identidade e da alteridade. Assim é que, utilizando uma vez mais seu próprio discurso, *en-signado* no “exercício de autocompreensão”, como ele chamou sua *Autobiografia Intelectual* (RICOEUR, 1997, p. 47), procurarei concluir esta seção. Sua pequena ética assumiu assim três direções. A primeira deu testemunho do seu esforço de “integrar os vários procedimentos objectivantes¹³ respeitantes ao discurso e à acção na operação reflexiva, garantido o desvio, por meio da objectivação¹⁴, a distinção irredutível entre o *ego* imediato e o si reflexivo” (RICOEUR, 1997, p. 127). A segunda:

[...] dizia respeito à natureza da identidade que podia ser atribuída a um sujeito do discurso e da acção. [...] A identidade da mesmidade parecia-me que preenchia as características objectivas ou objectivadas do sujeito falante e actuante, enquanto a identidade como en-si-mesmamento julgava ser mais adequada para caracterizar um sujeito capaz de se designar a si próprio, ou a si própria, como o ou a autora de palavras e acções, um sujeito não substancial e não imutável e, no entanto, responsável pelos seus dizeres e fazeres. [...]

[Por fim, a terceira direção:] [...] tinha a ver com a componente da resignação ou da alteridade que a identidade en-si-mesmada viria a assumir como contrapartida da iniciativa orgulhosa que constituía a marca distintiva de um sujeito falante, actuante e autonarrador. [...] Mas [...] a ideia de alteridade tem sido enriquecida por várias [sic] matizes: existia, com certeza, o outro como possuidor do seu corpo, mas existia também o outro como um outro (*autrui*) – o outro que figura como interlocutor no plano do discurso e como protagonista ou antagonista no plano da interacção, e, finalmente, como o portador de uma outra história que não a minha dentro do entrelaçar das narrativas da vida. Contudo não desejo parar com este duplo do outro, o outro como um corpo resistente, mesmo sofredor, o outro como tomando o outro lado na luta ou no diálogo. Abri espaço para uma terceira figura do outro, nomeadamente, o coração dos corações, também chamada consciência. Na reflexão sobre este coração dos corações o regresso do si ao si-mesmo foi completado. Mas o si podia regressar a casa apenas no fim de uma longa viagem. E é “como outro” que o si regressou (RICOEUR, 1997, p. 128-129).

Todo o percurso aqui considerado revela sempre uma mesma postura, a de continuamente rever-se, reformular-se, como sugere o próprio percurso da reflexão, que insistentemente persegue nossos sintomas, nossas expressões em busca do sentido. Este também é o trabalho, a tarefa da consciência. Estar consciente de si é um grande esforço, sempre renovado, uma tarefa infundável, enquanto dura¹⁵.

¹³ Quer dizer: semióticos e estruturais.

¹⁴ É o que Sartre chama de conhecimento, de visão técnica do mundo: o sujeito (o eu) investigado como coisa, como objeto. Ou, dito de outro modo, o sujeito e sua história no mundo, tanto quanto o próprio mundo, considerados como objetos, como matéria de conhecimento científico.

¹⁵ Para lembrar o também múltiplo – até no nome – Vinícius de Moraes.

2 A TRADIÇÃO DA CONSCIÊNCIA AUTORREFLEXIVA

O que Paul Ricoeur considera ser a tradição da consciência autorreflexiva instaura-se com o famoso *Cogito* cartesiano; passa pela síntese da apercepção do eu penso kantiano (posteriormente extremada pelo juízo tético de Fichte) e contamina a fenomenologia de Husserl, considerada em sua perspectiva ou versão idealista, como Ricoeur (1997) qualifica. Procurarei mostrar o que, nesta tradição, o filósofo acredita ser o motivo de sua desconfiança crítica. Irei me concentrar exclusivamente nas considerações sobre Descartes, Kant e Husserl, expostas especialmente nas suas primeiras obras de hermenêutica filosófica, publicadas na década de sessenta e já anteriormente mencionadas.

Gostaria de dizer, também, que esse curto trajeto se inscreve numa tradição filosófica mais longa, como Ricoeur reconhece, *verbi gratia*, no seguinte trecho:

[...] o *Cogito* de Descartes é apenas um dos cumes – mesmo se é o mais alto – de uma cadeia de *Cogito* que constituem [sic] a tradição reflexiva. Nessa cadeia, nessa tradição, cada uma das expressões do *Cogito* reinterpreta a precedente. Assim poder-se-ia falar: de um *Cogito* socrático (“Cuida da tua alma”), – de um *Cogito* agostiniano (o homem “interior” na flexão das coisas “exteriores” e das verdades “superiores”), – de um *Cogito* cartesiano, é claro, – de um *Cogito* kantiano (“o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”). O “Eu” fichteano é, sem dúvida alguma, o testemunho mais significativo da filosofia reflexiva moderna: não é filosofia reflexiva contemporânea, como Jean Nabert reconheceu, aquela que não reinterpreta Descartes através de Kant e Fichte. E a “egologia” que Husserl tentou enxertar sobre a fenomenologia é um desses gestos. Ora, todos, à semelhança do *Cogito* socrático, respondem a um desafio: sofística, empirismo, ou, em sentido inverso, dogmatismo da ideia, alegação de uma verdade sem sujeito. Por meio deste desafio a filosofia reflexiva, é convidada, não a manter-se idêntica a ela própria, repelindo os assaltos do adversário, mas a apoiar-se sobre ele, a fazer par com aquilo que mais a contesta (RICOEUR, 1989, p. 231-232, grifo do autor).

Começamos pelo *Cogito* cartesiano, que foi postulado, como se sabe, ao cabo do exercício de uma dúvida universal, radical e metódica, que pôs em suspenso todas as certezas, para em seguida procurar um solo seguro para a *episteme*, a ciência das coisas. Aliás, a este respeito, numa nota elaborada por Gérard Lebrun, aposta pelos editores à publicação das *Meditações* de Descartes para a coleção Os Pensadores, lemos o seguinte:

A fim de facilitar a publicação de sua Física é que Descartes pede o *imprimatur* da Sorbonne para a sua Metafísica. Daí por que solicita a Mersenne que mantenha o projeto em segredo: “Isto poderia talvez impedir a aprovação da Sorbonne, que eu desejo, e que me parece poder servir extremamente a meus intuítos: pois eu vos diria que este pouco de Metafísica que vos envio contém todos os princípios de minha Física”. (11 de novembro de 1640). Em outros termos: se aprovasse a Metafísica, a Sorbonne desdizer-se-ia condenando a Física (LEBRUN apud DESCARTES, 1991, p. 162).

Já na base deste texto, que acabo de citar, é possível perceber o interesse epistemológico de Descartes. Suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* que têm por subtítulo em sua segunda edição (Amsterdã, 1642): “*In quibus Dei existentia & animae a corpore distinctio demonstrantur*” (“Nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo”) têm, com efeito, por desígnio último a construção de uma base segura para o edifício do conhecimento científico do mundo, como, aliás, ele anuncia em sua *Primeira Meditação*: “Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (DESCARTES, 2004, p. 21, grifo do tradutor).

Que base segura é essa que autorizaria a se conhecer a verdade das coisas a partir do *cogitare* da meditação filosófica cartesiana? A certeza das ideias claras e distintas, responderia Descartes, nos moldes da que ele próprio percebera ser – e que Martial Guérout (1953) chama de a primeira certeza na ordem do conhecimento – a certeza de sua existência. Eu duvido, eu penso, eu existo enquanto penso, eu sou coisa pensante, eis a natureza evidente daquilo que sou. Ora, é sobre esta apoditicidade do *Cogito* cartesiano, que Paul Ricoeur formula a sua crítica. Diz Ricoeur:

Sem dúvida, tenho uma percepção de mim mesmo e de meus atos, e esta percepção é uma espécie de evidência. Descartes não pode ser desalojado dessa proposição incontestável: não posso duvidar de mim mesmo sem perceber que duvido. Mas o que significa essa percepção? Certamente, uma certeza, mas uma certeza privada de verdade. Como bem compreendeu Malebranche, contra Descartes, essa apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma idéia. Se a idéia é luz e visão, não há visão do Ego, nem luz da percepção. Sinto apenas que existo e que penso. Sinto que estou desperto. Eis a percepção (RICOEUR, 1977, p. 46).

A propósito desta apoditicidade, permitam-me reproduzir um excerto muito interessante, intitulado “Uma Teoria Dogmática do Conhecimento”, do ensaio elaborado por José Américo Motta Pessanha (*Vida e Obra* de Santo Agostinho), que abre o volume da publicação brasileira das *Confissões* para a coleção Os Pensadores. De início, ele nos mostra o interesse de Santo Agostinho em combater os céticos, utilizando suas próprias armas: a Razão. Diz então:

O primeiro problema filosófico, focalizado por Agostinho logo após a conversão, foi o dos fundamentos do conhecimento, para o qual necessitava urgente de uma resposta racional. Antes debatera-se dentro dos limites do ceticismo da Nova Academia platônica, dominada pelas análises de Arcesilau (315-241 a.C.) e Carnéades (214-129 a.C.), que sustentavam a tese de que não é possível encontrar um critério de evidência absoluta e indiscutível, o conhecimento limitando-se ao meramente verossímil, provável ou persuasivo.

Mas a verdade religiosa encontrada pelo bispo africano, a partir das palavras de Paulo de Tarso, era sólida e firme. Impunha-se, pois, combater os céticos e para isso o neoconverso usaria as armas do adversário. Para os céticos, a fonte de todo o conhecimento era a percepção sensível, na qual não se poderia encontrar qualquer fundamento para a certeza, já que os sentidos forneciam dados variáveis e, portanto, imperfeitos (PESSANHA apud AGOSTINHO, 2004, p. 14).

Com uma manobra engenhosa (e não obstante a influência platônica em seu pensamento, a partir de Plotino), Santo Agostinho reafirma a importância da percepção sensível, nos moldes da tradição aristotélica, para em seguida postular, com doze séculos de antecedência a Descartes, a certeza apodítica de nossa existência, através da autorreflexão:

No retiro de Cassiciaco, logo após a conversão, Agostinho pôs-se a meditar sobre o assunto e redigiu o diálogo *Contra os Acadêmicos*, reabilitando, através de engenhosa argumentação, os sentidos como fonte de verdade. O erro – diz ele – provém dos juízos que se fazem sobre as sensações e não delas próprias. A sensação enquanto tal jamais é falsa. Falso é querer ver nela a expressão de uma verdade externa ao próprio sujeito. Assim, nenhum cético pode refutar alguém que afirme simplesmente: “Eu sei que isto me parece branco: limito-me à minha percepção e encontro nela uma verdade que não me pode ser negada”. Muito diferente seria afirmar somente: “Isto é branco”. Neste caso o erro torna-se possível, no primeiro não. Assim, existiria pelo menos uma verdade absoluta, que estaria implicada no próprio ato de perceber.

Posteriormente (na *Cidade de Deus*), Agostinho levou a argumentação às últimas consequências e antecipou a reflexão cartesiana, formulada doze séculos depois: “Se eu me engano, eu sou, pois aquele que não é não pode ser enganado”. Com isso atingia a certeza da própria existência.

Essa primeira certeza, além de fundamentar toda uma teoria dogmática do conhecimento, parecia permitir também a revelação da própria essência do ser humano: o homem seria sobretudo um ser pensante e seu pensamento não se confundiria com a materialidade do corpo (PESSANHA apud AGOSTINHO, 2004, p. 14-15, grifo nosso).

Muito semelhantes são as postulações de Descartes, como podemos ver nesses trechos de sua *Segunda Meditação*:

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante.

[...] Conheci que existo e procuro quem sou eu, esse eu que conheci. E é certíssimo que, assim precisamente tomado, o conhecimento de mim mesmo não depende das coisas cuja existência ainda não conheço, nem, portanto, daquelas que figuro em minha *imaginação*.

E, essa palavra *figuro* chama a atenção para o meu erro: pois, estaria deveras figurando uma ficção, se deveras imaginasse que sou algo, porque imaginar não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. [...]

Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente (DESCARTES, 2004, p. 49-51, grifos do tradutor e do autor).

A crítica dirigida por Ricoeur à apoditicidade do *Ego Cogito* cartesiano poderia ser resumida em dois argumentos. O primeiro argumento diz respeito aos limites da autorreflexão, que me arrisco a considerar como inépcia da consciência autorreflexiva, e consiste em que perceber-se consciente é apenas uma intuição. Sabemos o que é sem necessidade de demonstrações, deduções e verificações. Portanto, sua crítica se dirige à transparência, ao imediatismo e à adequação da consciência que se autorreflete. Em consequência, o segundo argumento se dirige à existência de um *ego* consciente, substancial e imutável, dono de si mesmo e claro a si mesmo.

Ora, perceber-se consciente, estar desperto, é um ato, nos moldes da própria percepção sensível, que não coincide necessariamente com seus conteúdos. Talvez seja por isso que, para Descartes, entender, imaginar, sentir, são modos do pensamento, são os acidentes da essência cognitiva da *res cogitans*. Tudo isso é pensar. A imaginação para ele, como vimos no trecho citado, resume-se à cópia, à imagem de outra coisa, desta feita, uma coisa material, distinta da coisa pensante que somos. Mas, quando o pensamento volta-se para si mesmo, isto é, quando torna-se reflexão, quer se apropriar do si da reflexão sobre si mesmo, como diria Ricoeur. E é porque este si não está dado e não é um dado, que o pensamento pode interrogar-se e se esforça por se reconhecer.

Coloquemos as coisas nos termos de Ricoeur:

Quando dizemos: a filosofia é reflexão, certamente queremos dizer reflexão sobre si mesmo. Mas o que significa o “Si”? [...]

Reconheço, aqui, que a posição do “si” é a primeira verdade para o filósofo situado no cerne dessa vasta tradição da filosofia moderna que parte de Descartes, desenvolve-se com Kant, Fichte e a corrente reflexiva da filosofia européia. Para tradição, que consideramos como um todo [...] a posição do “si” é uma verdade que se coloca por si mesma; não pode ser nem verificada, nem deduzida; é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato; a posição de uma existência e de uma operação de pensamento: *Existo, penso*; existir, para mim, é pensar; existo enquanto penso. Uma vez que essa verdade não pode ser verificada como um fato, nem deduzida como uma conclusão, deve afirmar-se na reflexão: sua autopoção é reflexão. Fichte chamava essa primeira verdade de juízo tético (RICOEUR, 1977, p. 45, grifo do autor).

Mas a evidência do *Cogito* não é clarividência, isto é transparência do si para si mesmo. Seus conteúdos, suas expressões precisam ser reconhecidos. O gesto que o torna consciente de si mesmo, esta clara e distinta intuição de si mesmo, não é conhecimento de si mesmo. E porque reflexão não é intuição, é preciso decifrar suas expressões, proceder a uma hermenêutica dos signos da consciência. Parafraseando criticamente Descartes através de Ricoeur, talvez pudesse dizer: Sei que existo e procuro quem sou eu, esse eu que se percebeu

desperto. Mas o conhecimento de mim mesmo depende do trabalho da interpretação aplicado sobre minhas expressões, sobre os documentos de minha vida.

A certeza imediata de minha existência não me pode tornar senhor de mim mesmo, mas apenas o leitor atento de minhas expressões. É pela via indireta dos signos e símbolos, por meio dos quais construo meus “universos de percepção e de discurso” (RICOEUR, 1977, p. 20), que falo a mim mesmo e posso compreender aquilo que sou a partir do que me é dito.

Por isso, diz Ricoeur:

[...] reflexão não é intuição ou, em termos positivos, a reflexão é o esforço para reapreender o Ego do *Ego Cogito* no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos. Ora, por que a posição do Ego deve ser reapreendida através de seus atos? Justamente porque não é dada nem numa evidência psicológica, nem numa intuição intelectual, nem numa visão mística. Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato. A primeira verdade – *existo, penso* – permanece tão abstrata e vazia quanto insuperável. Precisa ser “mediatizada” pelas representações, pelas ações, pelas obras, pelas instituições e pelos monumentos que a objetivam. É nesses objetos, no sentido mais amplo do termo, que o Ego deve perder-se e reencontrar-se (RICOEUR, 1977, p. 45-46, grifo do autor).

Ora, aquilo que se perde e se reencontra na atividade reflexiva não é um sujeito substancial e imutável, uma coisa que sempre aí esteve dada ao seu próprio pensamento, instalada como um soberano no centro de sua própria consciência, essa cidadela murada nos limites herdados por uma espécie de titularidade natural; não é um *quê*, mas um *quem* que age e sofre e se esforça por se compreender no espelho de suas próprias ações. É um exegeta de si mesmo, um sujeito interpretado e capaz de reconhecer os limites e as possibilidades que lhe são mais próprias.

Do texto referente a Santo Agostinho, vimos que não haveria erro no ato de perceber e sim nos juízos (e nada disto, diga-se de passagem, fora capaz de abalar a convicção do bispo africano nas verdades superiores da Palavra). Também Descartes, ao perceber-se coisa pensante (que duvida, entende, afirma e nega; quer e não quer; imagina e sente), compreende que:

Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de idéia [...].
Outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego, e neles apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. E, destes, alguns são chamados vontades ou afectos e outros, juízos.
Agora, no que se refere às idéias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. [...]
E, também, não há que temer falsidade alguma na própria vontade ou nos afectos, pois, embora eu possa almejar coisas más ou até coisas que não se encontram em parte alguma, não é por isso menos verdadeiro que as almejo.

Só restam, por conseguinte, os juízos nos quais devo acautelar-me do erro. Ora, o erro principal e mais freqüente¹⁶ que neles se pode encontrar consiste em que eu julgue as idéias em mim semelhantes ou conformes a certas coisas postas fora de mim (DESCARTES, 2004, p. 75).

O problema epistemológico que assim se coloca é tão antigo quanto a própria filosofia. Remonta, por exemplo, às exigências platônicas de uma ciência filosófica, que se instituiria contra o erro e a opinião. Mas a questão que orienta a reflexão de Ricoeur é outra. Trata-se de reconhecer o próprio estatuto do *Ego Cogito*, ou melhor, de reconhecer que a experiência, que a consciência tem de si mesma, se insere numa dimensão ainda mais fundamental: o da própria existência entendida como ato ou esforço, ou ainda, desejo de ser. O que se trata de compreender, ou de recuperar, é o próprio ato de existir no modo de um si, que é posto pela reflexão, como autoconsciência, mas que não se conhece. Em uma nota de *Da Interpretação*, Ricoeur (1977, p. 55) nos diz: “Em linguagem hursserliana: o *Ego Cogito* é apodítico, mas não necessariamente adequado”. Trata-se, portanto, de recuperar, como escreve Ricoeur (1977, p. 47): “a posição do ‘si’ em toda a espessura de suas obras”. Entre a experiência que a consciência tem de si mesma e, entre ela e o mundo, o que se interpõe, para Ricoeur, é o que me referi na introdução deste trabalho como sendo o dom da linguagem, ou melhor, o caráter linguístico desta experiência, a expressividade da vida que se manifesta como sentido, como significação que pode ser trazida ao plano da linguagem. É por isso que Ricoeur, reconhecendo a influência de Heidegger, nos diz: “da íntima certeza de existir segundo o modo do si, o ser não tem o domínio; ele vem a ele, advém-lhe, à maneira de um dom, de uma graça, de que o si nunca dispõe” (RICOEUR, 1997, p. 36).

A problemática da verdade, para Ricoeur, não é a da correspondência entre a realidade ou a objetividade da coisa e a subjetividade da ideia; não é a da representação do mundo, concebido como um quadro, mas a da expressão da vida, da existência de um ente, que tem como modo de ser, compreender o Ser (diriam os gregos: a abertura ao Ser), ou dito de outra forma, dos modos em que aquilo que é se diz. Portanto, não é uma questão estritamente epistemológica, mas essencialmente ontológica. Sei que penso e que existo, mas ainda não sei quem sou.

Esse modo de conceber as coisas, esse desvio do olhar, que Ricoeur nos solicita a realizar, nos permite compreender a sua própria crítica em relação a outro *Cogito*, desta vez, o kantiano. Mas, gostaria de prosseguir um pouco mais com as *Meditações* de Descartes para

¹⁶ Esta possibilidade de erro é meramente formal, isto é, a ideia pode não corresponder à coisa que pretenda representar. Haveria ainda uma possível falsidade material, ou seja, conceber uma ideia de uma coisa não existente.

relacionar melhor suas postulações com as de Kant e poder entender em que sentido a proposta filosófica de Kant se distingue e de certa forma revê o que ele próprio (KANT, 2008, p. 63) chama de “idealismo empírico de *Descartes*”. Estaremos, outrossim, apreciando a afirmação de Ricoeur de que na cadeia de *Cogito*, aqui exposta, um revê o outro. Não creio que para isto seja necessário, proceder a um inventário das *Meditações* cartesianas. Farei apenas alguns comentários para, na sequência, introduzir a crítica de Kant. Sabemos que Descartes leva às últimas consequências o dualismo entre o corpo e a alma (ou mente, como ele mesmo, não distingue), sendo mais fácil conhecer a natureza da mente que a dos corpos. Ao perceber-se coisa pensante, diz ele: “conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente” (DESCARTES, 2004, p. 63). E, para ele, “os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas unicamente porque entendidos” (DESCARTES, 2004, p. 63). Sabemos também que seu raciocínio se encaminha no sentido de compreender então a natureza das ideias que se pode ter das coisas, pois diz ele:

[...] *como toda idéia é uma obra da mente*, a natureza dessa idéia é tal que ela não exige por si mesma nenhuma outra realidade formal além da que recebe de meu pensamento *ou de minha mente*, da qual é um modo, *isto é, uma maneira ou feição de pensar*. Mas, que essa idéia contenha esta e não aquela realidade objetiva, deve-o ela seguramente a alguma causa da qual a recebeu e na qual há no mínimo tanta realidade formal quanto essa idéia contém de realidade objetiva. Pois, se supusermos que há na idéia algo que não havia em sua causa, ela o teria obtido, portanto, do nada. E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante idéia, é objetivamente *ou por representação* no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada (DESCARTES, 2004, p. 83, grifo do tradutor).

Descartes inova em relação à escolástica, portanto à tradição aristotélica, ao aplicar ao plano das ideias o princípio de causa e efeito e critica também esta mesma tradição, que atribui aos sentidos o fundamento e a origem do conhecimento. Há algo mais seguro, porque invariável, nas ideias claras e distintas que a mente concebe, como as grandezas matemáticas e as demonstrações geométricas, tão invariáveis, que mesmo sonhando as concebemos. Mas, de todas as ideias, a única, cuja realidade objetiva ou por representação (o efeito ideal em nossa mente) exigiria necessariamente a existência de outra realidade formal (a causa exterior da ideia em nossa mente)¹⁷, ou seja, a única ideia que não poderia ser produzida pela própria mente, é a ideia de Deus. Utilizando-se inicialmente deste argumento, acredita poder provar a

¹⁷ Descartes chama realidade objetiva não à realidade do objeto em si, mas à realidade da ideia (da representação do objeto) na mente, que em si é relativa ao objeto e, nesse sentido, objetiva. De sorte que o objeto em si é a realidade formal (causal) dessa ideia objetiva.

existência de Deus por seus efeitos. E para que isto? Para reconhecer que a coisa pensante, que, segundo ele, clara e distintamente somos, não está só no mundo.

Tentarei exprimir melhor esta problemática. Por que provar a existência de Deus? Por várias razões: lógicas, ontológicas e políticas (ou estratégicas, se preferem). Estas últimas podem ser facilmente reconhecidas se levarmos em conta a nota de Gérard Lebrun, anteriormente citada, sobre o estratagema de Descartes ao solicitar o *imprimatur* da Sorbonne para a sua *Metafísica* como forma de facilitar a publicação de sua *Física*. Descartes (2004, p. 197) dirige sua “Epístola [...] aos muito sábios e muito ilustres senhores decano e doutores da sagrada Faculdade Parisiense de Teologia” e diz dentre outras coisas o seguinte:

[...] Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo, [...] e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural. [...] Ora, notei que vós e todos os outros teólogos não somente afirmam que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural, mas, também, que da Sagrada Escritura se infere ser o seu conhecimento mais fácil do que muitos outros que temos das coisas criadas e, na verdade, é tão fácil que os que não o têm são culpados. [...] E, [...] parece que somos avisados de que tudo o que se pode saber sobre Deus pode ser mostrado por razões que não se obtêm senão de nossa própria mente. Por isso, acreditei que não me fosse impróprio investigar a maneira e os caminhos por que Deus pode ser conhecido, de modo mais fácil e mais certo do que as coisas do século (DESCARTES, 2004, p. 197-199).

E Descartes prossegue afirmando a importância do exercício metódico da razão como meio de alcançar o conhecimento das coisas:

[...] E, finalmente, sabedores alguns de que eu cultivara certo método para resolver quaisquer dificuldades nas ciências, não decerto novo, pois nada mais antigo que a verdade, mas por me terem visto utilizá-lo frequentemente alhures não sem felicidade, pediram-me eles insistentemente que o fizesse, isso me fez acreditar fosse de meu dever tentar algo nesse assunto. [...] Eis por que, quaisquer que possam ser minhas razões, como dizem respeito à Filosofia, porém, delas não espero algo de grande preço, a menos que me ajude o vosso patrocínio. [...] Não duvido, assim, de que, se vos dignardes a considerar este escrito, com tanto cuidado que, *em primeiro lugar*, seja ele por vós corrigido [...]; que, *em segundo lugar*, o que falta, ou não está suficientemente acabado, [...] seja completado, aperfeiçoado, esclarecido ou por vós mesmos ou, ao menos, por mim, depois de advertido por vós; e, *finalmente*, depois que as razões que ele contém provando a existência de Deus e que a mente é diversa do corpo tenham sido levadas à clareza a que confio podemos levá-las, [...] todos os erros que sempre houve sobre essas questões não sejam em breve apagados da mente dos homens. [...] Qual será a sua utilidade, *uma vez que ela estivesse bem estabelecida*, vós mesmos *que vedes as desordens que sua dúvida produz*, por vossa singular sabedoria melhor do que todos podeis avaliar. Mas não tem cabimento que ainda vos recomende, a vós que sempre fostes o principal pilar da Igreja Católica, a causa de Deus e da Religião (DESCARTES, 2004, p. 201-207, grifo do tradutor).

A diplomacia exibida por essas passagens da *Epístola*, creio, fala por si e justifica o que quero dizer por razões políticas. Aliás, Gérard Lebrun, a propósito da consideração de Descartes sobre trechos da Sagrada Escritura que permitiriam inferir à *luz natural*¹⁸ a existência de Deus, nos oferece, em outra nota, um trecho de Pascal que desmentiria Decartes, nos seguintes termos:

Cf. Pascal: “Não é o que diz a Escritura, que melhor conhece as coisas que são de Deus. Ela diz, ao contrário, que Deus é um Deus oculto... Quando afirma, em tantas passagens, que aqueles que procuram Deus o encontram, não é dessa luz que fala, como sendo o dia em pleno meio dia...” (Pléiade, pág. 1184) (LEBRUN apud DESCARTES, 1991, p. 158).

Quanto às demais razões, mencionarei algumas apenas a título de exemplo. Meu propósito é somente enfatizar a impossibilidade de que haja filosofia sem pressuposições e que a própria Razão, enquanto “conjunto das normas” (NABERT apud RICOEUR, 1989, p. 214), é *medium*, é instrumento, não *principium et finis* em si mesma. Pois bem, quando antes foi dito que dentre todas as ideias, a de Deus seria a única capaz de provar a existência de todas as coisas, fora e além de nós mesmos, isto é da coisa pensante que somos, é porque ela contém o máximo de realidade formal. Como seria possível concebê-la, nós que somos seguramente finitos e imperfeitos? Consideremos esse excerto da *Terceira Meditação*:

[Entre as ideias] [...] algumas me parecem inatas, outras, adventícias, outras, inventadas por mim mesmo. Pois que eu entenda o que é coisa, verdade, pensamento, não parece que eu o tenha obtido de alhures senão de minha própria natureza. Mas, agora, que ouça um ruído, veja o sol, sinta o fogo, julguei até agora que isso procede de certas coisas postas fora de mim. Finalmente, sereias, hipogrifos e congêneres são de minha invenção. Ou, talvez, eu também as possa supor ou todas adventícias ou todas inatas ou todas inventadas, pois ainda não percebi claramente sua verdadeira origem (DESCARTES, 2004, p. 75-77).

Ao examinar as possíveis origens das ideias, Descartes parte principalmente de dois pressupostos ontológicos. O primeiro pode ser sintetizado pelo tradicional postulado: do nada, nada se faz; o segundo consiste em que: o mais perfeito não pode advir do menos perfeito. Propõe, então, uma hierarquia às acepções do ser: a substância infinita, que é igual a si mesma e possui a suma perfeição [o máximo grau de ser], tem mais realidade objetiva que as substâncias finitas e, estas, mais realidade objetiva que os acidentes ou modos. A partir desses pressupostos diz Descartes:

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias for tanta que eu fique certo de que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que, por conseguinte, não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente

¹⁸ É uma expressão de Galileu e remete à faculdade da Razão.

que não estou só no mundo, mas que alguma outra coisa, que é a causa dessa ideia, também existe (DESCARTES, 2004, p. 85).

O cuidado com que Descartes encaminha seu raciocínio, fazendo-nos pensar com ele, atesta o que chamo de razões lógicas. A sua argumentação é, neste aspecto, seguramente impecável. Por isso, na *Sinopse das Meditações* ele afirma: “me esforcei por nada escrever que não demonstrasse cuidadosamente. De sorte que outra ordem não pude seguir senão a que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela” (Descartes, 2004, p. 225). Afinal, não é o *bom senso* o que temos de mais bem dividido? Bem, não é preciso ir mais adiante para introduzirmos Kant. Mas antes, gostaria de dizer ainda o seguinte: a *res cogitans* de Descartes somente se torna um *Cogito* quando afirma sua existência na e pela reflexão. Doravante, como Ricoeur bem o percebeu, consciência e autoconsciência passam a coincidir. Por outro lado, o *Cogito* cartesiano ainda não possui propriamente um *Ego*, antes da prova, não só da existência de Deus (infinito em ato, que cria e preserva todas as coisas criadas), mas também (e por causa da existência de Deus) da existência do mundo dos corpos (da *res extensa*). Mente e corpo, que estão intimamente conjugados, podem agora se relacionar com um mundo. Mas de que forma? Como representação. O encaminhamento que Descartes dá a suas *Meditações*, mostra não só uma exigência de método, mas também certo descaso para com os outros modos de ser da coisa pensante (que apreende sempre algo mais que a similitude das coisas) e concentra-se nesse modo de ser, nesse modo ou feitio de pensar pelo qual a coisa é *objetivamente ou por representação*. É interessante inclusive observar que, antes mesmo da prova da existência das coisas materiais, passa a se ocupar, na *Quarta Meditação*, com a vontade (a marca, o selo do criador em sua obra, porque ilimitada), mas para sugerir uma espécie de *ética* para o bem agir da *res cogitans*, nesta ordem: concepção, deliberação, ação. O erro, que não é propriamente nem o mal, nem o falso, é obra do juízo inadequado, precipitado, fruto da desproporção estabelecida na conjugação da vontade ilimitada com a limitação do entendimento. O *Cogito* passa a ser, além do mais, uma espécie de *palco* para o desenrolar de uma *peça*, cujo ator principal é o entendimento (a essência cognitiva do pensar), capaz de produzir a *pérola preciosa* das ideias claras e distintas e, por intermédio delas, apto a conhecer a verdade das coisas.

Passo agora a Kant e começo por esse trecho dos *Prolegômenos*:

Pelo facto de eu próprio ter dado à minha teoria o nome de idealismo transcendental, ninguém se pode arrogar a autoridade de o confundir com o idealismo empírico de *Descartes* (se bem que este fosse apenas um problema cuja insolubilidade, segundo a opinião de Descartes, deixava a cada um a liberdade de negar a existência do

mundo dos corpos, porque nunca poderia ser respondido de uma maneira satisfatória¹⁹), ou com o idealismo místico e fantasista de *Berkeley* (contra o qual e outras quimeras semelhantes a nossa crítica contém o verdadeiro antídoto). Com efeito, o que eu chamei idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no significado tradicional), já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem, acima de tudo, o espaço e o tempo; acerca destes e, por conseguinte, a propósito de todos os *fenómenos*, mostrei simplesmente: que eles não são coisas (mas simples modos de representação), nem também determinações inerentes às coisas em si mesmas. O termo transcendental, porém, que em mim nunca significa uma relação do nosso conhecimento às coisas, mas apenas à *faculdade de conhecer*, devia impedir este erro de interpretação. Mas, para que tal apelação doravante não mais a provoque, prefiro retirá-la e quero que o meu idealismo seja chamado crítico. Se, de facto, é um idealismo a rejeitar aquele que transforma as coisas reais (não fenômenos) em simples representações, que nome se deve dar ao idealismo que, inversamente, converte em coisas simples representações? Penso que se lhe poderia dar o nome de idealismo *sonhador* para o distinguir do precedente, que se chamaria *visionário*, ambos os quais deviam ser substituídos pelo meu idealismo transcendental, ou melhor, *crítico* (Kant, 2008, p. 63-64, grifo do autor).

A crítica de Kant em relação ao idealismo de Descartes não se dirige somente a ele, mas a toda a metafísica até então produzida. Afirma Kant:

A minha intenção é convencer todos os que crêem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: “de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível”. Se é uma ciência, como se explica que ela não possa, como as outras ciências, obter uma aprovação geral e duradoira? Se o não é, como se explica que ela, no entanto, se vanglorie incessantemente sob a aparência de uma ciência e mantenha em suspenso o entendimento humano com esperanças jamais extintas, nunca realizadas? [...] Perguntar se uma ciência é possível supõe que se duvida da realidade da mesma. [...] No entanto, atrevo-me a predizer que o leitor destes Prolegômenos, capaz de pensamento pessoal, não só duvidará da ciência que possuía até agora, mas de todo se convencerá subsequentemente de que semelhante ciência não poderá existir sem que se cumpram as condições aqui expressas, das quais depende a sua possibilidade; e, visto que isso nunca se fez, não temos ainda nenhuma metafísica. Como, porém, a busca dela não desaparecerá [...], porque o interesse da razão universal está nela implicado demasiado intimamente, ele reconhecerá que uma reforma completa, ou antes, um novo nascimento da metafísica, segundo um plano inteiramente desconhecido até agora, se produzirá inevitavelmente, apesar das resistências que, durante algum tempo, se lhe poderão opor (KANT, 2008, p. 12-13).

De que plano se trata então? Do plano crítico. Que é isto para Kant? O plano das condições de possibilidade do conhecimento, ou seja, de uma análise prévia da “faculdade de conhecer”, como vimos mais acima no primeiro trecho citado. E conhecer para Kant, não é idêntico a pensar. Por isso Ricoeur (1977) nos diz que usa inicialmente Kant contra Descartes

¹⁹ O insatisfatório para Kant seria o seguinte: “A prova exigida [da existência das coisas fora do *Cogito*] tem [...] que pôr à mostra que das coisas externas possuímos também *experiência* e não só *imaginação*, o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência *interna*, indubitável para *Descartes*, só é possível pressupondo uma experiência *externa*.” (KANT, 1991, p. 141, grifo do autor). E é o tempo (forma de nossa sensibilidade) que promove a ligação entre ambas as experiências.

para dissociar o *eu penso* do *eu sou*. Ao dizer que o *Cogito* cartesiano é uma mera intuição, acrescenta o seguinte:

Na linguagem kantiana, uma percepção do Ego pode acompanhar todas as minhas representações. Mas essa percepção não é conhecimento de si mesmo, nem pode ser transformada numa intuição sobre a alma substancial. A crítica decisiva dirigida por Kant a toda “psicologia racional” dissociou definitivamente a reflexão de todo pretensão conhecimento de si (RICOEUR, 1977, p. 46).

Com Kant aprendemos que o pensamento, ou melhor, a razão universal, não se contenta em exercitar-se apenas dentro dos limites de uma experiência possível. E as idealidades, que assim se produzem, não podem ser consideradas, propriamente falando, conhecimento. Podemos pensar o que quisermos, mas não alegar que conhecemos as coisas sobre as quais pensamos. E isto também não significa que devemos duvidar de sua existência para melhor concebê-las. Até porque, o conhecimento jamais poderia se referir às coisas em si mesmas, mas apenas a sua realidade fenomênica, quer dizer, podemos conhecer as coisas que se oferecem aos nossos sentidos, não como elas são em si, mas como nos aparecem, como são para nós. Suas *Críticas* (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática*, *Crítica do Juízo*), como se sabe, se ocupam das competências e aplicações, isto é, dos limites e das possibilidades da Razão universal. Na primeira *Crítica*, procura estabelecer o *a priori*, o puro, o em si (único possível, é importante dizer) da Razão e seus desdobramentos. Mas, aqui só vou considerar, é claro, o que diz respeito ao tema da consciência e da reflexão dentro do projeto *transcendental* ou *crítico*, ou seja, o que Paul Ricoeur considera ser o *cogito* kantiano e em que sentido lhe dirige suas considerações críticas.

Na *Crítica da Razão Pura* (1991), Kant procede a uma espécie de *radiografia* (se me permitem o termo) da Razão, com o fito de estabelecer as condições *a priori* do conhecimento, isto é, as condições mínimas sem as quais nenhum conhecimento é possível. Na *Doutrina Transcendental dos Elementos*, a faculdade de conhecer é decomposta em seus elementos constitutivos: entendimento e sensibilidade. Diz ele:

Seja de que modo e com que meio um conhecimento possa referir-se a objetos, o modo como ele se refere imediatamente aos mesmos e ao qual todo pensamento como meio tende, é a *intuição*. [...] A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. [...]

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é *sensação*. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *fenômeno*.

Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua *matéria*, aquilo porém que faz que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino a *forma* do fenômeno. [...]

Denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Conseqüentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori [sic] na mente. Essa forma pura da sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição pura*. [...]

[...] há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori [sic], a saber, espaço e tempo [...] (KANT, 1991, p. 39-40, grifo do autor).

É desta forma que Kant apresenta sua *Estética Transcendental*, dotando os sentidos de uma dignidade até então desconsiderada. Tempo e espaço não são coisas, nem estão arraigados às coisas exteriores, mas, a respeito de todos os fenômenos, são as condições universais e necessárias de sua apreensão. São as condições formais de nossa sensibilidade, por intermédio das quais ordenamos os fenômenos. Por outro lado, a espontaneidade do nosso entendimento nos fornecem os conceitos. Mas, desta vez, a partir de que condições formais? A partir da ordem lógica, própria do entendimento, cujas funções permitiriam a construção de uma tábua de categorias elementares, puras, por meio das quais somos capazes de formular todos os nossos juízos. Assim, o segundo elemento estrutural da faculdade de conhecer é chamado por Kant de *Lógica Transcendental*, que é introduzida por ele nos seguintes termos:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. *Empíricos* se contêm sensação (que supõe a presença real do objeto); puros, porém, se à representação não se mescla nenhuma sensação. A última pode ser denominada *matéria* do conhecimento sensível. Portanto, a intuição pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis a priori [sic], intuições ou conceitos empíricos só a posteriori [sic] (KANT, 1991, p. 55, grifo do autor).

A concepção kantiana do conhecimento pressupõe o exercício de nossas faculdades dentro dos limites de uma experiência possível. Sua obsessão pelas condições *a priori* se explica pela exigência de se distinguir o que seria universal e necessário (portanto, formal e comum a todo sujeito cognoscente), das circunstâncias contingentes da experiência. Assim, ele acrescenta:

Se queremos denominar a *receptividade* de nossa mente a receber representações, na medida em que é afetada de algum modo, de *sensibilidade*, a faculdade de produzir ela mesma as representações, ou a *espontaneidade* do conhecimento é, contrariamente, o entendimento. A nossa natureza é tal que a intuição não pode ser

senão *sensível*, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Contrariamente a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhe o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião. Por isso, não se deve confundir a contribuição de ambos, mas há boas razões para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Conseqüentemente, distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, Lógica (KANT, 1991, p. 55-56, grifo do autor).

Na sequência de sua investigação, Kant deduz, como é sabido, as categorias formais do entendimento (os conceitos puros) a partir do fio condutor das funções lógicas dos juízos. É um esforço analítico e por isso mesmo concentrado em decompor, em discriminar os componentes elementares que se solicitam quando do exercício de nossa faculdade de conhecer. Até este momento, não há um *Cogito*, ou seja, uma consciência atuante, responsável pela síntese de seus desdobramentos e capaz de referir-se a si mesma. Tampouco há um “eu” a operá-la e, através dela, tornar próprias as suas representações. Então, ele nos diz:

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível, quer dizer, que nada mais é senão receptividade, podendo a forma dessa intuição residir a priori [sic] em nossa faculdade de representação sem ser outra coisa senão a maneira como o sujeito é afetado. Todavia, a *ligação* [...] de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos e, por conseguinte, tampouco estar ao mesmo tempo contida na forma pura da intuição sensível; pois tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, visto que se tem que denominar a esta entendimento para diferenciá-la da sensibilidade, toda ligação – quer possamos ser conscientes dela quer não, quer seja uma ligação do múltiplo da intuição ou de vários conceitos e, na primeira, de uma intuição sensível ou não – é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de *síntese* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato da sua espontaneidade. [...]

Mas além do conceito de múltiplo e de sua síntese, o conceito de ligação traz ainda consigo o conceito da unidade dele. Ligação é a representação da unidade *sintética* do múltiplo. [...] Conseqüentemente, precisamos procurar esta unidade [...] mais acima ainda, a saber, naquilo que propriamente contém o fundamento da unidade de diversos conceitos em juízos, portanto da possibilidade do entendimento, até mesmo em seu uso lógico (KANT, 1991, p. 80-81, grifo do autor).

Segundo Kant, o objeto em geral de uma experiência possível nos é oferecido aos sentidos e dele se originam impressões. Toda percepção sensível é ordenada espaço-temporalmente como simples determinação da natureza de nossa sensibilidade. Mas é o entendimento que nos fornece os conceitos sobre os objetos de nossa experiência. Nossa

mente não seria uma *tábula rasa*, pronta para receber e imprimir, como uma fotocopiadora, as imagens das coisas. Diferentemente dos empiristas, e especialmente de Hume, Kant compreende que espontaneamente nossa imaginação é capaz não só de reproduzir, mas de criar conceitos e relações a partir de categorias formais e elementares, prontas para ordenar os fenômenos, pelo uso lógico do entendimento na formulação dos juízos, reconhecendo quantidades, qualidades, relações e modalidades pré-determinadas. Através do que chamou de esquema transcendental, somos capazes de colocar sob essas categorias fundamentais as múltiplas impressões advindas de nossa intuição sensível. Entretanto, para ligarmos as impressões aos conceitos, necessitamos reconhecer que esta síntese é operada pela consciência, que espontaneamente se identifica, a si mesma, como aquela que intui e pensa, no mesmo sujeito que é capaz de reconhecer-se consciente de si e dela dotado. Por isso ele diz:

[...] O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. [...] Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais e é una e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori [sic] a partir dela. Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações *minhas* (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal [...].

[...] esta identidade completa da apercepção de um múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência desta síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência* [...] (KANT, 1991, p. 81, grifo do autor).

Mais adiante, Kant assim conclui o seu raciocínio:

[...] Sou, portanto, consciente de mim mesmo idêntico com referência ao múltiplo das representações dadas a mim numa intuição, pois denomino *minhas* todas as *representações* em conjunto que perfazem *uma só*. Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas a priori [sic] que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações dadas a mim, mas sob a qual foram postas por uma síntese.

[...] Falando de modo geral, *entendimento* é a faculdade de *conhecimentos*. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto*,

porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Conseqüentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento (KANT, 1991, p. 82-83, grifo do autor).

Eis o *Cogito* kantiano, ou seja, a expressão transcendental do *Cogito* em sua forma pura, *a priori*. É uma síntese espontânea, mas não no sentido hegeliano do termo síntese. Ele não possui conteúdo algum e é, em si, estático. Doravante, o eu e o mundo se fazem representar, diante dele e por ele. Ter consciência de si é poder se representar, a si mesmo, como um eu que pensa e pode acompanhar todas as suas representações. Permitam-me uma imagem: mais acima, me referi ao *Cogito* cartesiano como sendo, *data venia*, *cenográfico*, agora me atrevo a dizer que o de Kant seria *coreográfico*, é que, para ambos, a vida é *teatro*, espetáculo, representação. Com Kant, o entendimento muda de função, adquire certo *up grade*, vira diretor de cena. Mas qual é a crítica de Ricoeur? Em *Da Interpretação*, ele nos diz o seguinte:

A limitação fundamental de uma filosofia crítica reside em sua preocupação exclusiva com a epistemologia. A reflexão se vê reduzida a uma única dimensão: só as operações canônicas do pensamento são as que fundam “a objetividade” de nossas representações. Essa prioridade conferida à epistemologia explica por que, em Kant, apesar das aparências, a filosofia prática está subordinada à filosofia crítica. A segunda Crítica [sic], a da Razão prática, toma de empréstimo todas as suas estruturas da primeira, a da Razão pura. Uma única questão comanda a filosofia crítica: o que é *a priori* e o que é simplesmente empírico no conhecimento? Essa distinção é a chave da teoria da objetividade. É ela que é pura e simplesmente transposta na segunda Crítica [sic]. A objetividade das máximas da vontade repousa na distinção entre a validade do dever, que é *a priori*, e o conteúdo dos desejos empíricos. É contra essa redução da reflexão a uma simples crítica que digo, com Fichte e seu sucessor francês Jean Nabert, que a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever, que uma reapropriação de nosso esforço para existir. A epistemologia é apenas uma parte dessa tarefa ampla: temos que recuperar o ato de existir, a posição do “si” em toda a espessura de suas obras (RICOEUR, 1977, p. 46-47).

Por que a problemática do *Cogito* não é estritamente epistemológica? Porque ela é antes de tudo existencial. É à problemática da existência que o *Cogito* está originariamente *ligado*. E neste sentido, o *Cogito* é, ele próprio, fenômeno. Então, diz Ricoeur, referindo-se a Jean Nabert:

O “fenômeno” é a manifestação, numa “expressão apreensível”, “de uma operação interior que apenas se pode assegurar daquilo que é esforçando-se em direção a essa expressão” [...]. O fenômeno é o correlato dessa segurança de si na diferença a si próprio. Visto que nós não estamos imediatamente na posse de nós próprios mas sempre não-iguais a nós próprios, [...] temos eternamente que nos apropriar daquilo que somos através das expressões múltiplas do nosso desejo de ser. O desvio do fenômeno está então fundado na própria estrutura da afirmação originária como diferença e como relação entre a consciência pura e a consciência real. A lei do

fenômeno, [sic] é indivisamente uma lei de expressão e uma lei de ocultação (RICOEUR, 1989, p. 218).

Em outras palavras, o *Cogito* não é um dado, mas esforço, tarefa. Não é um *locus*, nem uma estrutura, é o modo pelo que ponho, a mim mesmo, a questão do ser que eu sou. E minha existência não é *Vorstellung*, representação, mas sim, manifestação, isto é, “a emergência do ser que ‘eu sou’ em e pela manifestação do ser como tal” (RICOEUR, 1989, p. 220). Assim, Ricoeur se separa de Kant e se aproxima de Husserl, mas do “último Husserl, o da *Krisis*” (RICOEUR, 1989, p. 10). Então, escreve:

[...] a última fenomenologia de Husserl articula a sua crítica do objectivismo numa problemática positiva que abre o caminho a uma ontologia da compreensão: essa nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o ‘mundo da vida’, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objeto que forneceu a todas as variedades do neo-kantismo o seu tema director (RICOEUR, 1989, p. 10).

A importância conferida por Ricoeur à fenomenologia husserliana está relacionada às suas duas proposições principais: a da intencionalidade e a da significação. Pela primeira, o *Cogito* se revela voltado para fora de si mesmo, o que permite romper com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência, como já me referi no capítulo anterior. Diz ainda Ricoeur (1997, p. 55): “Além disso, o tema da intencionalidade legitimava a multiplicidade das orientações objectivas: no âmbito das intenções incluíam-se a percepção, a imaginação, a vontade, a afectividade, a apreensão de valores [...], isto para além da consciência religiosa [...]”. Nesse sentido, parafraseando Kant, talvez seja possível dizer: estar consciente de si é poder acompanhar todas as minhas intenções e realizá-las segundo o modo como as intento. E mais, o eu, que posso ser, se projeta nesses objetos intencionados e me espelha, a mim mesmo. E por que é assim? Porque não me tenho. É na ausência de mim mesmo que o esforço reflexivo se instaura. Num trecho belíssimo de *Da Interpretação*, a propósito desta reapropriação de si, Ricoeur escreve:

[...] por que é necessário caracterizar essa retomada como apropriação e mesmo como reapropriação? Devo recuperar algo que antes se perdeu. Torno “próprio” aquilo que deixou de ser meu, meu próprio. Faço “meu” aquilo de que me separei, pelo espaço e pelo tempo, pela distração ou pelo “divertimento”, ou em virtude de algum esquecimento culpável. A apropriação significa que a situação inicial de onde a reflexão procedeu é o “esquecimento”. Estou perdido, “extraviado” entre os objetos e separado do centro de minha existência, como estou distanciado dos outros e sou o inimigo de todos. Qualquer que seja o segredo dessa “diáspora”, dessa separação, ela significa que não possuo antes aquilo que sou. A verdade que Fichte chamava *juízo tético* afirma-se no deserto de uma ausência de mim mesmo. É por isso que a reflexão é uma tarefa – uma *Aufgabe* –, a tarefa de igualar minha experiência concreta à afirmação: *existo*. [...] a afirmação do “si” não é dada, é uma tarefa, não é *gegeben*, mas *aufgegeben*, não é dada, mas ordenada (RICOEUR, 1977, p. 47, grifo do autor).

Quanto à segunda proposição (a da significação), é importante dizer que ela instrui toda a fenomenologia husserliana, mesmo a do “primeiro Husserl, aquele que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas*” (RICOEUR, 1989, p. 10), que segundo Ricoeur, ainda não está fortemente comprometido com a construção de uma ontologia da compreensão em substituição a uma epistemologia da interpretação, como o último Husserl. No entanto, Ricoeur afirma:

Foi ele, evidentemente, que abriu o caminho, ao designar o sujeito como pólo intencional, como portador de mira, e ao dar a este sujeito como correlato, não uma natureza, mas um campo de significações. Considerada retrospectivamente a partir do velho Husserl e sobretudo a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia pode aparecer como a primeiríssima contestação do objectivismo, visto que aquilo a que ela chama fenómenos são precisamente os correlatos da vida intencional, as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional. Acontece, no entanto, que o primeiro Husserl apenas reconstruiu um novo idealismo, próximo do neokantismo que ele combate: a redução da tese do mundo é, com efeito, uma redução da questão do ser à questão do sentido do ser; o sentido do ser, por sua vez, é reduzido a um simples correlato dos modos subjectivos de mira.

Foi, portanto, finalmente contra o primeiro Husserl, contra as tendências alternativamente platonizantes e idealizantes da sua teoria da significação e da intencionalidade, que se edificou a teoria da compreensão. E, se o último Husserl aponta em direcção a esta ontologia, é na medida em que o seu empreendimento de redução do ser se frustrou, na medida em que, por consequência, o resultado final da fenomenologia escapou ao seu projecto inicial; é apesar dela que ela descobre, em vez de um sujeito idealista encerrado no seu sistema de significações, um ser vivo que tem desde sempre como horizonte de todas as suas miras, um mundo, o mundo. Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu, – um campo de significações anterior à objectividade para um sujeito que conhece. Antes da objectividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes de anónima, não que volte através deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objectos é ele próprio derivado da vida operante (RICOEUR, 1989, p. 10-11).

Vemos que Ricoeur assume para si a própria crítica de Heidegger em relação ao idealismo da fenomenologia husserliana. É com Heidegger que Ricoeur nos propõe aquele desvio do olhar pelo que é possível galgar a via de uma ontologia da compreensão. Mas vou me eximir de repetir aqui o que já foi exposto no primeiro capítulo deste trabalho sobre a sua proposta de estender este caminho pelo desvio mais longo dos signos, símbolos e textos, que constitui a sua própria contribuição a esta ampla tarefa. Mas, por seu poder de concisão e clareza de exposição, recorro à lição de Miguel Dias Costa, elaborada na já citada *Introdução* da edição portuguesa de *O Conflito*, para lembrar o que antes foi dito a respeito da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur:

Analisando os pressupostos da sua própria tradição filosófica, Ricoeur mostra-nos a possibilidade de implantar a hermenêutica na fenomenologia e na continuação do projecto da filosofia reflexiva que procurava fazer da consciência de si o fundamento do saber. Na óptica do autor, se o gesto da redução (*epochè*) [sic]

instaura o domínio do sentido, a intuitividade e imediatez [sic] pretendidas ficam fora de alcance na própria descoberta da intencionalidade da consciência (que afirma o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si).

A hermenêutica heideggeriana procurou contrariar o idealismo implicado no projecto de Husserl através de um deslocamento da questão do sentido para o domínio mais originário da pertença ontológica ao *Lebenswelt*. A destituição do *Cogito* narcisista é operada na analítica do *Dasein* de Heidegger I e na filosofia da linguagem de Heidegger II [...]. Assumindo esta crítica, a hermenêutica proposta por Ricoeur afasta-se ainda mais da intuitividade ambicionada pela fenomenologia husserliana, defendendo a necessidade de toda a compreensão e apropriação do sujeito ser mediatizado [sic] por uma interpretação dos signos e símbolos nos quais o ser se diz, em toda a sua equivocidade (COSTA apud RICOEUR, 1989, p. II).

Dada a referência a Heidegger, talvez seja importante dizer ainda, para finalizar esta seção, que a simpatia de Ricoeur pela fenomenologia heideggeriana se explica não só pela prioridade ôntica (do Ser) e ontológica (da compreensão como modo de ser de um ente), que aponta em direção a uma ontologia da compreensão, mas também porque, tanto na Analítica do *Dasein* como, mesmo após o famoso *Kehre*, em sua filosofia da linguagem, como acredita Ricoeur, é possível entrever a referência a um Si que constitui o horizonte e a tarefa de uma filosofia reflexiva. Por outro lado, em Heidegger, a própria existência (ou existencialidade, em termos mais precisos) não é uma afirmação absoluta, mas a possibilidade de um ente ser ele próprio ou não. O que significa que a própria existência é, como Ricoeur gosta de se referir, esforço, desejo de ser, ou ainda, *conatus*, para usar a expressão spinozista que ele também tantas vezes emprega. Ele comunga, é claro, “da crítica bem conhecida da relação sujeito-objecto que subtende a denegação de prioridade do Cogito” (RICOEUR, 1989, p. 219), mas para dizer o seguinte:

[longe de] uma simples rejeição de toda a noção do *ego* ou do Si, como se estas palavras fossem destituídas de qualquer significação ou se estas noções estivessem necessariamente contaminadas pelo desconhecimento fundamental que governa as filosofias geradas pelo *Cogito* cartesiano; pelo contrário, a força da ontologia usada por Heidegger põe o fundamento daquilo a que eu chamaria *uma hermenêutica do “eu sou”*, a qual procede ao mesmo tempo da refutação do *Cogito* concebido como simples princípio epistemológico, e designa uma camada de ser que é preciso, por assim dizer, colocar sob o *Cogito* (RICOEUR, 1989, p. 219, grifo do autor).

Assim, sirvo-me agora dos seguintes trechos do ensaio *Heidegger e a questão do sujeito* de *O Conflito das Interpretações* (do qual as duas citações anteriores também provêm), para consolidar, em novos termos, a crítica de Ricoeur em relação à tradição da consciência autorreflexiva inaugurada pelo *Cogito* cartesiano, que tentei evidenciar nesta seção:

[...] A contestação do *Cogito* constitui uma parte da destruição da história da ontologia, tal como é levada por diante na introdução de *Sein und Zeit*. No famoso parágrafo consagrado a Descartes (§ 6), lemos que a asserção do *Cogito sum* procede “de uma omissão essencial: a de uma ontologia do ser-aí...”; aquilo que ele

deixa indeterminado, nesse começo “radical”, é o modo de ser da *res cogitans* e mais precisamente o *sentido de ser do “sum”* [...]: “foi a certeza absoluta do *Cogito*” que o dispensou de pôr o problema do sentido de ser desse ente. [...]

[...] o *Cogito* não é um enunciado inocente; ele pertence a uma idade da metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser. [...] O solo filosófico sobre o qual o *Cogito* surgiu é, seguramente, o da ciência; mas, de um modo mais geral, é um modo de compreensão segundo o qual “a pesquisa dispõe do ente” [...] por meio de uma “representação explicativa” [...]. É neste ponto, em que coincidem o problema da certeza e o da representação, que o momento do *Cogito* emerge. (RICOEUR, 1989, p. 223, grifo do autor).

Além de não ser um enunciado inocente, o *Cogito* inaugura um novo tratamento das coisas do mundo, enquanto objetividade de uma representação, que existe para um sujeito que conhece. Desse modo, Ricoeur acrescenta:

Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como a objectividade de uma representação e a verdade como certeza da representação [...]. Ora, com a objectividade sobrevém a subjectividade, neste sentido em que esse ser certo do objecto é a contrapartida da posição de um sujeito. Assim, temos ao mesmo tempo a *posição* do sujeito e a *proposição* da representação. É a época do mundo como “quadro” (*Bild*). [...] introduzimos o sujeito: mas é preciso compreender bem que não é ainda o sujeito no sentido do *eu* (je), mas no sentido do *substratum: subjectum* não significa em primeiro lugar *ego*, mas [...] é aquilo que reúne todas as coisas para fazer delas uma base, um envasamento. Esse *subjectum* não é ainda o homem e de modo nenhum o *eu* (je); aquilo que acontece com Descartes, é que o homem se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento. Produz-se, assim, uma espécie de cumplicidade, de identificação entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como *eu* (je). O sujeito enquanto eu-próprio, torna-se o centro com o qual o ente (*das Seiende*) está relacionado. Mas isso apenas é possível porque o mundo se tornou um *Bild* (imagem, quadro) e se mantém perante nós [...]. O carácter de representação que se liga ao ente é o correlato da emergência do homem como sujeito.

[...] o *Cogito* não é um absoluto, ele pertence a uma idade, a idade do “mundo” como representação e como quadro. O homem põe-se a si próprio em cena, põe-se a si próprio como a cena sobre a qual o existente deve, a partir daí, comparecer, apresentar-se, em resumo, fazer-se quadro. [...]

Compreendemos agora em que sentido o *Cogito* pertence à tradição metafísica: a relação sujeito-objecto interpretada como *Bild*, como quadro, como vista, oblitera, dissimula o processo da verdade como des-ocultação desta implicação ontológica (RICOEUR, 1989, p. 223-225, grifo do autor).

Mas essas considerações são expostas por Ricoeur, não para destituir o *Cogito* de todo sentido, mas para dar-lhe um sentido e para salientar o desígnio ontológico que habita o coração do *Cogito* e mostrar a possibilidade da construção “de uma nova filosofia do *ego*” (RICOEUR, 1989, p. 221), este, entendido não como subjetividade epistemológica, mas como aquele que questiona. É por isso que, analisando a introdução de *Sein und Zeit*, ele dirige sua atenção:

[...] para o vínculo primordial que se estabelece entre a questão do ser e a emergência do *Dasein* na própria interrogação daquele que questiona. É este vínculo primordial que torna possível ao mesmo tempo uma destruição do *Cogito*, enquanto

primeira verdade, e a sua restituição ao plano ontológico na qualidade do “eu sou” (RICOEUR, 1989, p. 219).

Doravante não só é possível uma crítica do existente enquanto *Vorstellung* (representação), mas a proposição de uma “hermenêutica positiva do ‘eu sou’ que substitui o Cogito” (RICOEUR, 1989, p. 220). Além disso, é a questão, enquanto questão – como agudamente Ricoeur (1989, p. 221) observa não se tratar de uma “simples precaução pedagógica” em Heidegger –, que abre a possibilidade de uma filosofia de um *ego* autêntico, que se constitui pela própria questão. Diz Ricoeur: “Este *ego*, enquanto implicado na questão, não é posto como certo de si próprio. É posto como sendo ele próprio um ser, o ser para quem há a questão do ser” (RICOEUR, 1989, p. 222). E prossegue:

Consideremos a primeira referência ao *Dasein* em *Sein und Zeit*: “Visar, entender, compreender, escolher, aceder são determinações constitutivas de qualquer questão e, por isso, modos de ser de um ente determinado, desse ente que nós próprios, que questionamos, somos” [...]. Assim, é como *eu sou* e não como *eu penso* que estou implicado na inquirição; para elaborar adequadamente a questão do ser, precisamos de [sic] assumir um ente, *ein Seiendes*: “a posição desta questão, como modo de ser de um ente, é ela própria essencialmente determinada pelo objecto, do qual – nesse ente – nos informamos, por meio do ser. Este ente, que nós próprios somos e que tem, pelo seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões, será designado pelo nome de ser-aí (*Dasein*).” (RICOEUR, 1989, p. 222, grifo do autor).

Talvez seja importante dizer, como também o faz Ricoeur, que *Ser e Tempo* não se ocupa com interpretações antropológicas (ou antropomórficas, como alguns preferem), pelo contrário, em Heidegger, o homem não é o centro e só interessa (diga-se, *en passant*, que é claro que interessa) enquanto um modo privilegiado pelo que é possível colocar a questão do ser. Aliás, para ser homem, o ente se instrui por meio do ser. Assim, diz Ricoeur:

[...] a questão do *Dasein* tem uma certa prioridade na questão do ser. Mas essa prioridade [...] permanece uma prioridade ôntica, misturada com a prioridade ontológica da questão do ser. E essa relação é a origem de uma filosofia do *ego*. Todos conhecem a fórmula famosa segundo a qual “o carácter ôntico próprio do ser-aí resulta de que o ser-aí é ontológico” [...]; em termos menos crípticos: “a própria compreensão do ser é uma determinação do ser-aí” [...]. Somos assim conduzidos a uma espécie de relação circular que não é um círculo vicioso (RICOEUR, 1989, p. 222).

Mas para que tantas precauções? Para ser fiel a Heidegger, é claro, mas também para colonizá-lo, quero dizer, cooptá-lo. Por fim, Ricoeur chega ao que mais lhe é caro e, junto com ele, encerro este capítulo:

[...] esse círculo não é nada mais do que o círculo do questionador e da coisa questionada. Isto está implicado em não importa que questionamento. A grande diferença com o *Cogito* cartesiano é que a prioridade ôntica de que falámos não implica nenhuma imediatidade: “ não é, sem dúvida, demasiado dizer que o ser-aí está onticamente perto de nós, ou mesmo que ele é o que há de mais perto de nós – a

verdade é que nós próprios o somos. E contudo, apesar, ou por causa disso, ele é aquilo que há de ontologicamente mais afastado” [...]. É por isso que a retomada do “eu sou” não depende unicamente de uma fenomenologia, no sentido de uma descrição intuitiva, mas de uma interpretação, precisamente porque o “eu sou” está esquecido; ele deve ser reconquistado por meio de uma interpretação que desoculta. É porque aquilo que está mais perto de si próprio onticamente é também o mais afastado ontologicamente que o “eu sou” se torna o tema de uma hermenêutica, e não apenas de uma descrição intuitiva. É por isso que a retomada do *Cogito* apenas é possível através de um movimento regressivo partindo do fenómeno de “o ser no mundo” e voltado para a questão do *quem* desse ser-no-mundo.

Mas a própria significação da questão está escondida. Lemos no § 25, o qual, diga-se de passagem, mereceria ser comparado em pormenor com a psicanálise de Freud, que a questão do *quem* permanece e deve permanecer questão. Esta questão apresenta a mesma estrutura de questão que a questão do ser. Não é um dado, não é alguma coisa sobre o que nos possamos apoiar, mas alguma coisa sobre o que é preciso inquirir. Não é uma posição – uma pro-posição –; o *quem* permanece uma questão para ele próprio, porque a questão do *Si* enquanto *Si* está antes de tudo escondida (RICOEUR, 1989, p. 226, grifo do autor).

3 O DESAPOSSAMENTO DA CONSCIÊNCIA IMEDIATA

Começo por recapitular e colocar em termos mais afirmativos o que Paul Ricoeur compreende ser, então, a consciência e a reflexão. A consciência é uma tarefa; por ela construo meus universos de percepção e de discurso e posso me reconhecer um existente e colocar para mim mesmo a questão de quem eu sou. A reflexão é a apropriação de mim mesmo, um reconhecimento, que se realiza pela interpretação aplicada às expressões de meus atos e de todas as minhas obras, que testemunham o meu desejo de ser e o meu esforço para existir. Em sendo assim, consciência e reflexão se solicitam na compreensão de um *ego* possível. E por que é assim? Porque o ser, que eu sou, é de tal modo que não se contenta apenas em se esforçar em ser e existir, ele quer também “*poder-ser-si-próprio*” (RICOEUR, 1989, p. 227). Daí que uma filosofia reflexiva tem por tarefa desimplicar, desocultar, trazer à emergência da linguagem o ser que nós próprios somos, mas segundo Ricoeur, somente pode fazê-lo, interpretando suas expressões, os sinais dessa existência em busca de sua significação, de seu sentido. Ora, a compreensão de si é então uma hermenêutica e não uma descrição intuitiva. E é hermenêutica porque a ordem das significações é complexa e múltipla, isto é, simbólica.

A *contrario sensu*, a tradição reflexiva, como me referi no capítulo anterior, entendia o *Cogito* como um dado e o solo seguro de todas as certezas, o fundamento e a origem das significações. Estas se ofereceriam como os conteúdos de representações possíveis. A reflexão seria a intuição imediata de mim mesmo, como aquele que pensa, a si e ao mundo, em termos de representação. A consciência forneceria à reflexão um *ego* certo de si e capaz de construir e acompanhar todas as suas representações, bem como verificar todos os seus juízos.

Ora, é contra esse *Cogito* seguro de si, que “repousa sobre um modelo prévio de certeza com o qual se mede e satisfaz” (RICOEUR, 1989, p. 221), que os pensadores, já mencionados, da escola da suspeita se erguem como detratores. Denunciam as ilusões e as máscaras da consciência imediata e narcísica. Dentre eles, Freud com sua “ciência do inconsciente” (RICOEUR, 1989, p. 101), não só a destitui do centro ou da origem das significações, mas mostra também como ela resiste a compreender-se. Diz Ricoeur:

Desta “resistência” à verdade falou Freud magnificamente num texto famoso e muitas vezes citado: *Uma dificuldade da psicanálise* (1917). A psicanálise, diz ele, é a última, à data, das “graves humilhações” que o “narcisismo, o amor-próprio do homem em geral experimentou até ao momento, em nome da investigação científica”. Houve primeiro a humilhação cosmológica que lhe infligiu Copérnico, arruinando a ilusão narcísica segundo a qual o habitáculo do homem estaria em

repouso no centro das coisas. Depois foi a humilhação biológica, quando Darwin pôs fim à pretensão do homem de estar separado do reino animal. Finalmente, vem a humilhação psicológica: o homem que já sabia que não é nem o senhor do Cosmos, nem o senhor dos seres vivos, descobre que nem sequer é o senhor de sua Psique. A psicanálise dirige-se assim ao Eu: “Tu pensas saber tudo o que se passa na tua alma, desde que seja suficientemente importante, porque a tua consciência então to faria saber. E quando ficas sem notícia de uma coisa que está na tua alma, admites, com uma perfeita segurança, que isso não se encontra lá. Chegas mesmo a considerar “psíquico” [sic] idêntico a “consciente” [sic], isto é, teu conhecido, e isso apesar das provas mais evidentes de que devem incessantemente passar-se na vida psíquica muito mais coisas do que se podem revelar à tua consciência. Deixa-te pois instruir sobre esse ponto!” ... “Tu comportas-te como um monarca absoluto que se contenta com as informações que os altos dignitários da corte lhe dão e que não desce ao povo para ouvir a sua voz. Recolhe-te em ti mesmo profundamente e aprende primeiro a conhecer-te, então compreenderás porque vais ficar doente e evitarás talvez tornares-te doente” (*Ensaio de psicanálise aplicada*, p. 145-146) (RICOEUR, 1989, p. 151-152).

É importante dizer que, para Ricoeur, não somente Freud, mas também Nietzsche e Marx contribuem para essa desilusão da consciência imediata e comum, bem como para a desmistificação de seus ídolos. A esse respeito, lemos no ensaio *A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea* de *O Conflito das Interpretações*, donde extraí também o trecho anterior, o seguinte: “Não há dúvida nenhuma de que a obra de Freud é tão importante para a tomada de consciência do homem moderno como a de Marx ou a de Nietzsche; o parentesco entre estes três críticos da consciência ‘falsa’ é gritante” (RICOEUR, 1989, p. 147). E ainda: “o que distingue Marx, Freud e Nietzsche, é ao mesmo tempo o método de descodificação e a representação que constroem do processo da codificação que eles emprestam ao ser inconsciente” (RICOEUR, 1989, p. 149). Mas é com Freud que o inconsciente *fala* mais alto em seu silêncio profundo. Em *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, Ricoeur nos oferece uma interpretação filosófica de sua obra, como já me referi, encontrando nela o principal suporte para a compreensão de uma consciência que não se sabe no princípio, mas no fim de um grande esforço de esclarecimento e de luta contra as resistências, resultantes do medo e da culpa, impostos por três senhores: o Id, o Superego e a Realidade.

Então, Ricoeur nos diz:

É nesta disposição de suspeita respeitante à pretensão da consciência de se saber ela própria no começo, que um filósofo pode vir entre os psiquiatras e os psicanalistas. Se, finalmente, devemos aceder à correlação da consciência e do inconsciente, é preciso atravessar primeiro a zona árida da dupla confissão: “eu não compreendo o inconsciente a partir daquilo que sei da consciência ou mesmo do pré-consciente” e, “eu até já não compreendo o que é a consciência”. É o benefício essencial daquilo que é o mais anti-filosófico, o mais anti-fenomenológico em Freud: quero dizer o ponto de vista tópico e econômico²⁰ aplicado ao conjunto do aparelho psíquico,

²⁰ O ponto de vista tópico refere-se aos “lugares” psíquicos, que na primeira tópica correspondem aos sistemas Inconsciente, Pré-consciente e Consciente e, na segunda, à “personologia” freudiana do Id, Superego e Ego. A economia diz respeito aos movimentos da libido, das pulsões, com seus investimentos, contra-investimentos,

como se vê no famoso artigo metapsicológico consagrado ao *Inconsciente*. A partir desta aflição fenomenológica apenas podem ser percebidas questões que se tornem fenomenológicas, tais como esta: como devo repensar e refazer o conceito de consciência, de tal maneira que o inconsciente possa ser o seu *outro*, de tal maneira, digo, que a consciência seja capaz desse outro a que chamamos aqui inconsciente? [...] para além da revisão do conceito de consciência imposta pela ciência do inconsciente – para além da crítica dos “modelos” do inconsciente – o que está em jogo, é a possibilidade de uma *antropologia filosófica* capaz de assumir a dialéctica do consciente e do inconsciente. Em que visão do mundo e do homem são estas coisas possíveis? O que deve ser o homem para que ele seja ao mesmo tempo responsável por bem pensar e capaz da loucura? Obrigado pela sua humanidade a mais consciência, e capaz de depender de uma tópica e de uma economia, enquanto que “isso fala nele”? Que nova visão sobre a fragilidade do homem – e mais radicalmente ainda sobre o paradoxo da responsabilidade e da fragilidade – é exigida por um pensamento que aceitou ser descentrado da consciência por uma reflexão sobre o inconsciente? (RICOEUR, 1989, p. 100-101, grifo do autor).

Não pretendo e nem cabe, neste capítulo, discorrer sobre a *Analítica: Leitura de Freud*, que Ricoeur promove em *Da Interpretação*. Aliás, o rigor, a propriedade e o conhecimento de causa de sua *leitura* são de provocar inveja aos mais *letrados* em psicanálise. Em relação à *Problemática* do Livro I e à *Dialéctica* do Livro III, irei me concentrar apenas nas considerações sobre a contribuição da obra de Freud para o desapossamento da consciência imediata e sua inserção na problemática da reflexão.

Quando Ricoeur nos diz que a consciência é uma tarefa, ele quer dizer, em primeiro lugar, que ela não é seguramente um dado, ou de maneira positiva, ela é um trabalho, é um tornar-se consciente, um esforço de esclarecimento. Ora, só se esclarece o que está oculto. E o que está oculto? O Ser. E o que é Isso? Uma palavra vazia de sentido? Ou a Palavra ancha de todos os sentidos? É o que persevera em Si, o que é da ordem da Vida. É *mónade* com Leibniz, é *conatus* com Spinoza, é *libido* com Freud, é *Eros* com Platão. Pode ser Deus no sentido em que é Criação, por que não? Na verdade, estou mencionando essas *similitudes* (aliás, não são minhas, são de Ricoeur), apenas para dizer mais uma vez que o que orienta o esforço reflexivo é o horizonte ôntico, que por sua vez é ontológico, isto é, da ordem do *dizível*. É o que ele chama o pleno da linguagem que se oferece à especulação filosófica como um enigma a decifrar, a procurar e encontrar. Dito de outra forma, é da ordem do *símbolo*. Diz o filósofo: “o símbolo é, no sentido grego do termo, um ‘enigma’; Heráclito diz: ‘O Mestre, cujo oráculo está em Delfos, não fala, não dissimula. Significa’ [...]. O enigma não bloqueia a inteligência, mas a provoca; há algo a desenvolver, a desimplicar no símbolo [...]” (RICOEUR, 1977, p. 26). Ora, se há algo a desimplicar é porque esse algo não é óbvio, não é imediato. É o que ocorre com o conhecimento de si, já que este Si está posto no Ser antes de

se oferecer à reflexão como questão. O que quer dizer que, mesmo numa perspectiva antropológica, o Si da reflexão sobre Si mesmo, não é um dado a ser intuído e descrito em termos imediatos. Também é para procurar e encontrar, é para interpretar.

Em segundo lugar, a consciência é uma tarefa, porque ela é, antes de mais nada, intencionalidade, ou seja, está voltada para fora de si, “melhor definida pelos objectos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles” (RICOEUR, 1997, p. 55). Isto quer dizer que uma hermenêutica do Si ou do *eu sou*, requer que a reflexão se torne concreta, dito de outro modo, requer que a consciência tética se iguale à consciência empírica. É a hermenêutica, portanto, que vem salvar a reflexão de sua vaidade de considerar-se apodítica. Diz Ricoeur: “a reflexão não será mais a posição tão exangue quanto peremptória, tão estéril quanto irrefutável, do *Penso, existo*: ela se tornará reflexão concreta, e se tornará tal graças à austera disciplina hermenêutica” (RICOEUR, 1977, p. 55, grifo do autor).

No entanto, Ricoeur reconhece:

[...] não há hermenêutica geral. Essa aporia nos põe em movimento: não seria então um único e mesmo empreendimento arbitrar a guerra das hermenêuticas e aumentar a reflexão na medida de uma crítica das interpretações? Não é através de um mesmo movimento que a reflexão pode tornar-se reflexão *concreta* e que a rivalidade das interpretações pode ser *compreendida*, no duplo sentido do termo: justificada pela reflexão e incorporada à sua obra? (RICOEUR, 1977, p. 55, grifo do autor).

Pois bem, procurei expor, no primeiro capítulo deste trabalho, como Ricoeur propõe essa arbitragem das interpretações em conflito, inserindo a problemática da reflexão na existência de um ente, que não se conhece imediata e diretamente, mas que se reconhece por meio de seus atos e de suas obras. É por meio de seus signos, símbolos e textos que o ser, que nós somos, se diz de vários modos. O *Cogito* deixa de ser, então, o tribunal diante do qual o mundo comparece, para ser o próprio ato, ou melhor, o *teatro* de suas expressões. Nesse sentido, Ricoeur promove um primeiro desapossamento da consciência imediata, isto é, nega-lhe o acesso intuitivo à compreensão de si. Por outro lado, inscreve a reflexão no amplo domínio da linguagem e da interpretação. Diz o filósofo no início de *Da Interpretação*: “Estamos hoje em dia à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas” (RICOEUR, 1977, p. 15). É nesse debate sobre a linguagem que Ricoeur insere Freud. Diz-nos, então:

Uma meditação sobre a obra de Freud tem o privilégio de revelar seu mais vasto desígnio. Este consistiu não somente em renovar a psiquiatria, mas em reinterpretar a totalidade das produções psíquicas relacionadas com a cultura, do sonho à religião, passando pela arte e pela moral. É a esse título que a psicanálise pertence à cultura moderna. É interpretando a cultura que ela a modifica. É conferindo-lhe um

instrumento de reflexão que ela a marca de modo duradouro (RICOEUR, 1977, p. 16).

Essa dependência da consciência em relação às suas próprias expressões, ou melhor, ao dizível da experiência, constitui um segundo sentido do que Ricoeur chama de desapossamento da consciência imediata. Mas o *golpe* definitivo é proporcionado pela suspeita, pela possibilidade dela não ser como aparece a si mesma, de ser ilusão, mentira. Por outro lado, é, também, o desapossamento da consciência como lugar e origem do sentido que provoca aquela “aflição fenomenológica” a que Ricoeur se referiu ao mencionar a tópica e a econômica freudianas. É, enfim, a realidade do inconsciente na sistemática psíquica que realiza uma “*epoché* às avessas” (RICOEUR, 1989, p. 109). Escreve Ricoeur:

[...] a descoberta de processos, de leis inconscientes, convida-nos a formar a idéia “de pertença a um mesmo sistema”, que é o verdadeiro conceito psicanalítico do inconsciente. Esse ponto de vista é inteiramente não-fenomenológico. Não são mais enigmas da consciência que lhe servem de indícios. O inconsciente não é absolutamente definido como “latência” relativamente a uma “presença” na consciência. “A pertença a um sistema” possibilita que o inconsciente se afirme por si mesmo.

[...] O inconsciente é o modo de ser daquilo que, tendo sido recalcado, não é suprimido nem aniquilado. Ser excluído da consciência e tornar-se-consciente são, pois, duas vicissitudes correlativas e inversas, [...] pois uma barra decide quanto à exclusão de... ou ao acesso à... consciência: é a barra que constitui a tópica. [...] o texto da consciência é um texto lacunar, truncado. Admitir o inconsciente equivale a um trabalho de interpolação que introduz sentido e coerência no texto. Necessária, a hipótese é, ademais, legítima, pois não difere fundamentalmente da reconstrução que fazemos da consciência de outrem a partir de seu comportamento, embora não seja uma segunda consciência que deduzimos em psicanálise, mas o psiquismo sem consciência (RICOEUR, 1977, p. 107).

Consciência e inconsciência são atos psíquicos e não se trata de hierarquizá-los ou ponderar sua importância, mas de compreender sua significação. Assim:

A idéia subjacente a essa discussão é a de que a consciência, longe de ser a primeira certeza, é uma *percepção*, que faz apelo a uma crítica semelhante à que Kant aplica à percepção exterior. Ao chamar a consciência uma percepção, Freud a torna problemática, ao mesmo tempo que prepara seu futuro tratamento como fenômeno “superficial”. Em última instância, ser consciente e ser inconsciente são caracteres secundários: contam apenas as relações que os atos psíquicos mantêm com as pulsões e com seus objetivos, em função de sua conexão e de sua pertença ao sistema psíquico ao qual se subordinam.

[...] a consciência tornou-se o menos conhecido, pois tornar-se-consciente, é tornar-se objeto de percepção sob certas condições. A questão da consciência tornou-se a questão do tornar-se-consciente, e esta coincide, em grande parte, com a supressão das *resistências*.

[...] Acabamos de *motivar* a inversão de ponto de vista que conduz de um conceito simplesmente descritivo de *latência* ao conceito sistemático de sistema tópico. É preciso agora *realizar* essa inversão de ponto de vista. Enquanto a *epoché* husserliana era uma redução à consciência, a *epoché* freudiana se anuncia como redução da consciência. É por isso que falamos aqui de *epoché* às avessas. [...] A *epoché* invertida implica, de um lado, que deixemos de tomar por guia “o objeto”, no sentido de em face da consciência, e que o substituamos pelos “objetivos” da

pulsão; de outro, que deixemos de tomar por pólo o “sujeito”, no sentido daquele a quem ou por quem os “objetos” aparecem. Em suma, devemos renunciar à problemática sujeito-objeto enquanto problemática de consciência (RICOEUR, 1977, p. 107-109, grifo do autor).

Aliás, os processos psíquicos são, para Freud, majoritariamente inconscientes, a consciência é uma espécie de *interface* que se estabelece entre esses processos e a realidade exterior. Mas a desconstrução que a psicanálise freudiana proporciona à consciência, não se limita a ela, as noções de sujeito e objeto são consideravelmente revolucionadas, é o que Ricoeur nos mostra nesses trechos:

Com a pulsão, impomos à tópica converter-se em econômica: “Toda pulsão é uma fração de atividade.” Ora, o ponto de vista econômico se exprime antes de tudo pela prevalência do conceito de objetivo sobre o de objeto: “O objetivo de uma pulsão é sempre a satisfação que não pode ser atingida senão por supressão do estado de excitação na fonte pulsional. Doravante, o objeto é definido em função do objetivo, e não reciprocamente: “O objeto de pulsão é aquilo em que, ou mediante o qual, a pulsão pode atingir seu objetivo. Relativamente à pulsão, é o fator mais variável que não está primitivamente ligado a ela e que a ela só se liga em virtude de sua aptidão para tornar possível a satisfação. Enquanto tal pode ser um objeto do mundo (*Gegenstand*) ou uma parte do corpo próprio. [...]

Mas essa reformulação econômica da noção de objeto acarreta, por contra-reação, a de sujeito. A permuta dos papéis entre o ego e o outro, [...] já nos obriga a questionar globalmente todas as assim chamadas evidências concernentes à relação entre um pólo sujeito e seu *vis-à-vis* objeto. A distribuição sujeito-objeto é uma distribuição econômica. [...] A esse respeito, o narcisismo ingressa numa vasta econômica onde se permutam não somente objetos, mas as respectivas posições do sujeito e do objeto. Não somente isso e aquilo se permutam, em função dos mesmos objetivos, mas o ego e o outro, na passagem do papel ativo ao papel passivo, do olhar ao ser olhado, do fazer sofrer o outro ao fazer-se sofrer. Relativamente a essas permutas, a essas trocas econômicas, o narcisismo serve de ponto de referência essencial: representa a confusão originária entre amar algo e amar-se. Para designá-la Freud fala equivalentemente de objeto narcísico ou de ego investido.

[...] A história do objeto é a história da função objetual, e esta história é a própria história do desejo. [...] O objeto, em Freud, não é o *vis-à-vis* imediato de um ego dotado de consciência imediata, mas uma variável numa função econômica.

Essa permuta econômica entre o ego e os objetos deve ser levada até o ponto em que não somente o objeto é uma função do objetivo da pulsão, mas em que o próprio ego seja um objetivo de pulsão. Eis o que significa a introdução do narcisismo na psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 109-112).

Com Freud, a *psique* é um *drama*, aliás, é o drama. O drama pelo que o ser que nós somos se constitui numa história do desejo. Mas o mais importante em Freud é sua audácia em admitir que essa história é compreensível. Por isso diz Ricoeur:

Os escritos de Freud se apresentam, de imediato, como um discurso misto, até mesmo ambíguo, que ora enuncia conflitos de força justificando uma energética, ora relações de sentido justificando uma hermenêutica. Gostaria de mostrar que essa ambigüidade aparente é bem fundada, que esse discurso misto é a razão de ser da psicanálise.

[...] Foi no trabalho de interpretação do sonho, [...] que se forjou o método freudiano. Progressivamente, todos os “conteúdos” sobre os quais trabalha o analista são representações, da fantasia à obra de arte e às crenças religiosas. Ora, esse

problema da interpretação recobre exatamente o do sentido ou da representação. Assim, de ponta a ponta, a psicanálise é interpretação.

[...] À primeira vista, parece que há antinomia entre uma explicação regulada pelos princípios da metapsicologia e uma interpretação que se move necessariamente entre significações e não entre forças, entre representações e não entre pulsões. Todo o problema da epistemologia freudiana parece concentrar-se numa única questão: como é possível que a explicação econômica *passse por* uma interpretação que versa sobre significações e, em sentido oposto, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica? É mais fácil lançar-se numa alternativa: ou uma explicação de estilo energético, ou uma compreensão de estilo fenomenológico. Ora, deve-se admitir que o freudismo só existe pela recusa dessa alternativa (RICOEUR, 1977, p. 67-68, grifo do autor).

Da Interpretação é uma brilhante demonstração de uma epistemologia bem aplicada, ou seja, de um exame rigoroso e crítico do discurso científico. Quero dizer: um exame que deve pretender reconhecer as condições de possibilidade desse discurso, sua coerência e legitimidade, bem como os limites de seu enfoque. O exame da obra de Freud permitiu a Ricoeur compreender, como já dito, seu mais amplo desígnio: o de ser uma interpretação da cultura e, reciprocamente, do homem enquanto *ser de cultura*. Por isso, Ricoeur reconhece:

A alternância, na própria obra de Freud, entre investigação médica e teoria da cultura, dá testemunho da amplitude do projeto freudiano. [...] O que a *Traumdeutung* [Interpretação de Sonhos] propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho (RICOEUR, 1977, p. 16).

Desse modo, a psicanálise se inscreve naquele amplo debate sobre o “relembramento do discurso humano” (RICOEUR, 1977, p. 15), que entrelaça as pesquisas filosóficas sobre a linguagem. Nesse sentido, acrescenta Ricoeur:

[...] não é unicamente por sua interpretação da cultura que a psicanálise se inscreve no grande debate contemporâneo sobre a linguagem. Ao fazer do sonho não somente o primeiro objeto de sua investigação, mas um modelo [...] de todas as expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano, Freud convida a procurar no próprio sonho a articulação do desejo e da linguagem. E isso, de múltiplas maneiras: antes de tudo, não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho; é esse texto que o analista quer substituir por um outro que seria como que a palavra primitiva do desejo; assim, é de um sentido a outro sentido que se move a análise; não é o desejo enquanto tal que se encontra situado no centro da análise, mas sua linguagem. Como, no freudismo, essa semântica do desejo se articula sobre a dinâmica designada pelas noções de descarga, de recalque, de investimento, etc. [sic], é o que discutiremos [...]. Contudo, o que importa afirmar, desde o início, é que essa dinâmica – até mesmo essa energética, inclusive essa hidráulica – do desejo e do recalque só se anuncia numa semântica: as “vicissitudes das pulsões”, para retomar uma expressão de Freud, só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido. Eis a razão profunda de todas as analogias entre o sonho e o chiste, entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a “ilusão” religiosa, etc. [sic] Todas essas “produções psíquicas” pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que

credencia a psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (RICOEUR, 1977, p. 16-17).

A psicanálise freudiana é, para Ricoeur, uma interpretação ou (o que é o mesmo) uma descodificação da semântica do desejo. Enquanto pulsão inconsciente, o desejo se manifesta à consciência pelos sintomas que o *presentam*²¹ e o faz de modo disfarçado. Ao examinar o próprio título escolhido por Freud para a obra central da psicanálise, *Traumdeutung*, Ricoeur escreve:

Nessa palavra composta temos, de um lado, sonho; do outro, interpretação. Sigamos alternadamente cada uma das partes desse título de duas vertentes. Portanto, é sobre o sonho que versa a interpretação: esse termo – o sonho – não é um termo que fecha, mas que abre. Não se fecha sobre um fenômeno até certo ponto marginal da vida psicológica, sobre a fantasia de nossas noites, sobre o onírico. Ele se abre a todas as produções psíquicas enquanto são análogas ao sonho, na loucura e na cultura, quaisquer que sejam o grau e o princípio desse parentesco. Com o sonho, afirma-se o que acabo de chamar de a semântica do desejo. Ora, essa semântica gira em torno de um tema de certa forma nuclear: como homem do desejo, empenho-me mascarado – *larvatus prode* –; ao mesmo tempo, a linguagem é, antes, e na maioria das vezes, distorcida: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca. O sonho e seus análogos se inscrevem, assim, numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um *outro* sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato. [...]

Retornemos ao título da *Traumdeutung* e sigamos a outra parte desse título magnífico. Ele não diz ciência, de modo geral, mas interpretação, de modo preciso. O termo é escolhido de propósito e sua proximidade com o tema do sonho é repleta de sentido. Se o sonho designa – *pars pro toto* – toda a região das expressões de duplo sentido, o problema da interpretação designa, reciprocamente, toda a inteligência do sentido especialmente ordenada às expressões equívocas. A interpretação é a inteligência do duplo sentido.

Assim, na ampla esfera da linguagem, precisa-se o lugar da psicanálise: é, ao mesmo tempo, o lugar dos símbolos ou do duplo sentido e aquele em que se defrontam as diversas maneiras de interpretar. Doravante, chamaremos de o “campo hermenêutico” essa circunscrição mais vasta do que a psicanálise, embora mais estreita do que a teoria da linguagem total que lhe serve de horizonte. Por hermenêutica entenderemos sempre a teoria das regras que presidem a uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto (RICOEUR, 1977, p. 17-18, grifo do autor).

Estamos diante da problemática que constitui o interesse e a *raison d'être* da fenomenologia ricoeuriana, que procurei expor no primeiro capítulo deste trabalho. Com Freud, Ricoeur reitera o sentido de sua hermenêutica do símbolo, ou melhor, das expressões multívocas, que justificam não só o conflito das interpretações, mas o caráter indireto, mediador e fragmentário da reflexão filosófica, enquanto ontologia da compreensão, isto é,

²¹ Em relação a este termo diz Ricoeur: “Há um ponto em que a questão da força e a questão do sentido coincidem. Esse ponto é aquele onde a pulsão se designa a si mesma, torna-se manifesta, dá-se numa apresentação psíquica, isto é, num algo psíquico que ‘vale pela’ pulsão. Todos os afloramentos no consciente não passam de transposições dessa apresentação psíquica, desse ‘valer por’ originário. Para designar esse ponto, Freud forjou uma excelente expressão: a de *Repräsentanz*. Há algo de psíquico que ‘presenta a pulsão’ enquanto energia, pois o que chamamos representação, isto é, a idéia de algo, já é uma forma derivada desse índice que, antes de representar algo – mundo, corpo próprio, irreal –, anuncia a pulsão como tal, *presenta-a* pura e simplesmente” (RICOEUR, 1977, p. 117, grifo do autor).

esse horizonte em que a consciência é uma tarefa e “a noção de ser [...] não é suscetível de uma definição unívoca: ‘O ser se diz de vários modos’.” (RICOEUR, 1977, p. 30).

A necessidade de desapossamento da consciência imediata se explica, então, porque o discurso da consciência não se constrói por intuição e nem opera em sentido único, a consciência, inclusive, pode enganar-se a si própria ou ocultar-se lhe o sentido, como vemos com Freud. A reflexão tem o trabalho, a tarefa de apropriar-se do sentido pleno de nossa existência, que se manifesta pela palavra, mas para isso é preciso problematizá-la e lhe ampliar o campo de dicção. O processo psicanalítico é um aprendizado de fala, uma expansão do sentido que imprime coerência a nossa própria história. No ensaio, já mencionado, *A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea*, lemos o seguinte:

[...] Assim, em Freud, o sentido do sonho – mais geralmente o dos sintomas e das formações de compromisso, mais geralmente ainda o das *expressões psíquicas* no seu conjunto – é inseparável da “análise” como tática de descodificação. E pode-se dizer, num sentido não céptico, que esse sentido é *promovido* e mesmo *criado* pela análise, que ele é, portanto, *relativo* ao conjunto dos procedimentos que o *instituíram*. Pode-se dizer isto, mas com a condição de dizer o inverso: que o método é verificado pela coerência do sentido *descoberto*; ainda mais, aquilo que justifica o método, é o facto de que o sentido descoberto não só satisfaz a compreensão através de uma inteligibilidade maior do que a desordem da consciência aparente, mas que ele *liberta* o sonhador ou o doente, quando este chega a reconhecê-lo, a apropriar-se dele, numa palavra, quando o portador do sentido *se torna conscientemente esse sentido*, que até aí apenas existia fora de si, “no” seu inconsciente, depois “na” consciência do analista (RICOEUR, 1989, p. 149, grifo do autor).

Em consequência, num trecho magnífico, Ricoeur acrescenta:

Tornar-se conscientemente para si esse sentido que apenas era sentido para um *outro*, eis o que o analista quer para o analisado. Ao mesmo tempo descobre-se um parentesco mais profundo ainda entre Marx, Freud e Nietzsche. Os três, dizíamos, começam pela suspeita respeitante às ilusões da consciência e continuam pela manha da decifração; os três, finalmente, longe de serem detractores da “consciência” visam uma extensão desta. O que Marx quer é libertar a *práxis* através do conhecimento da necessidade; mas essa libertação é inseparável de uma “tomada de consciência” que replica vitoriosamente às mistificações da consciência falsa. O que Nietzsche quer é o aumento do poder do homem, a restauração de sua *força*; mas o que quer dizer Vontade de poder deve ser recuperado pela meditação das cifras do “super-homem”, do “eterno retorno” e de “Dioniso”, sem as quais esse poder seria apenas a violência de aquém. O que Freud quer é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz. Uma das primeiras homenagens rendidas à psicanálise fala de “cura pela consciência”. A afirmação é justa. Com a condição de dizer que o analista quer substituir uma consciência imediata e dissimulante por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade. Assim, o mesmo *incrédulo* que pinta o eu como um “pobre-diabo”, submetido a três donos, o Isso, o Super Eu e a realidade ou necessidade, é também o exegeta que reencontra a lógica do reino ilógico e que ousa, com um pudor e uma discrição sem iguais, terminar o seu ensaio sobre *o Futuro de uma ilusão* pela invocação do deus Logos, com a voz fraca mas infatigável, do Deus não todo-poderoso, mas eficaz apenas com o tempo (RICOEUR, 1989, p. 149-150, grifo do autor).

Pois bem, a hermenêutica freudiana, que Ricoeur chama de semântica do desejo, participa do campo das expressões complexas por um enfoque específico. No entanto, não possui limites de aplicação, isto é, pode ser aplicada a todas as expressões da cultura, desde que se lhe reconheça a perspectiva. É isso, inclusive, que permite a multiplicidade das interpretações em conflito. As expressões do *Cogito*, suas obras, podem e devem ser apropriadas por vários enfoques. É como se, no *teatro* de nossas expressões, vários focos de luz fossem lançados para iluminar a cena. Diz Ricoeur:

[...] A exegese da cultura é, antes do mais, simplesmente uma “aplicação” da psicanálise e uma analogia da interpretação dos sonhos e da neurose. Por esse primeiro traço, caracterizamos ao mesmo tempo a validade e os limites de validade da interpretação psicanalítica da cultura. Essa validade e seus limites não devem absolutamente ser procurados do lado do objeto, isto é, da temática, mas do lado do ponto de vista, ou seja, dos conceitos operatórios. O campo de aplicação da psicanálise é sem fronteira. Nesse sentido, não tem limite. Contudo, o ângulo de visão é determinado pelo ponto de vista tópico-econômico que lhe confere um justo lugar (RICOEUR, 1977, p. 129).

O discurso freudiano, para Ricoeur, situa-se na flexão da força e do sentido, do desejo e da linguagem, participa *da* e *documenta a* vida e suas expressões. Mas ele não pode encontrar outra coisa, exceto aquilo que procura, as manhas do desejo e suas vicissitudes. Mas é sobre o conjunto do falar humano que ele lança luz. Não é um recorte, mas um olhar sobre o todo do homem segundo um prisma. É para a compreensão de nós mesmos que esse olhar contribui. Ricoeur, então, confere à obra de Freud um lugar privilegiado na ampla tarefa da reflexão, entendida como a busca daquela ontologia da compreensão que ele incessantemente persegue. Que “lugar” é esse? Deixo, mais uma vez, Ricoeur falar:

[...] em primeiro lugar uma verdadeira destituição da problemática clássica do sujeito como consciência, – em seguida uma restauração da problemática da existência como desejo.

É, com efeito, através da crítica da consciência que a psicanálise aponta em direção à ontologia. A interpretação que ela nos propõe dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos é sempre em qualquer grau uma contestação da pretensão da consciência de erigir-se como origem do sentido. A luta contra o narcisismo – equivalente freudiano do falso *Cogito* – leva a descobrir o enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida. O filósofo que se entrega a esta rude aprendizagem é levado a praticar uma verdadeira ascese da subjectividade, a deixar-se despossar-se [sic] da origem do sentido. Este despojamento é, certamente, também uma peripécia da reflexão, mas deve tornar-se a perda efectiva desse mais arcaico de todos os objectos: eu (*moi*). É preciso então dizer do sujeito da reflexão o que o Evangelho diz da alma: é preciso perdê-la para a salvar. Toda a psicanálise me fala de objectos perdidos para reencontrar simbolicamente. A filosofia reflexiva deve integrar esta descoberta na sua própria tarefa; é preciso perder o *moi* para encontrar o *je*. É exactamente por isso que a psicanálise é, senão uma disciplina filosófica, pelo menos uma disciplina para o filósofo: o inconsciente obriga o filósofo a tratar o arranjo das significações num plano desfasado em relação ao sujeito imediato; é o que a topologia freudiana ensina: as significações mais arcaicas

organizam-se num “lugar” do sentido distinto do lugar onde a consciência imediata se mantém. O realismo do inconsciente, o tratamento topográfico e económico das representações, dos fantasmas, dos sintomas e dos símbolos aparecem finalmente como a condição de uma hermenêutica libertada dos preconceitos do *ego* (RICOEUR, 1989, p. 22).

Esse processo, essa ascense do *eu*, é não somente uma libertação dos preconceitos da consciência imediata e narcísica, mas o reconhecimento de que somos um ser para a significação, para o sentido, que orienta nossos atos e nossa história no mundo. Desse modo, completa Ricoeur:

Freud convida-nos assim a colocar de novo a questão da relação entre significação e desejo, entre sentido e energia, isto é, finalmente entre a linguagem e a vida. Era já o problema de Leibniz na Monadologia: como é que a representação está articulada sobre a apetência? Era igualmente o problema de Espinosa na *Ética*, no livro III: como é que os graus de adequação da ideia exprimem os graus do *conatus*, do esforço que nos constitui? A seu modo, a psicanálise reconduz-nos à mesma interrogação: como é que a ordem das significações está incluída na ordem da vida? Esta regressão do sentido ao desejo é a indicação duma possível ultrapassagem da reflexão em direcção à existência. [...] através da compreensão de nós mesmos, [...] apropriamo-nos do sentido do nosso desejo de ser ou do nosso esforço para existir. A existência [...] é desejo e esforço. Chamamos-lhe esforço para lhe sublinhar a energia positiva e o dinamismo, chamamos-lhe desejo, para lhe designar a falta e a privação: *Eros* é filho de *Poros* e de *Pénia*²². Assim o *Cogito* já não é esse acto pretencioso que era inicialmente, quero dizer essa pretensão de se pôr a si mesmo; manifesta-se como *já* posto no ser.

Mas se a problemática de reflexão pode e deve ultrapassar-se numa problemática da existência, como o sugere uma meditação filosófica sobre a psicanálise, é sempre na e pela interpretação que essa ultrapassagem se realiza: é ao decifrar as manhas do desejo que se descobre o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Não posso hipostasiar esse desejo fora do processo da interpretação; ele permanece sempre ser-interpretado; adivinho-o por trás dos enigmas da consciência, mas não posso apreendê-lo em si mesmo, sob pena de fazer uma mitologia das pulsões, como acontece por vezes nas representações selvagens da psicanálise. É por detrás de si mesmo que o *Cogito* descobre, pelo trabalho da interpretação, qualquer coisa como uma *arqueologia do sujeito*. A existência transparece nessa arqueologia, mas permanece implicada no movimento de decifração que ela suscita (RICOEUR, 1989, p. 22-23, grifo do autor).

Eis a interpretação filosófica que Ricoeur dá à metapsicologia freudiana: é uma arqueologia do sujeito. Tudo na obra de Freud aponta para o mais arcaico em nós, mas um arcaísmo no sentido do sempre aí, já que o inconsciente é intemporal, é fora do tempo da consciência (*zeitlos*). Segundo Ricoeur (1977, p. 358), o freudismo é “uma revelação do arcaico, uma manifestação do sempre anterior. [...] o tema do anterior é sua própria obsessão”. E acrescenta:

O esquema [...] é destinado a explicar a anomalia do aparelho que funciona ao inverso, num sentido “regressivo” e não “progressivo”. A satisfação do desejo (*Wunscherfüllung*), em que consiste o sonho, é triplamente regressiva: é uma volta

²² Mito grego narrado por Platão em *O Banquete*: *Poros*, filho de *Zeus*, representa a Abundância; na festa de *Afrodite* é seduzido por *Pénia*, a Miséria; do encontro nasce *Eros*, o Amor.

ao material bruto da imagem; é uma volta à infância; é uma volta tópica em direção à extremidade motora. Ora, observa Freud, “essas três espécies de regressões constituem uma só coisa e se reúnem na maioria dos casos, pois o que é mais antigo no tempo é também o mais primitivo do ponto de vista formal e está situado na tópica psíquica mais perto da extremidade da percepção.” (RICOEUR, 1977, p. 158).

Desse modo, a apropriação de si, que é a tarefa da reflexão, não é somente, então, um tornar-se consciente, mas um tornar-se adulto, liberto, emancipado. Aliás, a origem da palavra *infante* é grega e quer dizer *aquele que não fala*, não por qualquer deficiência física, mas porque não constrói seu próprio discurso.

4 A REAPROPRIAÇÃO INSTRUÍDA DA CONSCIÊNCIA REFLEXIVA

O título do primeiro capítulo deste trabalho, *Paul Ricoeur e o percurso da reflexão*, foi deliberadamente escolhido para ser simbólico, isto é, para exprimir um duplo sentido. Procurei mostrar, por certo prisma, guiada pelo “exercício de autocompreensão” que constitui sua *Autobiografia Intelectual*, como se realizou, a *largos passos* evidentemente, o caminho, o percurso da própria reflexão de Ricoeur, ao longo do período que parte da *Philosophie de la volonté* até *Soi-même comme un autre*, considerando suas obras mais conhecidas. Tratou-se, pois, de um percurso histórico de sua reflexão. Mas também tentei exhibir, por outro aspecto, o que chamo de percurso exemplar do que Ricoeur propõe ser a própria reflexão filosófica. Que quero dizer com isso? Ricoeur nos forneceu, com o seu próprio exemplo concreto, um modo de entender a reflexão como uma tarefa dedicada à apropriação dos sentidos da existência de um ser histórico, que não se sabe, que não se conhece no princípio, mas apenas ao cabo de um esforço recorrente de reapropriação de seu próprio ato de existir. Mostrou-nos como o pensamento reflexivo é capaz de se apropriar dos sentidos de nossa existência ao aplicar-se sobre as expressões que são o resultado intencional de nossa inserção no mundo da experiência. Assim, nós, como seres históricos, ao refletirmos sobre nossa pertença ao mundo da vida, podemos livremente nos distanciar dela para compreendermos a nós mesmos, através da recuperação das significações que emprestamos aos nossos atos e às nossas obras. Em Ricoeur, a reflexão é uma hermenêutica, porque o problema da compreensão e da verdade, só pode ser coerentemente colocado, se reconhecermos que nossa inserção na existência se realiza de modo simbólico. Creio, no entanto, que a questão do símbolo em Ricoeur é, por vezes, mal interpretada. Não é demasiado reafirmar que é simbólica toda existência que se empenha em manifestar-se, em oferecer-se ao sentido, quer dizer, que se esforça em direção à expressão e o faz de múltiplos modos, de sorte a requerer interpretação. Nesse sentido, o Ser é o mais pleno dos símbolos, já que não se define de maneira unívoca, mas se toma em várias acepções e, acima de tudo, esforça-se em se dizer, em dar-se à significação. Ora, o ser, que nós próprios somos, ao empenhar-se em sua existência, também se manifesta de múltiplos modos. Constrói-se por meio desse esforço de expressão, que pode ser perseguido por uma consciência atenta e voltada para si mesma, mas não como uma baliza que circunscreve e limita nossas expressões, mas que visa ampliá-las. A consciência é uma tarefa de lucidez, de *dar à luz*, de *se parir*, se posso dizer assim. Além disso, por sermos históricos, finitos, nossa reflexão também o é do mesmo modo, ou seja, fragmentada e mediatizada por todas as nossas

tentativas de nos mantermos *aí*, na vida, em franca operação de nos perder, por meio dos signos e símbolos que construímos²³, e de nos reencontrar, sem descanso, pela interpretação que desoculta o sentido, até não mais poder.

Num trecho brilhante, a respeito da proposta de uma ontologia da compreensão, em *Existência e Hermenêutica de O Conflito das Interpretações*, o filósofo nos diz:

Vê-se a que grau de radicalidade são levados o problema da compreensão e o da verdade. A questão da historicidade já não é a do conhecimento histórico concebido como método; ela designa *a maneira como o existente “está com” os existentes*. A compreensão já não é a réplica das ciências do espírito à explicação naturalista; ela diz respeito a uma maneira de ser próxima do ser, anterior ao encontro de entes particulares. Ao mesmo tempo o poder da vida de se distanciar livremente em relação a si mesma, de se transcender, torna-se uma estrutura do ser finito. Se o historiador pode *medir-se pela própria coisa, igualar-se ao conhecido, é porque ele e o seu objecto são ambos históricos*. A explicação deste carácter histórico é, portanto, prévia a toda metodologia. Aquilo que era um limite à ciência – saber a historicidade do ser – torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo – saber a pertença do intérprete ao seu objecto – torna-se um traço ontológico. Tal é a revolução que introduz uma ontologia da compreensão; o compreender torna-se um aspecto do “projecto” do *Dasein* e da sua “abertura ao ser”. A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser (RICOEUR, 1989, p. 11, grifo nosso).

Mas a via longa pela qual Ricoeur procura contribuir para essa ontologia da compreensão, exige, por assim dizer, que a reflexão se torne também uma crítica, ou seja, requer uma investigação deliberadamente atenta às ilusões da consciência imediata, para emancipá-la da ingenuidade de presumir-se senhora de si, sem antes ter podido reconhecer-se responsável por suas próprias ações.

O trabalho reflexivo em Ricoeur é duplamente exigente. Em primeiro lugar, empenha-se em reconhecer que podemos sim compreender o ser, que somos, mas dando a nossas expressões o carácter derivado de sua subsunção à dimensão mais originária de nossa pertença ôntica. No entanto, percebe que só podemos desvendá-la, reconhecê-la, porque o modo como nos esforçamos em ser, traz em si mesmo, uma característica especial, qual seja, o dom da linguagem. O ser, que somos, é ontológico, isto é, capaz de se dizer. Mas dizer o que sobre si mesmo? Dizer nossa dependência em relação à ordem da vida, com todas as suas implicações. Nada é mais exemplar que a interpretação que Ricoeur nos oferece do freudismo. Diz-nos em certa altura de *Da Interpretação*:

[...] Face à morte, a Vida se anunciará como Eros. Poderemos nos perguntar se, nessa última fase da metapsicologia, o freudismo não terá restaurado a

²³ Afirma Ricoeur: “Inicialmente a entrada na linguagem é globalmente uma maneira para o homem tornar-se ausente nas coisas e designá-las ‘de modo vazio’, e correlativamente tornar as coisas presentes pelo vazio mesmo do signo” (RICOEUR, 1977, p. 310).

Naturphilosophie que pretendia liquidar a escola de Helmholtz, e a *Weltanschauung* pela qual se entusiasmara o jovem Freud. Freud, então, terá cumprido a profecia pronunciada sobre ele mesmo: voltar à filosofia pela medicina e pela psicologia (RICOEUR, 1977, p. 78-79).

E mais: “A cultura representará o mais vasto teatro da ‘luta dos gigantes’.” (RICOEUR, 1977, p. 132). A batalha entre as figuras de *Eros*, *Tanatos* e *Ananké*²⁴ constitui o último desenvolvimento da metapsicologia freudiana, como agudamente o percebeu Ricoeur. Ora, sabemos todos que a ordem da vida é complexa, portanto, ela não pode se oferecer à palavra como um dado acabado, já constituído, “como um bloco de presença, de estar aí, de estar à mão, com um sentido estabelecido, em si, que se teria apenas de achar” (RICOEUR, 1977, p. 305). É por isso que Ricoeur abraça inicialmente a fenomenologia husserliana. Escreve ele:

[...] A fenomenologia começa por um deslocamento metodológico [que Husserl chama “redução”] que já faz compreender alguma coisa desse deslocamento, desse descentramento do sentido com relação à consciência. A redução, com efeito, tem qualquer coisa a ver com o desapossamento da consciência imediata, enquanto origem e lugar do sentido [...]. É, pois, por uma humilhação, uma ofensa a esse saber da consciência imediata, que a fenomenologia começa. Mesmo porque o saber laborioso de si mesma que ela articula atesta que a primeira verdade é também a última conhecida. Se o cogito [sic] é o ponto de partida, nunca se acabou de atingir o ponto de partida; não se parte dele, chega-se a ele; toda a fenomenologia é uma marcha para o ponto de partida. Dissociando assim o começo verdadeiro do começo real ou atitude natural, a fenomenologia torna manifesto o desconhecimento de si inerente à consciência imediata (RICOEUR, 1977, p. 305).

A primeira exigência, portanto, da filosofia reflexiva de Ricoeur é manter-se orientada pelo horizonte ontológico, mas reconhecendo que o *eu sou* não é uma evidência, mas uma busca do sentido oculto no e pelo sentido aparente, tornando a atividade filosófica uma hermenêutica, isto é, uma conquista dos sentidos da existência por trás da urdidura simbólica e de suas interpretações. Não me parece ser tão difícil assim admitirmos a multiplicidade de nossas intenções conscientes, menos ainda, a complexidade e a obscuridade de nossas atitudes inconscientes. Que pode a filosofia diante desse desafio? Incorporar à sua obra, com rigor e sua vocação precípua à verdade, as significações que nos são mais próprias, situando-nos nessa luta pela vida e na vida, para nos tornarmos lucidamente responsáveis por nossas ações e nossas escolhas. Libertarmo-nos da escravidão própria à ignorância e ao preconceito, às ilusões, às alienações e às imposições de todos os determinismos, conscientes ou inconscientes, impostos de fora ou de dentro de nós mesmos, através de um processo reflexivo parecido com a *talking cure* da psicanálise freudiana. É pela palavra, que em certo

²⁴ Isto é: O Amor, a Morte e a Necessidade.

sentido aprisiona, mas que por sua textura simbólica é preñe de sentidos, e ainda mais importante, pelo diálogo, estrutura primordial de todo discurso, que a filosofia realiza seu mais alto desígnio, tornar-se Ética. Eis a segunda grande exigência da reflexão filosófica de Ricoeur.

Em dado momento de *Da Interpretação*, ao referir-se aos pensadores da suspeita em sua função desmistificadora, diz o filósofo: “[...] a hermenêutica desmistificante erige uma austera disciplina da necessidade. É o que ensina Spinoza: descobrimo-nos escravos, compreendemos nossa escravidão, reencontramo-nos livres na necessidade compreendida” (RICOEUR, 1977, p. 39). Em outra passagem do mesmo livro ele completa:

[...] A ênfase ética posta na reflexão não revela uma limitação, se tomarmos a noção de ética em seu sentido lato, o de Spinoza, quando chama de *ética* o processo completo da filosofia.

A filosofia é ética na medida em que conduz da alienação à liberdade e à beatitude. Em Spinoza, atinge-se essa conversão quando o conhecimento de si iguala-se ao conhecimento da única substância. Mas esse progresso especulativo tem uma significação ética na medida em que o indivíduo alienado é transformado pelo conhecimento do todo. A filosofia é ética, mas a ética não é puramente moral. Se adotamos esse uso spinozista do termo ética, devemos dizer que a reflexão é ética antes de tornar-se uma crítica da moralidade. Seu objetivo é apreender o Ego em seu esforço para 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 spinozista 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, grifo do autor).

Como tentei mostrar, percorrendo momentos que considereei significativos da trajetória intelectual de Ricoeur, a reflexão filosófica é um esforço de reconhecimento que se realiza desvelando, desvendando nosso olhar, aplicado sobre a concretude de nossas obras, porque a consciência é meramente esse ato laborioso de tomar o si para si mesmo²⁵. É essa a sua tarefa. E o *ego* só é, quando se torna responsável por si. Esse processo emancipatório, esse amadurecimento diante de nossa própria condição existencial e finita, envolve o reconhecimento de que toda ação é também interação. O “ser-no-mundo”, o “ato de habitar”, como Ricoeur gosta de se referir recorrendo a Heidegger, é, ao mesmo tempo, o primeiro e o último dos reconhecimentos da tarefa reflexiva proporcionada por uma consciência laboriosa.

Na introdução desta dissertação, afirmei que, desde suas primeiras obras, Ricoeur reconhece e cultiva essa concepção da consciência como labor, como tarefa, colocando-a não no início, mas no fim de um longo caminho, de um longo desvio, num devir. Ela é sempre, em

²⁵ Referindo-se a Husserl, diz Ricoeur a esse respeito: “[...] um núcleo de experiência originária é pressuposto pela fenomenologia, o que faz dela uma disciplina reflexiva; sem a pressuposição de um tal núcleo – ‘a presença viva de si a si mesmo’ (*die lebendige Selbstgegenwart*) – não existe fenomenologia [...]” (RICOEUR, 1977, p. 305).

Ricoeur, o que está por vir. Por isso, inclusive, seu apreço pela fenomenologia hegeliana, pelo que ele chama de teleologia da consciência, uma franca dialética de esclarecimento, que somente se realiza ampliando-se. É como se o *tornar-se consciente* não merecesse descanso, como se a consciência acabada fosse sempre inadequada. Diz o professor Hilton Japiassu: “uma *cabeça bem-feita* [...] é, infelizmente, uma *cabeça mal feita*, [...] precisando urgentemente ser *re-feita*” (JAPIASSU, 2010, p. 85, grifo do autor). Em *Da Interpretação*, Ricoeur nos oferece não somente uma interpretação filosófica da obra de Freud, mas a articula dialeticamente com outras interpretações, especialmente com as proporcionadas pela fenomenologia da religião, como também já me referi, que ele qualifica de “interpretação como recolhimento do sentido” (RICOEUR, 1977, p. 33); e ainda, com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Escreve Paul Ricoeur:

[...] Somente tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*. [...] O sujeito [...] não é jamais aquele que se acredita ser; mas não basta, para que atinja seu ser verdadeiro, que ele descubra a inadequação da consciência que toma de si mesmo, nem mesmo o poder do desejo que o coloca na existência. 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. Cumpre-lhe mediatizar a consciência de si pelo espírito, isto é, pelas figuras que dão um *telos* a esse “tornar-se consciente”. A proposição de que não há arqueologia do sujeito a não ser no contraste com uma teleologia remete a essa outra: não há teleologia a não ser através das figuras do espírito, isto é, através de um novo descentramento, um novo desapossamento a que chamo de espírito, como tinha chamado de inconsciente o lugar desse outro deslocamento da origem do sentido atrás de mim (RICOEUR, 1977, p. 373, grifo do autor).

Mas antes de prosseguir nessa via, pela qual Ricoeur nos indica a dependência de nossa consciência em relação a todos os outros possíveis “lugares” do sentido, quero continuar a fazer mais algumas considerações sobre o percurso da reflexão em Ricoeur e sua concepção de consciência como tarefa.

Como já me referi no capítulo sobre a tradição autorreflexiva, a aceitação do método fenomenológico por Ricoeur se realiza principalmente pelo enfoque da intencionalidade e da pertença do ser à ordem das significações. A consciência não é um olhar vazio sobre o mundo, uma tela branca, uma tábula rasa, pronta para ser preenchida por uma imaginação que apenas retrata as coisas, que as copia sob os auspícios de uma razão obreira de objetividades. Ela é consciência operante, visada intencional que não se sabe inicialmente visante. Escreve o filósofo:

[...] a consciência é inicialmente visada do outro e não presença a si, possessão de si. Voltada ao outro, ela não se sabe inicialmente visante. A inconsciência que se aplica a esse explodir para fora de si é a do irrefletido. Desde *Ideen I*, o cogito [sic] aparece como “vida”: ele é operado antes mesmo de ser proferido, irrefletido antes de ser refletido (RICOEUR, 1977, p. 306).

Ora, a consciência não é um lugar, é um ato que é operado pela intencionalidade em exercício. E esse visar, esse “explodir para fora de si” revela sempre uma falta, uma carência, que não é um nada ou um vazio, mas desejo, esforço em direção a algo. Diz Ricoeur (1977, p. 306): “[...] inicialmente é possível definir diretamente o psiquismo sem recorrer à consciência de si, pela mera visada de alguma coisa ou sentido. Ora, [...] toda a descoberta de Freud reside aqui: ‘o psiquismo se define pelo sentido e esse sentido é dinâmico e histórico’.” A questão da intencionalidade realiza duas coisas: a insciência de si própria da consciência imediata e a dependência da consciência em relação ao sentido. Abraçar a fenomenologia representou a primeira atitude crítica de Ricoeur em relação a sua própria tradição filosófica. Mas vejamos de que modo:

[...] é possível dissociar a relação efetivamente vivida de sua refração na representação; é numa filosofia de consciência imediata que o sujeito é inicialmente sujeito cognoscente, isto é, finalmente olhar colocado sobre um espetáculo. Na realidade o espetáculo é ao mesmo tempo miragem de si no espelho das coisas; há solidariedade entre o primado da consciência de si e o primado da representação; é convertendo-se em representação que a relação ao mundo se converte em saber de si. A fenomenologia deve assim aumentar a brecha aberta pelo próprio Husserl na venerável tradição do sujeito cognoscente (embora Husserl tenha pessoalmente mantido o primado dos atos objetivantes sobre a apreensão dos predicados afetivos, práticos, axiológicos das coisas do mundo). A possibilidade de que o homem seja inicialmente “cuidado pelas coisas”, “apetição”, desejo e busca de satisfação, essa possibilidade é de novo aberta, a partir do momento em que o psiquismo não se define mais pela consciência, nem a relação efetivamente vivida pela representação (RICOEUR, 1977, p. 306-307).

É por essa “brecha aberta” que Ricoeur constrói sua fenomenologia hermenêutica, como procurei atestar ao esboçar parte de sua trajetória intelectual. E sempre orientado pela esperança de uma ontologia e comprometido com uma perspectiva ética, que acompanha toda a sua filosofia no período aqui considerado. Não é por outra razão que ele inicia seu trajeto por uma filosofia da vontade, preocupado com o mal no mundo e disposto a não se deixar iludir pelo imediatismo de uma consciência que ele sempre considerara suspeita de pronunciar-se sobre si mesma direta e intuitivamente.

Como espero ter mostrado, sua filosofia da vontade envolve não só a dimensão vibrante da afetividade, mas assume também a inextricável presença do involuntário. Ao referir-se à primeira etapa de sua projetada *Philosophie de la volonté*, o filósofo escreve em sua *Autobiografia*:

[...] numa perspectiva que ainda era husserliana, procurei fazer uma análise intencional do projecto (com o seu correlativo “objectivo”, o *pragma*, a coisa a ser feita por mim), do motivo (enquanto a razão para acção) do movimento voluntário pontuado pela alternância entre o impulso vibrante da emoção e o ponto de vista

tranquilo do hábito e, finalmente, do consentimento para o involuntário “absoluto”, sob o estandarte daquilo a que chamei carácter, a figura estável e absolutamente não escolhida do ser existente, vida, essa dádiva não premeditada do nascimento, o inconsciente, essa zona proibida, para sempre inconversível em consciência real (RICOEUR, 1997, p. 62-63).

Ora, é pelo reconhecimento da complexidade da consciência intencional e de sua dependência em relação ao sentido, que não está nela, mas que se oferece a ela, que a consciência se torna, ao mesmo tempo, reflexiva, filosófica e ética (embora acredite que estou a cometer um pleonasmo).

Pois bem, a filosofia, desde sempre, soube que a consciência tem uma tarefa, mas não que fosse a sua própria tarefa, pelo menos não de modo tão franco como o fez Paul Ricoeur. Além disso, que tal ascese fosse uma luta contra suas próprias resistências, seu poder mistificador, idólatra, em última instância. Como um pai zeloso, que retira das mãos da criança um objeto cortante, perigoso e o substitui por outro mais adequado e seguro, Ricoeur troca os ídolos de nossa consciência infantil, pelos símbolos ricos de sentidos, para nutri-la do que lhe é mais caro, ou seja, para lhe dar uma *raison d'être*.

Baseado em sua concepção da consciência como tarefa, Ricoeur propõe ao pensamento uma *démarche*, que é voltada às significações e, por isso mesmo, é dialética, concreta e comprometida. E por quê? Porque é essa a nossa humana condição. O simbolismo humano é dialético. Escreve Ricoeur:

[...] a fenomenologia do voluntário e do involuntário parecia-me que oferecia uma forma original de mediação entre as posições bem conhecidas do dualismo e do monismo²⁶. Regressei desta forma à célebre expressão de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* (RICOEUR, 1997, p. 63-64).

Além disso, nossa historicidade nos revela a necessidade de que a reflexão se volte para a concretude da cultura e das tradições em que estamos todos inseridos, ou seja, que a reflexão se torne concreta, que reconheça que tem uma memória e, ainda melhor, que seja capaz da esperança. A cultura é ao mesmo tempo esse amanhã em que somos “cuidados pelas coisas”, como se referiu Ricoeur. Damos, para nós mesmos, um projeto de nós mesmos. A cultura é a brincadeira do *fort-da*²⁷ do homem adulto. Lemos em *Da Interpretação*:

[...] a cultura, além de sua tarefa de interditar e de corrigir, também possui a de proteger o indivíduo contra a supremacia da cultura. [...] Essa tarefa se analisa em três temas: diminuir a carga dos sacrifícios instintivos impostos aos homens; reconciliar os indivíduos com as renúncias inelutáveis; proporcionar-lhe

²⁶ Concepções filosóficas que admitem ou não a separação entre o corpo e a alma, a matéria e o espírito etc.

²⁷ Jogo, descrito por Freud, do sumir e aparecer o objeto, pelo que, diz Ricoeur (1977, p. 238): “A criança encena o desaparecer-aparecer de sua mãe através da figura simbólica do objeto ao seu alcance”.

compensações satisfatórias por esses sacrifícios. É a isso que Freud chama de o “patrimônio psíquico da cultura”, e é nesse patrimônio que se deve procurar o verdadeiro sentido da cultura (RICOEUR, 1977, p. 204).

A reflexão ao voltar-se para nossas obras também se reconhece como obra. Ela é a tarefa do si como um outro. Aquele outro não narcísico, mas generoso consigo mesmo. Essa generosidade, que devemos exercer para conosco mesmos, é a mesma que devemos oferecer a outrem. Porque o nosso modo de existir não é solipsista. O desejo que nos inscreve na vida é sempre para o outro. E isso necessariamente. Por quê? Porque ao reconhecer-me como ser do desejo, obrigo-me a reconhecer o mesmo a respeito do meu semelhante. Escreve Ricoeur: “É, sabemos, como o desejo do desejo de uma outra consciência que o desejo se anuncia como desejo humano” (RICOEUR, 1977, p. 378).

Todo o desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur vai nessa direção: reconhecer que “*todas* as nossas relações com o mundo têm uma constituição intersubjetiva” (RICOEUR, 1977, p. 311, grifo do autor); da vontade à linguagem, da percepção à ação, do desejo à reflexão. Referindo-se inclusive ao método fenomenológico, o filósofo escreve:

[...] Se o sentido de que fala a fenomenologia é mais operado que proferido, mais vivenciado que representado, é na semântica do desejo que essa textura é mais manifesta. Ora, é evidente que o desejo, como modo de ser junto aos seres, só é desejo humano se a visada é não apenas desejo do outro, mas desejo do outro desejo, isto é, *solicitação* (RICOEUR, 1977, p. 312, grifo nosso).

Numa frase magnífica, a respeito da *démarche* que realizamos ao construirmos nossa própria subjetividade, correlacionando o método analítico e o fenomenológico, Ricoeur nos diz o seguinte: “Ambos, o fenomenólogo e o analista, sabem que o diálogo não tem fim” (RICOEUR, 1977, p. 313).

O percurso reflexivo de Ricoeur envolveu sempre esse reconhecimento, mesmo tendo se ocupado, a princípio, da vontade solitária, isto é, não inserida no concurso das outras vontades. O próprio reconhecimento da “dialética do agir e do sofrer” e seu esforço para construir uma antropologia filosófica a partir da consideração de uma “ontologia da desproporção”, já pressupunham o desdobramento recorrente, na existência, de um outro para o si mesmo. Essa noção da alteridade, que está em nós e fora de nós, é cara a Ricoeur. Quer seja a consciência, o outrem de nossas relações ou o próprio corpo.

Em Descartes vemos que o corpo é um problema. Ele nos dificulta a conceber ideias unívocas, claras e distintas sobre as coisas; e esse modo de ser do corpo é reconhecido pela tradição filosófica como uma lástima, de Platão a Descartes, passando por Santo Agostinho.

Já para a fenomenologia, como reconhece Ricoeur, isto não se dá desse modo. Vejamos esses trechos:

Último corolário do teorema da intencionalidade: a noção fenomenológica de corpo próprio ou, a linguagem dos últimos escritos de Merleau-Ponty, a noção de carne. Interrogado sobre como é possível que um sentido exista sem ser consciente, o fenomenólogo responde: seu modo de ser é o do corpo, que não é nem eu, nem coisa no mundo. [...] o modo de ser do corpo, enquanto ele não é nem representação em mim, nem coisa fora de mim, é o modelo ôntico para todo inconsciente concebível. Não é a determinação vital do corpo, mas a ambigüidade de seu modo de ser que é exemplar. Um sentido que existe é um sentido assumido em um corpo, é um comportamento significativo.

[...] Todo sentido agido é um sentido assumido no corpo; toda práxis votada ao sentido é uma significação, uma intenção encarnada, se é verdade que o corpo é “o que nos faz ser como sendo fora de nós-mesmos” (RICOEUR, 1977, p. 308).

É realmente maravilhoso perceber que o que para uns fecha, para outros, abre o campo de possibilidades reflexivas. A filosofia deveria sempre nos instruir de sorte a nos libertar dos preconceitos, não a criá-los. A respeito de Merleau-Ponty, aliás, recordo-me de um ensaio que me é muito caro, *De olhos vendados*, escrito por Aduino Novaes, da obra também por ele organizada, intitulada *O Olhar* (1997). Nele, o autor escreve, dentre outras coisas, sobre as possibilidades de uma filosofia que se dignasse a não mistificar, nem a subestimar, esse modo de ser tal qual somos, ou seja, corpo e alma ao mesmo tempo. Em dado momento revela:

Ao abrir o ensaio *O olho e o espírito* com a frase “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las”, Merleau-Ponty afirmava que só a experiência sensível, “fundamento de direito” para todas as construções do conhecimento, pode revelar a cegueira da consciência. Ora, essa cegueira é fonte de uma grande ilusão: porque se separa do sensível, a consciência passa a ser propriedade física da idéia, e a partir daí “ela se tomará a si própria como causa primeira, e evocará seu poder sobre o corpo”. Separada de sua própria causa, a consciência, idéia da idéia, produz idéias confusas e inadequadas. Cisão que porá uma questão jamais resolvida pelo idealismo ou pelo empirismo: como passar do sensível ao pensado e do pensado ao sensível sem que haja domínio de um sobre outro? Quando Merleau-Ponty escreve: “Somos o mundo que pensa, o mundo que está no âmago da nossa carne”; ou ainda, citando Cézanne, “eu sou a consciência da paisagem que se pensa em mim”, estava propondo uma mudança radical na forma de pensar. Convidava a tomar o corpo como fundamento. Uma nota de *O visível e o invisível* completa o seu pensamento: “Definir o espírito com o outro lado do corpo – não temos idéia de um espírito que não estivesse de par com um corpo, que não se estabelecesse sobre esse *solo*”. Dessa maneira, referia-se indiretamente a toda a tradição que elege a Idéia ou o Espírito absoluto como fonte de conhecimento, e diretamente a Descartes que pretendia a dominação das paixões pela consciência, e a cisão entre espírito e corpo. De que maneira o pensamento pode refazer o caminho sem que o corpo instaure sua superioridade sobre o espírito? Para ele, existe um campo, um “tecido conjuntivo dos horizontes exteriores e interiores” que não é nem a Natureza transcendente – o em si do naturalismo – nem o espírito imanente: “É nesse entremeio que é preciso tentar avançar” (NOVAES et al., 1997, p. 13-14, grifo do autor).

Cito este trecho apenas pela referência a Merleau-Ponty e sua concepção de “carne”, mas, é claro, que Ricoeur coloca as coisas de outro modo. Aliás, a propósito desses

“dualismos”, a que se refere a passagem, é sempre importante frisar a perspectiva não dualista, mas sim, dialética da filosofia de Ricoeur; ele não pensa por antagonismos, mas se esforça em submeter o pensamento à ordem simbólica. O corpo também é um símbolo, tanto quanto a palavra. Não há, em Ricoeur, nenhum solo seguro, absoluto, a filosofia é um olhar penetrante sobre o mistério, sobre o enigma, sobre o complexo. Quem procura segurança, conforto e facilidades deve fazer o que Kant (2008) sugeriu na *Introdução* de seus *Prolegômenos*: não se dedique à metafísica, procure outra coisa.

Utilizando-me ainda do ensaio de Adauto Novaes, gostaria de prosseguir com mais um trecho sobre Merleau-Ponty, que julgo exemplar, no que tange às possibilidades reflexivas:

[...] O que Merleau-Ponty propõe é uma retomada, a partir de um momento “esquecido”, quando o pensamento de ver substituiu o ver e fez dele seu objeto. Falando em quiasma ou entrelaçamento, procura desfazer corporalmente a distinção clássica entre sujeito e objeto, carne e espírito. Assim, em *A prosa do mundo*, descreve a relação carnal do sujeito e do objeto através de uma imagem muito forte: “Enquanto adere ao meu corpo como a túnica de Nessus, o mundo não é somente para mim, mas para tudo aquilo que, nele, faz sinal para ela. Há uma universalidade do sentir e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro”. A túnica de Nessus é mais do que uma metáfora. Diz a mitologia que, com ciúmes de Hércules e com medo de perdê-lo, Dejanira deu-lhe uma túnica banhada de sangue do Centauro Nessus, acreditando, assim, reconquistá-lo para sempre. A túnica penetrou até a medula dos ossos e colou de tal maneira à pele e aos membros que, ao tentar arrancá-la dos ombros, Hércules rasgava a própria pele e carne.

O desdobramento dessa visão é dado em uma das últimas notas escritas por Merleau-Ponty pouco antes de morrer: “O sentir que se sente, o ver que se vê, não o pensamento de ver ou de sentir, mas visão, sentir, experiência muda de um sentido mudo... A carne do mundo não é *sentir-se* como minha carne – é sensível e não sentiente. Chamo-a, não obstante, carne para dizer que ela é *pregnância* de possíveis.” (NOVAES et al., 1997, p. 14, grifo do autor).

Essas considerações apontam para um aspecto da própria reflexão de Ricoeur, que opera no mesmo sentido. A alteridade da carne, em Ricoeur, pressupõe que a reflexão se volte também para o corpo, mas não com o intuito de lhe dar uma consciência. Nada seria mais esdrúxulo. O corpo *fala*, tem voz, ou melhor, exprime-se, mas tal “linguagem” é de *outra* ordem. Trata-se de um reconhecimento próximo ao que Freud dá ao inconsciente. Diz Freud: “*Isso fala*”, mas essa voz do inconsciente pronuncia um discurso misto, como Ricoeur (1977) reconhece, que expressa a inflexão do desejo e da linguagem. Diz Ricoeur em sua *Autobiografia*:

[...] sob o título de “Uma Leitura de Freud” vim a apresentar a explicação freudiana como um discurso confuso, misturando conjuntamente a linguagem da força (pulsão, *cathexis*, condensação, deslocação, repressão, retorno do reprimido, [sic] e por aí adiante) e a do significado [pensamento, desejo (*Wunsch*), inteligibilidade, absurdo, disfarce, interpretação (*Deutung*), interpolação, [sic] etc.]. E justifiquei este discurso confuso por via da natureza mista do seu objecto, situado no ponto de inflexão do desejo e da linguagem (RICOEUR, 1997, p. 78).

Ricoeur ao comparar o método fenomenológico e o analítico, em *Da Interpretação*, reconhece que a reflexão precisa de outro discurso, de outra técnica, para dizer a sua arqueologia. Percebe que a fenomenologia tangencia, pela noção do irrefletido e do sentido operado, a noção de inconsciente, mas completa: “o inconsciente freudiano é o que é tornado acessível pela técnica psicanalítica; ora, esse modo de escavação arqueológica não pode ser suprido por nenhuma fenomenologia” (RICOEUR, 1977, p. 314). Em outro trecho, acrescenta:

Não se pode contestar que o modelo perceptivo do inconsciente, na fenomenologia, aponta para o inconsciente analítico, na medida em que este não é um receptáculo de conteúdos, mas um centro de intenções, de orientações-para, em resumo, enquanto esse inconsciente é um sentido. Esse caráter significativo é atestado pela série dos rebentos das representações primárias e pelas relações de sentido a sentido que esses rebentos têm entre si e com sua origem. Isto continua verdadeiro. Mas o importante, para a análise, é que esse sentido é *separado* da tomada de consciência por uma barra. Está aqui o essencial da idéia de recalque. É esse essencial que a tópica representa por meio de seus esquemas auxiliares: passa-se da fenomenologia à psicanálise quando se compreende que a barra principal separa o inconsciente do pré-consciente, e não o pré-consciente e o consciente. [...] O inconsciente da fenomenologia é o pré-consciente da psicanálise, isto é, um inconsciente descritivo e não ainda tópico. A barra significa que o inconsciente é inacessível, se não for por uma técnica apropriada. A partir daí, todos os destinos de pulsões serão representados por relações de exterioridade; entre todos esses destinos, é o recalque que a tópica se preocupa particularmente em figurar. Ora, o recalque é uma exclusão real que nenhuma fenomenologia do implícito, do co-visado, pode alcançar. Esses destinos não são certamente estranhos à ordem do psíquico, da motivação, do sentido, razão por que o enfoque fenomenológico não foi vão; é um outro texto que a psicanálise decifra, a partir do texto da consciência. A fenomenologia faz compreender que é um outro *texto*, mas não que esse texto seja *outro*. O realismo da tópica exprime essa alteridade do texto, no limite de um enfoque que o revelou como texto (RICOEUR, 1977, p. 315, grifo do autor).

Acredito, inclusive, que está aí uma das principais razões para o debate instaurado entre Ricoeur e os lacanianos, que muito o afetou. Em outro momento de seu ensaio sobre Freud, ele escreve:

O inconsciente é estruturado como uma linguagem, dizem Lacan e seus discípulos. Essa concepção “lingüística” do inconsciente não será indiscernível da interpretação que Merleau-Ponty e de Waelhens dão da linguagem? Quando estes concebem a linguagem como uma instauração de sentido mais primitiva que qualquer enunciação expressa, não dizem a mesma coisa que os partidários da concepção lingüística do inconsciente? A bem dizer, esta só se compreende justaposta aos conceitos econômicos, ela não substitui o ponto de vista tópico e econômico do freudismo. Duplicando-a ponto por ponto, ela antes mostra que o inconsciente, embora separado pelo recalque e pelos outros mecanismos que lhe dão forma de sistema, é ainda correlativo da linguagem ordinária. Mas a interpretação lingüística não constitui uma alternativa para a explicação econômica; ela apenas subtrai esta última à reificação, mostrando que os mecanismos da alçada da economia são acessíveis apenas em sua relação com a hermenêutica. Dizer que o *recalque* é “metáfora” não é substituir a hipótese econômica, mas duplicá-la por uma

interpretação lingüística e assim vinculá-la ao universo do sentido sem reduzi-la a ele (RICOEUR, 1977, p. 317, grifo do autor).

Freud ressalta com sua metapsicologia “um poder significativo que se inscreve aquém da linguagem”, afirma Ricoeur (1977, p. 318). Referindo-se ao “simbolismo do inconsciente” (RICOEUR, 1977, p. 319), lembra que ele é, em verdade, um fenômeno não propriamente lingüístico. Escreve:

Na terminologia de Benveniste, os mecanismos de sonho apareceram alternadamente como infra e supralingüísticos. Diremos, de nossa parte, que eles manifestam a confusão do infra e do supralingüístico: são de ordem infralingüística, enquanto se situam aquém do nível em que a educação instala o regime distintivo da língua, e são de ordem supralingüística, se se considera que o sonho, segundo uma observação do próprio Freud, encontra seu verdadeiro parentesco nas grandes unidades do discurso, tais como provérbios, ditados, folclore, mitos; desse ponto de vista, é antes no nível da retórica que da lingüística que se deve instituir a comparação. Ora, a retórica, com suas metáforas, suas metonímias, suas sinédoques, seus eufemismos, suas alusões, suas antífrases, suas litotes, diz respeito não a fenômenos da língua, mas a *procedimentos da subjetividade manifestados no discurso* (RICOEUR, 1977, p. 319, grifo nosso).

Como me referi anteriormente, em Ricoeur (1989, p. 15), “é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo”, mas isto deve ser entendido como uma condição de possibilidade da compreensão, da conquista de sentidos, não como uma *reificação* da própria racionalidade e uma generalização da linguagem conscientemente estruturada. A *consistência* da vida é sempre anterior à sua *constituição* pela palavra. Além disso, em relação ainda aos mecanismos inconscientes, propõe Ricoeur:

[...] estamos em presença de fenômenos estruturados como uma linguagem, mas é ao advérbio *como* que importa dar um sentido conveniente. É, com efeito, no jogo do infra e do supralingüístico e de sua confusão que vamos encontrar alguma coisa *como* essa instauração do sentido, familiar à fenomenologia. Pode-se, para explicá-la, partir do fato de que o desejo, ou melhor o desejo (*Wunsch*) [sic], desvelado pela interpretação, jamais é pura necessidade, mas apelo e solicitação, mesmo se esse apelo é figurado por um gesto; esse apelo é como uma linguagem por seu caráter de alocação (RICOEUR, 1977, p. 319, grifo do autor).

O grande mérito de Freud foi ter encontrado sentido na dinâmica psíquica. Mas o *tornar-se consciente* da psicanálise freudiana é acima de tudo um trabalho, um árduo trabalho, tanto para o analista como para o paciente, uma manobra para vencer as resistências. Ricoeur não se cansa de frisar a importância de não se separar energética e hermenêutica no esforço de libertação que em última instância constitui a prática analítica. Porque “a psicanálise é uma *técnica* árdua, que se aprende pelo exercício e prática assídua”, constata Ricoeur (1977, p. 322, grifo do autor); e mais: “Esse primado da técnica sobre a interpretação dá sentido a um leitmotiv [sic] de Freud: ‘Não é fácil tocar instrumento psíquico’.” (RICOEUR, 1977, p. 323). Mas, acima de tudo, o que é importante considerar é que não é tomando conhecimento da

“história” oculta de meu desejo, sendo comunicado de meus recalques, que me liberto de minhas frustrações e consigo me tornar mais livre e, quem sabe, mais feliz. Em *Técnica e não técnica na interpretação*, ensaio bastante instrutivo a esse respeito, de *O Conflito*, Ricoeur nos esclarece:

Mas esta subordinação da interpretação, no sentido preciso de uma compreensão intelectual, à *technê*, à manobra analítica, tem um segundo aspecto que nos conduz do trabalho do analista ao trabalho do analisado. Não basta comunicar ao doente o conteúdo de uma interpretação exacta para o curar, porque, também do lado do analisado, a compreensão é apenas um segmento do seu próprio trabalho. Freud escreve, na *Psicanálise dita selvagem* (1910): “A revelação ao doente daquilo que ele não sabe porque o recalcou, apenas constitui um dos [sic] preliminares indispensáveis do tratamento; se o conhecimento do inconsciente fosse tão necessário ao doente como o psicanalista inexperiente supõe, bastaria fazê-lo ouvir conferências ou fazê-lo ler certos livros. Mas tais medidas têm, sobre os sintomas neuróticos, tanta acção como teria por exemplo, em tempo de fome, uma distribuição de ementas aos esfomeados. O paralelo podia ainda ser levado mais longe, porque, ao revelar aos doentes o seu inconsciente, provoca-se sempre neles uma recrudescência dos seus conflitos e um agravamento dos seus sintomas” (in *a Técnica psicanalítica*, G. W. XIII, p. 40). A análise não consiste, pois, em substituir a ignorância pelo conhecimento, mas em provocar um trabalho de consciência por meio de um trabalho sobre as resistências. Freud volta ao mesmo problema num artigo consagrado ao *Começo do tratamento* em 1913; aí recusa a excessiva importância consagrada ao facto de saber, nos começos da psicanálise: “Era preciso resignarmo-nos a já não crer, como se tinha feito até então, na importância da tomada de consciência em si, e pôr o acento nas resistências às quais era originalmente devida a ignorância e que ainda estavam prontas a assegurá-la; o próprio conhecimento consciente, sem ter sido posto fora de novo, mostrava-se impotente para vencer estas resistências” (*ibid.*, p. 102). Não é raro, aliás, que a comunicação precoce de uma interpretação puramente intelectual reforce as resistências; a arte da análise consiste, pois, em substituir o saber e a comunicação do saber nesta estratégia da resistência (RICOEUR, 1989, p. 177-178).

Que exemplo maravilhoso para a reflexão! O conhecimento de si mesmo, que ela opera, é também uma tarefa árdua contra o poder mistificador de nossa própria consciência. Contra nossos ídolos, nossa arrogância racionalista, nossa pretensão de sermos o centro do universo e de antropomorfizarmos a vida. A “escavação arqueológica” de nossa consciência, como Ricoeur acredita ser o freudismo, também indica um aspecto importantíssimo desse outro discurso que mais se *sofre* do que se pronuncia:

O discurso do inconsciente só se torna significante no discurso da análise, que é interlocução; é no tratamento psicanalítico como *talking cure* que se torna manifesto tudo o que pudemos dizer sobre a passagem do desejo à linguagem por meio da renúncia. Constituição do sujeito na palavra e constituição do desejo na intersubjetividade são um mesmo e único fenómeno (RICOEUR, 1977, p. 313).

A reflexão é também uma espécie de arte, um fazer que se abre ao horizonte do mundo e que deve considerar todas as coisas em sua singularidade. Ricoeur não se cansou de nos mostrar a importância da *diferença* na construção de sua filosofia. É, inclusive, na diferença entre *o eu* e *o eu mesmo* que a reflexão opera. Ele não se cansou de multiplicar as figuras da

alteridade, como expus, aliás, ao indicar também, com suas próprias palavras, as direções assumidas por sua “Pequena Ética”. O pensamento só adquire dinamismo, se é capaz de perceber a multiplicidade, a “pregnância de possíveis” que lhe oferecem a nossa vivência, o nosso estar no mundo, o nosso estar com os outros e conosco mesmos. Diz a psicanálise, que só é adulto, quem consegue se relacionar bem com a diferença, quem aprende a fazer três coisas simultaneamente: aprende a falar de si, aprende a falar para o outro e aprende a falar de si para o outro. Mas esse *aprender* não é um ensinamento de escola, é criação pelo diálogo que não finda, que nunca acaba. No entanto, não é um esforço desesperado, somente desafiador. Não deve se transformar em angústia cética, mas numa esperança construtora, num devir contínuo e continuado. Há sempre um sentido a conquistar, uma direção para ir. Dizem os especialistas no ramo, que o cerne da tragédia grega era, em última instância, representar a imensa inveja que os deuses tinham dos homens. Os deuses gregos se encarnavam, sofriam e se relacionavam com os homens, mas com uma única diferença: eram imortais. Diferença considerável, não é mesmo? Entretanto, os homens lhes retrucavam sem cessar: eu posso ser como vocês, mesmo sabendo que vou morrer. Que exemplo invejável! Permitam-me, agora, uma lembrança: a de Fernando Pessoa²⁸, quando escreveu:

OS DEUSES são felizes.
Vivem a vida calma das raízes.
Seus desejos o Fado não oprime.
Ou, oprimindo, redime
Com a vida imortal.
Não há
Sombras ou outros que os contristem.
E, além disto, não existem...

Pois bem, como já dito, procurei mostrar, neste trabalho, o percurso reflexivo de Ricoeur no período indicado, frisando ser o tratamento dado à consciência como tarefa, o preceito ubíquo de sua hermenêutica filosófica; mas, além disto, afirmo também que ele favoreceu a introdução da hermenêutica em sua fenomenologia. Por quê? Do exposto até aqui, é possível inferir não somente um motivo, mas vou me fixar no que considero ser o mais importante deles, que está inclusive relacionado com o *ritmo* próprio do pensamento de Ricoeur, que enfatizarei em seguida. Gostaria de dizer também, que Ricoeur desenvolve esta questão em seus escritos, mas não vou segui-lo *de perto*, quero cooptá-lo, isto é, utilizar suas reflexões para justificar a intenção de meu próprio discurso.

²⁸ Excerto retirado da obra: PESSOA, Fernando. *Poesias coligidas; Quadras ao gosto popular; Novas poesias inéditas*. Anotações de Maria Aliete Galhoz. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 16.

A fenomenologia husserliana, segundo Ricoeur, procura harmonizar “três testes: 1) a significação é a categoria mais englobante da descrição fenomenológica; 2) o sujeito é portador da significação; 3) a redução é o acto filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação” (RICOEUR, 1989, p. 241). E ainda mais importante: “transmuta toda a questão sobre o ser em questão sobre o *sentido* do ser” (RICOEUR, 1989, p. 241, grifo do autor). No entanto, Ricoeur se nega, desde o princípio, como procurei mostrar, a aceitar não só um sujeito fechado em seu campo de significações, mas também que seja a consciência pura o fundamento *de fato* da fenomenalidade. Isto quer dizer que a consciência é apenas o fundamento *de direito* para o sentido, ou seja, o sentido se oferece à consciência e ela se amanha ao conquistá-lo, ou melhor, ao persegui-lo. Por outro lado, o sujeito desta consciência operante somente pode saber-se na unidade de uma história, que ele vive antes de pronunciar. Ora, se assim é, a consciência é de direito a *promotora* da redução fenomenológica, mas não a *instituidora* do fenômeno. Cabe-lhe direito de *usufruto*, não de *propriedade*, ousou dizer. O ato de consciência apenas torna possível a recuperação dos sentidos de uma existência que se esforça para a expressão. A intencionalidade, inclusive, reforça a questão de que a compreensão só é possível num percurso, numa história que faça sentido para mim continuamente. Aliás, visar algo quer dizer que a compreensão parte de um estado de penúria, de necessidade constante e que jamais poderia se tornar plena. Logo, a consciência apenas torna possível a compreensão, isto é, a reapropriação do *eu sou*, que se diz e se interpreta, ao narrar por meio de suas obras, sua história no mundo. Por outro lado, a hermenêutica, como já referido, representa o conjunto das normas que regem a interpretação de signos que podem ser considerados como um texto, uma narrativa. Não vou descrever aqui a pesquisa e análise que Ricoeur procede, em *Da Interpretação*, sobre os vários sentidos de hermenêutica, de Aristóteles à exegese bíblica, de um sentido mais vasto a um mais estrito; nem mesmo as ricas considerações sobre as hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, esboçadas em *O Conflito*. Mas vou considerar apenas o fato de que, segundo ele, não há hermenêutica geral, isto é, há sim várias interpretações em conflito que sugerem a ele, na altura das obras escritas na década de sessenta, considerá-la como voltada para o campo das expressões complexas, ou seja, simbólicas. Desse modo, só há propriamente interpretação, quando um sentido manifesto *solicita* um outro sentido oculto, no e pelo sentido manifesto; e como “um sentido não pode ser causa de um sentido” (RICOEUR, 1977, p. 309), é a sobredeterminação das significações que são objeto da hermenêutica.

Ora, a consciência não sendo possessão de si, mas visada intencional de um sentido operado por um comportamento, somente se constrói *incorporando* os sentidos de suas ações

na tarefa reflexiva; o que significa que ela não se sabe direta, imediata e intuitivamente, mas se *decifra* pela apropriação da multiplicidade das direções, das intenções, enfim, dos sentidos que se realizam nela. Então, se a consciência é tarefa e a reflexão o ato pelo que ela se apropria das significações da existência do sujeito que a opera, então, é voltando-se para sua história, na concretude de suas obras, de suas realizações, isto é, as interpretando, que a compreensão se torna possível. É que esse ser *da* e *para* a compreensão não é um dado, um signo, um traço, um código, para o entendimento, que representaria uma coisa no mundo. O ser existente apenas pode se manifestar, se expressar de múltiplos modos e impregnar de significações os próprios signos que constrói na cultura. O problema da compreensão do ser histórico, que somos, não é uma pesquisa que possa me manipular, codificar minhas ações e me dissecar como a um cadáver. O ser existente, e suas relações com os outros e com o mundo, é vida e não se oferece à significação por via única. Sua existência é simbólica. É de um sentido a outro sentido que a consciência se persegue, se formula, se reformula, se amplia; ou, para não desperdiçar nossa tradição, talvez seja possível dizer: a tarefa da consciência consiste realmente em reconhecer que *eu sou* aquele que duvida, entende, afirma e nega; quer e não quer; imagina e sente; e que apreende sempre algo mais que a similitude da coisa, isto é, que está à *caça* de sentidos para si mesmo, sempre renovados. Se a consciência fosse um receptáculo de signos, construídos em correspondência biunívoca com o sentido, bastaria à reflexão montar esse *quebra-cabeças*, esse *puzzle*, de uma vez por todas, e patenteá-lo para a posteridade. A filosofia, então, nada mais seria que a arte de nos tornar um modelo para a reprodução de *frankensteins*.

Então, se a hermenêutica se ocupa com as remissões de sentidos de uma história ou de uma narrativa e a reflexão é a apropriação de meu ato de existir, elas podem e devem se auxiliar na tarefa pelo que eu me torno consciente de mim mesmo e de minha história no mundo. A bem dizer, refletir e interpretar são um único e mesmo ato de uma consciência laboriosa e que é *uma* história.

O pensamento de Ricoeur é sempre uma espécie de *via de mão dupla* (ou múltipla, se essa imagem fosse possível) e tem ritmo, movimento, vitalidade. Esta dissertação procurou *marcá-lo* em dois grandes *atos*: o que se realiza pelo desapossamento da consciência imediata (tema do capítulo anterior principalmente) e o que se reapropria das significações pela reflexão, que ora desenvolvo. Esse segundo ato, à semelhança do mui conhecido *Bolero* de Ravel, “só acaba quando termina” – como se expressa o vulgo. Quero dizer: trata-se de uma *instrução* não totalizável, sempre insatisfeita – para lembrar Freud – e que luta para se ampliar.

Agora, voltando ao ponto que deixei em aberto sobre o que chamei propositalmente de “lugares” do sentido, farei apenas umas breves considerações sobre o tratamento dado por Ricoeur a este problema, em *Da Interpretação*, para completar esta seção.

Digo então: como o sentido não está em mim, mas se oferece a mim que sou *capaz* de reconhecê-lo, cabe enfatizar que devo persegui-lo. O que isto significa? Que algo me falta, me solicita, me faz agir e esse *algo* é apenas um alvo que está em toda parte e que estimula o meu desejo de ser e justifica meu esforço para existir. Está no arcaísmo do “fora do tempo”, do *zeitlos*, que me puxa para trás; nas figuras que dão um *telos* à minha consciência, que uma fenomenologia do espírito exemplarmente me sugere. Diz Ricoeur:

O que Hegel oferece à reflexão é uma fenomenologia, não uma fenomenologia da consciência, mas sim do espírito. Compreendamos com isso uma descrição das figuras, das categorias ou dos símbolos que guiam esse crescimento segundo a ordem de uma síntese progressiva. [...] Com efeito, essa fenomenologia do espírito engendra uma nova hermenêutica que não descentra menos o foco do sentido do que a psicanálise. Não é da própria consciência que a gênese do sentido procede. A consciência é antes habitada por um movimento que a mediatiza e que eleva sua certeza à verdade. Aqui tampouco a consciência se compreende, se não aceita deixar-se descentrar. O espírito, o *Geist*, é esse movimento, essa dialética de figuras, que da consciência faz uma “consciência de si”, uma “razão” e, finalmente, graças ao movimento circular da dialética, reafirma a consciência mediata, mas à luz do processo completo da mediação. Inicialmente o desapossamento e, somente no fim, a repetição. Entre os dois, o essencial, a saber, o processo completo da constelação das figuras: o senhor e o escravo, o exílio estóico do pensamento, a indiferença cética, a consciência infeliz, o serviço da alma devotada, a observação da natureza, o espírito das luzes, [sic] etc. O homem torna-se adulto, torna-se consciente, enquanto é capaz dessas novas figuras cuja seqüência constitui o espírito no sentido hegeliano do termo (RICOEUR, 1977, p. 375).

A dialética hegeliana das figuras do espírito, como se sabe (e, diga-se de passagem, da qual Marx extrai a orientação para a construção da sua própria dialética materialista), trata-se de uma dinâmica por contradição em que, diz Ricoeur (1977, p. 377, grifo do autor): “o que está em questão ou em jogo [...] é a produção do *si – Selbst* – do si da consciência de si”; que só se desimplica contrapondo-se, desdobrando-se e se superando progressivamente. Não há espaço infelizmente, neste trabalho, para maiores desenvolvimentos, gostaria apenas de reter algumas instruções oferecidas por Ricoeur, como esta, por exemplo: “Sabe-se que Hegel chama de consciência, na *Fenomenologia do Espírito*, a simples manifestação do ser do mundo por uma testemunha que não se sabe a si mesma. Antes da consciência de si, a consciência é simplesmente a manifestação do mundo” (RICOEUR, 1977, p. 376). Mas o desimplicar o sentido que se expande, faz com que a figura subsequente lance luz sobre as anteriores, renovando a interpretação. Isto se dá do mesmo modo como os juristas compreendem as gerações de direitos, ou melhor, as dimensões de direitos, que vão se

afirmando ao longo da história legal e constitucional dos Estados. Por exemplo: as sociedades conquistaram o direito individual à propriedade privada, em dado momento; mas, com o decorrer dos tempos, esse direito passou a ser entendido sob novo prisma, devido à nova geração dos direitos sociais conquistados, isto é, manteve-se o direito à propriedade privada, desde que ela pudesse atender à sua função social; com uma terceira geração de direitos, deslocou-se mais uma vez o sentido: passou a ser entendido somente comprometido com sua função ambiental e assim sucessivamente. Pois bem, tudo isso apenas é reconhecido pela hermenêutica, que se aplica aos símbolos de nossa cultura jurídica e social. A nossa consciência se *institui* ou se *constitui* da mesma forma que os Estados. Afirma Ricoeur:

Uma exegese da consciência consistiria numa progressão através de todas as esferas de sentido que uma consciência deve encontrar e de que deve se apropriar, para se refletir a si mesma como um si, um si humano, adulto, consciente. Esse processo nada tem a ver com a introspecção. Não é de forma alguma um “narcisismo”, já que 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 é apenas 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).

Bom, é interessantíssima a reflexão que Ricoeur realiza ao relacionar a arqueologia freudiana da consciência à teleologia hegeliana. Ele faz-nos ver Freud e Hegel em franca dialética, mas do seguinte modo:

O que quero pois demonstrar é que, se o freudismo é uma arqueologia explícita e tematizada, ele remete, pela natureza dialética de seus conceitos a uma teleologia implícita e não tematizada.

Usarei de um rodeio para fazer compreender essa relação entre arqueologia tematizada e teleologia não tematizada. Proporei o exemplo – ou antes o contra-exemplo – da fenomenologia hegeliana onde *os mesmos problemas se apresentam em uma ordem inversa*. A *Fenomenologia do Espírito*, com efeito, é uma teleologia explícita da tomada de consciência, e, nessa qualidade, contém o modelo de toda a teleologia da consciência. Mas, ao mesmo tempo, essa teleologia se eleva, a partir do fundo da vida e do desejo, a um sentido tal que se pode falar, no próprio Hegel, do caráter insuperável da vida e do desejo, a despeito do fato de que esse insuperável já está sempre superado em espírito e em verdade. Usando desse rodeio não tenho de forma alguma a intenção de colocar Freud em Hegel e Hegel em Freud, e tudo confundir. As problemáticas são muito diferentes para que se possa assim misturar as cartas. Além disso, estou certo de que todas as grandes filosofias contêm as mesmas coisas, mas numa ordem diferente, para alimentar a tola idéia de colocá-las lado a lado num ecletismo tão preguiçoso quanto monstruoso. Meu projeto difere tanto quanto possível de um tal ecletismo. Hegel e Freud são por si sós continentes inteiros e não pode haver, de uma totalidade a outra, senão relações de *homologia*. É uma dessas relações de homologia que exprimo quando tento descobrir no freudismo uma certa dialética de arqueologia e de teleologia, que Hegel apresenta claramente. A mesma ligação encontra-se em Freud, mas em ordem e proporção inversas: Freud, diria eu, liga uma arqueologia tematizada do inconsciente a uma teleologia não tematizada do “tornar-se consciente”, como Hegel liga a teleologia explícita do espírito a uma arqueologia implícita da vida e do desejo. Não misturo, pois, Hegel a Freud, mas busco em Freud uma imagem invertida de Hegel, a fim de discernir, guiado por esse esquema, certos traços *dialéticos* que não encontraram na teoria uma elaboração sistemática, completa, se bem que tenham constantemente, na prática

analítica, um valor operatório evidente (RICOEUR, 1977, p. 374-375, grifo do autor).

A duplicação da consciência, que faz do *tornar-se consciente* da dialética hegeliana uma superação do *si* pelo reconhecimento e subsunção de um *outro* para o *si* mesmo, se instaura a partir da posição da vida e do desejo e desenvolve-se na busca de satisfação; portanto, parte do mesmo *solo* que Freud. E observa Ricoeur (1977, p. 381): “não devemos perder de vista que o reconhecimento – fenômeno espiritual por excelência – é luta. Luta pelo reconhecimento, sem dúvida, e não luta pela vida, mas reconhecimento pela luta”. Ora, essa luta se realiza na história da cultura, nas figuras que representam, simbolicamente, não apenas o desejo, mas a história das paixões (*pathos*). A luta pelo ter, pelo poder e pelo valer (como Ricoeur se refere lembrando Kant), explicitados concretamente nos “duplos” das relações econômicas, políticas, sociais e culturais, dá forma concreta às dimensões pelo que reconheço no *outro* as possibilidades para *mim mesmo*.

O *ego*, para Freud, é um precipitado de objetos perdidos. Nas vicissitudes das pulsões, ele próprio é objeto de pulsão. O *tornar-se consciente*, em Freud, não é *tornar-se ego*, mas assumir os diversos *papéis* pelo que me *educo* pelas frustrações. (“*Wo es war, soll ich werden*”²⁹). A cultura é o grande teatro de uma história de humanidade, que também se educa pela frustração e pela necessidade. Em Freud, passa-se do onírico ao sublime, superando-se, dando para *si* mesmo um projeto, que não é a simples repetição do arcaico, de minha infância. A cultura realiza essa superação, essa *sublimação*, que tem na obra de arte, na poética, na criação artística, seu mais elevado construto. Escreve Ricoeur:

Se o sonho permaneceu uma expressão privada, perdida na solidão do sono, é porque lhe falta a mediação do trabalho que incorpora a fantasia a um material duro e o comunica a um público. Mas essa mediação do trabalho artesanal e essa comunicação só advém a sonhos que, ao mesmo tempo, veiculam valores capazes de fazer avançar a consciência em direção a uma nova compreensão de *si* mesma. Se o *Moisés* de Michelangelo, o *Édipo Rei* de Sófocles, o *Hamlet* de Shakespeare são criações, é na medida em que não são simples projeções dos conflitos do artista, mas também o esboço de sua solução. É porque nele o disfarce predomina sobre o desvelamento, que o sonho olha antes para trás, para o passado, para a infância. É porque nela o desvelamento predomina, que a obra de arte é antes um símbolo prospectivo da síntese pessoal e do porvir do homem, e não somente um sintoma regressivo de seus conflitos não resolvidos. É pela mesma razão que nosso prazer de amador não é a simples revivescência, mesmo ornada por um prêmio de sedução, de nossos próprios conflitos, mas o prazer de participar no trabalho da verdade que se efetua através do herói (RICOEUR, 1977, p. 416).

Em Hegel, é o espírito que se ensaia mudando sempre de posição; da situação de senhor e escravo, à liberdade de pensamento do estoicismo, que a supera; desta, à dureza do

²⁹ Dito de Freud, lembrado por Ricoeur (1989, p. 120): “*Onde estava o ‘Isso’, o ‘Eu’ deve passar a estar*”.

ceticismo, que o niilismo desencantado supera; e assim sucessivamente. Em Hegel, a história humana é a construção simbólica do espírito pela e na cultura. E há sempre o que simbolizar. Por isso, diz Paul Ricoeur:

Proponho, por conseguinte, que se interprete o fenômeno de cultura como o meio objetivo no qual se sedimenta o grande empreendimento de sublimação com sua dupla valência de disfarce e de desvelamento. Não reencontraremos assim o sentido de algumas belas expressões sinônimas? Assim “a educação”³⁰ lembra-nos o movimento pelo qual o homem é conduzido para fora de sua infância. Esse movimento é, no sentido próprio, uma *eruditio* onde o homem se desarcáiza. Mas é também uma *Bildung*, no duplo sentido de uma edificação e de uma emergência dos *Bilder*, das “imagens do homem”, que escalonam a promoção da consciência de si e que abrem o homem àquilo precisamente que elas descobrem. E essa educação, essa erudição, essa *Bildung*, exercem uma função de segunda natureza, porque remodelam a natureza primeira. Nelas se realiza o movimento magnificamente descrito por Ravaisson por ocasião do exemplo limitado do hábito. É ao mesmo tempo o retorno da liberdade à natureza pela retomada do desejo na obra de cultura. Pela sobredeterminação do símbolo, essa obra é fortemente suturada ao mundo da vida: é efetivamente lá onde se encontrava o id [sic] que o ego [sic] advém. Mobilizando todas as nossas infâncias, todos os nossos arcaísmos, encarnando-se no onírico, o poético impede que a existência cultural do homem não passe de um imenso artifício, de um fútil “artefato”, de um Leviatã sem natureza e contra a natureza (RICOEUR, 1977, p. 418).

O impacto do fenômeno cultural em Freud, como se sabe, desloca sua teoria do modelo solipsista das três instâncias psíquicas, para uma explicação ontogenética e filogenética, que se desdobra na personologia do *Id*, *Superego* e *Ego*. Afirma Ricoeur a esse respeito:

A razão é clara: o recalçado, como dissemos, não tem história (“o inconsciente está fora do tempo”). É o recalçador que tem uma história. Ele é história: história do homem, da infância à idade adulta, e história dos homens da... [sic] pré-história à história. Portanto, ao deslocamento temático, acrescenta-se um deslocamento metodológico. A interpretação deve agora passar pela construção de modelos de um novo tipo, os modelos genéticos, destinados a coordenar entre si uma ontogênese e uma filogênese, no interior de uma única história fundamental, que poderíamos chamar a história do desejo e da autoridade (RICOEUR, 1977, p. 154).

O freudismo nos revela que o *Superego* é uma instituição intrapsíquica resultante da dissolução do complexo de Édipo; é o herdeiro desse complexo, do ponto de vista individual; mas também corresponde à introjeção da autoridade e coincide, na história humana, com uma decisiva instituição cultural: a própria proibição do incesto. Escreve Ricoeur (1977, p. 162): “Assim, recalque e cultura, instituição intrapsíquica e instituição social, coincidem nesse ponto exemplar.” Mas o problema das interdições e da moralidade, em Freud, não resume a história da cultura. É claro que, especialmente em *Totem e Tabu*, Freud dá à cultura uma extensão do próprio modelo do sonho, mas o faz perseguindo uma etnologia, que segundo

³⁰ Lembremos também a *paideía* dos gregos.

Ricoeur, é mais mitológica que científica. A influência e as pretensões positivistas em Freud são amplamente reconhecidas, no entanto, escreve Ricoeur:

[...] prestar serviço à psicanálise, não significa defender seu mito científico como ciência, mas interpretá-lo como mito. No final de *Totem e Tabu*, Freud acredita poder derivar a tragédia grega da refeição totêmica real. É o contrário que é verdadeiro: o mito freudiano é a transposição positivista, nos termos da etnografia do início do século XX, do próprio mito trágico. Por essa transposição positivista, Freud acredita prefaciá-las fantasias de seus doentes e as de sua auto-análise com uma história verdadeira. Contudo, essa fantasia racional do homem Freud, adotada em seguida por sua escola, é comparável à construção de Platão, no Livro IV de *A República*, quando o filósofo empreende ler as “pequenas cartas” da alma humana, com suas três potências, sobre as “grandes cartas” da Cidade, com suas três classes sociais. Não ocorre diferentemente em *Totem e Tabu: sobre o pai e o filho da horda darwiniana*, Freud decifra o ciúme do pai e o nascimento da instituição na violência; *sobre a refeição totêmica*, segundo Robertson Smith, ele decifra a ambivalência do amor e do ódio, da destruição e da participação, que anima a simbólica da refeição, descendo até sua mais brutal expressão canibalística; *sobre o luto inaugural da festa*, decifra a perda do objeto, porta estreita de toda metamorfose do amor; *sobre o remorso e a obediência retrospectiva*, decifra a passagem à instituição, no duplo sofrimento do crime e da renúncia; em suma, por esse novo mito trágico, ele interpreta toda a história como herdeira do crime: “A sociedade repousa doravante sobre uma falta comum, sobre um crime cometido em comum; a religião, sobre o sentimento de culpa, sobre o arrependimento; a moral, sobre as necessidades dessa sociedade, de um lado, e sobre a necessidade de expiação engendrada pelo sentimento de culpa, de outro.

Por esse novo mito, de aparência científica, Freud rompe com toda visão da história que eliminaria dele o que Hegel chamava o “trabalho do negativo”. A história ética da humanidade não é a racionalização da utilidade, mas a racionalização de um crime ambivalente, de um crime libertador que permanece ao mesmo tempo a ferida original. É o que significa a refeição totêmica, celebração ambígua do Luto e da Festa (RICOEUR, 1977, p. 171-172, grifo do autor).

Ora, essa “história” não é menos verdadeira por não ser real; revela significações de uma humana história. Seu poder simbólico faz compreender (usando mais uma vez Merleau-Ponty) a “pregnância de possíveis” de nossa humanidade. É na extensão dos sentidos que a consciência se engendra e revela valores de realidade que são possíveis para mim, que me permitem compreender a mim mesmo, recuperando essas significações. Ora, a psicanálise não é uma ciência de observação, de adaptação, de comportamento; é pelo discurso desrealizado da semântica do desejo, na relação intersubjetiva e na linguagem transferencial do desejo sempre frustrado, que a *talking cure* se realiza. Diz Ricoeur (1977, p. 300): “em análise, a história real é apenas um indício da história figurada por meio da qual um sujeito se compreende; só esta é pertinente para o analista.” E mais:

O princípio de realidade da psicanálise distingue-se radicalmente dos conceitos homólogos de estímulos ou de meio ambiente, porque a realidade da qual se trata é fundamentalmente a verdade de uma história pessoal numa situação concreta. A realidade não é, como em psicologia, a ordem dos estímulos, tais como são conhecidos pelo experimentador, mas o sentido verdadeiro que o paciente deve atingir através do obscuro labirinto das fantasias; é numa conversão de sentido do fantástico que o real ganha sentido. Essa relação com a fantasia, tal como ela se dá a

entender no campo fechado da palavra analítica, faz a especificidade do conceito analítico de realidade. A realidade deve sempre ser interpretada através da visada do objeto pulsional, como aquilo que é alternativamente mostrado e mascarado por essa visada pulsional (RICOEUR, 1977, p. 301).

Pois bem, dei essa volta toda para me referir, além da questão da moralidade, a dois outros desdobramentos notáveis da semântica do desejo, na teoria da cultura do freudismo: a sedução estética e a ilusão religiosa. Reconhece Ricoeur (1977, p. 142): “a simpatia de Freud pelas artes só se compara à sua severidade para com a ilusão religiosa”. Em outro trecho ele interpreta para nós: “A arte é, para Freud, a forma não-obsessiva, não neurótica de satisfação substituída: o *charme* da criação estética não procede do retorno do recaiado” (RICOEUR, 1977, p. 142). Além do recalque e dos sintomas neuróticos, a sublimação é um dos destinos das pulsões e a promotora da criação artística. Diz Freud, em suas famosas *Cinco Lições de Psicanálise*, conferência pronunciada nos Estados Unidos em 1909:

Por causa das repressões, o neurótico perdeu muitas fontes de energia mental que lhe teriam sido de grande valor na formação do caráter e na luta pela vida. Conhecemos uma solução muito mais conveniente, a chamada “*sublimação*”, pela qual a energia dos desejos infantis não se anula mas ao contrário permanece utilizável, substituindo-se o alvo de algumas tendências por outro mais elevado, quiçá não mais de ordem sexual. Exatamente os componentes do instinto sexual se caracterizam por essa faculdade de sublimação, de permutar o fim sexual por outro mais distante e de maior valor social. Ao reforço de energia para nossas funções mentais, por essa maneira obtido, devemos provavelmente as maiores conquistas da civilização (FREUD, 2003, p. 59, grifo do autor).

No entanto, com a religião a *coisa* se dá de outro modo. E vou tocar nesse ponto, porque pretendo terminar este capítulo me referindo a mais uma direção, a outro “lugar” do sentido, que nossa existência nos revela. Toda uma “região do sagrado”, tão cara a Ricoeur, cuja interpretação ele designou como recolhimento do sentido e contra a qual ele contrapôs a interpretação desmistificante e redutora, especialmente da psicanálise freudiana.

Como é sabido, Freud compara a religião aos sintomas neuróticos. É por meio das analogias entre os atos obsessivos e as práticas dos cerimoniais religiosos, que a comparação é instituída. Afirma Ricoeur:

[...] Freud também foi aquele que descobriu que a neurose tem um sentido, que o cerimonial do obsedado possui um sentido. Portanto, é de sentido a sentido que a comparação opera. Por conseguinte, não somente é legítimo, mas esclarecedor, discernir os múltiplos elos de semelhança: tormentos de consciência consecutivos a uma omissão no ritual – necessidade de proteger o desenrolar do ritual contra toda perturbação exterior –, escrúpulo do detalhe – descambação para um cerimonial sempre mais complicado, esotérico, até mesmo mesquinho. Ademais, pelo viés do cerimonial, um primeiro olhar pode ser lançado na intimidade do “sentimento de culpa”. Com efeito, o cerimonial – e podemos incluir nele os atos de penitência e de invocação – tem valor preventivo relativamente a uma punição antecipada e temida. A observação toma, assim, a significação de uma “medida defensiva e protetora” (RICOEUR, 1977, p. 194).

Mas Ricoeur acredita que a problemática da fé não se esgota nessas analogias. O sagrado que nos interpela tem *outro* sentido, que não pode ser simplesmente expresso por essas comparações. Por isso, o filósofo nos diz:

[...] Mesmo a famosa fórmula, que será o único *leitmotiv* de toda a psicanálise da religião, possui mais de um sentido. Freud escreve: “Diante dessas similaridades e dessas análises, podemos arriscar a considerar a neurose obsessiva como a contrapartida de uma religião, a descrever essa neurose como um sistema religioso privado e a religião como uma neurose obsessiva universal.” Sim, essa fórmula abre tanto quando fecha. Antes de tudo, *é algo extraordinário que o homem seja capaz ao mesmo tempo de religião e de neurose, de tal forma que sua analogia possa constituir uma verdadeira imitação recíproca. É essa imitação que torna o homem neurótico enquanto neurótico.* Outra fórmula de Freud, aproximada da precedente, descobre seu caráter problemático: “A neurose obsessiva fornece a caricatura trágica de uma religião privada.” Assim, *a religião é aquilo que pode ser caricaturado em cerimonial neurótico*: será que isso ocorre, assim, em virtude de sua intenção profunda, ou no *trajeto de sua degradação e de sua regressão*, quando ela começa a perder o sentido de sua própria simbólica? (RICOEUR, 1977, p. 194-195, grifo nosso).

A tese de Ricoeur, desenvolvida em *Da Interpretação*, é que o enfoque específico da psicanálise freudiana não pode encontrar outra coisa, na religião, senão aquilo que procura. Sua proposta é realmente evidenciar os ídolos da consciência falsa. Afirma Ricoeur:

Minha hipótese de trabalho [...] é que a psicanálise é necessariamente iconoclasta, independentemente da fé ou da não-fé do psicanalista, e que essa “destruição” da religião pode ser a contrapartida de uma fé purificada de toda idolatria. A psicanálise, enquanto tal, não pode ir além dessa necessidade do iconoclasmo. Essa necessidade abre a uma dupla possibilidade: a da fé e a da não-fé, mas não lhe compete a decisão entre essas duas possibilidades (RICOEUR, 1977, p. 193).

Então, chego ao fim dessa instrução, dessa *paideía*, que constitui a reflexão ricoeuriana, do mesmo modo como ele mesmo encerra seu ensaio sobre Freud, evidenciando as possibilidades dos símbolos e ampliando os horizontes da reflexão. Nesses trechos de rara beleza e profundidade, nos ensina Ricoeur:

A arqueologia aponta somente em direção ao já aí, ao já colocado do Cogito que se coloca. A teleologia aponta somente em direção a um sentido ulterior que mantém em suspenso o sentido anterior das figuras do espírito. Mas esse sentido ulterior pode sempre ser entendido como a dianteira que o espírito toma sobre si mesmo, como a projeção de si num *telos*. Com relação a *essa* arqueologia de mim mesmo e a essa teleologia de mim mesmo, a gênese e a escatologia são algo Todo-Outro. Certamente, só falo do Todo-Outro na medida em que ele se dirige a mim. E o querigma, a boa nova, está precisamente em que ele se dirija a mim e deixe de ser o Todo-Outro. De um Todo-Outro absoluto não saberia nada. Mas por sua própria maneira de se aproximar, de vir, ele se anuncia como Todo-Outro, isto é, como inteiramente distinto da *arché* e do *telos* que posso conceber reflexivamente. Ele se anuncia como Todo-Outro, aniquilando sua alteridade radical.

[...] o movimento da fé à compreensão, atravessa necessariamente uma dialética da reflexão e nela busca o instrumento de sua expressão. É aqui que a questão da fé se torna uma questão hermenêutica. Pois aquilo que se aniquila em nossa carne é o

Todo-Outro como *logos*. Por isso mesmo, ele se torna acontecimento da palavra humana e só pode ser reconhecido no movimento da interpretação dessa palavra humana. O “círculo hermenêutico” nasceu: crer é escutar a interpelação, mas para escutar a interpelação é preciso interpretar a mensagem. É preciso, pois, crer para compreender e compreender para crer.

[...] É como *horizonte* de minha arqueologia e como *horizonte* de minha teleologia que criação e escatologia se anunciam. O horizonte é a metáfora do que se aproxima sem jamais tornar-se objeto possuído. O alfa e o ômega aproximam-se da reflexão, como horizonte de minhas raízes e como horizonte de minhas intenções (RICOEUR, 1977, p. 419-420, grifo do autor).

O problema da reflexão e da hermenêutica é revelar o poder dos símbolos. E essa instrução laboriosa não pode ser realizada sem nos emanciparmos de todas as alienações da consciência servil e idólatra. Daí o *leitmotiv* de Paul Ricoeur (1977, p. 424): “é necessário que morra o ídolo a fim de que viva o símbolo”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta última seção, pretendo me deter um pouco em alguns aspectos que considero relevantes, do até aqui exposto, para abordar as questões, que chamei de possíveis implicações ou consequências epistemológicas do projeto filosófico de Ricoeur, levantadas ou indicadas na introdução. É claro que estou a me referir ao discurso das ciências, ao modo ou método de conhecimento das coisas do mundo e da natureza, que convencionamos chamar de científico.

Gostaria de chamar a atenção para dois pontos cruciais que dão especificidade ao discurso filosófico de Ricoeur: sua abordagem do símbolo e a dependência da reflexão em relação à hermenêutica.

No primeiro capítulo, expus como Ricoeur concebe o símbolo, em suas primeiras obras, considerando-o como uma estrutura intencional de duplo sentido que suscita interpretação. Dá ao símbolo não só um valor semântico, mas também heurístico, pois ele tem raízes na existência, no mundo da experiência. Posteriormente, Ricoeur concebe a metáfora como o enquadramento semântico do símbolo. Em sua *Teoria da Interpretação*, ele propõe uma comparação entre uma teoria do símbolo e uma nova teoria da metáfora (entendida não como um simples fenômeno retórico, como também já me referi), para concluir o seguinte:

Há mais na metáfora do que no símbolo, no sentido de que ela traz à linguagem a semântica implícita do símbolo, o que permanece confuso no símbolo – *a assemelhação [sic] de uma coisa a outra e de nós às coisas; a infinda correspondência entre os elementos* – é clarificado na tensão da enunciação metafórica.

Mas há mais no símbolo do que na metáfora. A metáfora é o procedimento linguístico – forma bizarra de predicação – dentro do qual se deposita o *poder simbólico*. O símbolo permanece um *fenômeno bidimensional* na medida em que a face semântica se refere à não semântica. O símbolo está ligado de um modo não presente na metáfora. Os símbolos têm raízes. Os símbolos mergulham na experiência umbrosa do poder. As metáforas são precisamente a superfície linguística dos símbolos e devem o seu poder de relacionar a superfície semântica com a superfície pré-semântica nas profundidades da experiência humana à estrutura bidimensional do símbolo (RICOEUR, 1987, p. 80-81, grifo nosso).

Realmente, a concepção de símbolo, em Ricoeur, não é simples, diria que permite e requer interpretação. Fala-nos de símbolos primários, de formas simbólicas, tais como os símbolos cósmicos, oníricos e imagéticos; propõe, inclusive, especialmente em *Da Interpretação*, limitar as noções de símbolo e interpretação, uma pela outra. De que forma? Diz ele: “A nosso ver, o símbolo é uma expressão lingüística de duplo sentido que requer uma interpretação; a interpretação é um trabalho de compreensão visando a decifrar os símbolos”

(RICOEUR, 1977, p. 19). Mesmo nos desenvolvimentos ulteriores de sua hermenêutica filosófica, Ricoeur não abandona o simbolismo de sua concepção hermenêutica. Ao contrário, como já fiz menção, ele reconhece:

[...] se a hermenêutica não pode continuar a ser definida simplesmente como a interpretação de símbolos, esta definição tem de ser mantida como uma etapa entre o reconhecimento geral do carácter linguístico da experiência [...] e a definição mais técnica da hermenêutica em termos de interpretação textual [...] (RICOEUR, 1997, p. 107).

Vimos também que o símbolo, para Ricoeur, não é um signo, pois ele é opaco, sobredeterminado, carregado de sentidos; revela valores da existência, significações, que não podem ser extraídas por um procedimento meramente lógico, que faria corresponder uma inscrição a um único sentido. Agora pergunto: seria um abuso dizer que o símbolo é o próprio poder das significações, dos sentidos que estão em toda parte? Já que ele acena para nós, dá sinal, manifesta-se, dá-se à expressão. Nesse sentido, ele não seria *como* o fenômeno? Isto é: aparece, mas ao mesmo tempo, permanece, em si, oculto. Aduato Novaes, no ensaio já referido, *De olhos vendados*, nos oferece uma citação de Pascal, extraída do ensaio de Jorge Luis Borges, *La esfera de Pascal*, em *otras inquisiciones*³¹, que me parece muito a propósito: “A natureza é uma esfera espantosa, cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma” (PASCAL apud NOVAES, 1997, p. 10). Esta concepção da natureza não exprimiria de certo modo algo parecido com o que Ricoeur propõe com sua concepção de símbolo? Ou melhor, o símbolo não seria a própria inflexão da força e do sentido, da vida e da palavra, do poder de expressão das coisas e da *garimpa* dos sentidos? O cosmos, o desejo, o imaginário, enquanto se prestam à significação e se manifestam de múltiplos modos, não são para Ricoeur expressões simbólicas? Ele não está se referindo aos “elementos” da natureza que se oferecem à significação? Não está nos dizendo que as vias de acesso à experiência são múltiplas? E, além disso, não está ao mesmo tempo reiterando o papel da linguagem para recuperar o mundo? Então, qualquer expressão que *fugisse* à univocidade é simbólica. Por quê? Porque requer o trabalho de reconhecimento do sentido, que não se oferece imediata e diretamente como uma evidência. As significações não são intuídas, são compreendidas e compreender é participar da construção de sentidos que a nossa experiência nos constringe a realizar.

Mas, gostaria de esmiuçar um pouco mais a relação que Ricoeur estabelece, em *Da Interpretação*, entre signo e símbolo. Ele então nos informa, que todo signo é um veículo que

³¹ Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.

transporta uma significação, ou seja, é portador de uma função significante, de tal maneira que vale sempre por outra coisa. É construído arbitrariamente para exprimir e designar algo, por isso possui ao mesmo tempo dois pares de fatores, que nos induzem a entender essas dualidades, como sendo aquela do símbolo, onde, afirma Ricoeur (1977, p. 21): “A interpretação se refere a uma estrutura intencional de segundo grau que supõe que um primeiro sentido seja constituído onde algo é visado em primeiro lugar, mas onde esse algo remete a outra coisa visada apenas por ele.” Quer dizer: o símbolo nos remete de um sentido direto e literal a outro sentido indireto e secundário; promove um avanço, uma extensão, um acréscimo de sentido a expressões ou signos já constituídos. Ricoeur se refere assim à confusão que possa ser estabelecida entre signo e símbolo:

O que pode aqui prestar-se a confusão é que há no signo uma dualidade, ou, antes, dois pares de fatores que podem ser considerados, cada vez, como compondo a unidade da significação: em primeiro lugar, há a dualidade de estrutura do signo sensível e a da significação que ele carrega (do significante e do significado, na terminologia de Ferdinand de Saussure); em seguida, há a dualidade intencional do signo (ao mesmo tempo sensível e espiritual, significante e significado) e da coisa ou do objeto designado. É com o signo lingüístico, convencional e instituído, que essa dupla dualidade, estrutural e intencional, atinge sua plena manifestação: de um lado, as palavras, foneticamente diferentes segundo as línguas, são portadoras de significações idênticas; do outro, essas significações fazem com que os signos sensíveis valham para qualquer coisa que designem. Dizemos que as palavras, por sua qualidade sensível, *exprimem* significações e que, graças à sua significação, *designam* algo. A palavra “significar” recobre os dois pares: o da expressão e o da designação (RICOEUR, 1977, p. 21-22, grifo do autor).

Então, para Ricoeur, o signo é um instrumento, um meio instituído para identificar e circunscrever a experiência que temos das coisas, de tal modo a tornar “as coisas presentes pelo vazio mesmo do signo”. O símbolo é diferente, nos permite relacionar por “assemelhação” um sentido a outro sentido. Não é um instrumento vazio, unidimensional, é, talvez, tal qual a *mónade* de Leibniz, que traz em si um universo inteiro de possibilidades significantes. Na sequência do excerto acima, em que Ricoeur se refere às dualidades próprias dos signos, ele completa:

Não é dessa dualidade que se trata no símbolo. Ela é de um grau superior: não é nem a do signo sensível e da significação, nem a da significação e da coisa, a qual, aliás, é inseparável da precedente. Ela se acrescenta e se superpõe à precedente como relação do sentido ao sentido; pressupõe signos que já possuem um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, remetem a outro sentido. Portanto, restrinjo deliberadamente a noção de símbolo às expressões de duplo ou múltiplo sentido cuja textura semântica é correlativa ao trabalho de interpretação que explicita seu sentido ou seus múltiplos sentidos (RICOEUR, 1977, p. 22).

Na altura desses escritos, Ricoeur fala de três zonas de emergência do símbolo, referindo-se à linguagem do sagrado ou ao verbo das hierofanias; ao simbolismo onírico,

revelado pela psicanálise freudiana e ao da imaginação poética. Em relação à primeira zona, diz ele:

Quer tratem do simbolismo do céu como figura do altíssimo e do imenso, do poderoso e do imutável, do soberano e do sábio, quer do simbolismo da vegetação que nasce, morre e renasce, da água que ameaça, limpa e vivifica, essas inúmeras teofanias ou hierofanias constituem fonte inesgotável de simbolização. [...] Quando são os elementos do universo os portadores do símbolo – Céu, Terra, Água, Vida, [sic] etc. –, é a palavra – palavra de consagração, de invocação, comentário mítico – que *diz* a expressividade cósmica através do duplo sentido dos *termos* terra, céu, água, vida, [sic] etc. (RICOEUR, 1977, p. 23, grifo do autor).

Em relação à arqueologia do sonho, que ele reconhece como o pórtico real da psicanálise, acredito que já me referi o suficiente neste trabalho. Gostaria agora de mostrar como Ricoeur trata a terceira zona de emergência do símbolo. Escreve:

[...] Poderia ter começado por aqui. No entanto, é o que menos compreendemos sem o desvio do cósmico e do onírico. Foi dito, demasiado apressadamente, que a imaginação é o poder das imagens. Isso não é verdade, se entendemos por imagem a representação de algo ausente ou irreal, um empreendimento para tornar presente – para presentificar – ali, alhures, ou em parte alguma. A imaginação poética de forma alguma se reduz a esse poder de formar um retrato mental do irreal. O imaginário de origem sensorial serve apenas de veículo cósmico e de material ao poder verbal cuja verdadeira dimensão nos é fornecida pelo onírico e pelo cósmico. Como diz Bachelard, a imagem poética “situa-nos na origem do ser falante”. A imagem poética, prossegue, “torna-se um ser novo de nossa linguagem; ela nos exprime fazendo de nós aquilo que ele exprime”. E essa imagem-verbo, que atravessa a imagem-representação, é o símbolo (RICOEUR, 1977, p. 24).

Ora, o poético aqui se confunde com o próprio dom da linguagem. Das possibilidades expressivas do discurso, que por suas múltiplas funções e complexidade dialética, permite ultrapassar a inelutável solidão da consciência individual e extrair sentido da experiência muda da realidade fenomênica.

Destarte, recorro também a essas passagens para mostrar o seguinte: não há, creio eu, uma *definição* propriamente dita de símbolo em Ricoeur, mas, sim, uma *noção* de símbolo. Por quê? Talvez porque o símbolo seja justamente o “lugar” do possível das significações e do impossível das definições precisas. Além disso, ele se confunde com o próprio dom da linguagem, isto é, com nosso *poder de dizer*, de nos relacionarmos com o *dizível* da experiência. Assim, ao falar das zonas de emergência do símbolo, ou talvez fosse melhor dizer, do poder simbólico que está na raiz do “ser falante”, Ricoeur conclui:

Portanto, por três vezes o problema do símbolo igualou-se ao da própria linguagem. Não há simbólico antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo se enraíze mais abaixo, na expressividade do cosmos, no querer-dizer do desejo, na variedade imaginativa dos sujeitos. Contudo, é na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário acedem, cada vez, à palavra. Sem dúvida, o salmo diz: “Os céus relatam a glória de Deus.” Mas os céus não falam; ou antes, falam pelo profeta,

falam pelo hino, falam pela liturgia. Sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania. Da mesma forma o sonhador, em seu sonho privado, está fechado a todos; só começa a nos instruir quando relata seu sonho; é esse relato que constitui problema, como o hino do salmista. Então, é o poeta que nos mostra o nascimento do verbo, tal como estava envolto nos enigmas do cosmos e da psique [sic]. A força do poeta consiste em mostrar o símbolo no momento em que “a poesia coloca a linguagem em estado de emergência”, para falar ainda como Bachelard, ao passo que o rito e o mito a fixam em sua estabilidade hierática, e ao passo que o sonho a encerra no labirinto do desejo onde aquele que dorme perde o fio de seu discurso proibido e mutilado (RICOEUR, 1977, p. 24).

Mas o que é essa “linguagem”, essa “palavra” simbólica? Diria, se me permitem, que talvez seja *só* a humana palavra, que não se presta a estabelecer um único sentido e que nos permite aquela “abertura ao Ser”, que no fundo é o que o discurso humano persegue desde sempre ao visar compreender; quiçá motivado pelo que o meu caro professor Hilton Japiassu (2010, p. 11, grifo do autor) chama de “*libido sciendi*, nossa pulsão de saber, nosso desejo de pensar e conhecer alimentado, no fundo, por nosso *desejo de crer* (creio que sei).” Quem sabe?

Mas, falta ainda mencionar um complicador a mais. Ricoeur, como já me referi, procura diferenciar também a sua concepção de símbolo da de Cassirer, quando este pretende dar ao simbólico (*das Symbolische*) a função geral de mediação entre a realidade e o espírito, entre o mundo e a consciência. Como já mencionei neste trabalho, Ricoeur prefere reservar este papel à noção de signo ou de função significante e restringir a função simbólica às expressões que possuem a estrutura semântica comum do duplo ou múltiplo sentido. Diz então: “Há símbolo quando a linguagem produz signos de grau composto em que o sentido, insatisfeito por designar algo, designa outro sentido que só poderá ser atingido no e por seu enfoque” (RICOEUR, 1977, p. 25).

Ora, todos esses desenvolvimentos do pensamento de Ricoeur parecem querer nos indicar um único e mesmo fenômeno, qual seja, o da múltipla relação entre nosso(s) discurso(s) e a experiência viva que temos das coisas e de nós mesmos; do poder inesgotável das significações que perseguimos com nosso(s) discurso(s). Chamo atenção, agora, para esse trecho de *Da Interpretação* em que ele reconhece:

Estamos hoje em dia à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas. Como a linguagem é suscetível de usos tão diversos quanto a matemática, a física e a arte? [...] Somos precisamente esses homens que dispõem de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise, e que, talvez pela primeira vez, são capazes de englobar, em uma só, a questão do remembramento do discurso humano. [...] A unidade do falar humano constitui hoje problema. [...] Aliás, duvido que um homem, sozinho, possa elaborá-la: O Leibniz moderno que tivesse sua ambição e sua capacidade, deveria ser matemático exímio, exegeta

universal, crítico versado em várias artes, bom psicanalista (RICOEUR, 1977, p. 15-16).

Afinal, é na e pela linguagem que tudo vem a ser dito: a experiência muda dos sentidos, o poder da imaginação, as pulsões inconscientes, o apelo da vontade, as solicitações a todos os outros de nossas relações, o mundo. Mas, devemos reconhecer, ao acedermos à palavra, ao construirmos nossos discursos, ao tentarmos circunscrever, *ensignar* a experiência, parece que a vida se vinga de nós: ela sobra, excede, transcende, se *desterritorializa* (para lembrar Deleuze). Além disso, aquilo que o signo linguístico procura esgotar, o contamina *virulentamente*. O signo vira símbolo de nossas intenções. Até porque, tudo que construímos, com nosso discurso, requer sempre o reconhecimento do outro. Mesmo o saber de si de nossa consciência não é imediato, se oferece inicialmente apenas como uma “miragem de domínio”, como se expressou J. D. Nasio ao se referir ao narcisismo em Lacan. Ora, somos seres de cultura; nossa linguagem, nossos discursos são construídos e só a hermenêutica, aplicada sobre nossos atos e nossas obras, pode revelar nosso modo *simbólico de ser*, se me permitem, nosso múltiplo significar.

Por outro lado, neste trabalho, procurei mostrar como Ricoeur justifica e reconhece o papel da hermenêutica na instrução laboriosa que é a reflexão. Este é o outro ponto de crucial importância que gostaria de realçar aqui, para dizer o seguinte: se entre nós e nossa própria consciência se interpõe a necessidade do trabalho de reconhecimento dos sentidos ocultos de nosso ato de existir, por trás dos sentidos manifestos de nossas expressões na história e na cultura, por que entre nós e o mundo a postura seria diversa? Dito de outra forma: todo discurso construído sobre nós mesmos e sobre o mundo seria sempre um esforço de esclarecimento que se realizaria desvelando, decifrando, uma espécie de *garimpa* de significações, que somos capazes de reconhecer e de nos apropriar pela interpretação. A *realidade*, como sabemos, somente se faz conhecer enquanto pertence à ordem do *dizível*. Mas, o dizível não é da ordem do discurso e, este, da interpretação?

Ricoeur nos diz em *Da Interpretação* que:

[...] foi Nietzsche quem tomou de empréstimo da disciplina da filologia seu conceito da *Deutung*, de *Auslegung*, para introduzi-lo na filosofia. É verdade que Nietzsche permanece filólogo mesmo quando interpreta a tragédia grega ou os pré-socráticos. Mas é toda a filosofia que, com ele, se torna interpretação (RICOEUR, 1977, p. 31).

Realmente, aliás, com Freud é a *realidade* psíquica que requer interpretação. Com Marx, a *realidade* econômica e social, o que ele chamou de materialismo histórico. Com Ricoeur, a reflexão. Ora, o que poderia significar o dito de Ricoeur de que a interpretação dos símbolos deve ser mantida entre o reconhecimento do caráter linguístico da experiência e a

interpretação textual? Não estaria a se referir ao fato de que nossa experiência só acede à palavra de múltiplos modos? De que há sempre um aspecto oculto em nossa visada intencional, algo co-implicado? Que o poder da palavra revela, mas também aprisiona?

Mas, onde quero chegar com tudo isso? Quero me referir ao fato de que também o olhar da ciência é apenas uma perspectiva. Por mais que se tente restringir as significações à univocidade da palavra dita científica, a realidade dos fenômenos lhe escapa necessariamente. Por quê? Porque somos nós que restringimos, que construímos as relações que procuramos. Conhecer é procurar relações, correspondências, associações, explicações segundo uma ordem pré-estabelecida, sempre provisória, tal qual é provisório e parcial o nosso próprio olhar sobre as coisas. O dizer nunca esgota o dizível. Até porque a superfície semântica das coisas, para falar com Ricoeur, está envolta na “experiência umbrosa do poder”.

Lembro agora o referido acima sobre Merleau-Ponty: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las”. Esta não seria outra maneira de dizer que nosso conhecimento sobre as coisas, ou melhor, nossa pretensão *cientificista*, é um imenso preconceito? O que é o discurso da ciência senão uma obra histórica, que se formula e se reformula, que interpreta as coisas pelo prisma de um determinismo que mais nos constrange e nos aprisiona, do que nos liberta? Não estou a falar contra a univocidade lógica, contra a pesquisa científica, contra seu poder construtor. Estou apenas a dizer que esta obra não esgota o sentido da vida; e que seu discurso é só *um* discurso e, talvez, o mais rude e cativo de todos os discursos. E que a tarefa de pensar e conhecer não deveria perder de vista seu papel precípua de nos emancipar, de nos oferecer um mundo possível de habitar. Reitero, lembrando Spinoza, que mergulhamos na necessidade para compreendermos a nossa escravidão de sorte a nos reencontrarmos livres na necessidade compreendida. E essa é outra forma de dizer também que somos responsáveis por nossos atos e pelas nossas obras. A Ética, como sabemos, não é patrimônio exclusivo da filosofia. A Ética é o que há de mais caro no patrimônio humano.

O que estou tentando dizer com tudo isso, é que somos capazes de dar ao mundo a *cara* que quisermos e que a ciência, a pretexto de sua pretensa neutralidade e objetividade (leia-se: unilateralidade dogmática) tem também por obrigação ser crítica, reflexiva, consequente. Aliás, como é sabido, a ciência hoje já promoveu até mesmo a cisão atômica, o que de certa forma faz compreender que até mesmo a *matéria* é só um “plano de consistência”³², ou seja, os próprios corpos são habitados pelo movimento. As pesquisas genéticas nos revelam que as células do fígado suíno, por exemplo, podem até ser mais

³² Expressão que devo ao meu caro Ivair Coelho, que não gosta de ser chamado de professor.

compatíveis com as nossas, do que a de nossos irmãos consanguíneos. Não é espantoso? E parece que quanto mais enveredamos por esta via estreita, mais estreitamos nossas possibilidades de realização. E para o quê, não cabe perguntar? Talvez para ficarmos cada vez mais perplexos.

Pois bem, o que chamei implicações ou consequências epistemológicas do discurso filosófico de Ricoeur se relaciona com o que acredito ser – Ricoeur que me perdoe – o reconhecimento do próprio caráter *simbólico* de nossa inserção no mundo da experiência, quero dizer, de sempre “apreendermos algo mais do que a similitude da coisa”; do nosso poder, quase inesgotável, de conferir e encontrar significações; e também, creio eu, da inescapável dependência de nosso *logos*, qualquer que seja ele, em relação à interpretação. O reconhecimento da importância da hermenêutica para a compreensão de nossos atos e de nossas obras, a meu ver, é uma contingência obrigatória do próprio reconhecimento do caráter histórico, provisório e intencional de todos os nossos construtos, inclusive do modo como tecemos nossos conhecimentos sobre as coisas. E isto é prévio a qualquer metodologia. Em *Existência e Hermenêutica*, ensaio muitas vezes citado aqui, Ricoeur, ao se referir à revolução de pensamento, que uma ontologia da compreensão promove, cita o esforço de Dilthey de “dar às *Geisteswissenschaften* uma validade comparável à das ciências da natureza, na época da filosofia positivista” (RICOEUR, 1989, p. 7), mas para concluir o seguinte:

[...] na sua própria obra, a compreensão histórica não era exactamente o parceiro da teoria da natureza; a relação entre a vida e as suas expressões era antes a raiz comum da dupla relação do homem à natureza e do homem à história. Se se seguir esta sugestão, o problema não é reforçar o conhecimento histórico em face do conhecimento físico, mas escavar sob o conhecimento científico, considerado em toda a sua generalidade, para atingir uma ligação do ser histórico ao conjunto do ser, que seja mais originária do que a relação sujeito-objeto da teoria do conhecimento (RICOEUR, 1989, p. 9).

Ora, parece-me que o foco, não é discutir método; este poderá e deverá ser o mais criterioso possível. Mas, vejam bem, *possível*. Aliás, já não aprendemos com Kant que a única via aberta ao conhecimento é a via crítica, a das condições de possibilidade? Mas isso não reduz, antes, amplia o espectro de realização responsável de todos os métodos, de todas as nossas ações. Por outro lado, falar no caráter simbólico de nossa própria experiência é privilegiar a riqueza expressiva da vida, da natureza e da cultura. É multiplicar nossas próprias possibilidades expressivas de sorte a ampliar nossos horizontes e a acolher generosamente, tudo e todos, em sua singularidade.

Na verdade, devo confessar, esta conclusão é somente um questionamento. Porque é o que, no fundo, uma filosofia aberta, generosa, instigante e dialógica, como a de Paul Ricoeur,

nos suscita. Pensar, pensar de novo, repensar. Para quê? Para nos situar como um ponto móvel, que só para quando não mais existe e ainda assim continua a reverberar.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ricardo Jardim. O Modelo Hermenêutico de Reflexão: O Diálogo entre Filosofia e Ciências Humanas no Pensamento de Paul Ricoeur. In: LORENZON, Alino; SILVA, Cléa Góis e (Org.). *Ética e Hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*. 1. ed. Londrina: UEL, 2000, p. 215-226.
- CESAR, Constança Marcondes et al. (Org.). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 152 p. (Filosofia, 140).
- CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes et al. (Org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 43-55. (Filosofia, 140).
- COSTA, Miguel Dias. Introdução à edição portuguesa de “O conflito das Interpretações” de Paul Ricoeur. In: RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés, [1989], p. I-VIII.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 296 p. (Os pensadores).
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilíngüe em latim e português. Campinas: UNICAMP, 2004. 231 p. (Multilíngües de Filosofia UNICAMP).
- DESROCHES, Daniel. A vida [sic] longa da compreensão em Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes et al. (Org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 9-26. (Filosofia, 140).
- _____. Ricoeur, crítico do *cogito*. In: CESAR, Constança Marcondes et al. (Org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 27-41. (Filosofia, 140).
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Les sens d’une vie*. Paris: La Découverte, 2000. 792 p. (Poche).
- _____. *Paul Ricoeur: Un philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin, 2012. 252 p.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1995. 271 p.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Traduções do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. 24 v. V. 4 e 5.

FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise; Contribuições à Psicologia do Amor*. Tradução de Durval Marcondes et al. Rio de Janeiro: Imago, 2003. 116 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Uma Filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*. São Paulo: Estudos Avançados: USP, 1997. V. 30, p. 261-272. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9006/10558>>. Acesso em: 16 mai. 2012.

HENRIQUES, Fernanda. *Intertextualidades: Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da consciência-texto de Paul Ricoeur*. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/texto-filocont/intertextualidadesemteoria_da_consciencia_de_paulricoeur.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2010.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 96 p. (Filosofia, 41).

JAPIASSU, Hilton. Apresentação: Os símbolos contra os ídolos. In: RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. Apresentação: Paul Ricoeur: filósofo do sentido. In: RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 1-13.

_____. *Filosofia da ciência: uma introdução*. Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 2010. 250 p.

_____. *O Eclipse da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2009. 176 p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 v. (Os pensadores).

_____. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura: Que Queira Apresentar-se como Ciência*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. 192 p.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. 368 p.

L'ABÉCÉDAIRE DE GILLES DELEUZE: avec Claire Parnet. Direção de Pierre-André Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 1988, 1989. Divulgação no Brasil pela TV Escola do MEC. Tradução e legendas: Raccord. 3 DVD's (158 min.), entrevista-documentário, color., legendado.

NASIO, Juan-David. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 173 p.

_____. *O prazer de ler Freud*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 110 p.

NOVAES, Adauto. De olhos vendados. In: NOVAES, Adauto (Org.) et al. *O Olhar*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988, p. 9-20.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009. 197 p.

PESSANHA, José Américo Motta. Santo Agostinho – Vida e Obra. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 5-23.

PESSOA, Fernando. *Poesias coligidas; Quadras ao gosto popular; Novas poesias inéditas*. Anotações de Maria Aliete Galhoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 207 p.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. 358 p.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN, 1987. 383 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007. 535 p.

_____. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977. 442 p.

_____. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*. Traduções respectivamente de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Inst. Piaget, [1997]. 137 p. (Pensamento e Filosofia).

_____. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968. 342 p.

_____. *Interpretação e Ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. 172 p.

_____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. 413 p.

_____. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés, [1989]. 487 p.

_____. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963. 2 v. V. 1: Le volontaire et l'involontaire.

_____. _____. Paris: Aubier-Montaigne, 1963. 2 v. V. 2: Finitude et culpabilité: 1 - L'homme faillible; 2 - La symbolique du mal.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. 424 p. (L'ordre philosophique).

_____. *Tempo e Narrativa: Tomo I*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1994. 327 p.

_____. _____. Tomo II. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1995. 287 p.

_____. *Temps et récit: 3 - Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985. 525 p.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. 111 p.

SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 199 p. (Vida e obra).