



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria da Conceição de Lima Alves

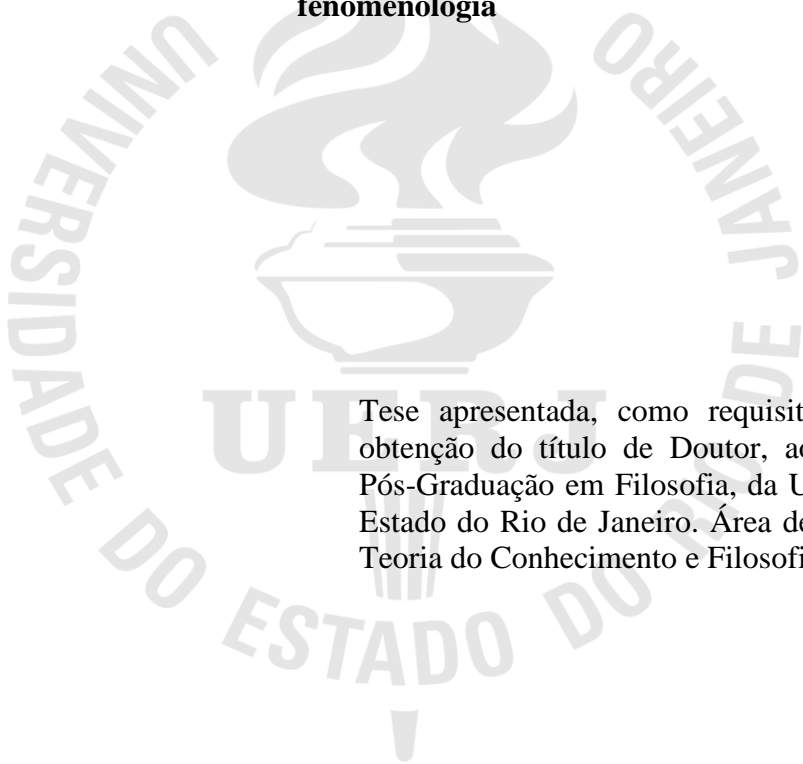
**Paul Ricoeur: a “reflexão concreta” como superação da dimensão  
transcendental da fenomenologia**

Rio de Janeiro

2021

Maria da Conceição de Lima Alves

**Paul Ricoeur: a “reflexão concreta” como superação da dimensão transcendental da fenomenologia**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia das Ciências.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2021

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

A474 Alves, Maria da Conceição de Lima.  
Paul Ricoeur: a “reflexão concreta” como superação da dimensão  
transcendental da fenomenologia / Maria da Conceição de Lima Alves. – 2021.  
110 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Fenomenologia – Teses. 3. Ricoeur, Paul, 1913-2005.  
– Teses. I. Garcia, Elena Moraes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es 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: a “reflexão concreta” como superação da dimensão transcendental da fenomenologia**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia das Ciências.

Aprovada em 22 de março de 2021.

Banca Examinadora:

---

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

---

Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Luiz José Veríssimo  
Universidade Veiga de Almeida

---

Prof. Dr. André Luiz Pinto da Rocha  
Fundação de Apoio à Escola Técnica

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2021

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho à memória de meu mestre Hilton Ferreira Japiassu, razão de ser de meu esforço intelectual, e de minha querida amiga-irmã, Adma Elias Furtado, exemplo de dignidade e coragem, com amor e admiração, pelo que eles permanecem.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora, prof<sup>a</sup>. Elena Garcia, que nunca desistiu de mim e a quem cabe todo mérito que este trabalho possa ter, reservados a mim exclusivamente os defeitos.

À prof<sup>a</sup>. Dirce Solis, pela consideração e solicitude, que muito me tem honrado.

## RESUMO

ALVES, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur: a “reflexão concreta” como superação da dimensão transcendental da fenomenologia*. 2021. 110 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Interpretação de razões teóricas que justificariam o “enxerto” hermenêutico na fenomenologia, promovido por Paul Ricoeur através de um exercício de “reflexão concreta”, voltada ao sentido das obras de cultura, enquanto realização dos atos de consciência. A partir da compreensão de Ricoeur da fenomenologia transcendental husserliana, é possível considerar sua contribuição ao “movimento fenomenológico” como um modo de ultrapassagem desta mesma dimensão transcendental, relacionando sua fenomenologia à propositura de uma ontologia do ato, como o *ethos* próprio do *cogito*. Promove-se também uma compreensão de sua metodologia hermenêutica, considerada como disciplina do múltiplo, isto é, rigorosa e criteriosa abordagem das regras que presidem a interpretação não somente das expressões equívocas, mas também dos múltiplos sentidos dos textos, perante os quais nos autocompreendemos. Por fim, pretende-se o desenvolvimento de uma interpretação do significado da “tarefa” da consciência, ou seja, do exercício do tornar-se consciente, considerando-o como o meio privilegiado de constituição de um sujeito ético, para além do esforço específico da reflexão filosófica. Para Paul Ricoeur a tarefa da consciência tem a mesma envergadura que a da reflexão: um modo de promoção e expansão das esferas de sentido que devemos assumir para nos tornarmos um “*soi-même*”, quer dizer, humanamente emancipados.

Palavras-chave: Fenomenologia hermenêutica. Reflexão concreta. Consciência como tarefa.

## RÉSUMÉ

ALVES, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur: «Réflexion concrète» comme dépassement de la dimension transcendantale de la phénoménologie*. 2021. 110 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Interprétation des raisons théoriques qui justifieraient la «greffe» herméneutique en phénoménologie, encouragée par Paul Ricoeur à travers un exercice de «réflexion concrète», centrée sur le sens des œuvres culturelles, comme réalisation d'actes de conscience. À partir de la compréhension que Ricoeur a de la phénoménologie transcendantale husserlienne, il est possible de considérer sa contribution au «mouvement phénoménologique» comme un moyen de surmonter cette même dimension transcendantale, reliant sa phénoménologie à la proposition d'une ontologie de l'acte, en tant qu'*ethos* propre au *cogito*. Il favorise également la compréhension de sa méthodologie herméneutique, considérée comme une discipline du multiple, c'est-à-dire une approche rigoureuse et judicieuse des règles qui régissent l'interprétation non seulement des expressions équivoques, mais aussi des multiples significations des textes, avant lesquels nous comprenons à nous-même. Enfin, il est destiné à développer une interprétation du sens de la «tâche» de la conscience, c'est-à-dire l'exercice du devenir conscient, en le considérant comme le moyen privilégié de constituer un sujet éthique, au-delà de l'effort spécifique de réflexion philosophique. Pour Paul Ricoeur, la tâche de la conscience a la même portée que celle de la réflexion: en tant que mode de promotion et d'élargissement des sphères de sens que nous devons assumer pour devenir un «soi-même», c'est-à-dire humainement émancipé.

Mots-clés: Phénoménologie herméneutique. Réflexion concrète. La conscience en tant que tâche.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>RICOEUR E A FENOMENOLOGIA</b> .....	15
1.1	<b>A compreensão ricoeuriana da fenomenologia</b> .....	15
1.2	<b>A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur</b> .....	58
2	<b>A HERMENÊUTICA RICOEURIANA</b> .....	79
3	<b>A TAREFA DA CONSCIÊNCIA</b> .....	89
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	103
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	106

## INTRODUÇÃO

Ao desenvolver uma fenomenologia da vontade, em seu primeiro projeto filosófico de vulto (sua *Philosophie de la volonté*<sup>1</sup>), Paul Ricoeur lança mão de um recurso metodológico que marcaria de modo duradouro sua filosofia: a linguagem oblíqua dos símbolos e dos mitos transmitidos pelas grandes culturas. Introduce, com essa decisão, a hermenêutica simbólica na fenomenologia como instrumento de reflexão. Tal atitude assume um caráter crítico em relação a sua própria tradição filosófica<sup>2</sup>: o grande movimento de pensamento moderno, instaurado pelo *cogito* cartesiano e enriquecido pela crítica transcendental de Kant e pela *epoché* fenomenológica husserliana, que de certa forma se constitui num marco referencial para a corrente reflexiva francesa da qual Ricoeur é tributário, instituíra a consciência como fundamento e origem de todo sentido, ao qual teria acesso direto, imediato. É exatamente em oposição à “transparência” e “apoditicidade” do *cogito*, que Ricoeur interpõe uma teoria hermenêutica capaz de compreender as remissões de sentido decorrentes da linguagem simbólica. Porque a consciência não é clara a si mesma, há que elaborar-se, tomar para si a tarefa de instruir-se sobre o sentido oculto por trás de seus construtos de percepção e de discurso.

Nas obras subsequentes a *La symbolique du mal* (em que cunha seu famoso *leitmotiv* “*le symbole donne à penser*”<sup>3</sup>) e especialmente em *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* de 1965, Ricoeur elabora uma concepção de hermenêutica filosófica, cujo alcance se circunscreve ao campo simbólico, isto é, a expressões de duplo ou múltiplo sentido que requerem um trabalho de decifração por dizerem mais ou outra coisa além do que imediatamente dizem. Segundo o filósofo, os símbolos fazem apelo à interpretação exatamente porque neles um sentido direto, usual e comum, remeteria a outro sentido indireto que só por intermédio do primeiro poderia ser atingido. Este seria o “campo hermenêutico”: o das expressões multívocas ou equívocas. Este campo seria uma parte menor do que o da “linguagem integral”, cuja teoria ainda se estaria por estabelecer.

<sup>1</sup> 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*, Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

<sup>2</sup> V. especialmente Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 233-234 (embora cite o texto original, faço uso também da tradução de M. F. Sá Correia, como segue: *O Conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Porto: Rés, [1989]); *idem*, *De l’interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965, p. 50-54 (embora cite o texto original, faço uso também da tradução de Hilton Japiassu, como segue: *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977); e *idem*, *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*. Traduções respectivamente de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Piaget, [1997], p. 70-71.

<sup>3</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 72.

Identifica inicialmente três regiões de manifestação dos símbolos: a da linguagem religiosa, que chamou de “linguagem do sagrado”, “verbo das hierofanias”, zona privilegiada da concepção de símbolo<sup>4</sup> em fenomenologia da religião; a do onírico, dos sonhos, cujos relatos expressariam, em linguagem dissimulada e substituída, a “semântica do desejo”, como houvera sido proposto pela *Traumdeutung* freudiana; e a da imaginação poética. Essas linguagens possuiriam uma textura enigmática, uma constituição semântica indireta, que exigiria a inteligência hermenêutica.

Este “enxerto” da hermenêutica em sua fenomenologia, que o filósofo procura justificar em seus primeiros trabalhos<sup>5</sup>, viria em socorro da reflexão. Como ele próprio percebera na interpretação dos “símbolos da mácula, do pecado e da culpa”, a consciência imediata além de não ser clara a si mesma, também seria resistente à confissão. Esta constatação fora reiterada pelas diferentes interpretações da por ele denominada “escola da suspeita”, cujos principais representantes seriam Nietzsche, Marx e Freud. Segundo o filósofo, esses pensadores teriam introduzido um problema novo para a filosofia: o da consciência falsa. E este não seria um problema menor, pois colocara em questão o próprio estatuto da reflexão, além de revelar outra dimensão de sentido: a do inconsciente<sup>6</sup>.

Nesse aspecto, o *cogito*, solo seguro da certeza apodítica, espécie de cidadela murada e protetora, no centro da qual o sujeito cognoscente teria acesso intuitivo a si mesmo, torna-se um mero instrumento de procura, um meio privilegiado de nos reconhecermos como existentes e de colocarmos para nós mesmos a questão de quem somos e de como agimos. Mas a reflexão, isto é, a compreensão de si, longe de ser intuitiva, torna-se um esforço de desvelamento e de expansão das esferas de sentido, através do qual o sujeito se reapropria de si mesmo pela interpretação aplicada aos “documentos de sua vida”.

Para Paul Ricoeur a consciência é uma “tarefa” e a reflexão, a apropriação de nós mesmos, um reconhecimento, que se realiza pela interpretação aplicada às expressões de nossos atos e de todas as nossas obras, que testemunham o nosso “desejo de ser” e nosso “esforço para existir”. Assim, a consciência e a reflexão se solicitam na compreensão de um *ego* possível (existencialmente possível), pois o ente, que somos, é de tal modo que não se contenta apenas em se esforçar em ser e existir, quer também “*poder-ser-si-próprio*”. Desse modo, 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,

---

<sup>4</sup> V. nesse sentido Durand, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix: USP, 1988.

<sup>5</sup> V. principalmente *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, l. I, chap. III, p. 45-63.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 40-44.

interpretando suas expressões, os sinais dessa existência em busca de sua significação, de seu sentido. A compreensão de si torna-se então uma hermenêutica e não uma descrição intuitiva. E é hermenêutica porque a ordem das significações é complexa e múltipla.

A *contrario sensu*, a tradição reflexiva, entendia o *cogito* como um dado e o solo seguro de todas as certezas, o fundamento e a origem das significações, que se ofereceriam como os conteúdos de representações possíveis (logicamente possíveis). A reflexão seria a intuição imediata de nós mesmos, como aqueles que pensam, em termos de representação, ao mundo e a si mesmos. 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.

Contra esse *cogito* seguro de si, fundamentado num “modelo prévio de certeza”, os pensadores da “escola da suspeita” teriam se erguido como detratores, denunciando as ilusões e as máscaras da consciência imediata e narcísica. Em *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*, por exemplo, Ricoeur promove uma interpretação filosófica da obra de Freud, que com sua “ciência do inconsciente”, não só destitui a consciência do centro ou da origem das significações, mas também mostra como ela resiste em se compreender. A hermenêutica freudiana e seu método psicanalítico corresponderiam a uma espécie de “arqueologia do sujeito”. Marx e Nietzsche igualmente teriam, a partir de outras perspectivas, apontado para desconfiança semelhante. O ser social do marxismo, que do fundo inconsciente das relações de força socioeconômicas forneceria à consciência uma superestrutura ideológica, preconceituosa e apta a dissimular os reais interesses de nossas ações; bem como a obra genealógica de Nietzsche, pretendente a restaurar nossa potência e denunciadora das hipocrisias moralistas, também contribuiriam para uma crítica destruidora dos ideais de certeza de um *cogito* ascético e imediatamente transparente.

Assim, ao negar-lhe o sentido imanente, tornando a consciência mais operada do que proferida, ao tornar a compreensão de si uma tarefa dependente de linguagens equívocas, voltada para a contingência das obras de cultura e interessada nas múltiplas interpretações, sempre oriundas de perspectivas conflitantes, Ricoeur retira a reflexão do abstracionismo e do solipsismo a que lhe relegara a tradição, tornando-a concreta, compartilhada e interdisciplinar. Revela desse modo o caráter mediador, indireto, fragmentário e não totalizável da reflexão filosófica e, em consequência, da autocompreensão, bem como o aspecto conflitual de nossa própria consciência. O *cogito* narcisista e orgulhoso da tradição reflexiva é transformado num *cogito* “*brisé*” ou “*blesé*” na filosofia de Paul Ricoeur.

A experiência com os símbolos mostraria igualmente ao filósofo que a apreensão e a criação de sentido só se realizam pela intermediação da linguagem. É na linguagem que se

manifesta o “poder simbólico” e todo dizível de nossa experiência. Por isso, sua hermenêutica se encaminha do domínio dos símbolos para a esfera dos textos<sup>7</sup>. Mas uma hermenêutica do texto só adquiriria, para Ricoeur, dimensão filosófica, quando referida a nossa existência, sendo “o mundo aberto pelo texto” o meio privilegiado de promovermos – talvez pudesse dizer – uma prática de nós mesmos. A reflexão forneceria o vínculo entre a compreensão dos signos e nossa autocompreensão. Para o filósofo, o ente, que somos, é um exegeta de si mesmo, um sujeito interpretado e capaz de reconhecer os limites e as possibilidades que lhe são mais próprias. Porque não somos um **quê**, mas um **quem** que age e sofre e se esforça por se compreender no espelho de suas próprias ações.

Além de intérpretes de nós mesmos, somos entes capazes de nos reconhecer como responsáveis por nossos atos. Por esta perspectiva, uma filosofia reflexiva cumpriria seu mais alto desígnio: tornar-se ética<sup>8</sup>. Em prol de uma “filosofia prática”, uma nova mudança de direção de sua hermenêutica, causada segundo o filósofo pela própria teoria do texto<sup>9</sup> e da função narrativa, desloca seu interesse para uma hermenêutica da ação. Mais expressiva que a vontade, inserida na ordem dos acontecimentos e reveladora da dimensão intersubjetiva de nosso “ser-no-mundo” e de todo discurso, a ação assumiria a “função mediadora” entre a textualidade e nossa história no mundo. Evidentemente que o ente histórico, finito, “agente e sofredor”, inserido no plano da interação, capaz do *lógos*, da reflexão, do autoexame, não é mais um *ego* substancial, imutável e solipsista, dono e ciente de si, emancipado por uma razão iluminista, sempre pronta para exercer um domínio cognitivo sobre as coisas. É sob a égide da “dialética entre o mesmo e o outro”, que em *Soi-même comme un autre*, de 1990, o filósofo se dedica a esse tema tão caro à tradição filosófica, tornando **quebrada** – se me permitem dizer – nossa própria identidade, de modo a promover a distinção entre “o *ego* imediato e o si reflexivo”, bem como a multiplicar as figuras da alteridade, de sorte a reforçar a dimensão ética da reflexão.

Desde seus primeiros trabalhos, Ricoeur se empenha na busca de uma “ontologia da compreensão”, na esteira de Heidegger<sup>10</sup>, mas propõe substituir a “via curta” da analítica do

<sup>7</sup> Após seus primeiros trabalhos de hermenêutica, ainda focados na linguagem simbólica, destacam-se duas grandes obras que, como ele mesmo reconhece em sua *Autobiografia Intelectual*, “aspiram mesmo, sob várias formas, ao título de poéticas, [...] uma investigação das múltiplas modalidades daquilo a que chamarei posteriormente de criação ordenada, ilustrada [...] por metáforas poéticas e enredos narrativos” (*Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 66): *La métaphore vive* de 1975 e *Temps et récit*, em três volumes, de 1983, 1984 e 1985.

<sup>8</sup> V. nesse sentido a digressão de Ricoeur sobre a significação da ética na filosofia de Spinoza in: *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 53.

<sup>9</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 109-110.

<sup>10</sup> Cf. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 10-11.

*Dasein* ou, mesmo após a famosa *Kehre*, de sua filosofia da linguagem, por uma “via longa”, dedicada a promover um aprofundamento das “exigências metodológicas” de cada exegese. Como o filósofo mesmo reconhece<sup>11</sup>, a filosofia sempre se nutriu de um amplo diálogo com as ciências e a amplitude e rigor que confere à hermenêutica visam a superar o grande antagonismo epistemológico que existia entre explicação e compreensão. Pois, o que chamou de “arco hermenêutico da interpretação”<sup>12</sup>, exigiria sempre uma dialética entre os momentos de explicar e de compreender, chegando à fórmula: “explicar mais para compreender melhor”<sup>13</sup>. Mas nesse empenho – parece-me importante reconhecer – explicação e compreensão não exerceriam papéis concorrentes, mas antes, se hierarquizariam no que talvez pudesse denominar de **ética do conhecimento**: é para a compreensão que explicamos e não o contrário.

Tanto Ricoeur, quanto Heidegger, ao retomarem as trilhas da tradição socrática<sup>14</sup>, denegando a prioridade do *cogito* como mero princípio epistemológico, e principalmente Ricoeur, ao tornar a fenomenologia dependente da hermenêutica, com suas múltiplas perspectivas, mudam o estatuto filosófico da própria fenomenologia.

O presente estudo pretende compreender o significado e alcance dessa mudança. Mais especificamente: o que significaria este “enxerto” da hermenêutica na fenomenologia, que Ricoeur aponta como “tardio”<sup>15</sup>, mas ao mesmo tempo um “longo” e necessário desvio, pelo qual a própria hermenêutica heideggeriana deixara de enveredar? Defenderei a tese de que tal “enxerto”, cujo resultado fora a promoção do que o filósofo chamou de “reflexão concreta”, significou, sem perda de coerência teórica, a ultrapassagem da dimensão transcendental da fenomenologia, pela interpretação voltada ao sentido das realizações dos atos de consciência, isto é, das obras e instituições manifestadas no mundo da cultura.

O primeiro capítulo se propõe a abordar a relação de Ricoeur com o movimento fenomenológico, ou melhor, se propõe a examinar seu modo de compreender a fenomenologia, especialmente aquela a partir da influência exercida por Husserl, que a teria refundado com seu método de “redução” e se constituiria, como acredita Ricoeur<sup>16</sup>, no próprio “nó” do movimento. Longe de ser um mero discípulo, como sua crítica à denominada

<sup>11</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>14</sup> V. o relato de Platão, na famosa passagem do *Fedro* 230 a, em que Sócrates anuncia a *raison d'être* da sabedoria: o autoconhecimento.

<sup>15</sup> Cf. *Le conflit des interprétations*: essais d'herméneutique, *op. cit.*, p. 7.

<sup>16</sup> Cf. *idem*, *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986, p. 7 (embora cite o texto original, faço uso também da tradução de Ephraim Ferreira Alves, como segue: *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009 (Textos Filosóficos)).

“egologia” husserliana o denuncia<sup>17</sup>, crítica esta já presente nos comentários que acompanharam sua tradução de *Ideen I* para o francês em 1950, Ricoeur repensa noções importantes, como as de evidência e intuição, por exemplo, que não só desautorizariam a interpretação idealista do método fenomenológico, mas talvez, acredito, reduzam a fenomenologia a sua própria dimensão metódica. Em relação a Heidegger, é o alcance ontológico da fenomenologia que seria repensado, bem como o seu destino e necessidade irreduzível, que Heidegger parece pretender lançar, segundo Ricoeur, para o lado do projeto de “esquecimento do ser” característico da filosofia ocidental<sup>18</sup>.

Para além da simples inserção ou do auxílio das *Giestewissenschaften* na tarefa reflexiva<sup>19</sup>, o que é posto em questão é o próprio estatuto da filosofia como obra de razão e de linguagem, suas possibilidades e limites, bem como sua relação com todas as outras obras de cultura.

No segundo capítulo, procurarei expor a especificidade da teoria hermenêutica de Ricoeur e o lugar da interpretação no amplo esforço de reconhecimento do sentido para o qual a fenomenologia aponta. Haveria afinidades, ou então diferenças, entre as hermenêuticas de Ricoeur e Heidegger? Penso que talvez seja a função da promessa ontológica o que mais os aparta e ao mesmo tempo aproxima. Adotarei este critério como fio condutor e, a partir dele, procurarei compreender inclusive o significado da indicação, que Ricoeur recolhera do amigo Pierre Thévenaz, de desenvolver “uma filosofia sem qualquer absoluto”<sup>20</sup>.

Na dissertação de mestrado<sup>21</sup> que tive a honra de apresentar a esta mui prestigiosa instituição, ao frisar a coerência e originalidade do pensamento de Ricoeur, utilizei ingenuamente a expressão **dimensão sistemática**, sem atentar para a sobrecarga de sentido que o termo **sistema** possuiria, principalmente entre os estudiosos de filosofia. É claro que continuo a realçar esta coerência e a duvidar de que seja possível encontrar qualquer contradição interna, mesmo de propósitos e de meios, em sua obra, mas se sistema representaria uma obra fechada e refratária ao diálogo e à questão, evidentemente que sua filosofia não é sistemática. Ao contrário, é para a forma de questão e como questão que ela se

<sup>17</sup> V. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, op. cit., p. 233; *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 186-195 e *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 61.

<sup>18</sup> Cf. *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 144.

<sup>19</sup> V. 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 (org.). *Ética e Hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*. Prefácio de Creusa Capalbo. Londrina: UEL, 2000.

<sup>20</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 66.

<sup>21</sup> 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.

desenvolve. No entanto, mesmo considerando o que penso ser certo otimismo mitigado em relação à atividade filosófica, não podemos esquecer de que em Ricoeur a consciência também não é inane e a filosofia jamais se deveria entregar a relativismos e ecletismos de qualquer ordem. Não. A consciência filosófica tem e é uma tarefa. No terceiro capítulo deste trabalho, pretendo abordar como o filósofo compreende esta tarefa da consciência com suas diversas funções e intencionalidades.

Por fim, gostaria de retornar à problemática que sugeri acima de uma ética do conhecimento e de todo saber. Acredito que a postura dialética e dialógica do pensamento de Ricoeur, sua modéstia filosófica e concomitante disciplina rigorosa de reflexão, apontem, desde sempre em seus trabalhos, para a dimensão ética que deveria orientar todas as nossas obras e nos permita dizer do filósofo o que ele próprio dirigiu a Husserl: “trabalhador obstinado, tão sóbrio como honesto”<sup>22</sup>.

Cabe ainda reforçar que os capítulos seguintes visam sobretudo a estabelecer, a partir da compreensão ricoeuriana da fenomenologia, enquanto metodologia descritiva dos “vivididos” de consciência, razões que poderiam legitimar o desenvolvimento da ideia de “reflexão concreta”, entendida como expressão do “enxerto” hermenêutico, o que redundaria na assunção de uma fenomenologia cujo alcance não se esgotaria e nem se limitaria à constituição de sentidos *a priori*, mas incluiria a multiplicidade dos sentidos dispersos no mundo da cultura, considerado como o âmbito das realizações do *cogito*.

---

<sup>22</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 20.



## 1 RICOEUR E A FENOMENOLOGIA

### 1.1 A compreensão ricoeuriana da fenomenologia

Foi um amigo da *Agrégation* (Maxime Chastaign) quem Ricoeur acredita que o apresentou à tradução inglesa de *Ideen I* de Husserl. Cerca de dez anos depois, ele próprio viria a traduzi-la do original alemão para o francês, acrescentando uma série de considerações críticas e uma introdução aprofundada, onde pela primeira vez procurou dissociar a interpretação filosófica do próprio método fenomenológico. Posteriormente, quando teve acesso aos inéditos e se dedicou ao estudo cuidadoso de toda obra escrita disponível de Husserl, pôde elaborar uma série de ensaios que foram reunidos sob o título de *A l'école de la phénoménologie* (1986), que os editores da tradução brasileira<sup>23</sup> estranhamente chamaram de textos dos “anos de aprendizagem de Ricoeur”. Considero tão intrigante quanto imprópria esta expressão, como se a fenomenologia de Ricoeur fosse a de Husserl, que o filósofo com afincado se dedicara a “aprender” ao longo dos anos. A influência de Husserl sobre Ricoeur é verdadeira e ele mesmo a admite, mas diz respeito principalmente ao uso da metodologia chamada “análise eidética”<sup>24</sup>, também “análise intencional” ou, como ele gosta de dizer, a assunção de uma “fenomenologia descritiva”<sup>25</sup>. Estas considerações, creio, são suficientes para mostrar que a fenomenologia, na concepção de Ricoeur, é “menos uma doutrina que um método capaz de encarnações múltiplas”<sup>26</sup>.

Além disso, escreve Ricoeur, a fenomenologia husserliana “não é toda a fenomenologia” e esta, por sua vez, encontra-se inserida na memória de nossa filosofia ocidental<sup>27</sup>. Estaria ligada, como o filósofo acredita, ao sentido de *Erscheinung*, presente nas filosofias de Leibniz e de Kant. Hegel, com sua *Fenomenologia do Espírito*, considerado por alguns seu primeiro fundador<sup>28</sup>, seria apenas um dos “três ramos mestres de uma fenomenologia digna deste nome”<sup>29</sup>. Aliás, a banalização do uso do termo é criticada por Ricoeur, quando discerne seus ramos diretores, mas não para impor uma regulamentação do uso, já que não se saberia “em nome de quê” isto poderia ser feito; afinal, etimologicamente

<sup>23</sup> V. a apresentação pela editora Vozes de *Na escola da fenomenologia*, *op. cit.*.

<sup>24</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 63; também em outra passagem desta obra (p. 56), o filósofo fala das influências recebidas ao longo de sua formação acadêmica.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 56, também p. 61, onde Ricoeur identifica dois modos de abordar a fenomenalidade, ou seja, duas correntes de interpretação desta abordagem a partir da “famosa redução fenomenológica” de Husserl.

<sup>26</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>28</sup> Cf., por exemplo, a apresentação citada na nota 23 acima.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 142.

falando, dedicar-se a descrever o modo de “aparecer de algo” seria fazer fenomenologia, observa o filósofo<sup>30</sup>. Mas muitas vezes, como também acredita, essas descrições não passam de meras opiniões ou sentimentos que se têm sobre nossas próprias experiências vividas; uma “rapsódia” dessas experiências e a “complacência com as curiosidades da vida humana”<sup>31</sup>. A propósito desta última expressão, lembrei-me de Santo Agostinho, para quem a curiosidade é a “concupiscência do olhar”.

Percorrendo seus estudos críticos e vendo-o praticar o método fenomenológico em seus trabalhos, compreende-se que a fenomenologia para Ricoeur é uma etapa intransponível entre o pensamento filosófico e o sentido. É o caminho, o *methodus* pelo qual deliberadamente se suspende o crédito que naturalmente se dá à consciência imediata e comum, para pô-la exatamente em questão. É o pensar que põe propositalmente “entre parênteses”, em suspenso (*epoché*) “a questão do ser” e se ocupa com “o aparecer autônomo”, com a manifestação do que se acreditava saber, exatamente por ser um dado manifesto. Diz o filósofo na *École* que é perceber ou tematizar refletidamente “o aparecer à custa do ser ou tendo o ser como fundo”<sup>32</sup>. Desse modo, como se vê, sua crítica a Husserl não se estende à “redução fenomenológica” e à *epoché* husserliana, mas à “interpretação ortodoxa” do método<sup>33</sup>, que delega à consciência pura a própria produção da fenomenalidade. Mesmo reconhecendo como “obscura” a apresentação que Husserl dela faz, diz o filósofo: “a redução é a porta estreita da fenomenologia”<sup>34</sup>. Por quê? Porque aquilo que Husserl denomina de “atitude natural” ou “tese geral do mundo” é dissimuladora para a reflexão. O ato, a “vivência” ou “vivido” (*Erlebnis*) da consciência imediata, operada pelo mundo, sua crença imediata na existência, esse “ver”, essa intuição de presença do mundo, diz Ricoeur: “faz o sujeito cativo desse ver e desse crer, a ponto de ele mesmo se omitir na posição ôntica disto ou daquilo”<sup>35</sup>. Por isso, acrescenta, é preciso “uma ascese especial para romper-lhe o encanto”, fazer “aparecer o ‘para mim’ de toda posição ôntica”<sup>36</sup>. Mas a “redução” deixa intacta, diz ainda, “a crença não motivada no em si”<sup>37</sup> e revela a intuição, “o ‘ver’ em toda a sua glória”<sup>38</sup>, ou seja, ela é apenas uma operação que permite ao pensamento se abster “de se

---

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 141.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>33</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 61.

<sup>34</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 228.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 228.

pronunciar sobre o estatuto ontológico último do aparecer”<sup>39</sup>. Mas não nega e nem afirma nada sobre o mundo. Por fim, insiste Ricoeur: “vem a ser a ‘constituição’ do mundo para e no vivido de consciência”<sup>40</sup>. Por isso, seria necessário preservá-la, mas, ao mesmo tempo, procura identificar e separar dela o que chama de “decisão metafísica implícita na fenomenologia husserliana”<sup>41</sup>, ou seja, a interpretação filosófica que Husserl promove como uma “fenomenologia transcendental”, de viés idealista, monadológico ou egológico, conforme Ricoeur interpreta e inclusive considera como uma decisão mui corajosa e determinada do filósofo. Mas, o que penso ser o mais interessante – que já procurei introduzir acima – é a similitude da “redução” com o que identifiquei, na dissertação já mencionada, de primeira etapa, primeiro momento, da *démarche* reflexiva de Paul Ricoeur: a do desapossamento da consciência imediata. Ele mesmo faz esta aproximação em *Da Interpretação*<sup>42</sup> e reconhece no freudismo uma “*epoché* às avessas”: a fenomenologia husserliana promovera uma “redução à consciência” e Freud, ao descentrá-la em prol da realidade do inconsciente na sistemática psíquica, realizaria uma “redução da consciência”.

Diz o filósofo na obra sobre Freud:

[...] a colocação entre parênteses, a suspensão de que se trata na fenomenologia, não concerne apenas ao “natural”, ao “óbvio” (*Selbstverständlichkeit*) da aparência das coisas, as quais de repente deixam de aparecer como um bloco de presença, de estar aí, de estar à mão, com um sentido estabelecido, em si, que se teria apenas de achar. Na medida em que a consciência acredita saber o estar-aí do mundo, ela acredita também saber-se a si mesma. [...] 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 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<sup>43</sup>.

Isto quer dizer que a fenomenologia é uma atitude, uma decisão: a de colocar em questão os “vivididos”, os atos de consciência. Mas ao fazê-lo, revela primeiramente sua própria insciência por não se saber “visante”. É a problemática do irrefletido e a possibilidade de iludir-se que aqui se insere.

Por outro lado, se somente temos acesso ao *phainomenon* no e pelo vivido de consciência, cabe à reflexão atentamente interrogar-lhe o sentido. Pois, se o enigma do mundo, das coisas, das pessoas, nos afeta por meio da experiência sensível, caberia à

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> V., principalmente, *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, l. III, chap. I, 3<sup>a</sup> partie, p. 366-379.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 367-368.

consciência reflexiva apenas contemplar-lhe a eloquência muda ou procurar dizer (*légein*), desentranhar-lhe as diversas camadas de significação?

Ricoeur acredita, assim como Husserl, que a primeira atitude de consciência é o “querer dizer”, o “designar (*meinen*)”, ir ao sentido para poder preencher-lhe de presença. É o que Ricoeur chama de “dialética original do sentido e da presença”, no Husserl das *Investigações lógicas*, cuja ilustração é a “relação vazio-pleno” do sentido. Porque, ressalta o filósofo, “a primeira questão da fenomenologia é esta: o que significa significar? (...) a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação de consciência, mas de sua relação às coisas pelos signos”<sup>44</sup>. Porque as operações (*Leistungen*) de consciência são intencionais, ou seja, visam o que lhe transcende, que está fora dela, um “outro”, mas, primeiramente, ela opera indo ao sentido e nisto estaria o que Ricoeur chama de “raiz fenomenológica da lógica”: discernir um sentido determinado como o *vis-à-vis* “estável” de atos que pretendem dizer o mesmo, para então dar-lhe um preenchimento intuitivo ou imaginário.

A noção de “intencionalidade” é um conceito-chave da fenomenologia husserliana. Segundo Heidegger<sup>45</sup>, o conceito surgira na Idade Média, com o sentido primitivo de “desejo volitivo de ou para algo” e que fora Brentano quem o caracterizou como “consciência de algo”; Husserl teria avançado em relação ao mestre ao usá-lo como fio condutor “para a investigação das vivências e dos nexos de vivências”. Ricoeur, por seu turno, acrescenta: “a redução é o deslocamento metódico que define a *atitude* da fenomenologia; a intencionalidade é seu *tema*”<sup>46</sup>. Seguindo a orientação desta frase lapidar, é necessário compreender que os atos de consciência, as vivências a que se refere a fenomenologia, nada têm a ver com “a unidade individual” ou personalista do “fluxo de vivido”, mas se referem a “cada *cogitatio* distinta voltada para um *cogitatum* distinto”<sup>47</sup>. Pois, *Erlebnis* envolveria isto: cada ato distinto, cada *Leistung* distinta, enquanto modo de ser do *cogito* de voltar-se para algo. É o que Descartes não distinguia em sua *res cogitans*, talvez mesmo devido ao seu próprio estatuto de *res*. Assim, diz Ricoeur: “haverá tantas espécies de intencionalidades, tantas ‘consciências’ quantas maneiras, para um *cogito*, de se voltar para alguma coisa: para o real e o irreal, para o passado e o querido, para o amado e o desejado, para o julgado etc.”<sup>48</sup>. A intencionalidade, segundo o filósofo, escaparia da alternativa realismo/idealismo, pois aponta para o fato de que

<sup>44</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 10.

<sup>45</sup> Heidegger, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed.. Petrópolis: Vozes, 2013 (Textos Filosóficos), p. 78.

<sup>46</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 373, grifo do autor.

<sup>47</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 13.

<sup>48</sup> *Ibid.*

a consciência estaria inicialmente voltada para fora de si e, ao mesmo tempo, o “objeto” de suas *cogitationes* estaria “nela”, não a título real, mas intencional<sup>49</sup>. A orientação do pensamento de Ricoeur sempre apresenta esta característica notável de nunca se entregar – quem sabe possa dizer – às tendências dicotômicas ou bipolares recorrentes na história da filosofia; talvez porque, para Ricoeur, a “dialética” não seja um mero antagonismo, mas flexão e articulação, exercício e desdobramento do ato de pensar. Mas, deixarei para a segunda parte desta seção as considerações que acredito mais relevantes e próprias da fenomenologia hermenêutica ricoeuriana. Por ora, continuo a expor os aspectos que considero mais importantes de sua compreensão, não só da fenomenologia husserliana, mas também dos outros dois ramos fenomenológicos referenciais que o filósofo aborda na *École* e que seriam, creio, a pedra de toque da fenomenologia.

Retomando o que anteriormente dizia sobre a “atitude” fenomenológica e a intencionalidade como “tema”, torna-se ainda importante frisar, que a fenomenologia representa, para o filósofo, uma espécie de conversão da preocupação filosófica. Com a *epoché* fenomenológica o que se teria promovido fora “uma redução da questão do ser à questão do sentido do ser”<sup>50</sup>. O problema, no entanto, da interpretação husserliana resumir-se-ia nas “tendências alternativamente platonizantes e idealizantes de sua teoria da significação e da intencionalidade”, que teriam promovido uma nova redução do sentido “a um simples correlato dos modos subjetivos de mira”<sup>51</sup>, afirma Ricoeur. Por outro lado, mesmo reconhecendo essas tendências como mais fortes no “primeiro Husserl” (o que vai das *Investigações lógicas* às *Meditações cartesianas*), fora ele, segundo acredita, quem “abriu o caminho” para o que chamou de “empresa subversiva”, qual seja, a busca de uma “ontologia da compreensão”, isto é “a transposição do compreender epistemológico para ser que compreende”<sup>52</sup>, com sua “contestação do objetivismo”, já presente nas primeiras obras, “ao designar o sujeito como polo intencional, como portador de mira, e ao dar a este sujeito como correlato, não uma natureza, mas um campo de significações”<sup>53</sup>. Essa crítica é evidentemente radicalizada pelo “último Husserl” ao introduzir o tema do *Lebenswelt*, do “mundo da vida”, pois esta camada de experiência seria irreduzível e “anterior à constituição de uma natureza

<sup>49</sup> V. nesse sentido também as considerações de Gadamer no ensaio sobre “O movimento fenomenológico” (1963) in: Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 163-164.

<sup>50</sup> *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*, op. cit., p. 12.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 12.

matematizada”, “um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece”<sup>54</sup>, complementa o filósofo.

Mas há também outro aspecto importante das considerações de Ricoeur sobre a obra de Husserl que gostaria de realçar agora: o de ser uma obra aberta, que teria abandonado tantos caminhos quantos houvera desbravado. Diz Ricoeur que seria um “tipo de obra não resolvida, embaralhada, rasurada, arborescente”, cuja estrutura implicaria “que não houvesse ortodoxia husserliana”<sup>55</sup>. Isso me parece importante pelas possibilidades oferecidas ao próprio trabalho fenomenológico. Por exemplo: a despeito do “intuicionismo” e do papel assumido pela “descrição da percepção” em sua fenomenologia, ela exigiria ainda não só “uma crítica do aparecer”, como acredita Ricoeur<sup>56</sup>, mas também uma crítica da linguagem e de todas as expressões do *cogito*; o que de certo modo estaria implícito em todas as filosofias do sentido. Aliás, como ocorrera com a própria filosofia de Platão, a se considerar o que Ricoeur evidencia no conhecido *Curso* de Strasbourg de 1953-1954. Nele, o filósofo admite que “o problema platônico” com sua concepção de “essência” seria “um problema de fundamento, de crítica da linguagem”<sup>57</sup>. Diz Ricoeur que, para Platão, “o sentido é a primeira preexistência, a primeira transcendência do ser no aparecer” e a palavra, a primeira “sombra”. Por isso, ousou dizer: o sentido promoveria aquela **abertura ao ser** para a qual deveria estar preparado “o bom legislador” – no sentido platônico, claro, como Ricoeur ressalta. E o sentido seria mais que significância, seria também **orientação para** e meio de se colocar a questão do ser. Na fenomenologia husserliana, por exemplo, sentido não é conceito, como se pode colher, num dos ensaios sobre *Krisis* (“Husserl e o sentido da história”), incluído *A l'école de la phénoménologie*, no qual Ricoeur acrescenta que para Husserl: “a história do conceito, enquanto expressão do sentido, não tem importância para a verdade do sentido”<sup>58</sup>.

Pois bem, enveredando pelo livro de Tran-Duc-Tao sobre Husserl (*Phénoménologie et matérialisme dialectique* de 1951), no ensaio “Sobre a fenomenologia”, da *École*, o filósofo expõe que há dois movimentos possíveis na leitura da obra de Husserl. Num trecho muito interessante da parte intitulada “Do bom uso da fenomenologia husserliana”, escreve:

A teoria da “intuição categorial” das *Investigações lógicas*, de 1901, era uma coisa esplêndida, caso seja compreendida fora da ingenuidade de um realismo das essências. Não se vê por que deveria ser sacrificada à fenomenologia da percepção.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>55</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>56</sup> *V. ibid.*, p. 158.

<sup>57</sup> Cf. *idem*, *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954. Verificação e notas de Jean-Louis Schlegel. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, I. Platão, 1ª parte, cap. II, p. 12-18.

<sup>58</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 24.

Husserl havia, antes, alcançado, em certo momento, um ponto de maturidade, assim como quando mostrava que a ordem do juízo, com sua estrutura de *Sachverhalt* (o estado de coisas compreendido no juízo), está *fundada* sobre a ordem da percepção. Ora, esta relação de *fundação* não significa só um retorno ao estrato mais primitivo do percebido, mas também uma emergência, uma inovação pela qual a intuição categorial, a posição dos valores, e o reconhecimento das pessoas, aparecem no horizonte do mundo percebido. A tarefa de constituição exigia, por conseguinte, dois movimentos: um regressivo e descendente, levava efetivamente de “retorno” em “retorno”, da ciência à coisa percebida, desta ao fantasma, e assim até a impressão no presente vivo. É este caminho que os inéditos do fim seguiram. No fundo, é o caminho de Hume, que consiste em *desfazer o objeto*. O outro movimento, progressivo e ascendente, deveria compensar o precedente por uma crítica das sínteses inovadoras e das emergências da ordem lógica, axiológica e pessoal no horizonte do percebido. Esse caminho, que é o de Kant nas passagens mais fenomenológicas da *Crítica* (imaginação e esquemas, analogias da experiência, teoria do respeito etc.), foi tomado e abandonado<sup>59</sup>.

Esta interpretação desdobrada de intencionalidades presentes na obra de Husserl mostra como a atenção voltada para os atos de consciência exige um esforço analítico paciente, agudo e tenaz, que só os “homens das tarefas infinitas”<sup>60</sup> delegar-se-iam. Ricoeur mesmo dá testemunho disto:

A distinção do noema e da noese em toda consciência permitia efetuar análises de consciência que seriam alternadamente análises noemáticas, isto é, voltadas para a face objetiva do vivido (o percebido como tal, o imaginado como tal etc.) e análises noéticas, voltadas para as modalidades atencionais, para o poder do “Eu” do *cogito*, para a temporalidade do fluxo subjetivo das silhuetas de coisas etc.. Não haveria como dar uma ideia, mesmo aproximada, da paciência e do rigor dessas análises<sup>61</sup>.

Por outro lado, esta **aplicação** – em todos os possíveis sentidos do termo – do esforço fenomenológico aponta para noções cruciais, como as já consideradas “redução” e “intencionalidade”, que se faz mister apreciar, na perspectiva evidentemente conferida por Ricoeur, quais sejam: “análise eidética e intencional”, “constituição” e “descrição fenomenológica”, que a intencionalidade como “tema” requereria.

Talvez caiba mais uma vez observar que o que se pretende aqui é direcionar a atenção para alguns pontos relevantes da interpretação ricoeuriana da fenomenologia de Husserl que de certa forma chancelam seu próprio esforço fenomenológico. Não se pretende enveredar por um estudo detido da obra husserliana, nem mesmo realizar uma apresentação completa da interpretação de Ricoeur sobre esta obra, mas expor considerações que permitam compreender o **estilo** – penso que seja este o termo – da própria fenomenologia ricoeuriana. Na sequência, do mesmo modo, serão consideradas suas interpretações dos outros dois “ramos mestres” do movimento fenomenológico, como se refere o filósofo, isto é: o que

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 156-157, grifo do autor.

<sup>60</sup> V. especialmente, para a compreensão dessa expressão, as duas últimas seções, antes das “Observações críticas”, do ensaio “Husserl e o sentido da história” in: *ibid.*, p. 29-49.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 15.

chamou de “fenomenologia implícita ou em esboço no kantismo”<sup>62</sup> e a fenomenologia hegeliana, “de longe muito mais célebre que a obra de Husserl”<sup>63</sup>, observa Ricoeur.

Pois bem, a fenomenologia de Husserl constitui-se, na concepção de Ricoeur, como um grande esforço de discernimento das operações que revelariam um *cogito* atuante, atingido em seu *modus operandi*, compreendido “em fluxo”. A consciência seria um “eu posso”, expressão que Husserl empregaria “em todas as grandes exposições filosóficas do seu método”, afirma Ricoeur<sup>64</sup>. Mas esse “poder” é abordado pelo viés da constituição de sentido. Por isso, diz o filósofo:

O que interessa a Husserl, na consciência, não é a sua genialidade, seu poder de inventar em todos os sentidos, mas as significações estáveis, unificadas, nas quais ela se ultrapassa e se unifica. O *objeto* é sempre o “guia transcendental” que se deve seguir no dédalo das intenções embaralhadas. Por isso, [...] esse poder da consciência não lhe interessa enquanto gratuito, mas como legislador. A fenomenologia é uma filosofia do sentido muito mais do que da liberdade. Talvez se ache aí o segredo de seu parentesco maior com Kant do que com as fenomenologias “existencialistas”<sup>65</sup>.

Ricoeur, do mesmo modo, promove uma fenomenologia do sentido, mas que não adviria exclusivamente do “eu” do *cogito*, “de mim”, como pretendia Husserl. Aliás, a oscilação entre o “para mim” (*für mich*) e o “de mim” (*aus mir*), dever-se-ia, segundo Ricoeur, à ausência de uma preocupação propriamente ontológica na obra husserliana. A destruição da “ilusão que se liga à presença sempre anterior (*vorgegeben*) do mundo”<sup>66</sup> teria feito com que não mais houvesse um mundo recuperado, é claro que em relação ao “primeiro Husserl”. No “Estudo” das *Meditações* husserlianas, Ricoeur observa:

A certeza do caráter apodítico do *ego cogito* já está operando no desafio lançado à presença familiar e envolvente do mundo sempre-já-aí. Desmorona-se aquilo que se dava como “solo ontológico” (*Seinsboden*); e dissipa-se a “crença ontológica” (*Seinsglauben*) que lhe era concedida, não deixando mais que o fenômeno-do-mundo-para-minha-consciência, ou seja, um mundo-percebido-na-vida-reflexiva<sup>67</sup>.

Afinal, diz ainda, “essa contestação da pseudo-evidência (*Selbstverständlichkeit*) ligada à presença do mundo é a *epoché* transcendental em si mesma”<sup>68</sup>. Mas Ricoeur, creio, como não se reconheceria um idealista, – e fico a pensar em Roland Dalbiez, seu primeiro professor de filosofia, para quem o idealismo era comparado “à negação da realidade observada no

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>65</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*



delírio dos psicóticos”<sup>69</sup>, como nos informa em sua *Autobiografia Intelectual* – considera que a suspensão da crença no “em si” do mundo, só desencadearia exclusivamente a própria reflexão, ou seja, o deslocamento deliberado da atenção para os atos de uma consciência “envolvida por um horizonte de perceptibilidade que confere ao mundo a sua estranheza e sua abundância”<sup>70</sup>, observa o filósofo. Como inclusive tenderia o “último Husserl”, ao se empenhar numa pesquisa “genealógica” em que “o mundo aparece como a totalidade inacessível à dúvida”<sup>71</sup>. Sua fenomenologia então seria levada “às proximidades de temas familiares à fenomenologia existencial francesa”<sup>72</sup>, onde a ênfase cairia, “não mais sobre o *ego* monádico, mas sobre a totalidade formada pelo *ego* e pelo mundo circundante no qual se acha vitalmente empenhado”<sup>73</sup>, escreve Ricoeur.

É importante observar, que a fenomenologia husserliana, segundo o filósofo, “não representa, em absoluto, uma repentina mutação da filosofia”; ao contrário, ela “continua o transcendental kantiano, o originário humeano, a dúvida e o *cogito* cartesianos”<sup>74</sup>. Mas o transcendentalismo em Husserl, por exemplo, a propósito desse *cogito* constituinte do sentido, apresentaria uma particularidade. Em verdade, é como se houvesse uma espécie de diferença de **regime** entre o transcendental de Kant, que assumiria um caráter estático e formal, voltado, como ele próprio diria, para as “condições de possibilidade da experiência”; e o de Husserl, que se pretenderia dinâmico e operante, voltado para a experiência das condições de possibilidade – se me permitem o trocadilho. É o que se poderia inferir das considerações de Ricoeur, quando se empenha em compreender, por exemplo, o sentido da II *Meditação* de Husserl, que tem por título: “o campo de experiência transcendental e suas estruturas”<sup>75</sup>. Talvez se possa dizer que fora Descartes quem concedeu ao *ego cogito* o estatuto de *res*; Kant, quem demonstrou suas condições *a priori*, mas fora Husserl quem alçou o *ego cogito cogitatum* ao estatuto de uma “vida” (*Leben*). Por isso, quem sabe, tenha se tornado pensável “tratar o *cogito*, portador do sentido do mundo, como um ‘campo de experiência’ e a reflexão transcendental como uma ‘*experiência* transcendental”<sup>76</sup>, conforme Ricoeur evidencia.

É claro que é possível aproximar o que Kant denominou de “revolução copernicana” da *epoché* de Husserl, como faz Ricoeur<sup>77</sup>, afinal a conquista do **para mim** em detrimento do

<sup>69</sup> Cf. *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>70</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>75</sup> V., principalmente, *ibid.*, p. 170-181.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 169, grifo do autor.

<sup>77</sup> V. *ibid.*, p. 231.

prestígio do **em si** é comum a ambos. Mas o tratamento do *cogito* como um “campo de experiência” realmente abalaria o edifício “crítico”. Afirma Ricoeur:

A filosofia “crítica” não desenvolve uma *experiência* do *cogito*. A própria ideia de experiência transcendental lhe pareceria um monstro, algo como um empirismo do transcendental. Husserl que, nas *Meditações cartesianas*, não se refere a Kant, mas a Descartes, está, sobretudo, preocupado em estabelecer contra este que a continuação do *cogito* não se acha fora do *cogito*, mas ainda é o *cogito*<sup>78</sup>.

Este aparente paradoxo, do ponto de vista “crítico”, de uma experiência do *cogito*, é comparável a outro, que encontraremos mais tarde na obra husserliana. Na frase de abertura do “Estudo” de Ricoeur sobre as *Meditações* de Husserl, lemos o seguinte: “a primeira intenção das *Meditações cartesianas* é situar na história da filosofia o motivo transcendental da fenomenologia, lentamente conquistado a partir de 1905 aproximadamente”<sup>79</sup>. Esta consideração já anuncia o que prevalecerá em *Krisis*: uma preocupação com a tarefa histórica da fenomenologia, mas também, por outro lado, o que poderia ser caracterizado igualmente como um paradoxo: aproximar uma fenomenologia transcendental de considerações históricas. Foram inclusive dilemas como esses, provocados pelo tratamento do *ego cogito* promovido pela fenomenologia de Husserl, que motivaram, segundo Ricoeur, a crítica de neokantianos<sup>80</sup> a sua filosofia, que se poderia resumir na seguinte questão posta em relevo pelo filósofo: “ou tenho ‘consciência’ do *Eu penso*, mas não se trata de um conhecimento; ou então ‘eu conheço’ o eu, mas se trata de um fenômeno da natureza”<sup>81</sup>.

Introduzo essas questões nesse momento do trabalho para pôr em evidência a alteração de perspectiva introduzida pela fenomenologia husserliana, ou melhor, a mudança de enfoque no tratamento **crítico** do *cogito*. Pretendo deixar para mais tarde, quando da abordagem da “fenomenologia implícita” em Kant, o modo como Ricoeur as compreende. Mas deve-se adiantar que o que chamei de outro regime transcendental envolve principalmente mudanças sob dois aspectos muito importantes: a forma de se promover a **tutela** epistemológica e o modo de considerar a “significação ontológica do fenômeno”. Este último, inclusive, – cabe enfatizar – utilizado por Ricoeur como **critério** para a própria distinção do que chamou de “ramos” fenomenológicos.

Por ora, parece-me interessante observar, que o “estar-em-fluxo” do *cogito* husserliano e o desdobramento de seus atos, com a distinção do que Husserl chamou de “noeses” e “noemas”, já requereriam por si só uma analítica diferente da kantiana.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 170, grifo do autor.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>80</sup> V. *ibid.*, na p. 227 a referência de Ricoeur a Natorp, Rickert, Kreis e Zocher.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 232, grifo do autor.

No ensaio de Ricoeur sobre *Ideen II* de Husserl – “grandioso texto” que permaneceu por muito tempo inédito e ao qual Ricoeur teve acesso através dos *Archives Husserl* de Louvain: obra importante de análise intencional e intitulada *Investigações fenomenológicas sobre a realidade em seu conjunto* –, Ricoeur expõe como Husserl pratica seu “idealismo metodológico”. A obra é apresentada do seguinte modo:

[...] por um lado *Ideen II* testa o método de “análise intencional”, preconizado por *Ideen I*; pelo outro, as análises de *Ideen II* elucidam retrospectivamente a doutrina idealista que, a partir de 1905, interpreta o método fenomenológico e que encontrou em *Ideen I* e, sobretudo nas *Meditações cartesianas*, sua expressão sistemática<sup>82</sup>.

Esta obra em especial é realmente muito instrutiva sobre a significação e a prática das “análises intencional e eidética”, bem como de um termo bastante ambíguo e talvez, por isto, utilizado do mesmo modo por Husserl, que é “constituição”<sup>83</sup>.

Mas antes de enfrentar esses temas, gostaria ainda de formular a seguinte pergunta: se com a *epoché* husserliana afasta-se a “ilusão realista do em-si” e se concentra nas próprias “vivências” para interrogar-lhes o sentido, o que autorizaria essa convergência? Isto não passou despercebido a Ricoeur: uma consciência atuante age em diversos registros, atua de vários modos e o pôr a questão fenomenológica é um deles. É como se Husserl praticasse um tipo de **metalinguagem** do vivido, se me permitem sugerir. Por isso, diz Ricoeur:

A possibilidade de princípio de opor uma atitude a uma atitude repousa sobre a possibilidade mais radical de se recuar de qualquer atitude, isto é, proceder à redução fenomenológica. Este ato primeiro rompe o encanto da atitude naturalista e assim torna o fenomenólogo disponível para outra atitude. Antes mesmo de instituir a prioridade de uma atitude sobre a outra, o fenomenólogo possibilita *outra* atitude pela liberdade primordial do *letzte Subjekt* para quem não é mais que o puro “sentido” dos atos constitutivos da natureza: deste modo é capaz de elucidar o próprio corte das ciências pelo corte das atitudes onde estas se enraízam. Ele ensina a multiplicar as perspectivas sobre o homem pela mudança de atitude, por ser o *olhar desinteressado* sobre todas as atitudes: sob esse olhar desinteressado, as práticas movidas pelo interesse perdem a sua ingenuidade e com ela o seu poder atrativo, a sua confiança exclusiva no “ente” que consideram<sup>84</sup>.

Interpretação por demais atenta, respeitosa, mas também proveitosa da filosofia de Husserl – diga-se *en passant* – que, a despeito de seu viés egológico, permite uma apropriação tão ao gosto de Ricoeur, **filósofo da pluralidade do sentido** – diria. De outra parte, vê-se neste excerto, que o **olhar** do fenomenólogo também participa da constituição de sentido e, embora travestido de sujeito último, permite converter e comprometer – se posso dizer assim – a subjetividade cartesiana e kantiana (abstrata e em geral, respectivamente), que em Husserl

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>83</sup> *V. Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 126, grifo do autor.

passa a ser uma subjetividade concreta e atuante em seu “campo de experiência”. No “Estudo” das *Meditações* husserlianas, Ricoeur nos adverte sobre esta consequência importante:

[...] o tratamento do *cogito* como uma *Seinssphäre*, como um “campo de experiência”, soluciona claramente a questão da ambiguidade do *cogito* cartesiano, pelo menos tal qual a tradição kantiana o compreendeu: o *cogito* é pessoal ou impessoal? Husserl opta sem hesitação pelo caráter pessoal do *ego cogito*. Essa opção é solidária com o próprio método: se o *cogito* constitui um campo de experiência, esse *cogito* é o meu, ainda que elevado ao *eidos* dele mesmo. [...] O *eidos ego* não é a função eu em geral, o poder que você tem, que eu tenho, que qualquer um tem, de dizer eu, mas é a *épura* do meu eu alcançado pelas variações imaginativas sobre a minha própria vida. É justamente por isso que o problema do *outro eu* se coloca com tamanha gravidade na filosofia de Husserl. Não me livro de mim pelo *eidos* eu [...]. Não tenho acesso ao plural pelo geral<sup>85</sup>.

A interpretação de Tran-Duc-Thao, por exemplo, que vê na obra de Husserl um esforço incessante de superação, sempre estimulada “por um desejo de realidade e de presença”, como nos informa Ricoeur<sup>86</sup>, também compreende que o sujeito constituinte de Husserl “não poderia mais ser o sujeito em geral de Kant, um eu pontual, simples portador das condições de possibilidade do objeto universalmente válido, mas o sujeito concreto, o sujeito da experiência real”<sup>87</sup>. Aliás, essa avaliação de Thao, faz lembrar a razão por que Ricoeur acredita que a fenomenologia de Husserl “alcança em profundidade o espírito de Hume: pelo seu gosto por aquilo que é ‘originário’, ‘pleno’, ‘presente’, para além das abreviações e dos símbolos do discurso”<sup>88</sup>, como admite o filósofo.

Pois bem, coerente e conseqüente com sua própria atitude, a fenomenologia de Husserl, ao promover uma “investigação das vivências e dos nexos de vivências” (no dizer de Heidegger, como mencionado), aponta para uma temática que de certa forma fundamenta a mudança de regime no tratamento transcendental do *cogito*: a temporalidade. Melhor dizendo: para além de um tempo “modo da representação” e de ligação da interioridade à exterioridade, como em Kant, o tempo em Husserl é “originário”, é o modo de ser do *cogito*. Como os atos de consciência são múltiplos, intencionalmente múltiplos, o *cogito* é um diverso que opera um “tempo” próprio. Em Husserl, “a consciência absoluta é temporal, conforme um tríplice horizonte de memória, de expectativa e de co-presença instantânea”<sup>89</sup>, afirma Ricoeur. Este “tempo fenomenológico”, diz ainda, “é a forma unitiva de todos os vividos”<sup>90</sup>. Nesse sentido, escreve:

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 171-172, grifo do autor.

<sup>86</sup> *V. ibid.*, p. 147-148.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>90</sup> *Ibid.*

[...] esse modo primitivo de ligação de um vivido de consciência a um outro vivido, essa protossíntese é um tempo, mas não ainda uma história. A história está fora, o tempo é a própria consciência. [...] toda superação de uma consciência em um objeto transcendente que unifica esboços, aspectos da coisa transcendental, pressupõe que cada consciência presente se transcenda de maneira imanente, passe além de si mesma *temporalmente* a uma outra consciência. Assim, ela se torna o passado imediato de um novo presente para o qual existe ainda um futuro iminente. O tempo *transcendental*, que é constituinte e, além disso, protoconstituído, não é a história *transcendente*. Esta não é senão o correlato de uma consciência que a elabora pela percepção de vestígios e de documentos, pela compreensão de outrem nesses documentos, pela elaboração do sentido de uma comunidade que se desenvolve no tempo cósmico (dos astros, dos relógios e dos calendários). O tempo fenomenológico é, nesta perspectiva, o absoluto no qual se constituem como *objetos* uma natureza, homens e culturas, uma *história*<sup>91</sup>.

Muito embora Ricoeur reconheça as “dificuldades” desta *Zeitbewusstsein* e certo “desconforto” na “filosofia do tempo” de Husserl<sup>92</sup>, não deixa de considerar a importância de suas reflexões especialmente na primeira parte de *Temps et récit III*<sup>93</sup>. Mas a que essas dificuldades dizem respeito? Principalmente, ao duplo tratamento do tempo como noema e como noese. Seria o que Husserl consideraria um dos aspectos do “maravilhoso” da consciência, visto pelo lado de suas operações, “pois a consciência do tempo é a forma da síntese universal que possibilita todas as sínteses de consciência”<sup>94</sup>. Assim, escreve Ricoeur:

[...] a temporalidade (*Zeitlichkeit*) não é esta consciência imanente do tempo (*Zeitbewusstsein*), mas seu correlato; não é a temporalidade, mas a consciência cujo noema constitui, noema que Husserl denomina [também] *Grundform der Synthesis*: o tempo é, portanto, uma noese que é uma forma. Quanto à temporalidade como noema, é aquilo que faz com que todos os vividos sejam ordenados, isto é, comecem e acabem, sucedam uns aos outros ou sejam simultâneos<sup>95</sup>.

Mas o filósofo se pergunta sobre a passagem de cada *cogitatio* à consciência total e sobre o significado desta “forma” que é uma noese:

É curioso que uma forma enquanto totalidade possa ter um correlato, que uma forma englobante seja, ela mesma, intencional, seja consciência de... tempo. O próprio Husserl se espanta com isso: se a temporalidade é um *cogitatum*, ela é instituída em um modo diverso de aparecer, em um fluxo, coisa que provoca uma regressão ao infinito. Eu apreendo o tempo no tempo<sup>96</sup>.

O interessante das abordagens de Ricoeur, a meu ver, seria essa forte tendência de procurar demonstrar que a possibilidade da questão nem sempre invalida a fecundidade do esforço. Talvez porque a fenomenologia seja, para o filósofo, uma **disciplina do múltiplo** –

<sup>91</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>92</sup> V. *ibid.*, p. 191.

<sup>93</sup> V. a menção a Husserl in: *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 116-117.

<sup>94</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 177.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

se posso dizer assim – que permitiria ao pensamento jamais ultrapassar, mas estar sempre fadado ao sentido, enquanto unidade provisória de uma tarefa sempre a cumprir. A temática da temporalidade é também por ele enfrentada na monumental e já mencionada *Temps et récit*, obra em três volumes, de 1983, 1984 e 1985. A tentativa de associar a *distentio animi* agostiniana à teoria aristotélica do *mythos* trágico<sup>97</sup>, permite ao filósofo o desenvolvimento das importantes noções de “Configuração Narrativa” e “Refiguração”, tão relevantes para a elaboração de uma hermenêutica da ação e o alargamento do espectro de atuação na tarefa reflexiva. Diga-se ainda que, nesta obra, Ricoeur desenvolve a ideia do tempo como “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”<sup>98</sup>, explica o filósofo.

Voltando então aos temas em aberto, importa dizer inicialmente que os sentidos da “análise intencional”, da “análise eidética” e da “constituição” são solidários, como se verá. Uma consciência que atua num múltiplo intencional, operada na forma sintética de um tempo, não somente não é um caos de vividos, mas também se permite analisar. Diferentemente de Kant, esta análise não pretende dissecar o único **em si** possível de ser conhecido, o *cogito*, reduzido, como compreende Ricoeur, “a formas e conceitos que são ainda um momento objetivo da subjetividade”<sup>99</sup>, mas revelar o modo de ser dessa subjetividade transcendental, discriminando seus atos de acordo com o fio condutor de suas próprias “motivações”. Afirma o filósofo que Husserl promove, notadamente na sua *IV Meditação*:

[...] a passagem de uma fenomenologia “voltada para o objeto” a uma fenomenologia “voltada para o *ego*”, onde “o *ego* se constitui continuamente a si mesmo como existente”: o *cogitatum* é compreendido no *cogito* e este, no *ego*, que vive “através de” seus pensamentos. A fenomenologia é o desdobramento do *ego*, dali em diante denominado mônada à maneira leibniziana. Ela é “a exegese de si mesmo” (*Selbstausagebung*)<sup>100</sup>.

Mas isto só se tornou possível graças à “promoção do tema da temporalidade”, como Ricoeur acredita. Por outro lado, este *ego* transcendental apreendido pela redução fenomenológica e que se revela “na unidade de uma história”, desempenha seus atos, regido pela coerência do sentido, pois as “sínteses” de consciência nada mais seriam que o modo dela “se ultrapassar”, se “unificar”, a partir do que Husserl identificara como “persistência fluente”. Nesse sentido, escreve Ricoeur:

<sup>97</sup> V. suas considerações acerca da elaboração desta obra in: *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 111-126.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>99</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 47.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 17.

Nos consideráveis inéditos dedicados ao tempo (grupo C), o “presente vivo” aparece como a origem da temporalização por sua estrutura dialética de “persistência fluente”. Essa temporalização primordial, por sua vez, serve para elucidar a consolidação das evidências adquiridas, cuja origem se abole. Uma intencionalidade transversal, não posicional, inerente à sequência que a consciência faz consigo mesma, é assim colocada na origem da consciência “tética” que põe coisas ou significações como em si<sup>101</sup>.

Vê-se que ao mudar o enfoque sobre o *cogito*, amplia-se a complexidade e se promove um enriquecimento da análise com considerações cada vez mais sutis. Isto faz lembrar a referência de Ricoeur, em *Da Interpretação*, “a um *leitmotiv* de Freud: ‘Não é fácil tocar instrumento psíquico’”, que segundo o filósofo alude “a um verso de Hamlet: ‘*Sangdiou!* acreditas que seja mais fácil me tocar que tocar uma flauta?’”<sup>102</sup> No entanto, parece-me ainda importante observar que o pensamento de Husserl não representa uma tentativa de **psicologizar** o *cogito*; ao contrário, é sob a disciplina do sentido e segundo o *organon* da Razão que a reflexão se desenvolve. Segundo Ricoeur, o pensamento de Husserl representa inicialmente uma conquista sobre o “psicologismo”, como se pode depreender de suas preocupações lógicas. Assim, diz o filósofo:

A lição dos *Estudos lógicos*, com efeito, é que o sentido de uma estrutura lógica – no sentido estrito da lógica formal, mesmo ampliado em uma *mathesis universalis*, ou no sentido lato das ontologias materiais que se lançam à análise dos gêneros supremos que regem a “região” natureza, a “região” consciência etc. –, este *sentido* é independente da história da consciência individual ou da história da humanidade que baliza a descoberta ou a elaboração desse sentido. O sentido se revela como sentido à intuição que lhe vê as articulações. [...] A verdade não se adquire à maneira de uma aptidão funcional nas espécies vivas, ela é sempre uma relação a-histórica entre uma visada “no vácuo”, “no vazio”, e uma presença intuitiva (percepção sensível, introspecção, percepção de outrem, percepção “categorial” etc., ou sua modificação imaginativa ou memorial), que “preenche” essa visada<sup>103</sup>.

Por outro aspecto, mesmo acreditando que Husserl não seja propriamente um “intelectualista”, Ricoeur não deixa de observar que ele é um “racionalista”, no sentido kantiano da “razão para lá do entendimento”<sup>104</sup>. É nesta perspectiva, que o filósofo depreende a diferença de abordagem entre a fenomenologia husserliana e a “existencialista”, que oportunamente se pretende ainda considerar.

Por ora e como se vinha expondo, importa dizer que para Husserl a consciência é um múltiplo que está em fluxo (*Strom*) e “este fluxo é a vida do eu idêntico”, refletir sobre o “eu” é refletir sobre a “vida”, que “é possível a todo momento”<sup>105</sup>, afirma Ricoeur. No entanto, esta reflexão, segundo o filósofo, “é um *exercício de intuição* aplicado àquilo que Kant

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>102</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 397.

<sup>103</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 23-24, grifo do autor.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 180, grifo do autor.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 173.

denominava somente condições de possibilidade”<sup>106</sup>. Portanto, é uma forma de “experiência”, mas não uma “qualquer” experiência. Observa o filósofo:

A fenomenologia será não apenas uma “experiência” qualquer, mas uma “análise”. E isto por uma dupla razão: em primeiro lugar pelo fato de distinguir diversos *tipos* de *cogitationes* (perceber, imaginar, querer etc.), em seguida, e acima de tudo, pelo fato de distinguir em cada *cogitatio* uma visada e um termo visado, uma *cogitatio* e um *cogitatum*. Aqui, na verdade, a análise é análise intencional<sup>107</sup>.

Como a fenomenologia questiona e volta o **olhar** para os atos complexos de uma consciência em fluxo, o faz discriminando, “desentranhando”, “desembaralhando” suas diversas camadas de sentido. É, nos informa Ricoeur, o que Husserl pratica com maestria em *Ideen II*. Nesta obra, cujo título, como já dito, menciona “a realidade em seu conjunto”, são identificadas três “visadas” distintas sobre uma realidade constituída em camadas de significação, segundo a orientação do *cogitatum* para o qual se dirige: a “coisa”, a “alma” (*Seele*) individual (ou *psychè* como prefere Ricoeur) e o “espírito” (*Geist*) das comunidades históricas ou “das realidades culturais e pessoais”, diz o filósofo.

A análise intencional visa a distinguir não somente cada *cogitatione* em seu aspecto particular de atuação, em seu modo próprio de atuar, mas compreender em cada “visada” o sentido que a orienta. É por isso que Ricoeur, em sua *Autobiografia Intelectual*, fala da importância do tema da intencionalidade, pelo qual se deu inclusive o reconhecimento inicial da fenomenologia husserliana na França, pois a partir dele se tornou possível legitimar a multiplicidade das “orientações objetivas” do *cogito*. Afirma Ricoeur que no “âmbito das intenções” estão incluídos não só a percepção e seus “atos representativos”, mas também a imaginação, a vontade, a afetividade, a “apreensão de valores”, bem como a “consciência religiosa”<sup>108</sup>. Tratando-se de atos, o que se pretende compreender fundamentalmente são os sentidos de sua orientação e de sua motivação (“causalidade própria” dos atos de consciência<sup>109</sup>), enfim, seu *modus operandi*. Assim, além do **estilo** dos atos, torna-se necessário reconhecer também suas perspectivas, as diversas “regiões” de sentido para as quais apontam, às quais se dirigem. Esse processo ficou conhecido como um movimento de “regionalização da ontologia”<sup>110</sup>.

Como a análise intencional distingue os atos pelo seu **sentido** próprio e de cada *cogitatum*, ela de certa forma percorre um caminho de orientação inversa ao da

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 172, grifo do autor.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 173, grifo do autor.

<sup>108</sup> V. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 55.

<sup>109</sup> V. a respeito especialmente: *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 138.

<sup>110</sup> V. tal referência no artigo do professor Mario Ariel González Porta, “Cassirer Y Kant”, p. 206, in: *Crítica*, Londrina: Universidade Estadual de Londrina, v. 12, n. 35, p. 183-218, abr. 2007.



“constituição”. Daí a solidariedade entre ambas as noções. Porque, afinal, o que a consciência “constituiria”? É claro que aquilo que, segundo o filósofo, Husserl compreendia como sendo um outro aspecto de seu dinamismo “maravilhoso”: o sentido. Afirma Ricoeur em suas “Análises” de *Ideen II*:

[...] os exercícios de “constituição” são exercícios de análise intencional; consistem, a partir de um “sentido” já elaborado, num objeto que tem uma unidade e uma permanência diante do espírito, em desfazer as múltiplas intenções que se entrecruzam nesse “sentido”. Daí o nome de análise intencional. *Ideen I* pratica esse método conforme o exemplo privilegiado do objeto percebido: remonta-se assim da estabilidade indivisível da coisa, tal como “aparece” ao olhar, no fluxo dos perfis, aspectos, esboços através dos quais a *consciência antecipa e pressupõe a unidade da coisa*. A análise intencional toma sempre como “guia transcendental” um objeto, um sentido, no qual se reúnem visadas de consciência. Ela não aborda jamais diretamente a genialidade selvagem da consciência, *cujo racionalismo implícito a leva para o uno, a ordem, o sistema no qual se ultrapassa polarmente*. Uma unidade é sempre o fio de Ariadne no diverso da consciência. Esse método não prejudica nada a respeito do sentido último da consciência. É um idealismo metodológico, não tanto doutrinário, que ela implica. É o firme compromisso de limitar-se a considerar toda a realidade como um sentido para uma consciência e escandir em “momentos” temporais e em “camadas funcionais” as diversas sílabas do sentido<sup>111</sup>.

Passagem importante dos ensaios da *École*, que esclarece sobejamente o significado da análise em questão, mas também fornece indicações para a compreensão das outras noções. Vê-se que o esforço analítico que a consciência exercita sobre si mesma, isto é, o exercício de autoconsciência, só se torna possível **a partir** e **para** o sentido. Mas inicialmente a fenomenologia, ou melhor, a redução fenomenológica, não prejudica nada, nem sobre a consciência mesma, nem sobre o mundo. Talvez por isso Ricoeur exponha que o transcendentalismo da fenomenologia husserliana seja uma “*Rückfrage*”, “uma filosofia em forma de *questão*”<sup>112</sup>. Além disso, a fenomenologia husserliana com sua “*Auslegung*”, com seu “método de explicitação”, nada criaria, só encontraria. Afirma Ricoeur:

O que Husserl chama de “explicitação ontológica” (*ontologische Explication*) consiste em um desdobramento das camadas de sentido (natureza física, animalidade, psiquismo, cultura, personalidade) cuja disposição em camadas sobrepostas constitui o “o mundo enquanto sentido constituído”. [...] [E mais adiante:] [...] a “explicitação” se detém a meio caminho entre uma filosofia da construção e uma filosofia da descrição. Por um lado, contra o hegelianismo e contra qualquer “construção metafísica”, Husserl sustenta que a fenomenologia não “cria” nada, mas apenas “encontra”. [...] Mas, por outro lado, ligando assim a explicitação à clarificação dos horizontes, a fenomenologia pretende ultrapassar a descrição estática que faria dela uma simples geografia das camadas de sentido, uma estratigrafia descritiva da experiência<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 88-89, grifo nosso.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 48, grifo do autor.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 223.

Ricoeur insiste sempre que o método fenomenológico de Husserl não aborda nunca a consciência em sua “genialidade”, mas se utiliza de um “guia transcendental”; parte de um sentido “dado” à consciência. Até porque isto se coaduna perfeitamente com a própria atitude da fenomenologia de pôr em questão a experiência imediata, pois aquilo que o filósofo identifica como sendo um “idealismo metodológico”, significa “a decisão de não tematizar a realidade a não ser enquanto esta se dá, sem decidir se a realidade se exaure no seu ser-dado”<sup>114</sup>, afirma.

Pois bem, a “análise intencional” necessita da ou faz apelo à “análise eidética”, que Ricoeur também denomina “redução eidética”. Mas o que vem a ser esse “*eidós*”? Evidentemente, a noção é platônica. No já mencionado *Curso* de Strasbourg, Ricoeur nos ensina:

[...] É preciso uma mutação, um salto da mente, para passar do plano da enumeração para o plano do “mesmo”, da extensão para a compreensão. É essa função que a palavra *eidós* [...] ou *idea* [...] significa. Segundo Taylor, o termo teria uma origem geométrica e significaria o contorno de uma figura. Ross mostra que Platão buscou a palavra no vocabulário popular; nesse momento a palavra já está sobredeterminada: indica o contorno externo, mas também a estrutura interna (*Beschaffenheit*) de uma figura. A palavra *eidós* tem um sentido já semilógico (lugar de uma espécie numa classificação); é o aspecto que uma coisa qualquer assume.

A visão permanece na origem de todos os sentidos da palavra: *eidós* é a forma visível (cf. latim *forma*). Para Diès, há aí uma visualização do inteligível e o esboço das sucessivas sublimações do ver (a contemplação), uma transcrição platônica do visível para o inteligível. O próprio termo *eidós* é “capaz” dessa transposição<sup>115</sup>.

Lição relevante, muito instrutiva para que se evite a já citada<sup>116</sup> “ingenuidade de um realismo da essência”, como o filósofo nos alerta. As operações de consciência em seu dinamismo próprio, em seu “explodir” para fora de si, em suas múltiplas intencionalidades, em seu “poder” inventivo, enfim, em sua “liberdade”, fluem, como mencionado anteriormente, a partir do “presente vivo”, que segundo Ricoeur “é tanto a exegese de um não mundo como de um mundo”<sup>117</sup>. A própria consciência seria um caos de vividos, caso não se unificasse a partir de um “registro eidético” que ela própria “pressupõe” ou “antecipa”. Como já citado acima, o sentido, o *eidós* (a “essência”) funcionaria como o “fio de Ariadne” do mito clássico<sup>118</sup> para que se possa sair do labirinto, da indeterminação da própria consciência.

Não se poderia esquecer que a abordagem fenomenológica husserliana concede à consciência uma estrutura de “horizonte aberto”, com sua “potencialidade indeterminada”.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>115</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., p. 8.

<sup>116</sup> V. a citação iniciada na p. 20 acima.

<sup>117</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 157.

<sup>118</sup> V. a nota 2 de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, tradutores do *Fédon* de Platão para a Coleção Os Pensadores da Editora Abril/Nova Cultural.

Como visto, há **dois tempos** que se sobrepõem: o de cada *cogitatio* à “consciência total” e desta, a seus horizontes, para frente e para trás, a partir de onde ela sempre está: no “presente vivo”. Por isso, escreve Ricoeur, no “Estudo” das *Meditações*, com sua habilidade compreensiva que é de fato insubstituível:

[...] Toda situação de pensamento, quer seja percebida, imaginada, querida etc., implica uma possibilidade de continuar a perceber, imaginar, querer, segundo certos eixos de motivação. Toda situação pede uma conduta de investigação onde o potencial prescreve o estilo de sua própria realização.

[...] [Quanto ao método de análise de Husserl, diz Ricoeur mais adiante:] Passara-se *deste* vivido ao *todo* da consciência e pusera-se a consciência do tempo como singular total. Mas eis que agora se torna a partir *deste* vivido para lhe desdobrar os horizontes futuros, passados, simultâneos. O tempo não é mais, aqui, o total, mas o horizonte indefinido aberto para a frente, para trás, ao mesmo tempo. A análise, portanto, parte do presente onde sempre estou. Para Husserl as duas operações devem superpor-se, é esta forma temporal que é uma totalidade aberta. Todavia as duas operações não têm as mesmas características: uma vai direto ao total, a outra vive sob medida o presente e descobre os seus horizontes indefinidos. A primeira não supõe uma visão de conjunto e uma totalização que a segunda proíbe? Husserl pensa conciliar as duas análises no uso da noção de totalidade como ideia kantiana que implica ao mesmo tempo os dois aspectos de totalidade e de abertura<sup>119</sup>.

Aqui estão, mais uma vez, segundo Ricoeur, as conotações “racionalistas” do pensamento husserliano. A fenomenologia assume, para além de seu enorme esforço analítico, a tarefa de “constituir o sistema” sob o regime do sentido. Afirma Ricoeur que “a ideia de ‘sentido’ é a disciplina da fenomenologia husserliana”<sup>120</sup>. Observa-se que o *eidos* funcionaria como uma espécie de **trava de segurança**, não somente para que toda situação de pensamento não caia completamente na indeterminação, mas especialmente para que todo vivido, podendo ser digno do *légein*, também possa ser, em consequência, digno do *lógos*. Aliás, como percebera Platão, para quem, afirma Ricoeur: “o fim do *légein* é o fim do *lógos*”<sup>121</sup>. Escreve ainda o filósofo a esse respeito no *Curso*:

[...] Para que haja um “alguma coisa” é preciso um determinado: para que se possa pensar, é preciso que haja uma discursividade do real que permita determinar um algo (é o que Kant chama de síntese de identificação, *erkennen*, *wiederkennen*, reconhecimento de um sentido que subsiste em seu próprio curso. Também Husserl)<sup>122</sup>.

Eis o papel da “redução eidética”, que, segundo Ricoeur, “põe entre parênteses o caso individual e só retém o sentido (e a significação conceptual que o exprime)”<sup>123</sup>. Note-se que o *eidos*, isto é, a “essência” estaria exclusivamente destinada a destacar a “universalidade” do

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 177-178, grifo do autor.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>121</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., p. 24.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>123</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 24.

sentido. Contribuiria para aquilo que o próprio Ricoeur considera como o “milagre”<sup>124</sup> da comunicação dos fluxos de consciência: permitir a compreensão das experiências vividas; mas não somente do que poderia ser “identificável”, apreendido como o “mesmo” de nossos próprios atos, na autocompreensão, mas a compreensão recíproca das consciências. A propósito, não se pode ainda esquecer – e, além de Husserl, Kant é bem explícito nisto – o sentido “objetivo” seria o sancionado pela intersubjetividade. Ricoeur sabe que toda experiência enquanto tal, “enquanto experienciada”, vivida, seria intransferível, incomunicável, não fora o sentido. É ele que pode ser “transferido”, que permite tornar “pública” a experiência de cada esfera “privada” de vida.

Por outro lado, diz ainda o filósofo: “todo ‘sentido’ visado é já obra de unificação de um diverso”<sup>125</sup>. O sentido faz com que a consciência não se perca na irracionalidade. Escreve Ricoeur a respeito da “descrição da percepção” realizada por Husserl:

É bem conhecida esta célebre análise da percepção, que descobre no objeto uma multiplicidade de “perfis” apreendidos na unidade de um sentido (o cubo, a árvore, o livro etc.). Esse sentido antecipado é confirmado ou infirmado pelo curso ulterior da percepção. Esta análise, que comporta um enorme interesse em si mesma, tem considerável alcance filosófico: ela é uma etapa da reintegração do mundo na consciência. É necessário decompor o objeto em “perfis”, em “modos” variáveis de aparecer, para arruinar-lhe o prestígio. Esse trabalho de decomposição esclarece singularmente a empreitada de Hume e constitui a verdade de seu “atomismo”. *O pré-conceito do mundo “tira” sua força do fato de que não estamos suficientemente perdidos para o múltiplo, mas justamente do fato de que estamos ainda fadados ao uno, quando mergulhados na objetividade. Eis aí a armadilha do real, dar-nos muito cedo o uno, o mesmo, o idêntico: uma vez dissolvida no aparecer múltiplo, a identidade do objeto pode ser recuperada do lado da consciência. Pode então surgir a noção de síntese: todo sentido é uma síntese de unificação. É por uma síntese em curso que a consciência visa o mesmo no outro, a identidade no verdadeiro: toda unidade é pressuposta. Conquistamos agora a noção de síntese como a “forma de ligação pertencente exclusivamente à consciência”<sup>126</sup>.*

Esta relevante interpretação revela, inclusive, a especificidade da “dúvida” husserliana em relação à abordagem inaugural de Descartes, a quem, segundo Ricoeur, Husserl conferiria o título de “fundador do *motivo transcendental*”<sup>127</sup>. No ensaio sobre o filósofo da *École*, “Husserl (1859-1938)”, publicado pela primeira vez em *Histoire de la philosophie allemande* (2ª ed. de 1967) de Émile Bréhier, Ricoeur nos informa:

A fenomenologia nasceu de uma crise de ceticismo, posterior à descoberta da intencionalidade e relativa à própria possibilidade da intencionalidade, isto é, finalmente, de sua referência a uma transcendência. A essência da consciência é

<sup>124</sup> V. especialmente as considerações de Ricoeur sobre a significação filosófica da comunicação in: *Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 26-31.

<sup>125</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 175.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 175-176, grifo nosso.

<sup>127</sup> V. *ibid.*, p. 45, grifo do autor.

igualmente o seu enigma. A crise é resolvida pela distinção, não da consciência reflexiva e da coisa espacial, como em Descartes, mas pela cisão, no próprio objeto, entre seu em si suposto e seu aparecer puro<sup>128</sup>.

Pois bem, há ainda um outro aspecto da “redução eidética” que seria preciso mencionar. Recorro-me novamente ao “Estudo” de Ricoeur sobre as *Meditações*, onde o filósofo reconhece inicialmente um conflito potencial entre a “eidética” e a própria *epoché* transcendental, para em seguida revelar a sua utilidade ou – pode-se dizer – necessidade. No excerto selecionado, mais uma vez<sup>129</sup> encontra-se menção ao importante papel da imaginação na fenomenologia husserliana. Escreve o filósofo:

[...] não é fácil situar, uma em relação à outra, a redução transcendental, que suspende a crença no em-si do mundo, e a redução eidética, que vai do fato à essência. A redução transcendental exige a redução eidética, tendo em vista que a consciência é tratada como o campo de um ver, de uma experiência intuitiva. Se não fosse assim, a fenomenologia não seria de fato mais que um empirismo transcendental. Se o transcendental pode ser contemplado, visto, descrito, é necessário que essa intuição apreenda o fato transcendental em essência, sob pena de soçobrar na descrição do contingente. Por esse motivo, ela recorre à “ficção”, faz variar imaginativamente o dado de consciência, e desenvolve a experiência segundo o modo do “como se”: a “ficção” é o caminho do fato ao *eidos* da “realidade” experimentada e permite apreender a consciência como possibilidade *a priori*<sup>130</sup>.

Mesmo em relação à “fenomenologia da percepção”, a “eidética” revelaria sua importância. É o *organon* da Razão que estaria a operar ou, como Ricoeur prefere, a “teleologia” da consciência. Por isso, insiste o filósofo em outro momento da *École*:

[...] não se pode explorar o “fluxo do vivido” a não ser com aquilo que ele [Husserl] denomina “o guia transcendental do objeto”, ou seja, sob a orientação de certas unidades de sentido (coisas, valores, pessoas etc.) que propõem o “sentido” que se vai constituir. Certamente, essas unidades de sentido são apenas “pressupostas” no fluxo das silhuetas (no caso da “coisa” percebida). Mas em contrapartida toda silhueta se transcende em um sentido pressuposto. Husserl havia assim surpreendido aquilo que ele chamava de o “maravilhoso” da consciência, ou ainda a “teleologia” da consciência, quer dizer, o fato espantoso de haver uma concordância dos perfis e não um caos das aparições, em suma, haver um mundo e não um não mundo, como posso *imaginar* que isto é radicalmente possível. [...]

Ora, o “guia transcendental do objeto” remete inevitavelmente à intuição das essências, pois não é possível tentar uma descrição, seja ela qual for, sem uma *ideia* da estrutura essencial da “região” considerada. [...] Pois é uma evidência “eidética” (essencial), e não precisamente “perceptiva”, o fato de ser a percepção um processo sem fim de esboços concordantes que podem vir a ser discordantes. Não se pode descer ao originário sem remontar à ideia guia que regula o sentido da “região”<sup>131</sup>.

Referindo-me agora à “constituição”, importa a princípio dizer que Ricoeur acredita ser necessária uma compreensão “em bloco” de “três pontos” fundamentais da “problemática

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>129</sup> V. a citação referente à nota 85 do presente trabalho.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 170-171.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 157-158, grifo do autor.

fenomenológica”: a “atitude natural”, a “redução” e a “constituição”. Diz o filósofo que “não se compreende a atitude natural a não ser quando reduzida, e ela só é reduzida quando a constituição de todo sentido e de todo ser é positivamente iniciada”<sup>132</sup>. Percebe-se que a atenção aos atos de consciência, como seria razoável supor, é uma atitude que se insere em meio às demais atitudes de um *cogito* operante; é mais um “eu posso”, que não somente não subverte a ordem do mundo, mas torna a consciência apta a se apropriar e a expandir as esferas de sentido pelas quais se encontra envolvida. Por outro lado, Ricoeur é enfático em dizer “que ‘constituir’ não é de modo algum construir, menos ainda criar, mas desdobrar as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênua de uma coisa”<sup>133</sup>. Nas “Análises” de *Ideen II*, o filósofo diz ainda: “constituir significa apenas interrogar um sentido explicitando as intenções significantes que têm no respondente o seu sentido”<sup>134</sup>. Constituir então é um ato de atenção, uma atitude de análise, uma predisposição à identificação, ao que é próprio ao “poder” de consciência, a sua legislação específica: dar-se ao sentido. Mas há aí uma “ambiguidade” especial: dispor-se ao ato reflexivo, apreender os atos em ato para lhes constituir o sentido, tem mais relação com a ordem do “fazer” que do “ver”. Mas Ricoeur observa que a fenomenologia husserliana se submete a “duas exigências”:

[...] Por um lado, uma exigência idealista, que se exprime no tema da constituição e que só conhece um processo de “verificação” sempre em curso, e este é a operação (*Leistung*), o *Fazer* da consciência. Pelo outro, uma exigência intuicionista, mais antiga que a redução fenomenológica, que se exprime no adágio das *Logische Untersuchungen*: “*zu den Sachen selbst*” e que termina a obra de conhecimento em um *Ver*: é a coisa ela mesma que se dá. Ou seja, por um lado o objeto é o *índice*, de um processo jamais acabado de identificação, de uma síntese aberta; pelo outro, o “cheio” (a “plenitude”) da presença completa o sentido (*Endmodus*), o visado vem morrer nos limites do dado. Por um lado a síntese de *identificação* que tem no objeto o seu *índice*; pelo outro, o preenchimento pelo *originário*. Daí os dois sentidos possíveis da constituição que se entremeiam ao longo de toda a obra de Husserl: por um lado, constituir é desenvolver pressupostos implícitos, pôr em evidência as visadas atuais e potenciais; pelo outro, constituir é reconhecer e distinguir os tipos irreduzíveis do “ver”, do preenchimento pelo originário: intuição sensível, intuição categorial, *Einführung* etc.<sup>135</sup>.

Ao compreender desse modo a problemática da “constituição”, o filósofo nos informa que muitos fenomenólogos preferem seguir essa “interpretação moderada”, da fenomenologia de Husserl, a abraçar o seu “idealismo radical”. Ricoeur interpreta assim as sínteses constitutivas, as “sínteses de identificação”:

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 25 e v. ainda p. 26.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 182, grifo do autor.

[...] se a síntese não deve ser uma coisa qualquer, é necessário que seja orientada pelo pleno, e a verificação não pode ser senão um recurso ao imediato. Pode-se então compreender a coisa assim: a unidade do sentido é por um lado “pressuposta” – e aí está a *operação* da consciência antecipatória – e pelo outro lado “confirmada” – e aí está a sanção da presença.

A noção de originário tampouco se mostra rebelde diante desse ajustamento: pois a origem não é o adequado. Noutros termos, a presença da coisa percebida se dá apenas em perfil e deixa, portanto, a possibilidade de uma discordância ulterior. Ela está mesmo em processo como o está por seu turno a operação unificadora na consciência. É um cheio que tem uma história, ao passo que a operação de consciência participa em contrapartida do caráter instantâneo do cheio de consciência que agora está ali. Poder-se-ia, portanto, interpretar a operação de conhecimento como uma dialética de pressuposição em fluxo e de presença no instante<sup>136</sup>.

Talvez seja interessante observar que a “ambiguidade da constituição” não se refere propriamente, na concepção de Ricoeur, à dialética entre o “objeto” que se dá à constituição do sentido e a consciência que opera esse sentido num processo de antecipações e reformulações contínuas, mas entre o que a consciência “faz” e o que a consciência “vê”. Qual o motivo disto? Parece-me que graças ao sentido mais **flexível** conferido às noções de “evidência” e “intuição”, que um estrito interesse epistemológico motivaria, como o presente, por exemplo, nas concepções “criticistas” do juízo. A fenomenologia por se dedicar ao *modus operandi* do *cogito* distinguiria inicialmente, a meu ver, dois grandes **gêneros** de **atitudes** na constituição do sentido: por um lado, as atitudes de “gêneses ativas”, das quais o “ver” não participaria – por assim dizer – e, por outro, as de “gêneses passivas”, do “sofrer” da consciência, que se tornariam outrossim o **revés da moeda** da “constituição”. Por vezes Ricoeur faz menção em seus ensaios sobre a fenomenologia husserliana a essa diferença entre as “operações” de consciência<sup>137</sup>. Haveria então certa diferenciação de **atos**, ou melhor dizendo: “evidência”, “intuição” se refeririam à “face hilética” dos vividos de consciência, à *hylè* dos atos de consciência<sup>138</sup>, seus “conteúdos”. Por esse motivo, tornou-se possível falar de “evidência eidética”, “intuição categorial” etc.. Talvez esteja aí segredada a significação mais profunda de certas frases marcantes de Ricoeur sobre a fenomenologia husserliana, como quando diz, por exemplo, que ela “não cessará de revelar o quanto o viver ultrapassa o julgar”<sup>139</sup>.

Por outro lado, – sem esquecer que toda interpretação, fala também, de algum modo, do intérprete – o filósofo se pergunta: “mas será que esta ambiguidade pode ser resolvida no sentido único do idealismo?”<sup>140</sup> Confesso que tive enorme dificuldade em compreender o

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 183, grifo do autor.

<sup>137</sup> V. por exemplo tal referência in: *ibid.*, p. 19-20.

<sup>138</sup> V. a esse respeito: *ibid.*, p. 135.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 185.

motivo desta questão, pois acreditava que o “idealismo” fazia parte da própria solução ou opção “metafísica” que Husserl houvera prescrito para a própria “ambiguidade” da constituição. Mas aí, o **intérprete** responde à própria indagação nos seguintes termos:

[...] Parece-me que as análises descritivas de Husserl sugerem antes que o *Selbst da* – reduzido ao presente da presença – é aquilo que, em última instância, a consciência não faz e que o transcendente é constituído por um duplo movimento de ultrapassagem. Por um lado, a presença que preenche é sempre um *acréscimo de presença* com relação às antecipações da consciência vazia. Mas, pelo outro lado, a consciência comanda o jogo, porque ela é o *acréscimo de sentido* – a *Mehrmeinung* – com relação à presença ainda não significativa no instante. A dupla análise do caráter “potencial” da evidência em geral e da estrutura de horizonte da evidência perceptiva em particular tende precisamente a “desmistificar” o aporte absoluto, mudo, feliz do “ver” e a colocá-lo de novo no movimento de conjunto da consciência, na operação em curso da “verificação evidente”. Por conseguinte, a noção de uma síntese acabada, em uma presença total, não é senão uma *ideia*. O mundo é o correlato, a réplica da ideia de uma evidência empírica perfeita. A ideia de doação total não é mais então um “inicial”, mas um “terminal”, tal como o limite de uma história do espírito<sup>141</sup>.

É impossível não se impressionar com a maneira como o filósofo trata temas tão **ossudos** – perdoem-me a expressão, o **chiste**: para lembrar o “em carne e osso” da presença. A noção de evidência e o papel da intuição na fenomenologia husserliana, da forma como Ricoeur interpreta, penso que passam a possuir uma dimensão, cujo objetivo é permitir ou possibilitar uma alteração no próprio sentido de “experiência”. Isto me faz voltar à interpretação do filósofo em relação ao platonismo. Com o fito de promover um aporte compreensivo a esta temática, selecionei, o seguinte trecho do *Curso* sobre Platão:

[...] No *Teeteto*, a ciência é primeiramente a arte de refutar as falsas ciências. A ciência apresenta-se assim como um limite ou como a colocação de um limite, um alto-lá dirigido a toda filosofia do imediato. É assim que ela está presente lacunarmente, presente-ausente em todo o diálogo. Ela é a crítica do primeiro imediato, do “todo natural”, no sentido husserliano, que abrange a sensação, a opinião e mesmo “a opinião verdadeira acompanhada de razão”. [...] A verdade deve sempre ser reconquistada por uma crítica, por uma refutação do empirismo. É um modo de recomeçar sempre pela dúvida que mais aproxima Platão de Descartes. “O que é assegurado não é seguro”. É preciso recuperar o ser por uma crítica do fenômeno e do fenomenismo. [...]

[...] enquanto no *Crátilo* Platão ataca o lado subjetivo, o “a cada um sua verdade”, ou “a verdade própria de cada um”, no *Teeteto* ele critica a evidência do parecer, a evidência do sentimento de percepção (“aquele que sabe sente o que sabe”, 151 e). É o *aisthánomai* que é atacado. O princípio da refutação baseia-se na identidade das três teses: o homem-medida em todas as coisas (Protágoras), o mobilismo ontológico (Heráclito), a ciência-sensação (Teeteto). Quanto ao andamento dessa refutação, Platão emprega uma estratégia de discussão que consiste em concordar inteiramente com a tese empirista e radicalizá-la até que se torne insustentável. Esse processo de autodestruição consiste em conduzir a tese empirista para a hipótese mobilista e esta para seu fundamento, que é a indeterminação, a ausência de contorno da verdade, que fará com que não haja *eidós*<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>142</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles, op. cit.*, p. 23-24.



Essas interpretações a respeito de Husserl e de Platão revelariam, a meu ver, a intenção de Ricoeur em frisar sempre a necessidade de superação da consciência imediata ou, como vulgarmente se diz, da “primeira impressão”, para que a reflexão não venha justamente a “morrer nos limites do dado”. Pensamento acabado é pensamento morto. Atitude coerente com a fenomenologia: manter em questão os vividos de consciência. Assim, deve-se efetuar precipuamente uma “crítica da impressão”, já que como nos lembra Ricoeur a respeito de Platão (e que certamente também poderia ser atribuível a Husserl): “o *páthos* ‘é o que sofro cada vez no presente’(...). Se levarmos a sério a impressão, percebemos que é um não-pensamento”<sup>143</sup>.

A evidência seria então aquilo que se sofreria “cada vez no presente”, que seria da ordem do imediato, mas que imprimiria sua **marca** através do que Ricoeur chamou de “intencionalidade transversal”, “não posicional”, por trás da “consciência tética”: “as convicções mantidas e contraídas”, o “adquirido”, o “sedimentado”. Por outro lado, o filósofo faz questão de relacionar a obra de Husserl a uma espécie de “luta contra o preconceito”<sup>144</sup>, um esforço de “presentificação” (*vergegenwärtigen*) do sentido “enterrado” (*verborgene*) sob as “sedimentações”. Por isso, talvez, Ricoeur interprete ambas as **faces** da constituição como um processo sempre inacabado. A fenomenologia só poderia falar coerentemente de processos, de operações e procurar descrevê-los o melhor possível. Desse modo, importaria também revelar que o “fazer” da consciência tenderia a se consolidar em *habitus* e o “ver” fugidivo do instante a ser convertido num “ter” para que pudesse ser revisitado. Note-se que o **ritmo** fenomenológico efetivamente parece contribuir para “desmistificar” o aporte “feliz” do dado. Interpreto assim a abordagem ricoeuriana desse tema, uma vez que o filósofo não faz uso de definições no caso.

Em relação à intuição, pode-se dizer que ela não se limitaria apenas a se referir à “sensibilidade”, às impressões sensíveis e às “impressões interiores”, interface emocional das afecções exteriores, como em Kant. A noção de intuição adquiriria a conotação de apreensão direta (sem intermediação, sem composição, sem “baralhamento”) de cada *cogitatum* por sua *cogitatio*: apreensão direta do sentido por cada *cogitatio*. Seria, creio, como distinguir um ver que vê, um sentir que sente, um imaginar que imagina, um pensar que pensa etc.. E, talvez também pudesse dizer: intuir-se-ia o sentido, mas pronunciar-se-ia seu *eidós*. Compreendo desse modo as considerações de Ricoeur, sua interpretação dessa noção em Husserl, que também em momento algum o filósofo se dispõe a definir. A “intuição” não tem então o

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>144</sup> V. a referência in: *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 35.

mesmo sentido que no kantismo. Diz Ricoeur: “a constituição é um olhar intuitivo, uma superação, um estilhaçamento”<sup>145</sup>. Toda *cogitatio* apreenderia o seu “objeto” intuitivamente.

Por fim, escreve o filósofo: “a noção de constituição significa: 1) a inerência à consciência ou a inclusão intencional; 2) de um *sentido* identificável; 3) oriundo da *síntese* de uma variedade de modos de aparecer; 4) escoando-se passivamente na forma unificadora do tempo”<sup>146</sup>. Equivaleria, como também admite, à própria “fórmula desenvolvida” da “intencionalidade”, alcançada pela “redução”.

Ora, penso que a atitude fenomenológica propiciaria, com um único e mesmo **gesto**, o desenrolar dos momentos da reflexão, estando **autorizada** ou devidamente **fundamentada** a tarefa da autoconsciência. Doravante, pensar sobre o “Si” que pensa, que sofre, que vê, que age, enfim, que vive, tornar-se-ia um **apurar-lhe**<sup>147</sup> **o olhar**, um favorecer metódico da própria compreensão.

No “Estudo” das *Meditações* husserlianas, Ricoeur nos informa:

A “reflexão” assume ao mesmo tempo o seu sentido amplo: refletir sobre si mesmo não é encaramujar-se ou retrair-se em uma solidão filosófica sem raízes no mundo, mas é também, e principalmente, refletir sobre o *cogitatum* do *cogito*, sobre o mundo em si, sobre o noema do mundo. A reflexão não separa o *cogito* do *cogitatum*, mas cinde o mundo visado do mundo existindo absolutamente. Ela alivia este mundo visado de um certo poder opaco de existir de modo absoluto, que impregna (*hindurchgeht*) a experiência e ao mesmo tempo me devora a mim, testemunha sua. Mas, ao cessar de se enterrar e de se perder (*hineinerfahren*, *hineinleben*) na experiência vivida e viva, o próprio eu se cinde correlativamente: um espectador “não interessado”, imparcial, se liga ao “interesse pela vida”. A esta altura, o triunfo do “ver” fenomenológico sobre o “fazer” vital e cotidiano está completo<sup>148</sup>.

Assim, transgredindo a prioridade epistemológica conferida ao *cogito* pela obra “crítica”, a fenomenologia abre caminho para o que Ricoeur chamou de “empresa subversiva”: uma compreensão mais ampla do ente que é capaz de pôr para si a própria questão sobre si. Por outro lado, revê o estatuto da reflexão. Na obra sobre Freud<sup>149</sup>, o filósofo enfatiza: “reflexão não é intuição”. Isto significaria, no meu modo de compreender, não meramente uma inversão da problemática, ou seja, o “triunfo” do “fazer vital” sobre o “ver fenomenológico”, mas a subsunção do “ver” ao “fazer” da consciência e deste, ao reconhecimento humilde de sua dependência compreensiva em relação às próprias obras. Eis

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 176, grifo do autor.

<sup>147</sup> No sentido platônico do que é puro, i.e., sem mistura.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 173-174.

<sup>149</sup> V. *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 50-54.

aqui o **ponto de inflexão** que distinguiria a abordagem crítica de Ricoeur da fenomenologia husserliana que o presente estudo pretende considerar.

Ao abraçar o que denominei de metalinguagem do vivido da fenomenologia de Husserl, Ricoeur o faz reconhecendo os limites de um *cogito* que se pretendesse imediatamente transparente. É o alcance da intuição que é questionado e o caráter inultrapassável, mas vazio, da “primeira evidência”. A apoditicidade, que significa a resistência à dúvida da evidência<sup>150</sup>, diria respeito exclusivamente aos “vivididos”. Por isso, diz o filósofo:

[...] enquanto a percepção da coisa transcendente é sempre duvidosa, dado que se faz em um fluxo de silhuetas, de perfis que podem sempre cessar de concordar em uma unidade de sentido, o vivido de consciência *schattet sich nicht ab*, não “se apresenta de perfil”; não é percebido por faces sucessivas. A fenomenologia se assenta, portanto, sobre uma percepção absoluta, ou seja, não apenas indubitável, mas apodítica (no sentido de ser inconcebível que o seu objeto, o vivido, não seja)<sup>151</sup>.

Alcança-se então um estágio importante na problemática fenomenológica: o reconhecimento de seu caráter metódico na descrição das vivências. Se a fenomenologia é uma atitude, um agir reflexivo, uma ampla inspeção, uma vigilância sobre os próprios atos de consciência, não poderia deixar de reconhecer que esta **heurística** se desenvolve como qualquer outra busca: num processo de antecipações, constatações, reformulações, proposições, decepções, revisões etc.. Quero dizer: não haveria muita diferença entre o seu agir metódico e o de qualquer ciência dita positiva, exceto o fato de esta última partir de “pretensas evidências”, de um “terreno sedimentado”, enquanto a fenomenologia poria em questão as próprias “evidências”. Aliás, as ciências, mesmo as “Humanas”, como é sabido, são consideradas “disciplinas da atitude natural”, são “mundanas” para Husserl<sup>152</sup>. Por outro lado, a fenomenologia poderia angariar para si um estatuto “científico”, já que como compreende Ricoeur:

Sob o nome de ciência filosófica Husserl compreende de início três coisas: primeiro, a *radicalidade* na maneira de pôr a questão do ponto de partida; em segundo lugar, a *universalidade* de um método dedicado à explicitação das camadas e dos níveis de sentido; enfim, o caráter *sistemático* das estruturas assim dadas à luz<sup>153</sup>.

Mas, independentemente das pretensões husserlianas, a Ricoeur interessaria especialmente a forma de “*Rückfrage*” da fenomenologia. Ela desencadearia uma *démarche* que levaria de volta ao “Si”, cuja “manifestação” se constituiria na *raison d'être* da

<sup>150</sup> V. principalmente: *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 165.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>152</sup> V. a respeito: *Ibid.*, p. 26.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 221, grifo do autor.

fenomenologia, seu “tema *par excellence*”<sup>154</sup>. Esta “manifestação” pode e deve ser “descrita”, muito embora, a meu ver, o termo **descrição** esteja por demais impregnado do sentido de “coisidade”, da “*Dingauffassung*”, de “certa maneira de olhar” que a própria fenomenologia pôs em evidência e que é tributária da “atitude naturalista”. Penso que talvez o termo mais adequado fosse **narração** – perdoe-me o filósofo –, pois observaríamos e descreveríamos coisas, mas não propriamente *Lebt*. Seja como for, uma “fenomenologia descritiva” dos vividos é o que Paul Ricoeur pratica em seus trabalhos. Sua primeira grande obra (*Philosophie de la volonté*) é um exercício analítico e descritivo da vontade e da afetividade, que o filósofo assim apresenta em sua *Autobiografia Intelectual*:

[...] numa perspectiva que ainda era husserliana, procurei fazer uma análise intencional do projeto (com o seu correlativo “objetivo”, o *pragma*, a coisa a ser feita por mim), do motivo (enquanto a razão para ação) 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 caráter, a figura estável e absolutamente não escolhida do ser existente, vida, essa dádiva não premeditada do nascimento, o inconsciente, essa zona proibida, para sempre inconvertível em consciência real<sup>155</sup>.

Na *École* encontram-se outros ensaios muito interessantes de prática fenomenológica: “Método e tarefas de uma fenomenologia da vontade” (1951), “Simpatia e respeito: Fenomenologia e ética da segunda pessoa” (1954) e “O sentimento” (1959). O senso agudo de discernimento, a imensa generosidade e cuidado com o que nos é próprio não ficam atrás da “paciência e rigor” do mestre.

Pois bem, para completar as considerações sobre o modo de Ricoeur compreender a fenomenologia, antes de se desenvolver uma interpretação sobre o significado da mudança profunda, não só no estatuto fenomenológico, mas especialmente em seu alcance filosófico, que o reconhecimento da necessidade do “enxerto” da hermenêutica promovera, ainda resta – como já proposto – considerar a interessante interpretação que o filósofo realiza sobre o que chamou de outros “ramos” fenomenológicos.

Segundo Ricoeur, Husserl teria prolongado ou desenvolvido algo que na obra kantiana estaria “impedido” ou “permanecia em estado embrionário”<sup>156</sup>: “uma verdadeira fisiologia do *Gemüt*”<sup>157</sup>, termo, segundo o filósofo, “tão enigmático”, mas que designaria “o ‘campo de experiência transcendental’ tematizado por Husserl”<sup>158</sup>.

<sup>154</sup> V. *ibid.*, p. 143.

<sup>155</sup> *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 62-63, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>156</sup> V. principalmente o ensaio “Kant e Husserl” in: *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 227-250.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 232.

Anteriormente<sup>159</sup>, me indagava sobre a justificação do gesto fenomenológico na constituição do “expectador desinteressado” em Husserl, para concluir pela coerência da fenomenologia husserliana ao se caracterizar como um ato voltado para os próprios atos de uma consciência operante (dizia: uma metalinguagem do vivido); agora do mesmo modo pergunto: e o que autorizaria Kant a promover sua “revolução copernicana”? Como compatibilizar este gesto com a obra “crítica”? É por essa **brecha** – como compreendo – que Ricoeur entrevê os lineamentos de uma fenomenologia “implícita”, “em esboço” ou “cativa” na obra kantiana. Numa nota de seu “Estudo” das *Meditações* de Husserl, o filósofo se interroga:

Não há, em Kant, tematização da *evidência* do transcendental, da intuição do transcendental. No entanto, quando ele não recorre ao método regressivo, como nos *Prolegômenos*, mas interroga diretamente o *Gemüt*, não será uma intuição das estruturas da subjetividade que ele está aplicando?<sup>160</sup>

É claro que Ricoeur sabe que a *Crítica* não é uma fenomenologia e nem se desenvolve como tal, mas considera essa “abstração legítima”, embora “precária”, “praticada sobre a intenção total” de ambas as obras, para revelar um possível “parentesco” entre Husserl e Kant<sup>161</sup>. Mas para quê? Penso que para frisar mais um limite da “filosofia dos limites”, que segundo o filósofo, “talvez seja a alma da filosofia kantiana”<sup>162</sup>. Uma fenomenologia do *Gemüt* encontrar-se-ia “impedida” de se desenvolver devido à preocupação epistemológica da *Crítica*, ou melhor, ao peso da epistemologia na obra de Kant. Escreve Ricoeur: “é menos importante descrever como o espírito conhece do que *justificar* a universalidade do conhecimento pela função de síntese das categorias e finalmente pela função de unidade da apercepção transcendental”<sup>163</sup>. O objetivo principal da *Crítica da Razão Pura* seria o de justificar o “saber constituído”. No entanto, acrescenta o filósofo:

[...] a *Crítica* não se fecha em uma determinação puramente epistemológica da objetividade ou, em outras palavras, em uma justificação do saber constituído (matemática, física, metafísica). A *Analítica* ultrapassa o destino da física newtoniana e a *Estética*, a da geometria euclidiana e até não euclidiana. É nesta margem pela qual a *Crítica* ultrapassa uma simples epistemologia que há chance para encontrar o esboço de uma verdadeira fenomenologia<sup>164</sup>.

---

<sup>159</sup> V. p. 25 acima.

<sup>160</sup> Nota 3 in: *ibid.* p. 170, grifo do autor.

<sup>161</sup> V. *ibid.*, p. 237.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 230, grifo do autor.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 231.

Nessa empreitada, o filósofo se acredita autorizado pelo próprio Kant, quando este anuncia que sua metafísica seria precedida de uma fenomenologia<sup>165</sup>. Escreve Ricoeur:

[...] na carta a Marcus Herz (21 de fevereiro de 1772), ele [Kant] anuncia que a grande obra que ele está projetando sobre os *Limites da sensibilidade e da razão* comportará em sua parte teórica duas seções: 1. A fenomenologia em geral; 2. A metafísica considerada unicamente em sua natureza e em seu método<sup>166</sup>.

Mas a *Crítica da Razão Pura* não foi denominada de fenomenologia e nem o seria de fato, devido ao caráter estático e formal de seu transcendentalismo, voltado estritamente para as condições que tornam possível *a priori* a forma de uma “experiência em geral” e a determinação da objetividade para um sujeito epistemológico. Mas o sujeito da “experiência total” surgiria todas as vezes em que Kant interrogaria o próprio *Gemüt* ao proceder a sua inspeção e análise descritiva. Aliás, não se poderia compreender a própria *Crítica* – como acredita Ricoeur<sup>167</sup> – como um “ato do *Denken*”, que para estabelecer “condições”, de certa forma se escaparia a si mesmo e definiria os “limites” do “conhecimento fenomenal” como se estivesse “de fora”?

Na “Estética”, por exemplo, que Ricoeur considera “a parte menos fenomenológica” da *Crítica*, uma fenomenologia tímida do espaço seria insinuada, quando Kant o relaciona à possibilidade do sujeito ser “afetado por objetos”. Mas a “descrição da espacialidade dos fenômenos”, que o filósofo desenvolveria apenas por dizer respeito às matemáticas, ficaria “esmagada” entre “a preocupação epistemológica de justificar, mediante o conceito de intuição pura, os juízos sintéticos *a priori* da geometria e a construtibilidade característica do raciocínio matemático”<sup>168</sup> e a preocupação de ordem ontológica de definir o “ser do espaço”. Entretanto, prossegue o filósofo:

[...] uma fenomenologia da espacialidade está implícita uma vez que o espaço está relacionado com a *subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts* (“com a constituição subjetiva da nossa mente”). Somente essa fenomenologia pode estabelecer que a noção puramente epistemológica de intuição *a priori* coincida com aquela de uma “forma com sede no sujeito”. Kant é levado a descrever o espaço como a maneira pela qual um sujeito se dispõe a receber algo antes da aparição de alguma coisa: “possibilitar uma intuição exterior” é uma determinação fenomenológica bem mais ampla que “possibilitar os juízos sintéticos *a priori* da geometria”. A possibilidade não é mais da ordem da legitimação, mas da constituição<sup>169</sup>.

<sup>165</sup> Aliás, no ensaio “Sobre a fenomenologia”, Ricoeur reconhece: “Aqueles que leram Kant sem a coisa em si e sem as suas preocupações epistemológicas não se enganaram. Por isso declara Hegel: ‘A filosofia kantiana é uma fenomenologia’, ou seja, um saber da consciência enquanto esse saber é somente para a consciência” (*Ibid.*, p. 143).

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 230, grifo do autor.

<sup>167</sup> *V. ibid.*, p. 238.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>169</sup> *Ibid.*

Além de incipiente, a “Estética” possuiria um caráter estático, pois espaço e tempo seriam considerados “como uma camada preliminar, acabada e inerte” para “assegurar a total autonomia das matemáticas”<sup>170</sup>. No entanto, Ricoeur insiste em acentuar a “vitória da fenomenologia”:

[...] assim que começa a pisar o terreno fenomenológico e relaciona o espaço com a possibilidade de ser afetado por alguma coisa, Kant se vê arrastado no próprio movimento de constituição dinâmica da experiência da coisa. De repente, a justaposição provisória do espaço e do tempo é questionada: o espaço tem de ser “percorrido” em momentos temporais, “retido” em uma imagem total e “reconhecido” como um sentido idêntico. A esquematização acentua ainda mais o caráter dinâmico da própria constituição espacial. Essa recuperação do espaço pelo tempo (“o tempo é uma representação necessária que serve de fundamento para todas as intuições”) assinala a vitória da fenomenologia sobre a epistemologia<sup>171</sup>.

Seria então na “Analítica”, em especial nas “Analogias da experiência” e no capítulo do “Esquematismo”, que Kant se mostraria “mais livre” de suas preocupações epistemológicas e, não obstante as diferenças em relação ao “tema descritivo”, seria possível entrever um “parentesco” no “método de análise” com a fenomenologia husserliana. Esta, possuiria duas características – já consideradas anteriormente – que permitiriam “revelar” esse parentesco: inicialmente, como visto, seria uma “redução do ente ao fenômeno” e, em seguida, uma “*experiência* descritiva do vivido no registro eidético”<sup>172</sup>. Com este “guia”, Ricoeur compreende:

A revolução copernicana, sacada da hipoteca epistemológica, outra coisa não é senão a *epoché* fenomenológica. Ela constitui uma ampla redução que não vai mais somente das ciências constituídas do saber que foi bem-sucedido, para suas condições de *legitimidade*. Ela vai do conjunto do aparecer para suas condições de *constituição*. Este plano descritivo, envolvido no plano justificativo da *Crítica*, aparece todas as vezes que Kant renuncia a buscar apoiar-se em uma ciência constituída e define diretamente aquilo que ele chama de receptividade, espontaneidade, síntese, subsunção, produção, reprodução etc.. Essas descrições embrionárias, muitas vezes mascaradas em definições, são necessárias para a própria empreitada epistemológica, pois o *a priori* que constitui as determinações formais de todo saber se radica, ele mesmo, em atos, operações, funções, cuja descrição vai muito além do estrito domínio das ciências<sup>173</sup>.

O papel da imaginação na obra de Kant, embora conhecido, nem sempre me parece suficientemente valorizado. É a imaginação que promove todas as sínteses constitutivas da objetividade, ao operar a “aplicação” das regras do entendimento ao múltiplo das impressões sensíveis. Nesse sentido, a imaginação é bem mais do que o simples “poder das imagens”<sup>174</sup> ou, como em Descartes, simples produtora de cópias. Em Kant, ela é a operadora do

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 230, grifo do autor.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 231, grifo do autor.

<sup>174</sup> Nesse sentido, v. as considerações de Ricoeur sobre a “imaginação poética” e a referência a Bachelard in: *De l’interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 24-25.

esquematismo, cuja teoria, afirma Ricoeur, “se aproxima muito daquilo que Husserl denomina a autoconstituição ou a constituição de si na temporalidade”<sup>175</sup>.

Ricoeur compreende que seria “natural”, no entanto, que Kant viesse a dar ênfase ou preferência à descrição ou promoção de uma “fenomenologia do juízo” e Husserl se dedicasse mais a uma “fenomenologia da percepção”, pois a primeira é mais apropriada ao desenvolvimento de uma “propedêutica à epistemologia”, enquanto a segunda exibiria uma “preocupação de evidência, de originariedade e de presença”<sup>176</sup>. Segundo o filósofo:

[...] se abordamos a *Analítica* pelo fim, pelas *Analogias da experiência*, vemos desenvolver-se uma ampla análise do juízo, como ato que subsume percepções debaixo de regras de intelectualidade. Kant epistemologista considera essa operação como simples “aplicação” das regras do entendimento previamente constituídas. Mas o peso da descrição vai arrastar a análise em outra direção: a subsunção se revela como sendo uma verdadeira constituição da experiência enquanto experiência compreendida, julgada e expressa no nível predicativo<sup>177</sup>.

Com a mesma perspectiva fenomenológica, os “Princípios”, que epistemologicamente considerados se revelariam como os “axiomas de uma física pura”, suscitariam, segundo Ricoeur, uma “admirável descrição da constituição da *Dinglichkeit*” (coisidade), uma vez que “além dos princípios de permanência, de produção e de reciprocidade, é tematizada a intelectualidade do percebido”. E, complementa o filósofo:

[...] bem antes de Husserl, Kant ligou as estruturas da *Dinglichkeit* às estruturas da temporalidade. As maneiras diferentes como a experiência é “ligada” são também as maneiras diferentes como o tempo se estrutura intelectualmente. A segunda analogia em particular oculta uma verdadeira fenomenologia do acontecimento, que responde à questão: que significa “acontecer”? É sobre o objeto no mundo que o fenomenólogo elabora a noção de uma sucessão regrada. Em linguagem husserliana se dirá que as *Analogias da experiência* desenvolvem o lado noemático do vivido no juízo de experiência. Elas consideram o juízo do lado do “julgado” terminando no objeto (O capítulo precedente, sobre o *Esquematismo*, gira ao contrário em torno da análise noética do “acontecimento” e reflete sobre a própria *operação* da ligação, como “poder sintético da imaginação”[...])<sup>178</sup>.

Essa capacidade compreensiva que Ricoeur exhibe permite ainda ao filósofo justificar a “brevidade” (“cerca de cem linhas”<sup>179</sup>) do tratamento kantiano a essa face noética do esquematismo (ou “face subjetiva”) em relação à análise “imensa” do capítulo seguinte que se dedicaria ao aspecto noemático: é o peso da objetividade; sendo justamente nesse momento da *Crítica*, lembra Ricoeur, que Kant se diz tão “admirado” com essa “arte oculta nas profundezas do ser humano”. Então, reconhece:

<sup>175</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 235.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 233-234.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>178</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>179</sup> *V. ibid.*, p. 235.



Jamais Kant se mostrou mais livre quanto a suas preocupações epistemológicas; jamais ao mesmo tempo esteve mais perto de descobrir o tempo originário da consciência para lá do tempo constituído (ou do tempo como representação segundo a *Estética transcendental*). O tempo do esquematismo está na sutura da receptividade e da espontaneidade, do diverso e da unidade. Ele é meu poder de ordenar e a ameaça de me escapar sempre e de me desfazer; é de forma indivisa a racionalidade possível da ordem e a irracionalidade sempre renascente do vivido<sup>180</sup>.

Também seria a tutela epistêmica que, segundo o filósofo, transformara o “eu penso” num mero “fiador epistemológico da unidade da experiência”<sup>181</sup>. Ele seria apenas uma “função da objetividade”, não o “eu concreto” da “experiência transcendental” ou da “percepção imanente” de Husserl. Por essa razão, ter-se-ia tornado tão difícil para Kant tematizar a “existência da consciência” e de escapar do dilema, antes mencionado<sup>182</sup>, entre o “eu penso” e o “eu fenômeno”. Esse dilema seria de ordem epistemológica, por isso o *ego cogito cogitatum*, ou melhor dizendo, o “sujeito concreto”, não teria lugar na *Crítica* e definir uma “existência”, quer dizer, “uma existência que não é um fenômeno” e que fosse também diversa da “categoria de existência” da tabela das categorias, ou seja, “uma estrutura da objetividade”, tornar-se-ia uma empreitada tão complicada. Sabe-se que, em Kant, nos tornamos conscientes de nossa existência somente a partir da consciência da existência das coisas fora de nós. Mas, segundo Ricoeur, esta “tarefa” kantiana, ao “apreender a existência no ato do *Eu penso*, que determina essa existência, portanto antes da intuição temporal de mim mesmo, que eleva minha existência ao nível de um fenômeno psicológico”<sup>183</sup>, provocaria uma grande dificuldade. Então, ao finalizar sua análise da *Crítica* como “fenomenologia implícita”, o filósofo põe em evidência este problema:

A dificuldade é enorme, sobretudo quando se considera que o *Eu penso* não passa ao ato senão por ocasião de um diverso que ele determina logicamente. [...] o “Eu penso” é considerado como uma proposição empírica que encerra a proposição eu existo. Kant tenta resolver o problema no quadro da sua epistemologia ligando a existência a uma “intuição empírica indeterminada”, anterior a toda experiência organizada. E isto lhe permite dizer: [...] “a existência, aqui, não é ainda uma categoria”.

Essa existência extracategoria não será a própria subjetividade sem a qual o “Eu penso” não mereceria o título de primeira pessoa? Não estará ela em ligação com aquele tempo originário que a *Analítica* traz à luz além do tempo-representação da *Estética*?

Em suma, não será ela a existência do *Gemüt* – do *Gemüt* que não é nem o Eu penso como princípio da possibilidade das categorias, nem o eu-fenômeno da ciência psicológica – do *Gemüt* que se oferece à experiência transcendental mediante a redução fenomenológica?<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>182</sup> V. p. 24 acima.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 236, grifo do autor.

<sup>184</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

Diferente de Kant, não há em Husserl uma “tensão” entre pensar e conhecer, a propósito, em uma nota das “Análises” de *Ideen* II, Ricoeur traduz o parágrafo 16, que mostra como Husserl considera o ato de conhecimento:

“Conhecer uma coisa é saber por experiência como ela se comporta quando se pressiona, se choca com ela, se curva, se quebra, se aquece, se esfria, numa palavra como ela se comporta no encadeamento das suas circunstâncias causais (*im Zusammenhang seiner Kausalität*), por quais estados ela passa, como permanece a mesma através desses estados”, *Ideen* II, § 16<sup>185</sup>.

No entanto, o mais interessante das análises de Ricoeur, ao procurar explicitar uma fenomenologia em estilo kantiano, não se relaciona simplesmente à constatação das diferenças de ênfase epistemológica, mas principalmente ao reconhecimento da “intenção ontológica” por trás das respectivas obras. Porque, segundo o filósofo, a “oposição” entre a fenomenologia husserliana e a crítica kantiana não se situaria onde o pensavam os neokantianos críticos das *Ideen* (os já citados Natorp, Rickert, Kreis e Zocher), isto é, “no nível da exploração do mundo dos fenômenos”, mas “no estatuto ontológico dos próprios fenômenos”<sup>186</sup>. Este seria o **critério**, conforme me referi anteriormente<sup>187</sup>, para discernir os diferentes ramos fenomenológicos.

Por trás da *Crítica* encontraríamos o que Ricoeur denomina de “ontologia impossível ou protelada”, relativa à “posição do em si” na obra de Kant, que ocasionaria aquela “tensão entre o conhecer e o pensar, entre o fenômeno e o ser”<sup>188</sup>. Por outro lado, é justamente tal “posição” que tornaria a *Crítica* uma crítica, isto é, uma “inspeção dos limites”; ou ainda, escreve o filósofo:

[...] a *Crítica* é mais do que uma simples investigação da “estrutura interna” do conhecimento, mas ainda uma investigação de seus limites. O enraizamento do conhecer dos fenômenos no pensamento do ser, não conversível em saber, confere à *Crítica* de Kant a sua dimensão propriamente ontológica<sup>189</sup>.

Ricoeur então expõe qual a função do “em si” na “inspeção dos fenômenos”:

É impossível conhecer o ser. Mas esse tipo de impossibilidade, que estabelece um gênero de decepção no coração do kantismo, é em si essencial para a significação última do fenômeno. Trata-se de uma impossibilidade de certo modo ativa, e até positiva: através dessa impossibilidade do conhecer a cerca do ser, o *Denken* põe ainda o ser como aquilo que *limita* as pretensões do fenômeno a constituir a realidade última. Desse modo o *Denken* confere à fenomenologia a sua medida ou a sua avaliação ontológica<sup>190</sup>.

<sup>185</sup> Nota 14 in: *ibid.*, p. 96.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>187</sup> V. p. 24 do presente trabalho.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

Tanto Husserl, quanto seus críticos neokantianos, na opinião de Ricoeur, teriam perdido essa “medida”, por isso a oposição entre as duas obras fora desviada para um “terreno acessório” (epistemológico). A fenomenologia husserliana ao promover sua *epoché* transcendental fizera ao mesmo tempo uma escolha filosófica que, segundo Ricoeur, talvez tenha contribuído para a destruição dessa “ontologia kantiana”, consagrando “a perda do *Denken* no *Erkennen*”<sup>191</sup> e, dessa forma, teria transformado a filosofia em uma “fenomenologia sem ontologia”. Nesse sentido, o idealismo husserliano, ou melhor, sua “egologia ou monadologia” teria se tornado também um resultado do “deslizamento subreptício” de uma “conversão metodológica”, quer dizer, de um “ato de abstenção” (*epoché*), para um “ato de negação”, que caracterizaria o que Ricoeur denomina de “decisão metafísica”. O filósofo escreve:

Quando me abstenho (*mich nthalten*) de pôr o mundo como absoluto, eu o conquisto como mundo-percebido-na vida reflexiva; numa palavra, eu o ganho como fenômeno. E Husserl pode então, legitimamente, dizer que “o mundo não é para mim senão aquilo que existe e vale para minha consciência e em tal *cogito*”. Mas eis que Husserl afirma dogmaticamente que o mundo “encontra em mim e aufere de mim o seu sentido e a sua validade [...]. Seu sentido total, ao mesmo tempo universal e especial, e sua validade ontológica, o mundo os aufere exclusivamente dessas *cogitationes*”<sup>192</sup>.

Trata-se, como acredito, da já antes mencionada “oscilação” entre o “para mim” (*für mich*) e o “de mim” (*aus mir*), que o filósofo interpreta como a expressão da ausência de uma firme preocupação de ordem ontológica na fenomenologia husserliana. Sendo assim, uma especificação de estilos fenomenológicos guardaria relação fundamentalmente com essa dita “significação ontológica do fenômeno, isto é, segundo a maneira de situar, com relação a uma eventual *realidade absoluta*, a maneira de *aparecer* das coisas, das ideias, dos valores ou das pessoas”<sup>193</sup>, afirma o filósofo.

Ora, o discernimento desses “ramos” referenciais da fenomenologia, a partir desse critério ontológico, parece-me especialmente útil para as pretensões do presente trabalho, uma vez que, na seção seguinte, buscarei distinguir um estilo fenomenológico próprio na obra ricoeuriana. Por isso, gostaria de me deter um pouco mais no significado dessa “ontologia impossível” resultante da posição do “em si” na obra de Kant, para depois complementar a presente exposição com a caracterização, no entender de Ricoeur, dos estilos hegeliano e existencialista da fenomenologia.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 142, grifo do autor.

Em quais momentos mais significativos, a *Crítica* exibiria um “ato positivo de limitação”? E quais as suas consequências? Segundo Ricoeur, num primeiro momento, na “Estética transcendental”, cuja preocupação ontológica é constante<sup>194</sup>, estabelece-se, nos moldes de uma “suposição” ou “imaginação fantástica”, o que foi considerado como “*intuitus originarius*”. Diz Ricoeur:

[...] Kant estabelece que a intuição *a priori* se determina por contraste com uma intuição criadora que não temos. A importantíssima nota de Kant sobre o *intuitus originarius*, no fim da *Estética*, é clara: o *Gegen-stand* se posta diante de mim enquanto não é o *Ent-stand*, aquele que surgiria da sua própria intuição. [...] A carência de ser do fenômeno lhe é de certa forma incorporada. Mas esse defeito é em si mesmo o inverso de um ato positivo do *Denken* que, na *Estética*, assume a forma fantástica de uma suposição: a suposição da destruição da nossa intuição [...]. Esse nada possível faz parte da noção de idealidade transcendental: o espaço não é *nada* fora da condição subjetiva. Essa imaginação fantástica exprime o positivo desse negativo: nossa falta de intuição originária<sup>195</sup>.

Em consequência, é possível entrever o papel ativo e positivo da razão nesse reconhecimento de limites. Pois, prossegue Ricoeur:

Esse positivo é o *Denken*, irredutível ao nosso ser-afetado [...]. É o *Denken* que põe o limite. Não é o conhecimento fenomenal que limita o uso das categorias à experiência, é a posição do ser pelo *Denken* que limita a pretensão do conhecer ao absoluto: conhecimento, finitude e morte estão assim ligados por um pacto indissolúvel que só é reconhecido pelo próprio ato do *Denken* que escapa a essa condição e a considera de certo modo de fora<sup>196</sup>.

Mas é na “Analítica” que encontraríamos a expressão mais enfática dessa limitação ontológica, que Ricoeur põe em evidência com uma penetrante interpretação de seu significado. Escreve o filósofo:

Essa função limitante do em si encontra uma brilhante confirmação na *Analítica transcendental*, pois ela completa o sentido da “natureza”. Marcando o lugar vazio de uma impossível ciência da criação, ela preserva o conhecer dos fenômenos da natureza de se fechar em um naturalismo dogmático. Essa função limitante do em si encontra a sua expressão mais completa no capítulo sobre a *Distinção de todos os objetos em fenômenos e nômenos*. [...] “O conceito de um nômeno é, pois, simplesmente um conceito limitativo que tem por fim restringir as pretensões da sensibilidade”. Haveria, portanto, uma espécie de *hybris* da sensibilidade. Não, é verdade, da sensibilidade como tal, mas do *uso* empírico do entendimento, da *práxis* positiva e positivista do entendimento.

Essa noção do uso das categorias é capital. Kant a distingue expressamente do próprio sentido das categorias. Essa distinção esclarece bem aquilo que Kant entende pela presunção da sensibilidade. Kant não diz outra coisa ao mostrar, pelo jogo da ilusão transcendental e pela sanção do fracasso (paralogismo e antinomias),

<sup>194</sup> Ricoeur nos lembra que o questionamento inicial de Kant na “Estética” é de ordem ontológica: ao perguntar sobre a natureza do espaço e do tempo, se eles seriam “entes reais”.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 237-238, grifo do autor.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 238.

a vaidade dessa pretensão. Não é a razão que fracassa na *Dialética transcendental*, é ainda a sensibilidade na sua pretensão de se aplicar a coisas em si<sup>197</sup>.

Essa brilhante conclusão fez-me lembrar dos últimos escritos de Platão, especialmente, do *Filebo* e do *Timeu*. Mas para não fugir do pensamento de Ricoeur – como pretendo nesse trabalho – recolhi alguns trechos do já referido *Curso* de Strasbourg, que reforçariam, a meu ver, essa compreensão dos limites – talvez pudesse dizer – da *empeiria*, ou seja, dessa “*hybris* da sensibilidade” presunçosa:

[...] Assim como o Uno é o limite superior de um discurso filosófico, o sensível é o limite inferior desse discurso. É o que ele [Platão] me parece discernir no texto do *Filebo* sobre a dialética: “Saber qual número total a multidão abrange entre o Infinito e o Uno; só então deixar cada uma das unidades desse conjunto dispersar-se no infinito” (16 e) [*khaírein eân* = “dizer adeus”, segundo Ricoeur] [...]. A passagem do “sentido” para a “existência” plena e bruta não é mais um ato do pensar dialético [entenda-se: da filosofia]. Esta é a confissão de uma filosofia das Ideias: há algo de escandaloso na relação da Ideia, mesmo a mais concreta, com a presença bruta; é o escândalo de uma “gênese” não inteiramente redutível a uma “dialética das Ideias” [leia-se: pensamento filosófico].

Esse escândalo, que é o limite inferior do discurso, pode ser assinalado, ao longo da obra de Platão, pelo mito quase sexual da geração do sensível a partir de um par do qual um dos termos é ininteligível; os três marcos fundamentais são o casamento de *ploûtos* e *penía* no *Fedro*, a união entre o “limite” e o “ilimitado” no *Filebo* e o papel da *khôra* no *Timeu*<sup>198</sup>.

Num esforço ainda mais perspicaz, Ricoeur prossegue sua interpretação de Platão e observa mais adiante:

Mais vale reconhecer que a filosofia fica entre os dois extremos da “quantidade enumerada” [...]. A “maneira erística”, à qual Platão opõe aqui a “maneira dialética” (*Filebo* 17 a), consiste em prestar-se, sem reflexão e sem medida (é o caso de falar assim), do polo Uno ao polo múltiplo.

Portanto, parece-me que resta algo de misterioso na participação do sensível na Ideia. Deter-se no “isto” é deixar-se fascinar pela presença da qual não há discurso; talvez seja *viver*; em todo caso, não é “filosofar”. [...]

[Por fim:] Para Platão, não tem sentido falar de uma “filosofia do concreto”. Ao mesmo tempo, a participação do sensível no inteligível é uma relação que é *praticada* diariamente no ato de falar, de denominar, de definir, mas não é refletida como uma relação também inteligível; tudo se passa como se da existência bruta para o “sentido” houvesse um *salto* operado pelo *légein*, pela Palavra, e como se, inversamente, do *dizer* para o *perceber* houvesse um salto inverso, um *khaírein eân*, um “dizer adeus” – que é silêncio<sup>199</sup>.

Reproduzo essas **lições** para realçar o sentido desse **hiato** que haveria entre a talvez mais alta página do pensamento epistemológico, que Kant representaria, na minha modesta maneira de sentir, e as linhagens positivistas **desmedidas** – diria – de Comte e seus sucessores contemporâneos.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 238-239, grifo do autor.

<sup>198</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, *op. cit.*, p. 103-104, grifo do autor.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 105-106, grifo do autor.

Voltando à análise de Ricoeur sobre a *Crítica da Razão Pura*, observo que, antes do ensaio “Kant e Husserl”, – publicado pela primeira vez em *Kantstudien*, 46 (1954-1955), que constitui o capítulo 8 da *École*, base da maior parte das citações – foi no ensaio “Sobre a fenomenologia”, – publicado em *Esprit*, 21 (1953), também parte da coletânea (capítulo 5) – que Ricoeur conclui do seguinte modo a caracterização do que chamou de “uma fenomenologia crítica do tipo kantiano”:

[...] Há, por conseguinte, uma fenomenologia implícita ou em esboço no kantismo, ao mesmo tempo pressuposta e mascarada pelo problema crítico da objetividade. Mas o que importa para o nosso intuito é que a fenomenologia crítica não ocupa o lugar da metafísica. A investigação do fenômeno é mesmo explicitamente articulada sobre uma posição absoluta de realidade, sobre um *em si* que limita as pretensões do fenômeno a se dar como o absoluto. É nesse sentido que ela é uma crítica: não só pelo fato de estar limitada a uma justificação do *a priori* nas ciências, mas por ser uma elucidação dos *limites* ativos, se é que se pode assim dizer, que o conhecimento fenomenal padece e sofre da parte do pensamento do absoluto, do incondicionado. A posição do *em si* significa muito precisamente este “alto lá!” oposto à pretensão dos fenômenos, ou seja de nós mesmos, legisladores dos fenômenos. Desde o começo, a fenomenologia implícita ou em esboço do kantismo é medida por uma ontologia impossível – ao menos impossível especulativamente<sup>200</sup>.

Em resumo, é possível dizer então que haveria uma “fenomenologia sem ontologia” na obra husserliana, assim como uma fenomenologia reprimida, relacionada a uma “ontologia impossível”, na obra de Kant. E como Ricoeur caracterizaria a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel?

Antes de responder a essa questão, cabe lembrar que Husserl, na opinião do filósofo, não se ligara propriamente ao hegelianismo no desenvolvimento de sua fenomenologia. Como visto, ela estaria mais próxima do “sentido leibniziano e kantiano do fenômeno”. E por quê? Porque o fenômeno para Husserl não seria, como Ricoeur compreende, “o aparecer de um ser capaz de ser recuperado em um saber absoluto”<sup>201</sup>. Haja vista, a própria despreocupação com a “medida ontológica” da fenomenologia husserliana. Mas, Ricoeur reconhece, por outro lado, que haveria uma afinidade bastante significativa entre ambos, qual seja, o respeito pelo caráter múltiplo de nossa experiência. Escreve o filósofo: “Hegel, na verdade, já compreendera a fenomenologia como uma inspeção ampla de todas as variedades da experiência humana (não apenas epistemológica, mas também ética, política, religiosa, estética e cotidiana)”<sup>202</sup>.

No entanto, a fenomenologia hegeliana estaria voltada estritamente para “um aspecto” do Ser, para “o devir do espírito na consciência dos homens”. Diferentemente de Gadamer<sup>203</sup>,

<sup>200</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 142, grifo do autor.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> V. a respeito a Parte I sobre Hegel in: Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, op. cit.*, p. 13-140.

que ressalta a importância da dialética hegeliana, como tentativa de “reproduzir a demonstração filosófica”, isto é, de dar conta do processo de autoconsciência por via dialética, Ricoeur chama a atenção para a fecundidade dessa fenomenologia, como um “modelo de toda teleologia da consciência”. Observa o filósofo na obra sobre Freud:

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. Essa via indireta é mais fecunda do que uma psicologia direta do crescimento; o próprio crescimento está no cruzamento de dois sistemas de interpretação. 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<sup>204</sup>.

O que Ricoeur nos oferece em *Da Interpretação*, especialmente no Livro III, Cap. III, é uma dialética entre o freudismo e o hegelianismo, ou melhor dizendo, uma dialética entre uma “arqueologia tematizada” e uma “teleologia implícita” do sujeito na obra de Freud e o movimento inverso para uma teleologia tematizada na fenomenologia hegeliana a partir da “vida e do desejo”:

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<sup>205</sup>.

Portanto, haveria certa complementaridade entre as obras de Freud e Hegel, no que concerne ao movimento de tomada de consciência do sentido a partir de onde sempre estamos (“no presente vivo” ou inscritos na “vida e no desejo”). Esse movimento comportaria uma visada para um sentido mais arcaico, atrás de nós, imerso no inconsciente psíquico, bem como para o *télos* de uma consciência que se emancipa através da dialética das figuras do espírito. Porque, como muito bem expressa o filósofo, “o homem torna-se adulto, torna-se consciente, enquanto é capaz dessas novas figuras cuja sequência constitui o espírito no sentido hegeliano do termo”<sup>206</sup>. E nesse sentido, explica 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

<sup>204</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 447.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 446, grifo do autor.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 448.

interiorização desse movimento, que é preciso retomar nas estruturas objetivas das instituições, dos monumentos, das obras de arte e da cultura<sup>207</sup>.

Essa compreensão de Ricoeur anuncia o estilo fenomenológico hegeliano, em que “o reino das aparências seja a ordem das aparições mesmas do ser, enquanto o ser é para si”<sup>208</sup>. Por isso, o filósofo considera que:

[...] A fenomenologia que percorre essas aparições não estará mais então em tensão com uma ontologia impossível ou protelada, mas será a abordagem de uma nova ontologia. Será uma *fenomenologia do espírito* conforme o título da obra de Hegel. Essa empreitada pressupõe que o Absoluto não seja uma noite de inconsciência, mas envolva o si mesmo, pela própria mediação das aparições progressivas do Si mesmo. A fenomenologia será deste modo a própria filosofia do Absoluto, mas sob o aspecto de suas aparições progressivas. Hegel executou essa empreitada de uma maneira que, sob muitos traços, anuncia o respeito e a generosidade husserlianas para com a experiência humana. Deixando que fale a experiência mais vasta dos homens – experiência ética, jurídica, religiosa, estética, prática e não apenas teórica e epistemológica –, ele liberta a filosofia do duro preço da aprendizagem pela dor e pelo fracasso. A fenomenologia faz assim o roteiro dos romances de cultura, do *Emílio*, dos *Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de *Fausto*, ter acesso à dignidade filosófica. Mas, diversamente, contam, em um ritmo de contingência, a educação do espírito humano, e a fenomenologia marca metodicamente o ritmo do itinerário, descobre a necessidade das passagens, tematiza o papel do “negativo” – dúvida, desespero, fracasso –, discerne nesse “negativo” o próprio caminho da “superação” de uma etapa em outra, coloca de novo o “negativo” e a “superação” na presença total – e assim absorve, tanto quanto possível, o trágico no lógico, ao mesmo tempo que mostra a lógica no trágico<sup>209</sup>.

Ter-se-ia, então, em Hegel, uma “fenomenologia do espírito” como manifestação de uma “ontologia atualizada” e inacabada, expressão de um “saber que sempre transcendeu a incompletude de sua própria história”<sup>210</sup>. As figuras do espírito guiarão em progressão a “educação do espírito humano”, ampliando, expandindo as esferas de sentido pelas quais a consciência torna-se própria, se apropria de si mesma, aprimorando-se pelo exercício de interpretação sobre suas próprias expressões. Noutros termos, o processo de “tomada de consciência” não se daria por intuição, ou apropriação de um sentido imediato, dado, que sempre estivesse aí a nosso alcance, mas como exercício dialético de superação dos limites do sentido dado; como desvelamento do sentido oculto por trás do sentido imediato, corriqueiro e ordinário da consciência comum – ideológica, se me permitem dizer.

Confesso que não me canso de admirar a imensa capacidade de compreensão de Paul Ricoeur. Além de filósofo original, ressalta aos olhos sua inegável competência como professor e historiador da filosofia. Seus estudos individualizados ou comparativos de filósofos e pensadores consagrados fogem ao lugar comum, ou do proselitismo cego, ou da

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 143.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 143-144.



crítica ensandecida. Em uma passagem de *Da Interpretação*<sup>211</sup>, ao propor a mencionada relação de “homologia” entre Freud e Hegel, ele afirma não se tratar de “misturar as cartas” e “tudo confundir”, num “ecletismo tão preguiçoso quanto monstruoso”, mas de reconhecer que é possível promover o **salto**<sup>212</sup> compreensivo, mesmo respeitando as particularidades das questões propostas por cada pensador, até porque, afiança o filósofo: “estou certo de que todas as grandes filosofias contêm as mesmas coisas, mas numa ordem diferente”<sup>213</sup>. É com esse mesmo espírito que Ricoeur encontra no conjunto de obras do “último Husserl”, denominado genericamente de *Krisis*, certa similitude com a fenomenologia hegeliana. No grupo de *Krisis*, Husserl desenvolveria a ideia de uma “teleologia da história” como uma “função da Razão”. Mas, escreve Ricoeur: “não há reflexão direta sobre a história como fluxo de *acontecimentos*, mas indireta como a *vinda* de um sentido. Por esta, ela é uma função da razão, seu modo próprio de realização”<sup>214</sup>. E o sentido teleológico da história é a “ideia” de filosofia. Diz Ricoeur: “Ideia, no sentido kantiano do termo: uma tarefa”; e complementa: “a filosofia da história é em última instância a história da filosofia, indiscernível, ela mesma, da tomada de consciência da filosofia”<sup>215</sup>. Nessa empreitada, na opinião de Ricoeur, Husserl desenvolvera uma fenomenologia como “filosofia da razão dinâmica”, cujas principais características seriam: “infinitude da tarefa, movimento de realização da razão, responsabilidade do querer, perigo da história”<sup>216</sup>. Todas essas “categorias” culminariam na “ideia” de *Menschentum*. Explica o filósofo: “é pela razão que a humanidade enumerativa (ou em extensão) (*Menschenheit*) se subordina à humanidade significante (ou em compreensão) (*Menschentum*)”<sup>217</sup>. Já em *Ideen II*, admite Ricoeur: “Husserl vai muito longe no sentido da “consciência coletiva” tal como a entende Durkheim, ou na linha do “espírito objetivo” no sentido de Hegel”<sup>218</sup>.

Portanto, sob certo aspecto, escreve Ricoeur: “parece que Husserl se aproxima de Hegel. Acontece-lhe falar do Espírito (*Geist*) em um sentido bastante próximo ao do grande filósofo idealista: ‘somente o espírito é imortal’”<sup>219</sup>. Como não se poderia deixar de admitir, Kant, Hegel e Husserl pertencem à grande tradição racionalista moderna que longe de dever

<sup>211</sup> V. *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 446.

<sup>212</sup> V. a referência em citação da p. 32 acima do significado da compreensão como um “salto da mente” qualitativamente superior ao da mera enumeração.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 30, grifo do autor.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 54.

ser ignorada, a meu ver, precisaria sempre ser revisitada, mas com o mesmo senso crítico, que contribuíra para desenvolver.

Por fim, acontece a Ricoeur falar em “fenomenologia existencial”. Mas não se utiliza do critério ontológico para discerni-la. Por quê? Talvez porque o existencialismo já principie com o “ser-no-mundo” e pretenda – quem sabe – prescindir da etapa “transcendental” como parte do exercício reflexivo. Ricoeur acredita que ele revelaria uma “falha” na própria fenomenologia husserliana. No ensaio “Sobre a fenomenologia”, em que menciona e recomenda a interpretação de Pierre Thévenaz<sup>220</sup> sobre Husserl e sua “descendência espiritual”, o filósofo se interroga:

Eu me pergunto se o existencialismo não revela uma sutil falha da própria fenomenologia de Husserl e se não residiria aqui a razão das hesitações de Husserl em publicar as aplicações *efetivas* de seu método e a razão de seus escrúpulos retrospectivos diante das obras publicadas que permanecem puramente programáticas, como *Ideen I*, e que desenvolvem sobretudo uma *interpretação* filosófica do método, como as *Meditações cartesianas*.

No que me diz respeito, quanto mais leio Husserl, tanto mais me convenço de que o método *praticado* conduz o filósofo para um sentido cada vez menos compatível com o método *interpretado* filosoficamente. O método praticado tende para “o aprofundamento ou para a consagração da atitude original” de engajamento no mundo. O método interpretado tende para um idealismo solipsista que arranca definitivamente a “coisa” de sua alteridade relativa e não consegue dar conta da alteridade absoluta do outro, da segunda pessoa<sup>221</sup>.

Um dos traços característicos da abordagem de Ricoeur da fenomenologia husserliana consiste, como já frisado, em separar a “interpretação filosófica” do método fenomenológico. Com isto, acredito, o filósofo pôde se apropriar dessa **tradição** sem necessariamente ter que lhe ceder aos dilemas, dando prosseguimento ao projeto de promoção de uma filosofia reflexiva em bases fenomenológicas e hermenêuticas<sup>222</sup>.

Referindo-se então ao estudo de Thévenaz, Ricoeur nos informa que o existencialismo francês apareceria, nesta obra, como uma “radicalização” da fenomenologia de Husserl, mas como “descendência dupla e oposta”:

Por um lado, a consciência sartreana, esvaziada de em-si, esvaziada até de si e mesmo totalmente fora de si, é a consciência husserliana radicalizada por uma super-redução. E se Sartre parece opor uma filosofia da escolha e da ação política à atitude contemplativa do “espectador desinteressado” segundo Husserl, trata-se aqui ainda de uma radicalização da redução fenomenológica, em que o eu se desapega de si mesmo, fazendo-se totalmente projeto diante de si. [...]

Pelo outro lado, Merleau-Ponty, na opinião de Thévenaz, parece tomar o contrapé de Sartre: compreendendo a redução como um distanciar-se que nos assegura de nossa

<sup>220</sup> Thévenaz, Pierre. Qu'est-ce que la phénoménologie? *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, Lausanne, v. 2, n. 1, p. 9-30, n. 2, p. 126-140, n. 4, p. 294-316, 1952.

<sup>221</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 147, grifo do autor. As aspas se referem a expressões de Pierre Thévenaz extraídas da obra citada na nota anterior.

<sup>222</sup> V. a respeito Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p. 25.

impossível distância do mundo e nos ensina de novo que estamos destinados ao mundo, reduzindo o desligamento sartreano do mundo a um simples inverso do nosso engajamento universal no mundo, a *Fenomenologia da percepção* prolonga a última filosofia husserliana, aquela em que o mundo da vida aparece como o solo sempre preliminar de todas as ciências, de todas as verdades e mesmo do próprio juízo<sup>223</sup>.

Talvez fosse importante notar que em sua *Autobiografia Intelectual*, Ricoeur confessa o entusiasmo com o qual recebera a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty, mas revela também uma “admiração distante” em relação à obra de Sartre (*L'Être et le Néant*), justificando-se do seguinte modo:

[...] poderia um discípulo de Gabriel Marcel atribuir coisas inertes à dimensão do ser e reservar apenas o nada para o tema vibrante de afirmações de todo gênero? Quanto a Merleau-Ponty, parecia-me na altura apenas ter elevado à perfeição a descrição dos atos representativos<sup>224</sup>.

Parece-me que as questões colocadas à época, especialmente no *Hexagone*, como se refere a professora Jeanne Marie Gagnebin<sup>225</sup>, estariam relacionadas principalmente com a “noção de sujeito” e dirigir-se-iam contra as “filosofias do *cogito*”, quero dizer, contra a primazia idealista das concepções do *cogito*. Assim, a ambiguidade da fenomenologia husserliana revelaria sua própria **crise**, ao se refugiar em um solipsismo transcendental incapaz de dar conta do “ser-no-mundo” e da alteridade, provocando um desdobramento assim tão díspar de sua influência intelectual.

Como exposto na introdução do presente trabalho, Ricoeur também é um crítico das filosofias que se baseiam em um *cogito* ascético e imediatamente transparente, entretanto, sua crítica não se dedica a rejeitar-lhes meramente o sentido, mas sim em reconhecer-lhes o sentido próprio e apontar-lhes os limites, o que na seção subsequente pretendo enfatizar.

O modo como o filósofo distingue e considera o esforço fenomenológico revelaria, a meu ver, a característica mais forte de sua filosofia, qual seja, sua imensa generosidade. É assim que, mesmo reconhecendo a evidente ligação da fenomenologia com a memória cartesiana, escreve ainda Ricoeur:

[...] o *cogito* se torna bem outra coisa que uma primeira verdade, seguida de outras verdades em uma cadeia de razões; ele é o único campo da verdade fenomenológica, em que todas as pretensões de sentido são confrontadas com as presenças que constituem o fenômeno do mundo<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 146.

<sup>224</sup> *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 62, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>225</sup> V. Gagnebin, Jeanne Marie. *Uma Filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*. São Paulo: Estudos Avançados: USP, 1997. V. 30, p. 261. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9006/10558>>. Acesso em: 16 mai. 2012.

<sup>226</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 8.

Visão absolutamente compatível com seu projeto filosófico. Toda *démarche* reflexiva – penso com toda convicção – não somente deveria promover, mas exigir o reconhecimento de seu próprio **lugar de fala**, no contínuo e sempre inacabado diálogo que o pensamento ocidental vem desenvolvendo a quase três mil anos.

Numa passagem do ensaio intitulado “Kant e Husserl”, Ricoeur conclui do seguinte modo a respeito do método fenomenológico husserliano:

O ato de redução descobre a relatividade daquilo que aparece diante da consciência operante: essa relatividade define com muita exatidão o fenômeno. De ora em diante, para a fenomenologia, tudo se dá como sentido na consciência. A fenomenologia quer ser a ciência dos fenômenos asceticamente conquistados sobre a posição do ente<sup>227</sup>.

Isto quer dizer que o método fenomenológico se constitui em uma “*ascese especial*”, dedicada a revelar o fenômeno do mundo para uma consciência operante e relacional, capaz de se reconhecer, para além das posições absolutas de realidade e de todo objetivismo naturalista. Com a agudeza interpretativa que lhe é peculiar, após esse reconhecimento do papel da “*redução*” no esforço fenomenológico, pergunta Ricoeur, num trecho que talvez resuma bem sua forma de compreender a fenomenologia:

Mas toda problemática do ser será, por isso, anulada pela redução? Para afirmá-lo, é necessário decidir se a problemática do ser se achava inteiramente contida na atitude natural, isto é, na posição de cada ente de modo absoluto, sem relação com uma consciência. É imprescindível confessar que Husserl jamais pôs esta questão em pratos limpos. Deste modo, cabe-nos o dever de reservar inteiramente a questão de saber se o surgimento do *para mim* de todas as coisas, a tematização do mundo como fenômeno, esgota toda questão que se possa ainda levantar sobre o ser daquilo que aparece. No meu modo de sentir, o método praticado por Husserl deixa intacta esta questão. E eu diria mais: a atitude natural é ao mesmo tempo a dissimulação do *aparecer para mim* do mundo e a dissimulação do *ser do aparecer*. Se a atitude natural me leva a perder-me no mundo, me deixa colado no visto, sentido, agido, seu em si é o falso em si de uma existência sem eu. Esse em si não passa de uma absolutização do ôntico, dos “*istos*”, dos “*entes*”. “*A natureza é*”, eis a tese natural. Pondo um fim a esta omissão do sujeito, pondo a descoberto o *para mim* do mundo, a “*redução*” me abriu, não fechou, à verdadeira problemática do ser; pois essa problemática supõe a conquista de uma subjetividade; implica a reconquista do sujeito, o ser a quem o ser se abre<sup>228</sup>.

## 1.2 A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur

Gadamer, no artigo intitulado “O movimento fenomenológico” (1963)<sup>229</sup>, propõe uma espécie de balanço do movimento e observa que em verdade não se poderia dizer que tivesse

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>228</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>229</sup> Cujas duas primeiras partes foram conferências proferidas em rádio e posteriormente incluídas em um artigo da *Philosophische Rundschau*, 10, 1963, p. 1-45, impresso também em *Kleine Schriften* (Pequenos escritos), III, p. 150-189, in: Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, op. cit.*, p. 143-199.

havido uma “escola fenomenológica”, mas a convergência, numa “conexão bastante frouxa”, de esforços de estudiosos e pesquisadores que procuraram “trabalhar fenomenologicamente”. Destarte, ainda segundo o filósofo, “a questão ‘o que é fenomenologia?’ foi levantada por quase todos os pesquisadores aos quais se pode atribuir esse movimento e ela foi respondida por todos eles de maneira diversa”<sup>230</sup>. Opiniões como esta, advinda de fonte tão qualificada, autorizariam, no meu modo de sentir, e até motivariam, uma tentativa de expor, de maneira o mais sucinta possível – o que procurei fazer na seção anterior –, a concepção de Ricoeur sobre a fenomenologia, como meio de, ao mesmo tempo, procurar compreender sua própria contribuição ao “movimento”. Embora baseada nos principais ensaios sobre Husserl, publicados ao longo das décadas de 1950 e 1960, não encontro razão alguma para considerá-la ultrapassada, ou em contradição com o posterior desenvolvimento de seu trabalho filosófico. Ao contrário, a filosofia de Ricoeur – acredito – significou também uma tentativa de superação dos limites da fenomenologia transcendental husserliana.

Como se pôde observar na seção anterior, Ricoeur procurou preservar do movimento fenomenológico o que chamou de “metodologia”, que inclui a atitude de “redução” e as análises descritivas que dela resultam, mas que critica a denominada “egologia” husserliana e o solipsismo dela derivado, que buscara extrair do campo de pertença do “*ego* originário” todo sentido **outro**, inclusive o do *alter ego*.

Como nos ensina o velho professor Manuel García Morente<sup>231</sup>, a atividade filosófica é uma das disciplinas de pensamento que incorpora em si sua própria história. Nesse sentido, os esforços de Ricoeur, mesmo não tendo sido considerados como “desconstrutores” (no sentido da corrente que virou **moda**, aliás sem demérito algum, entre seus contemporâneos), também são profundamente críticos em relação à tradição reflexiva, da qual extrai, no entanto, as referências para seu próprio trabalho. As obras que se seguiram à *Philosophie de la volonté* (em que pratica o método de análise fenomenológica às esferas da vontade e da afetividade) prolongaram seu empenho de desenvolver uma reflexão cada vez mais ampla sobre o *Dasein*, como caracterizara Heidegger. Ricoeur o entende como “o modo de ser da compreensão”, mas que a radicalidade do pensamento heideggeriano deixara desamparados os esforços que procurassem estabelecer as condições de seu encaixe.

As obras que se tornaram célebres, na sequência de sua fenomenologia da vontade, quais sejam, *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* de 1965 e *O Conflito das Interpretações:*

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>231</sup> V. García Morente, Manuel. *Fundamentos de Filosofia: I: lições preliminares*. Tradução e prólogo de Guilherme de la Cruz Coronado. 8ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

Ensaio de hermenêutica de 1969, representam a assunção de um posicionamento crítico nos moldes da “virada” heideggeriana em relação ao mestre Husserl e permitem que se compreenda, de uma maneira invulgar e com o devido distanciamento, as razões de ser dessa virada. São obras que o qualificaram como um filósofo original, crítico das chamadas “filosofias do *cogito*” e defensor da necessidade irreduzível do que denominou de “enxerto” da hermenêutica na fenomenologia.

Em *Da Interpretação*, ao propor uma exegese filosófica da obra de Freud, Ricoeur assume para si uma problemática que colocara **em cheque** o próprio estatuto da reflexão filosófica. Trata-se da questão, levantada especialmente pelo que chamou de “escola da suspeita”, de descentrar e destronar a consciência da origem e do fundamento de todo sentido, ou dito de outro modo, de romper com a tradição da consciência autorreflexiva. Nessa obra, o filósofo procura justificar (o que o professor José Carlos Reis considerou como uma “metáfora agrícola”<sup>232</sup>) o auxílio da hermenêutica na tarefa reflexiva, a partir da constatação de que o *ego cogito*, que resiste à prova da dúvida, é “uma certeza privada de verdade”<sup>233</sup>. Ao reconhecer que uma filosofia reflexiva não é uma filosofia da consciência imediata, o filósofo procura desconstruir a ideia de que a “posição do si” da consciência de si pudesse revelar ao “juízo tético” toda significação da existência de um ente que está “posto no Ser” antes de virar-se para si na reflexão. Desse modo, a percepção cartesiana de existência, a intuição de existência, não é conhecimento de si, ou seja, “reflexão não é intuição”. Por outro lado, o projeto kantiano, que restringiria o conhecimento de si a uma simples epistemologia do “eu fenômeno”, também não esgotaria toda dimensão dessa existência que seria, outrossim, “esforço e desejo”. Pois bem, não há nessa obra, no entanto, nenhuma menção aos limites da fenomenologia transcendental husserliana (que desenvolveu a ideia de “constituição de si na temporalidade” e se dedicara a escalonar os níveis de evidência a partir do “presente vivo”), que não se referisse apenas ao seu “intuicionismo”. Por quê? Será que a propositura fenomenológica husserliana estaria totalmente apta ao “enxerto” da hermenêutica sem a necessidade de maiores justificativas? Na presente seção, pretendo sugerir uma interpretação que possa acolher a intermediação hermenêutica sem necessariamente ter de recorrer à crítica de Ricoeur em relação ao imediatismo da fenomenologia husserliana, uma vez que, como o

---

<sup>232</sup> V. a menção in: Reis, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 261.

<sup>233</sup> V. o desenvolvimento de sua argumentação in: *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 50-54.

próprio filósofo reconhece, o *ego cogito* husserliano “é apodítico, mas não necessariamente adequado”<sup>234</sup>.

De outra parte, em *O Conflito*, o filósofo propõe novas justificativas para o recurso hermenêutico. Levando a discussão para o plano da pertença ontológica ao *Lebenswelt*, Ricoeur considera a contribuição de Husserl, com sua contestação do “objetivismo”, como uma tentativa de fornecer à reflexão uma camada de experiência “mais originária” que a da “relação sujeito-objeto” de “toda variedade de neokantismo”. Assume a crítica de Heidegger de procurar desenvolver uma “ontologia da compreensão”, mas propõe uma via mais “longa” que a da mera “Análítica do *Dasein*”, buscando aprofundar e aprimorar as próprias exigências de método de todas as ciências exegéticas. É nessa obra que o filósofo assume a necessidade de uma “arbitragem” do conflito das diversas interpretações do fenômeno humano e a impossibilidade de postulação de uma “ontologia fundamental”, como pretendia, por sua vez, o próprio Heidegger. De novo, o estatuto transcendental da fenomenologia husserliana não é discutido em si mesmo, enquanto **solo** de acolhimento do “enxerto” hermenêutico. Por que uma fenomenologia transcendental exigiria um tal enxerto?

Num dos ensaios da *École*, “Método e tarefas de uma fenomenologia da vontade”, comunicação proferida no Colóquio de fenomenologia de Paris/Bruxelas de 1951, em que o filósofo elabora uma programática para sua *Philosophie de la volonté*, lemos o seguinte:

O caráter “constituente” da consciência é uma conquista da *crítica* sobre a ingenuidade naturalista (ou mundana). Mas o nível transcendental assim conquistado oculta por seu turno uma ingenuidade de segundo grau – a ingenuidade da crítica – que consiste em considerar o “transcendental”, o “constituente”, como o “primitivo” absoluto. A reflexão capaz de desmascará-la, digamos a “reflexão segunda” (para retomar uma expressão de Gabriel Marcel), assegura a passagem de uma fenomenologia *transcendental* a uma fenomenologia propriamente *ontológica*<sup>235</sup>.

Nesse projeto inicial, ainda sob os auspícios da perspectiva husserliana, compreendemos que a etapa transcendental ou crítica constitui-se num momento necessário da tarefa reflexiva. Por quê? Porque, como visto na seção anterior, a “atitude natural”, a atitude da consciência imediata, que coloca **o mundo como sendo**, impede que se perceba a relatividade do mundo para a consciência, impede que se revele o “para mim” do mundo; e, na bela expressão de Ricoeur, “ao mesmo tempo em que o mundo me devora como testemunha sua”, não permite que se possa compreender as condições que tornam discerníveis as diversas operações, as diversas funções, os diversos modos de ser da consciência operante. Por outro lado, partindo-se diretamente do “projeto existencial” do “ser no mundo” também

<sup>234</sup> V. nota 2 in: *ibid.*, p. 52.

<sup>235</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 79-80, grifo do autor.

se corre o risco, como acredita Ricoeur, de se recair numa “espécie de monismo existencial indistinto”<sup>236</sup>, que disfarça os diferentes modos de ser da consciência atuante.

Com Descartes o *Ego cogito* era uma “coisa”, que percebia, pensava, imaginava, sentia etc., apartada do mundo e do próprio corpo por uma espécie de **esquize** metafísica, que dependia da “Ideia Infinita” para construir e localizar-se no mundo. Como se exprime Kant, nos *Prolegômenos*<sup>237</sup>, esse “idealismo empírico” cartesiano (assim como o “idealismo místico e fantasista” de Berkeley) requisitara a “revolução copernicana” que o filósofo empreendera para investigar as condições de possibilidade do conhecimento do mundo, próprias de seu “idealismo transcendental ou crítico”. Mas o “eu penso” kantiano, acabara por transformar o *cogito* num campo de representações do mundo, **reduzido** “a formas e conceitos”, e o *ego*, como visto anteriormente, num mero “fiador epistemológico” dos fenômenos. O transcendentalismo husserliano, dinâmico e operante, dedicou-se, diferentemente, à investigação dos atos, das funções, das operações, enfim das “vivências e seus nexos” de uma consciência intencional.

Como se expressou Valerio Rohden em “Nota sobre a tradução de 1978” da *Crítica da Razão Pura* para a Coleção Os Pensadores da editora Abril/Nova Cultural, caso se quisesse avançar para além do projeto transcendental kantiano, seria necessário compreender bem o caminho por ele aberto. Diz o professor: “Se (...) quisermos avançar além de Kant, teremos que percorrer antes com ele o caminho que ele próprio abriu e que nos defronta com a *única alternativa* do pensamento do futuro: ‘somente o caminho crítico está aberto’”<sup>238</sup>. Exponho esta defesa do esforço crítico ou transcendental, para exemplificar o que talvez o próprio Husserl houvera imposto para si mesmo e que, segundo Gadamer, justificaria uma resposta “insistente” do filósofo a seus críticos contemporâneos. Escreve Gadamer em um artigo de 1972 (“A ciência do mundo da vida”):

[...] precisamente às objeções críticas apresentadas por Scheler e Heidegger, Husserl não responde com insistência senão com a afirmação de que eles não teriam entendido a “redução transcendental”. Esse é o único ponto firme em sua autoconcepção. Parece-me metodologicamente necessário ver a partir daí até mesmo a doutrina do “mundo da vida”, o que significa, porém, ver sob o pano de fundo da queixa geral que Husserl levanta contra os seus contemporâneos filosóficos<sup>239</sup>.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>237</sup> V. Kant, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*: que queira apresentar-se como ciência. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. (Textos Filosóficos), p. 63-64.

<sup>238</sup> Extraído de Nota sobre a tradução de 1978, empreendida por Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, in: Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores), grifo nosso.

<sup>239</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, op. cit.*, p. 200-201.



Então, me pergunto, será que o “motivo transcendental” foi bem compreendido? E quais os seus limites? O que significaria essa “ingenuidade da crítica” de se postular como o “primitivo absoluto”?

Ricoeur, no ensaio sobre *Krisis*, “Husserl e o sentido da história”, resume em três “fórmulas breves” o “motivo transcendental” da filosofia husserliana:

- 1) O transcendentalismo é uma filosofia em forma de *questão*. Trata-se de uma *Rückfrage* que leva de volta ao Si como última fonte de toda posição de ser e de valor [...].
- 2) “A operação” (*Leistung*) da consciência é uma doação de sentido e de ser. É necessário ir até o radical abalo da objetividade, para alcançar o extremo desta convicção. O *Welträtsel* nos revela a *Leistung* da consciência.
- 3) O *ego* primitivo ganha o nome de uma *vida* (*Leben*). Sua primeira operação, com efeito, é pré-científica, perceptiva: toda matematização da natureza é um “revestimento” (*Kleidung*) segundo em relação à doação original de um *mundo vital* (*Lebenswelt*). Essa regressão ao mundo vital fundado no *ego* torna apenas relativa toda obra de grau superior, todo objetivismo em geral<sup>240</sup>.

Ora, vê-se que o *a priori* de todo esforço transcendental, toda busca por legitimação, todo estabelecimento de condições para pensar o Si e suas obras, que por seu turno concretizam o *cogitatum* do *cogito*, parecem requisitar, como compreendeu Husserl, um fundamento último. Ricoeur reconhece que a fenomenologia husserliana percorreu, “de redução em redução”, algumas etapas: de uma fenomenologia da significação a uma fenomenologia descritiva, desta, a uma fenomenologia transcendental, que na sempiterna busca por fundamentação, levou ao desenvolvimento de uma fenomenologia genética<sup>241</sup>. Nessa procura por um *fundamentum inconcussum*, nos explica Gadamer, de um modo muito semelhante às considerações de Ricoeur:

Não é a ideia, mas simplesmente a realização da consideração universal da dúvida por parte de Descartes que encontrou por isso em Husserl a sua crítica. Husserl sentiu a falta nessa realização de um radicalismo autêntico, na medida em que esse eu transcendental, que resiste a toda dúvida, ainda era pensado em Descartes como um “mundo finito”, uma *substantia*, e, de maneira correspondente ao caminho que leva desse fundamento de todo conhecimento para a justificação de todo conhecimento do mundo, não era realmente compreendido como uma dedução transcendental do sentido. Como se sabe, houve em Descartes o desvio pela prova da existência de Deus, o que significava, porém, pela posse insigne da representação de Deus por parte da consciência egoica, que deveria legitimar a evidência do conhecimento matematicamente mediado do mundo. Husserl considera um tal desvio como dogmático. De maneira semelhante, Husserl criticou mais tarde a posição fundamental kantiana da síntese transcendental da apercepção e censurou por falta de *radicalismo* a dedução dos conceitos transcendentais do entendimento<sup>242</sup>.

<sup>240</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 48, grifo do autor.

<sup>241</sup> V. *ibid.*, p. 7-20.

<sup>242</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, op. cit., p. 169-170, grifo nosso.

Desse modo, a virada para o sentido, que revela as *Leistungen* da consciência, refugiara-se no *solus ipse* como o fundamento de todas essas operações do *cogito*, tornando-se o *Boden* absoluto dos atos constituintes. Por isso, escreve Ricoeur, no “Estudo” das *Meditações* husserlianas:

[...] é assumindo todas as dificuldades de uma experiência do transcendental, que é ao mesmo tempo uma experiência do *solus ipse*, que Husserl aborda a explicitação do *ego* por ele mesmo. Entre o *cogito* como princípio das ciências e as ciências como tais se insere, então, a exegese do “eu sou”: esta egologia é a própria fenomenologia<sup>243</sup>.

Como já expressei, é nesse ponto em que a fenomenologia husserliana se identificara com um “idealismo transcendental”, ou melhor, com uma “egologia”, que Ricoeur interpôs a sua crítica. Mas o que seria o *ego* transcendental, segundo a fenomenologia husserliana? Escreve Ricoeur, num trecho muito interessante do ensaio “Husserl e o sentido da história”, a seguinte consideração:

[...] Com o tempo fenomenológico aparece também um *ego* transcendental: o eu não é somente mundano, dado como objeto psicológico, que se deve então reduzir e constituir. Há um eu que vive em toda consciência constituinte. Dele nada se pode dizer, a não ser que “através” dessa visada ele vive um mundo (coisa, homem, obra de arte etc.). É ele que percebe, imagina, sente, quer etc.. O Eu do *cogito* não pode tornar-se objeto de investigação, ser “tematizado”. Só é possível surpreender suas “maneiras de relacionar-se com”. Por exemplo, como ele presta atenção a..., suspende [o juízo] ou afirma, mantém passivamente uma percepção, avança ativamente ajuntando um ato ao outro. Existe, portanto, quando muito uma fenomenologia do *Como* do *ego* dada a falta do *Quid* do *ego*. A essa fenomenologia “voltada para a face sujeito” é que se deve a afirmação que o *ego* difere numericamente com *cada* fluxo de consciência. Há, por conseguinte, um axioma dos indiscerníveis que institui uma pluralidade de *ego*, que não é a pluralidade mundana, constituída, das consciências psicológicas<sup>244</sup>.

Ora, em que esse “eu” diferiria da “síntese da apercepção” kantiana? Por que ele seria mais “radical”? A meu ver, – se me permitem – esse *ego* husserliano estaria, ao contrário, no mesmo **plano** do “eu penso” kantiano. As distinções possíveis **apareceriam** no mesmo **nível**, na mesma **horizontalidade** transcendental; aliás, digo assim, como força de expressão, já que essa perspectiva não seria propriamente um *locus* para ter níveis ou planos. O “*ego*” husserliano, embora pessoal, não deixaria de ser o modo de **ligação** “aperceptiva” de mais “sínteses” constitutivas das variadas *Leistungen* de consciência. O esforço husserliano, então, seria igualmente transcendental. Ou seja, “tenhamos ou não consciência disto” – talvez pudesse dizer assim com Kant – esse **liame** da “percepção interior” é tão “formal”, ou talvez devesse dizer **modal**, quanto o “eu” kantiano. Além disto, todo *ego* transcendental, no meu

<sup>243</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 172.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 28-29, grifo do autor.

entender, participaria também da mesma dimensão de seus atos. Não se poderia esquecer, que o cerne da perspectiva transcendental husserliana, como nos realça Ricoeur, seria o “*ego cogito cogitatum*”, ou seja, esta **fórmula** é que seria intencional, transcendentalmente intencional. Pois bem, gostaria de frisar, que a busca por fundamento absoluto e a referência egoica da fenomenologia husserliana não são criticáveis apenas porque o *Boden* revelar-se-ia um pântano movediço relegado ao solipsismo insuperável, já que o “eu” não seria **fundo** algum para nenhuma **forma**, mas porque a perspectiva transcendental, embora justificável, não ultrapassaria os limites das condições.

Realmente, Ricoeur compreendia com Freud, que o próprio “eu” assume papéis intercambiáveis nas “vicissitudes das pulsões”, enquanto se torna “objetivo” de pulsões<sup>245</sup>. Por outro lado, o *subjectum* (*substratum* ou *hypokeimenon*), aquilo que se junta para formar uma base e diante do qual o mundo se torna um *Bild*, que Heidegger desmascarara em *Ser e Tempo*, como uma etapa do processo de “destruição da história da ontologia”, magnificamente interpretado por Ricoeur no ensaio “Heidegger e a questão do sujeito” de *O Conflito*<sup>246</sup>, sequer poderia ser considerado como um “*je*”, menos ainda um “*soi-même*”. Mas negar um fundamento egoico, no meu modo de compreender, não seria o mesmo que criticar o transcendental por tornar-se “ingenuamente” um “primitivo absoluto”. De outra parte, a perspectiva transcendental autorizara Husserl a dizer que o *ego cogito* seria um “eu posso”, mas é claro que não um “eu sou”.

As discussões que se estabeleceram em torno da perspectiva transcendental husserliana, que Gadamer documenta com riqueza de detalhes em seus ensaios sobre Husserl<sup>247</sup>, incluindo: tentativas de opor o *ego* transcendental ao “ser-no-mundo”; também a “suspensão” da própria *epoché* fenomenológica (o “refluir” de Fink<sup>248</sup>); as questões de Scheler a partir do dualismo “espírito e ímpeto”; o significado da temática “mundo da vida”; a oposição do modo de questionamento heideggeriano; enfim, discussões que procuraram compreender o esforço husserliano e por vezes superá-lo, motivaram uma reflexão que Gadamer intitulou “Sobre a atualidade da fenomenologia husserliana” de 1974<sup>249</sup>. Trata-se de uma conferência que procurou formular um “relato sintético” de um colóquio, do qual também participara Ricoeur, no Congresso de Fenomenólogos de 1973 em Schwabisch-Hall. Nessa conferência, Gadamer faz a seguinte menção a Ricoeur:

<sup>245</sup> V. especialmente o Chap. III: “Pulsion et représentation dans les écrits de métapsychologie”, in: *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 120-153.

<sup>246</sup> Cf. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, op. cit., p. 222-232.

<sup>247</sup> V. Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, op. cit., p. 143-231.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>249</sup> V. *ibid.*, p. 217-231.

[...] O Sr. Ricoeur tem toda razão em dizer que nunca tinha sido a autocompreensão própria a Heidegger, que nunca tinha sido a sua pretensão, prelinear, no estilo da fenomenologia transcendental husserliana, para todas as ciências, as suas estruturas *a priori*, construindo dessa maneira por assim dizer uma imagem conjunta responsável de nosso conhecimento humano; Heidegger também colocou em questão precisamente a ideia da fundamentação mesma por meio de sua pergunta acerca do conceito antecipado de ser, que se encontra no conceito da fundamentação<sup>250</sup>.

Usando esta referência, parece-me possível distinguir duas posturas que requereriam, a meu ver, uma compreensão mais específica: o anseio por **fundamentação** transcendental e a busca por **legitimação** transcendental. Somente no segundo caso justificar-se-ia – creio – a intermediação hermenêutica proposta por Ricoeur e que, como procurarei expor no capítulo seguinte, diferiria de um modo especial da hermenêutica heideggeriana. No meu entender, a “ingenuidade crítica” não referir-se-ia às tentativas de legitimação, mas de fundamentação da reflexão na dimensão transcendental. As tentativas de fundação ou fundamentação substituiriam um “absoluto” por outro, descaracterizando desse modo a própria empreitada fenomenológica, que procurara pôr em relevo o “para mim”, o **relativo** de todas as postulações peremptórias do Ser como um **dado**. Já as iniciativas de legitimação, se ocupariam com os modos<sup>251</sup>, com o “como” necessário para se **autenticar** as relações que constituem a fenomenalidade. Considerar o transcendental como “o primitivo absoluto”, além de desvirtuar os esforços fenomenológicos, impede que se considerem os próprios limites do transcendental no reconhecimento da amplitude de sentidos que, como diria Ricoeur, o *ego cogito* precisaria assumir para tornar-se um “si-próprio”.

Como visto na seção anterior, Husserl fala das “estruturas” do *cogito*<sup>252</sup>, também Ricoeur no desenvolvimento de sua fenomenologia da vontade se refere a “estruturas noético-noemáticas”<sup>253</sup>. Ora, o esforço transcendental, como nos alertou o próprio Kant, seria meramente propedêutico e, por isso, afirma Ricoeur: “a fenomenologia crítica não ocupa o lugar da metafísica”<sup>254</sup>. Para meus propósitos, nesta seção, diria se tratar de uma espécie de **esquema**, um esforço esquemático. Nesse sentido, uma filosofia reflexiva não deveria e nem poderia se contentar somente com a etapa crítica. Mas como ultrapassá-la?

Sabe-se que, em *Da Interpretação*, Ricoeur elabora o que se considera sua “primeira” concepção hermenêutica (a da linguagem simbólica). Promove uma meticulosa digressão sobre os significados de “interpretação” e “símbolo”, para propor uma concepção em que

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

<sup>251</sup> V. em citação da p. 65 acima: as “maneiras de relacionar-se com”.

<sup>252</sup> V. p. 23 do presente trabalho.

<sup>253</sup> V. *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 59.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 142, grifo do autor.

ambos os termos se tornariam recíprocos: a interpretação seria a “inteligência do duplo sentido” e o símbolo, uma espécie de referência das linguagens equívocas. Representaria uma compreensão intermediária entre, por um lado, o mais vasto sentido de interpretação, o extraído do *Peri Hermeneias* de Aristóteles (em que **dizer** já seria interpretar, muito embora, como realça Ricoeur, “não significar algo uno, é nada significar absolutamente”<sup>255</sup>) e o sentido mais estrito, proposto pela tradição da exegese bíblica; e por outro lado, o significado mais amplo de símbolo, o de Cassirer em *A filosofia das formas simbólicas* (onde todas as expressões do *cogito* seriam “*das symbolische*”) e as definições mais restritas que reduzem o símbolo à analogia. Tal concepção **moderada** da hermenêutica, serve-lhe para superar o fosso das exigências de univocidade lógica e faz apelo ao que o filósofo denominou, àquela altura, de uma “lógica transcendental”, que pudesse reconhecer e apreciar as expressões “multívocas” das construções e dos vínculos simbólicos. Ricoeur procura justificar o recurso a linguagens equívocas, às contingências das expressões culturais e ao conflito das diversas interpretações, “no próprio interior da reflexão”, sustentando a ideia de que refletir não se restringiria a uma mera exigência “crítica”. Afirma o filósofo:

[...] 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<sup>256</sup>.

Assim, no esforço de justificar “o recurso do símbolo à reflexão e da reflexão ao símbolo”, Ricoeur questiona a postura reflexiva, que desde as exigências da “*Episteme* platônica” ou ainda da “*Wissenschaft* do idealismo alemão”, pretenderam formular para a filosofia um estatuto de “ciência rigorosa” voltada exclusivamente para “significações unívocas”. Segundo o filósofo:

[...] ao afirmar-se a si mesma, a reflexão compreende sua própria impotência em ultrapassar a vã e vazia abstração do “eu penso” e a necessidade de recuperar-se a si mesma decifrando seus próprios signos perdidos no mundo da cultura. Assim, a reflexão compreende que não é ciência, que precisa, para manifestar-se, reassumir os signos opacos, contingentes e equívocos que estão esparsos nas culturas em que nossa linguagem se enraíza<sup>257</sup>.

Por outro lado, referindo-se às pretensões do logicismo de reduzir todo discurso a seu “tratado dos argumentos”, expõe o filósofo a seguinte consideração, que – creio – interessa de

<sup>255</sup> Cf. tradução de texto aristotélico in: *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 32.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 54.

perto à compreensão dos limites do transcendental e da necessidade de sua superação através do esforço hermenêutico:

[...] A exigência de univocidade só vale para um discurso que se apresenta como *argumento*. Ora, a reflexão não argumenta, não tira nenhuma consequência, não deduz, não induz; ela diz em que condições de possibilidade a consciência empírica pode ser igualada à consciência tética<sup>258</sup>.

Como se sabe, a oposição entre o “transcendental” (crítico, *a priori* ou puro) e o “empírico” (histórico, *a posteriori* ou contingente) diz respeito a um modo de questionamento de ordem estritamente epistemológica e, se o uso dessas expressões faz jus a Kant, a meu ver, não o faria à perspectiva transcendental husserliana, cujas análises procuraram legitimar as diversas funções do *cogito*. É claro que não estou pretendendo dizer que Ricoeur se equivoca, mas apenas procuro evidenciar que afirmações como esta ainda não mostram por que e como se deveria ultrapassar os próprios limites das condições. Até porque uma “consciência empírica”, no sentido kantiano, não seria propriamente uma consciência do sentido “pleno”, como Ricoeur gosta de se referir, do “Si” da consciência de si.

Pois bem, a reflexão fenomenológica nos revelou os diversos modos de ser da consciência atuante, mas o esquematismo transcendental, ou as “estruturas noético-noemáticas” de seus atos, precisariam ser enriquecidos pelo que Ricoeur chamou de “fenomenologia propriamente ontológica”. Mas como alcançá-la? Que “*óntos on*” se poderia perseguir a partir da perspectiva transcendental husserliana?

Em um ensaio notável (“Da Metafísica à Moral”) escrito por Ricoeur em homenagem aos cem anos da *Revue de métaphysique et de morale*, da qual fora diretor, o filósofo expõe e compartilha das análises de Félix Ravaisson sobre a *Metafísica de Aristóteles*, que poderia – acredito – dar uma **pista** sobre a “ontologia” que se poderia almejar a partir da dimensão transcendental husserliana:

[...] 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, para a passagem da metafísica à moral, que entre as múltiplas acepções do ser, Ravaisson tenha escolhido o par do “atual” e do “virtual”. Distinguiu-se assim de Bolzano, que, confrontado com a mesma problemática a que ele tinha aliás dado tributo, privilegiava a série categorial aberta pela *ousia*, mas também – é necessário dizê-lo previamente – 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*, dirá outro após ele. A ação é o bem, porque ela é o início de tudo. É também aquilo que precede tudo. E a ação

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 60, grifo do autor.

é a alma. Também a alma é a verdadeira, a única substância. O corpo é o virtual, a alma é o ato que lhe é o fim e o fim é também o princípio.”<sup>259</sup>

Ora, a fenomenologia transcendental husserliana exporia, no meu entendimento, unicamente a significação dos **atos** de consciência e – para usar o **critério ontológico** a que fiz referência na seção anterior, que permitiu a Ricoeur distinguir uma fenomenologia em Husserl, em Kant e em Hegel –, parece-me, que esta, deveria conduzir ou ser relacionada a uma **ontologia do agir**, que, por seu turno, – talvez pudesse dizer ainda – constituiria o *ethos* do *cogito*. Aliás, uma postura parecida com a que o próprio filósofo desenvolvera, utilizando-se de uma espécie de *analogia entis*, para a passagem da metafísica à moral, no ensaio do qual extraí o excerto acima<sup>260</sup>. A atitude fenomenológica, ao suspender a “absolutização dos ônticos, dos entes”, para voltar-se à “aparência” fenomênica – desculpem-me o pleonasma –, fazendo revelar as *Leistungen* de consciência, não poderia se limitar a seu sentido esquemático, às condições que tornam possíveis as **realizações** das diversas intencionalidades. Quero dizer, o sentido transcendental dos atos, mesmo o obtido por uma análise de sua estrutura “noemática” (o imaginado, o desejado, o julgado etc.), ainda faria apelo às variadas significações advindas de suas realizações **concretas**. Nesse caso, o transcendental, entendido enquanto perspectiva exclusivamente abstrata, se confrontaria com uma postura reflexiva que buscasse a concretude do sentido em todas as realizações de um *cogito* operante. Dessa forma, o estatuto fenomenológico husserliano estaria aberto ao que Ricoeur denominou “reflexão concreta”, ultrapassando os limites das “descrições intuitivas”. Acredito, inclusive, que essa interpretação adequar-se-ia muito bem à “decisão metodológica”, tomada por Ricoeur a partir de uma meditação sobre a “má vontade” e seu “estatuto histórico”, que segundo o filósofo “continha a semente daquilo que designaria mais tarde como a inserção da hermenêutica na fenomenologia”<sup>261</sup>. Desse modo, o “histórico” não afrontaria o “transcendental” e sim, de certo modo, lhe complementaria o sentido.

Ricoeur em suas “análises eidéticas” das “estruturas formais da vontade”, verificara, com efeito, que elas seriam “neutras” em relação ao mal, ou seja, uma análise transcendental da vontade não alcançaria um tal sentido, a não ser, voltando-se para sua realização concreta. A “vontade má” ocorreria como um “fato”, cuja narrativa, inclusive, dissimularia seu sentido para a consciência “culpada”. O que isto poderia significar, senão que uma análise abstrata da vontade (e mesmo da afetividade) não permitiria que se alcançasse toda significação de sua

<sup>259</sup> *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 10-11, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>260</sup> V. especialmente *ibid.*, p. 17-26.

<sup>261</sup> Cf. *ibid.*, p. 70.

atuação? O modo de ser das *Leistungen* da consciência requer uma reflexão, não só de suas “motivações” (como Husserl designara as “causalidades” próprias dos atos de consciência), mas também de suas **resoluções** efetivas, que são manifestas no mundo. Assim, a fenomenologia que metodicamente (quer dizer, conscientemente) promovera uma *epoché* sobre o mundo, “refluiria” a ele, mas instruída pela crítica.

Promovido esse desvio e ultrapassado o que caracterizei como limites do transcendental, tornar-se-ia mais fácil compreender o percurso reflexivo de Ricoeur, cuja fenomenologia, a meu ver, adquiriria o significado de *organon* privilegiado para o desenvolvimento de uma “filosofia sem absoluto”. Esta expressão, que o filósofo dirigira a Husserl – parece-me – ser-lhe-ia ainda mais adequada, a se considerar a **absolutização** do transcendental da perspectiva husserliana.

Ao comentar a “dupla tradição” fenomenológica de Kant e Hegel, sempre “em tensão com uma ontologia” (“impossível”, no primeiro caso; “atualizada”, no segundo), Ricoeur menciona também a postura heideggeriana de “supressão” da própria fenomenologia. Escreve o filósofo a respeito:

[...] A fenomenologia não é, então, desde o começo senão um método que, aliás, acaba sendo abandonado, como parece nos últimos escritos de Heidegger. Se o homem não é o senhor do ente – isto é, o legislador dos fenômenos –, mas “o pastor do ser”, a fenomenologia parece ligada, em última instância, a este primado usurpado da subjetividade que, desde Sócrates, ofuscaria e dissimularia o primado verdadeiro do ser. A fenomenologia que pretendesse ser a medida da ontologia participaria do grande esquecimento do ser, que caracterizaria a filosofia ocidental<sup>262</sup>.

Como uma alternativa a essas diversas posturas, Ricoeur fala de Husserl de um modo que, no meu entender, exprimiria muito mais sua própria compreensão da fenomenologia, isto é, seu modo próprio de promovê-la. Assim, prossegue dizendo:

Mas há uma terceira possibilidade para a fenomenologia: é que ela não esteja nem em tensão com uma ontologia, nem a caminho para a sua supressão em uma ontologia: é que ela seja a redução sem retorno de toda ontologia possível; é que não haja nada a mais no ser ou nos seres senão aquilo que aparece ao homem e pelo homem.

Não seria a fenomenologia de Husserl um fantástico esforço de quarenta anos para eliminar a ontologia, tanto no sentido clássico herdado de Platão e de Aristóteles e conservado por Descartes e Kant, como também no sentido hegeliano e heideggeriano? Não estaria ela a caminho para uma filosofia sem absoluto?<sup>263</sup>

Em minha modesta compreensão, o estudo da obra de Ricoeur revelaria que este foi em verdade o seu próprio caminho.

<sup>262</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 144.

<sup>263</sup> *Ibid.*



O filósofo sempre se comprometeu com o desenvolvimento de uma filosofia reflexiva que não significasse uma filosofia do *cogito* intuitivo e autocentrado, uma filosofia da consciência imediata, mas sim, de uma consciência mediada por suas próprias expressões no mundo da cultura (que procurei interpretar como ultrapassagem da dimensão transcendental). Mas por que uma fenomenologia dos **múltiplos sentidos**, tornar-se-ia uma fenomenologia dos **sentidos múltiplos**? Ou seja, por que uma investigação sobre o sentido das manifestações do *cogito*, suas obras, suas instituições, suas realizações concretas na cultura, não seria também uma “descrição intuitiva” e sim, uma hermenêutica?

Na seção anterior, chamei de **metalinguagem do vivido** ao esforço husserliano de apropriação direta, imediata do sentido das “vivências” em uma “experiência transcendental”, ou apropriação intuitiva do sentido dos “vivididos” na “percepção imanente”. Seria uma “vivência” que se auto instrui, que se manifesta para si mesma, que se torna *légein*. Mas, as realizações do *cogito* estão inscritas no mundo, tornando-se signos de “grau composto”, ou melhor ainda – talvez pudesse dizer –, linguagem criadora de mundo. Entre o *ego cogito* e suas obras, se interpõe a tarefa reflexiva que procuraria se **conscientizar**, tornar próprio ou se reapropriar do sentido que se dispersara. Não seria mais um “*meinen*” (um pensar que designa), mas o recuperar o sentido oculto por trás do sentido manifesto das expressões culturais, que requerem interpretação, cuja **finitude** (ou “revogabilidade”, como Ricoeur se refere<sup>264</sup>) seria a mesma das obras que decifra, já que ambas são históricas.

Na dissertação que desenvolvi sobre o percurso histórico e modelar da Reflexão de Paul Ricoeur procurei discernir as etapas que constituiriam esta *démarche*: partindo da crítica à tradição da consciência autorreflexiva, procedendo inicialmente ao desapossamento da consciência imediata, para então realizar uma reapropriação instruída da consciência pela reflexão. Este processo, do “tornar-se consciente de si”, se desenvolveu em bases fenomenológicas, ou seja, na “forma de questão”, já que como compreende o filósofo: “a fenomenologia, pelo fato de privilegiar o aparecer, pretende originalmente contestar toda posição ingênua de em si, com sua *sempiterna questão*: como se mostra isto? Em quais operações vividas? A partir de quais posições primordiais de sentido?”<sup>265</sup> Desse modo, contribuiu para indicar à fenomenologia o estatuto que lhe seria mais apropriado: o de etapa intransponível e meio de se colocar a “questão do ser”, reconhecendo o que chamou de “círculo não vicioso”<sup>266</sup>, proposto por Heidegger, entre o *Sein* e o *Dasein*; destituindo, ao

<sup>264</sup> V. *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>265</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 144, grifo nosso.

<sup>266</sup> V. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 222.

mesmo tempo, o *Cogito* como princípio absoluto e a “redução fenomenológica” como **restrição** a um princípio<sup>267</sup>. Mas, segundo Ricoeur, haveria ainda “um desígnio ontológico” no coração do *cogito*, que permitiria restituí-lo à qualidade de questão, como modo de ser da compreensão, estatuto próprio da reflexão que se desenvolveria como uma hermenêutica do “eu sou”. Ora, o “eu sou” não seria mais um “eu penso”, que contentar-se-ia com a mera “certeza” de suas representações, mas uma questão que se desdobraria sobre si mesma para desocultar, trazer para a emergência da linguagem o ser que nós próprios somos e que é capaz de pôr para si a própria questão sobre si.

A fenomenologia, então, não poderia ser suprimida pela reflexão em prol de uma “ontologia fundamental”, até porque – como acredito – o próprio modo de ser da compreensão seria fenomenológico. Escreve Ricoeur com seu modo especial de conferir sentido:

[...] 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<sup>268</sup>.

Este “mostrar ocultando” é o tema da hermenêutica que pretendo explorar no próximo capítulo; por ora, importa dizer que o que considerarei, na introdução do presente trabalho, como uma mudança no estatuto fenomenológico, com o “enxerto” hermenêutico, refere-se não somente à necessidade de ultrapassagem da perspectiva transcendental, mas diz respeito também, ao reconhecimento da situação de “dupla insegurança” da fenomenologia no reconhecimento de todo sentido. Escreve Ricoeur: “a fenomenologia se desenvolve em uma dupla insegurança: aquela que ela mesma inaugura por seu estilo de investigação das aparências ou aparições, aquela que a investe do lado daquilo de que haveria aparência ou aparição”<sup>269</sup>. Este modo de conceber o esforço fenomenológico, a meu ver, depõe sobre o papel da razão e da linguagem na perspectiva ricoeuriana e dá notícia do que considerarei como modéstia filosófica. Sua filosofia não se **ancora** em pretensões absolutas, mas se desenvolve por aprofundamento metódico e expansão das diversas esferas de sentido que a reflexão precisaria promover.

<sup>267</sup> V., num sentido muito próximo ao de Ricoeur, a compreensão de Gadamer sobre a redução fenomenológica, in: Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, op. cit., p. 160-162.

<sup>268</sup> *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, op. cit., p. 229, grifo do autor.

<sup>269</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 144.

Para Ricoeur, como compreendo, a Razão é *organon* e seu papel, meramente normativo<sup>270</sup>. Talvez pudesse inventar uma expressão<sup>271</sup> e dizer que a razão seria uma espécie de *libido unitatis*. Cobriria todos os atos do *cogito* e possibilitaria a apreensão de sentido, sua expressão, a promoção do *lógos*, mas revelaria, sobretudo – como a “chama” de Bachelard –, a obscuridade assustadora do inaudito, a ameaça de dissolução “sempre renascente do vivido”, a sintomatologia do “*zeitlos*”, da inconsciência, e todas as projeções de um reino da liberdade<sup>272</sup>. O filósofo parece querer ensinar que não haveria atividade filosófica sem razão, mas a boa razão não poderia se impor sem insegurança.

Das análises de Ricoeur sobre Platão, no já referido *Curso* de Strasbourg, extraio mais um trecho que, a meu ver, expõe com veemência uma postura filosófica igualmente representativa de uma *ratio* que não se ufana, mas sem a qual não há caminho (*methodus*). Após revelar que o *Teeteto* não pretenderia “resultar bem”, citando Festugière que afirmara: “O *Teeteto* não nos dá a fruição do ser, mas o trágico do ser”, Ricoeur se indaga:

Por que o *Teeteto* não está ansioso por resultar bem? A chave está no retrato do filósofo (172 c-177 c), que é a contraparte da apologia de Protágoras, na qual se introduz obliquamente: é uma resposta existencial e não dialética, em que o tema do fracasso é introduzido como sendo da própria essência da filosofia<sup>273</sup>.

Então Ricoeur prossegue na exibição dos “retratos” do sofista e do filósofo, que mereceria ser reproduzida, não somente para uma compreensão mais profunda dos limites e das possibilidades da razão filosófica, mas que talvez ofereça uma oportunidade de emprego de uma das mais importantes postulações – creio – da própria fenomenologia hermenêutica ricoeuriana: a do reconhecimento de si perante o texto:

Esse retrato do filósofo constitui uma espécie de postura no centro do diálogo e ao mesmo tempo nos revela a verdadeira intenção deste. É a contraparte do retrato de Protágoras, que caracteriza não só uma tese mas também um estilo filosófico: o sofista é o habilidoso, aquele que se compraz com o absurdo, que “pesca em águas turvas”; o sofista está à vontade no mobilismo universal; no caso de não haver mais diferença entre o verdadeiro e o falso, ele se contentará com um critério de saúde e de utilidade; não mudará as opiniões, que se equivalem todas, inverterá os “estados” prejudiciais, como um médico cujos discursos fossem os remédios. A verdadeira refutação de Protágoras é a apologia do filósofo, e não o argumento refutativo, [uma] espécie de “testemunho” que conflui com o tom da *Carta VII*. O tom desse retrato do filósofo é de um grande pessimismo, de uma grande amargura. É o processo da mundanidade. O sofista está à vontade aqui embaixo, é o homem da situação de urgência, como o político (172 e). O filósofo, ao contrário, é o homem

<sup>270</sup> V. o importante artigo, “O ato e o signo segundo Jean Nabert”, sobre a problemática reflexiva, seu caráter de inacabamento e o papel da razão in: *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*, op. cit., p. 211-221.

<sup>271</sup> Para lembrar a “*libido sciendi*”, usada pelo meu caro mestre Japiassu, in: Japiassu, Hilton. *Filosofia da ciência: uma introdução*. Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 2010, p. 11.

<sup>272</sup> Há que se reconhecer o “*khaírein eân*” de Platão “que é silêncio”, como citado acima em p. 51-52.

<sup>273</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., p. 26.

da paciência, dos longos rodeios; mas, por isso mesmo, nos assuntos humanos ele é inoportuno, desadaptado (cf. Górgias, o filósofo “de cara antipática”). *O otimismo da verdade está ligado a um pessimismo da vida*: “É impossível o mal desaparecer, Teodoro” (176 a). É por isso que a filosofia é não só uma “via”, uma “ascensão”, como dirá a *República*, mas também uma “fuga”, uma “evasão”. “Daqui debaixo para lá em cima evadir-se o mais rápido possível”. A evasão consiste em “assimilar-se a Deus na medida do possível”. Ora, a pessoa assimila-se tornando-se justa e santa na clareza do espírito (*metá phronéseos*). Portanto, o êxito filosófico no plano das ideias está ligado a um fracasso no plano da vida: é preciso não esquecer que a filosofia está ligada a uma conduta de fracasso<sup>274</sup>.

Mas não é tudo. Ricoeur interpreta Platão aproximando-o do **cume** da racionalidade moderna:

Estará Platão tão longe da ontologia negativa de Kant? Pois também em Kant o incondicionado é o que a razão coloca para limitar as pretensões da sensibilidade; a crítica de Protágoras prenuncia o mesmo movimento<sup>275</sup>.

Em que medida esta **leitura** de Platão nos **informa** do intérprete? Em que medida lemos o intérprete e sua leitura nos **conforma**? Mas isto já seria uma outra história. De um modo mais específico, o que estou pretendendo pôr em relevo é que uma **razão meramente promotora do sentido**, não obstante seu caráter modesto, ainda assim poderia representar uma contribuição por demais profícua para o pensar contemporâneo, tão fragmentado e fragmentário, e uma herança tornada mais lúcida e menos hipócrita de nossa tradição filosófica.

Ricoeur mostra em seus ensaios da *École*, a transformação do sentido de razão de Kant para Husserl. Esta transformação significou, por assim dizer, um avanço. Em “Husserl e o sentido da história”, o filósofo diz:

[...] a fenomenologia se desenvolveu em uma filosofia da *razão dinâmica*, resgatando a oposição kantiana da razão e do entendimento [...]. Já Kant sublinhava a desproporção entre o entendimento como legislação *efetuável* dos fenômenos e a razão como exigência *inefetável* de totalização, de soma do condicionado no incondicionado. Essa exigência, presente em cada uma das Ideias transcendentais, provocava, como se sabe, as *ilusões* metafísicas da psicologia racional, da cosmologia racional e da teologia racional; mas sobrevivia ao desvelar da ilusão sob forma de princípios reguladores. Ora, Kant tivera consciência, ao retomar a expressão platônica de Ideia, de permanecer fiel ao próprio gênio do filósofo grego, para quem a ideia era indivisivelmente princípio de inteligibilidade (como a ideia matemática e cosmológica) e princípio de exigibilidade e de ação (como Ideia ética: justiça, virtude etc.). A razão é sempre exigência de ordem total e, por este motivo, ela se constitui em ética do pensamento especulativo e em inteligibilidade da ética<sup>276</sup>.

Esta exigência normativa, advinda de Platão e de Kant, fora ainda estendida por Husserl a todas as “atividades significantes”, como se exprime Ricoeur (“especulativas,

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 26-27, grifo do autor.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>276</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 36, grifo do autor.

éticas, estéticas etc.”), tornando a razão mais que uma “crítica do conhecimento”, uma “tarefa” de unificação, que abrangeria “todo o campo da cultura cujo projeto indiviso constitui”<sup>277</sup>. De Kant para Husserl a razão adquiriria, então, uma função diversa: de uma crítica do conhecimento, a uma crítica de autenticidade. No ensaio “Kant e Husserl”, escreve Ricoeur:

É em primeiro lugar a função da *Razão* que difere profundamente de Kant para Husserl: em Kant, a razão é o próprio *Denken* refletindo sobre o “sentido” das categorias fora do seu “uso” empírico. Sabe-se que esta reflexão é ao mesmo tempo uma crítica da ilusão transcendental e a justificação das “ideias” da razão. Mas Husserl emprega a palavra razão, geralmente associada às palavras realidade e verdade, em um sentido totalmente diverso: é problema de razão toda apreciação das pretensões do vivido a significar algo de real. Ora, essa apreciação de validade consiste em mensurar cada tipo de significação (o percebido como tal, o imaginado, o julgado, o querido, o sentido como tais) à evidência originária do tipo correspondente<sup>278</sup>.

Mas o pensamento de Paul Ricoeur, por sua vez, não exibiria propriamente, no meu entender, “problemas de razão”, a não ser, quando a “mãe das normas”, por suas “exigências de ordem total”, sua *libido unitatis*, compromete ou estabelece problemas de linguagem. A razão encerraria assim – talvez pudesse dizer – uma espécie de tendência subliminar ao preconceito. Como visto anteriormente<sup>279</sup>, **dizemos** rápido demais o “uno, o mesmo, o idêntico”. Isto faz lembrar, a desproporção estabelecida na conjugação da vontade ilimitada com a limitação do entendimento, da filosofia de Descartes, e que requisitara o que denominei, na dissertação de mestrado mencionada<sup>280</sup>, de ética para o bem agir da *res cogitans*. Em Descartes, como se sabe, seria a vontade (“selo do Criador em sua obra”) por seu caráter ilimitado, que provocaria certa precipitação do entendimento, conduzindo-o ao erro. Mas traz também à lembrança, a necessária paciência, não obstante o inacabamento, do “partejar” de Sócrates no exercício de uma razão precipuamente zelosa.

O pensamento de Ricoeur estaria mesmo, a meu ver, mais próximo da maiêutica socrática e despreocupado “em resultar bem”; não poria limites, situar-se-ia no limite, como Platão, no monumental par de Diálogos *Teeteto* e *Crátilo*. Aliás, como ocorre nestes mesmos diálogos, possíveis problemas de razão não poderiam ser considerados fora da dimensão da linguagem. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur exhibe uma interdependência entre esta e a reflexão. É na e pela linguagem que o sentido se manifesta. Por outro lado, a situação da linguagem na obra de Ricoeur não é compreendida como “carente de cura”, como Gadamer se

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 242, grifo do autor.

<sup>279</sup> V. em citação na p. 34 acima.

<sup>280</sup> V. Alves, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão*, op. cit., p. 49.

exprime, por exemplo, ao comentar, no já referido ensaio “O Movimento fenomenológico”, “o negócio da teoria da linguagem” em Wittgenstein<sup>281</sup>.

“A linguagem situa-se no plano do equívoco”, afirma Ricoeur, em sua “Análise do *Crátilo*”<sup>282</sup>. As questões dirigidas à linguagem pelo filósofo não se refeririam a problemas de “denominação justa”; a linguagem requereria – como creio –, outrossim, uma abordagem mais justa, isto é, mais compatível com seu estatuto próprio.

Para Ricoeur, a introdução da hermenêutica no ciclo da reflexão significa não somente o reconhecimento do caráter linguístico de nossa experiência no mundo, mas também da insuperável mediação da linguagem entre nós e nós mesmos. Reconhecer a necessidade da intermediação hermenêutica não faz apelo apenas às chamadas Ciências Humanas (consideradas interpretativas), uma vez que por certo não haveria ciência alguma que não fosse humana, mas admitir que no “arco hermenêutico da interpretação” todas as obras, inclusive a linguagem, bem como todos os discursos, devem se interpor entre nossa ingenuidade crítica e nosso permanente esforço de reconhecimento do sentido. Reflexão e hermenêutica tornar-se-iam um só e mesmo esforço. Por isso, Ricoeur termina assim a sua justificação do recurso da reflexão à linguagem equívoca:

Esse arrazoado em prol da interpretação repousa inteiramente em sua função *reflexiva*. Se o duplo movimento do símbolo em direção à reflexão e da reflexão em direção ao símbolo é válido, o pensamento que interpreta está bem fundado. Então, pode ser dito, pelo menos de forma negativa, que o pensamento não é medido por uma lógica dos argumentos. A validade dos enunciados filosóficos não pode ser arbitrada por uma teoria da linguagem concebida como sintaxe. A semântica da filosofia não passa, por completo, por uma lógica simbólica.

Essas proposições que dizem respeito ao discurso filosófico não nos possibilitam dizer o que é, positivamente, um enunciado filosófico. O ser dito poderia somente justificar inteiramente o dizer. Pelo menos, podemos afirmar que a linguagem indireta, simbólica, da reflexão, *pode* ser válida, não por ser equívoca, mas *apesar de* ser equívoca<sup>283</sup>.

Esse “arrazoado” demonstraria que a própria linguagem possuiria diversas funções<sup>284</sup>, e o seu estatuto, desde a sofística, não me parece que teria deixado de ser equívoco. No *Curso*, Ricoeur comete uma espécie de **ato falho** ao considerar que “o mito do *Crátilo*” representaria a instituição da linguagem por um “legislador bêbado”, muito embora esta expressão, conforme nota do editor<sup>285</sup>, não se encontrasse na tradução de Émile Chambry, utilizada pelo filósofo. Penso, no entanto, que ela apontaria para a própria condição “mundana” da

<sup>281</sup> V. Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, op. cit., p. 195-199.

<sup>282</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., p. 13.

<sup>283</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 60-61, grifo do autor.

<sup>284</sup> V. os aspectos mais gerais da concepção de Ricoeur sobre a linguagem in: Alves, Maria da Conceição de Lima. *Paul Ricoeur e a consciência como tarefa: o percurso da reflexão*, op. cit., p. 29-34.

<sup>285</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., nota 1, p. 13.

linguagem<sup>286</sup>, cujas raízes se encontrariam enterradas no solo da cultura. No *Crátilo*, segundo Ricoeur, o confronto das duas teses sobre o modo de ser da linguagem (“por natureza” ou “por convenção”) seria resolvido por Sócrates em favor de sua “*destinatio*”: “significar a realidade” (ou talvez fosse melhor dizer: dar sentido). Mas acrescenta o filósofo:

[...] Na verdade, a linguagem não é fiel à natureza das coisas: segundo o mito do *Crátilo* (439 b), ela foi instituída por um “legislador bêbado”, aberrante, e porta a marca desse pecado original. Essa meia-volta, essa oscilação entre as duas teses, quer expressar a própria situação da linguagem: por um lado, ela é *signo* de realidade, mas ao mesmo tempo há o risco de ser um falso saber. A linguagem situa-se no plano do equívoco. A etimologia não pode ser a dialética, a ciência. Essa relação complexa de fidelidade e traição é da própria essência da linguagem<sup>287</sup>.

Se a linguagem pode trair, então, seu sentido manifesto poderia encobrir um **outro** sentido, para o qual deveria estar atenta a reflexão. Portanto, seriam as remissões de sentido, ou ainda, as relações de sentido, que a linguagem poderia promover, que justificariam a inteligência hermenêutica, tão metódica quanto qualquer outra inteligência.

Pois bem, a filosofia de Ricoeur, igualmente “respeitosa e generosa para com a experiência humana”, como o próprio filósofo distinguira a fenomenologia husserliana<sup>288</sup>, superando as pretensões de desenvolvimento de uma antropologia filosófica<sup>289</sup>, concentrou-se na promoção de uma reflexão que como afirma: “quer ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia”<sup>290</sup>. Portanto, tratar-se-ia de uma filosofia reflexiva que prolongaria o gesto da fenomenologia husserliana, ultrapassando sua perspectiva transcendental para voltar-se à concretude do sentido das manifestações do *cogito*, decifrando suas expressões dispersas no mundo da cultura. No entanto, seu estilo fenomenológico não pretende estabelecer uma “fenomenologia sem ontologia”, como parece ter sido o destino da fenomenologia husserliana. Mas também não considero que a perda da “medida ontológica” da fenomenologia de Husserl seja o mesmo que desenvolver uma “filosofia sem absoluto”. Mesmo que o Absoluto seja o Ser, a fenomenologia somente poderia promover o *lógos* de um “aspecto” do Ser (como Ricoeur considera a fenomenologia hegeliana, por exemplo), ou então, o *lógos* de um “modo do Ser”, já que “o ser se diz de vários modos”<sup>291</sup>; e não, propriamente, a “medida” do Ser; ou expresso de outro modo: promoveria apenas a medida de uma “ontologia possível” (não totalizável e nem fundamental). Ultrapassando os limites do

<sup>286</sup> V. referências a problemas de linguagem “transcendental” e “mundana” in: Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, op. cit., p. 184.

<sup>287</sup> *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, op. cit., p. 12-13, grifo do autor.

<sup>288</sup> V. essa consideração na última citação da p. 54 do presente trabalho.

<sup>289</sup> V. comentários a respeito in: *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 64-65.

<sup>290</sup> *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 25.

<sup>291</sup> Referência de Ricoeur à *Metafísica* de Aristóteles in: *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 32.

imediatismo e o postulado da imanência, Ricoeur afirma a “necessidade de toda a compreensão do ser passar pela mediação de uma interpretação que demonstre a sua característica de pluralidade inultrapassável”<sup>292</sup>. Escreve o filósofo em sua *Autobiografia Intelectual*:

[...] para além da crítica do idealismo husserliano, considero que a fenomenologia constitui a pressuposição inultrapassável da hermenêutica, na medida em que para a fenomenologia toda questão que diga respeito a um qualquer ser é uma questão acerca do sentido desse ser. Ora, a escolha de um sentido constitui também o pressuposto geral de toda a hermenêutica. Por isso, a experiência, em toda a sua riqueza, é igualmente, por princípio, expressável<sup>293</sup>.

A hermenêutica, então, seria uma “variante da *epoché* fenomenológica, que coloca o sentido a alguma distância do ‘vivido’ a que aderimos pura e simplesmente”<sup>294</sup>. A fenomenologia com sua atitude de provocar um “distanciamento” em relação a nosso natural engajamento no mundo para refletir sobre o sentido, adequar-se-ia perfeitamente ao gesto hermenêutico de igual “distanciamento”, em relação a uma “tradição”, para do mesmo modo atribuir-lhe um significado. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur constituir-se-ia, como acredito, numa filosofia sem absoluto, pelo reconhecimento da distância insuperável entre o *Dasein* e o *Sein*.

---

<sup>292</sup> *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 104.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 106.



## 2 A HERMENÊUTICA RICOEURIANA

A hermenêutica de Ricoeur representaria, em primeiro lugar, um enorme esforço **metódico** para inserir ou localizar, com a devida significação e coerência, as diversas interpretações das “expressões equívocas” no grande debate sobre a linguagem que, segundo o filósofo, na esteira da famosa “virada linguística”, teria dirigido o interesse predominante das pesquisas filosóficas. Na abertura de sua obra sobre Freud de 1965 o filósofo admite que:

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise<sup>295</sup>.

Seus estudos tiveram por horizonte contribuir para o que denominou de “grande filosofia da linguagem”, cujo objetivo último seria promover o “relembro” de nosso discurso, uma vez que, como afirma: “a unidade do falar humano constitui hoje problema”<sup>296</sup>. Por outro lado, reconhece que ninguém conseguiria “sozinho” elaborá-la e escreve:

[...] o Leibniz moderno que tivesse sua ambição e sua capacidade, deveria ser matemático exímio, exegeta universal, crítico versado em várias artes, bom psicanalista. Enquanto aguardamos esse filósofo da linguagem integral, talvez nos seja possível explorar certas articulações-chave entre as disciplinas que investigam a linguagem<sup>297</sup>.

Assim, inicialmente, o filósofo procura reconhecer o “contorno”, no amplo domínio da linguagem, do que chamou de “campo hermenêutico”, admitindo que: “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”<sup>298</sup>. Como já exposto anteriormente, o filósofo acabou por desenvolver uma compreensão na qual as noções de interpretação e símbolo estariam diretamente relacionadas. Expõe o filósofo: “A nosso ver, o símbolo é uma expressão linguística de duplo sentido que requer uma interpretação; a interpretação é um trabalho de compreensão visando a decifrar os símbolos”<sup>299</sup>. Promove, então, uma contribuição “para uma crítica do símbolo”, enquanto expressão de duplo ou múltiplo sentido, independente do enfoque, da perspectiva ou dos

<sup>295</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 13.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>299</sup> *Ibid.*

nexos e conformidades em vista do que a interpretação procuraria “desimplicar”, uma vez que interpretar não seria o mesmo que designar, denominar ou exercer a “função significante” da linguagem. Interpretar seria ir de um sentido já estabelecido para outro sentido que o primeiro manifestaria e ao mesmo tempo ocultaria. Como se expressa Heidegger:

[...] Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A *posição prévia*, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo<sup>300</sup>.

Pois bem, além de diferenciar a “função significante” da compreensão hermenêutica; de distinguir signo de símbolo; Ricoeur também identifica pelo menos dois estilos interpretativos que, por sua vez, se oporiam polarmente: “as interpretações concebidas como desmascaramento, desmistificação, redução das ilusões” (as de Freud, Marx e Nietzsche, enquanto principais representantes de uma hermenêutica da “suspeita”<sup>301</sup>) e “a interpretação concebida como retomada ou restauração do sentido” (fundamentalmente das fenomenologias da religião, baseadas na máxima do “círculo hermenêutico do crer para compreender e do compreender para crer”, dentre as quais situa sua própria *Symbolique du Mal*)<sup>302</sup>. Ao pluralizar desse maneira a própria função interpretativa, Ricoeur procura legitimar o lugar de fala das hermenêuticas segundo os critérios e as regras que suas particularidades requereriam, reconhecendo ao mesmo tempo que não haveria uma “hermenêutica geral”, mas, no plano estritamente semântico, uma série de perspectivas que não poderiam ser criticadas com referências outras que se estabelecessem fora de suas próprias estruturas teóricas. Por isso, a função crítica de uma hermenêutica filosófica, mesmo no nível unicamente semântico, como escreve o filósofo:

[...] Começa por uma investigação em extensão das formas simbólicas e por uma análise em compreensão das estruturas simbólicas; continua por uma confrontação dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, relacionando a diversidade dos métodos hermenêuticos com a estrutura das teorias correspondentes. Prepara-se com isto para exercer a sua tarefa mais elevada que seria uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. Ao mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria, ela justifica cada um nos limites da sua própria circunscrição teórica<sup>303</sup>.

Esse magnífico exercício de teorização que o filósofo promove e pratica, especialmente em *Da Interpretação* e *O Conflito*, representa o que denominou de “minha concepção inicial da hermenêutica, como interpretação amplificadora de expressões

<sup>300</sup> Heidegger, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, *op. cit.*, p. 84, grifo do autor.

<sup>301</sup> “Suspeita” em relação à consciência imediata e sua fé pré-crítica.

<sup>302</sup> V. *De l'interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 19-44.

<sup>303</sup> *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 18-19.

simbólicas”<sup>304</sup>. Representaria também, a meu ver, o que chamei de enorme esforço metódico, que ultrapassaria o próprio sentido de método das ciências modernas, que desde Descartes, como Gadamer mui agudamente reconheceu, representaria um “caminho de autocertificação”<sup>305</sup>. O estudo da obra de Ricoeur permite que se compreenda **método** apenas como **caminho de razão**, que passaria ao largo das pretensões exclusivas de certificação.

Cabe mencionar ainda que sua postura hermenêutica também contraria a ideia, defendida por determinadas correntes, de reservar para a “função simbólica” o trabalho de uma imaginação dedicada preponderantemente à promoção de uma escatologia da consciência<sup>306</sup>.

Além desse esforço metódico, a hermenêutica de Ricoeur não se limita exclusivamente a um trabalho criterioso no nível semântico. Se assim fosse, evidentemente não possuiria dimensão filosófica. Sua hermenêutica é incorporada pela reflexão e transformada em instrumento de alcance da “etapa existencial”, donde emerge o *Dasein*. Explica Ricoeur: “a abordagem semântica mantém a hermenêutica em contato com as metodologias efetivamente praticadas e não corre o risco de separar o seu conceito de verdade do conceito de método”<sup>307</sup>; mas manter-se nesse plano semântico significaria transformar a “linguagem em absoluto”. Por isso, afirma o filósofo: “a própria linguagem, enquanto meio significante, reclama ser referida à existência”; e complementa: “aquilo que anima o movimento de ultrapassagem do plano linguístico é o desejo de uma ontologia”<sup>308</sup>.

No entanto, como já expresse anteriormente, a “via longa” ricoeuriana não corresponde a uma mera “Analítica do *Dasein*”. Ricoeur se aparta de Heidegger para “enxertar” a hermenêutica na fenomenologia “no nível da problemática do *Cogito*”: a hermenêutica e seus múltiplos sentidos tornam-se instrumento para a compreensão do Si da reflexão. Evidentemente que o *cogito*, como se sabe, já não possui mais, na filosofia de Ricoeur, o sentido da fortaleza cartesiana segura de si; ou do *a priori* formal da crítica kantiana; ou ainda da estrutura transcendental originariamente egoica da fenomenologia husserliana; mas para além do imediatismo de um *cogito* intuitivo e imediatamente transparente, a reflexão procuraria se apropriar, mediatamente e com o auxílio hermenêutico, dos diversos e conflituosos sentidos de nossa existência. Por isso afirma o filósofo:

<sup>304</sup> *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 107.

<sup>305</sup> V. Gadamer, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 14.

<sup>306</sup> V. a crítica (a meu ver incabível) de Gilbert Duran sobre a infidelidade de Ricoeur a seu próprio programa in: Durand, Gilbert. *A imaginação simbólica, op. cit.*, p. 96, nota 49.

<sup>307</sup> *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 19.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 20.

[...] A reflexão é uma intuição cega se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objetiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser a apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir. Assim a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano 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<sup>309</sup>.

Ora, no meu modo de sentir, essa via mais “longa” de Ricoeur diferiria de um modo especial da própria hermenêutica heideggeriana. Muito embora seja o desígnio ontológico que guie ambos os filósofos, suas hermenêuticas se orientariam por perspectivas diferentes, ou talvez fosse melhor dizer, partiriam de posturas diversas.

Viu-se que a ontologia heideggeriana privilegiaria, conforme Ricoeur compreende, uma das acepções tradicionais do Ser: o “ser como verdadeiro e falso”<sup>310</sup>; ou, diria Gadamer: “a indissolubilidade interna de autenticidade e inautenticidade do ser-aí, de desvelamento e velamento, de verdade e errância”<sup>311</sup>. Ora, por mais que, “na tradição fenomenológica”, Heidegger tivesse sido “o primeiro a conquistar para a linguagem a posição central”<sup>312</sup>, como acredita Gadamer por exemplo, sua hermenêutica estaria voltada diretamente para uma interpretação do próprio *Dasein* e seus modos de “ausculta”, isto é, seria, como me parece, uma hermenêutica do Ser, enquanto este se manifestaria e se ocultaria na própria interpelação do ente, denegando, como entende Ricoeur, “a prioridade da posição de si ou da asserção de si enquanto *Cogito*”<sup>313</sup>. Mesmo para além da “Analítica do *Dasein*”, em Heidegger II, Ricoeur acredita que “a tarefa de ‘trazer o ser à linguagem’ reitera a mesma problemática, isto é, a emergência do ser que ‘eu sou’ em e pela manifestação do ser como tal”<sup>314</sup>.

No entanto, ao propor sua “via longa”, Ricoeur estaria promovendo uma hermenêutica mais modesta e talvez mais adequada a um sentido – diria – prosaico de interpretação: uma “hermenêutica do eu sou”, aplicada sobre o **texto** de um *cogito* que ocultaria para si mesmo os sentidos de sua própria manifestação. Se o *cogito* nos **liga** a nossas próprias obras, à concretude de nossos atos, aos “documentos” que “testemunham” nossa existência, seria a reflexão, isto é, a compreensão do Si da consciência de si, o meio privilegiado de nos **ligar** à plenitude do Ser. A linguagem a que se aplicaria a reflexão, com suas múltiplas funções, sua equivocidade, sua maneira de trair, de iludir, de buscar circunscrever nossa existência em seu

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>310</sup> V. a primeira citação na p. 70.

<sup>311</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>313</sup> *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 223.

próprio cativo, ainda assim constituiria o meio precípuo de transportar a “mensagem de Hermes”, de “noticiar” e de “saborear” nossa “lida com as coisas e com os outros”<sup>315</sup>.

Talvez por privilegiar o par “*enérgeia-dynamis*” dentre as acepções aristotélicas do ser, evitando assim uma “confrontação ruínosa” entre “uma ontologia substancialista” e “uma ontologia da verdade”<sup>316</sup>, Ricoeur tenha podido reconhecer a inelutável mediação das expressões do *cogito* como instrumento de reconhecimento dos múltiplos sentidos de nosso “ato de existir”. Desse modo, mesmo em sua formulação hermenêutica inicial, voltada às expressões simbólicas; e para além de sua contribuição metódica, não só para uma crítica do símbolo, mas também para a formulação de uma filosofia da linguagem aberta ao mundo, reconhecidora de suas múltiplas funções e especialmente de suas dimensões intersubjetiva e existencial; tal concepção já anunciava, enquanto instrumento reflexivo, sua posterior e mais madura formulação.

O debate desenvolvido em torno da problemática da linguagem parece-me ter reproduzido com novo fôlego a sempiterna postura de confrontação (dualista ou bipolarizada), que desde os primórdios do questionamento filosófico, rondaria a filosofia. Sua história exhibe, no meu entender, um caminho por círculos concêntricos que talvez se pudesse resumir como tendo partido da grande problemática do ser, passado pelo *cogito* e se instalado na linguagem. Creio que os desafios que a razão se põe, com sua propensão à unidade, acabam sempre por propagar desejos de fundamentação, de absolutização, provocando desconfortos críticos e posturas radicais dificilmente conciliáveis. Mas Ricoeur é reconhecidamente um pensador do diálogo e um filósofo voltado à multiplicidade dos sentidos, de postura dialética, é claro, mas entendida como exercício para uma reflexão que jamais deveria se conformar, se acomodar. Sua disciplina intelectual e seus rigores nada têm a ver com puritanismos de qualquer ordem, com rigidez mental e intolerância. Debateu com várias correntes ao longo das décadas de 1960 e 1970 e acabou por desenvolver uma filosofia da linguagem que 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)”<sup>317</sup>. Desse modo, articula semântica e semiótica e prima pela dimensão não só intersubjetiva, mas existencial da

<sup>315</sup> V. as pesquisas de Heidegger sobre “O conceito tradicional de hermenêutica” nas suas Preleções de Freiburg no verão de 1923, in: Heidegger, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, op. cit., p. 15-20.

<sup>316</sup> V. tal referência in: *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 12.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 81-82.

linguagem. 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.

Ao assumir essa concepção linguística, sua hermenêutica passa a enfrentar novos desafios. Sempre coerente com a postura reflexiva e reconhecendo as limitações de determinadas correntes, especialmente as que procuravam opor as noções de “explicação” e “compreensão”, Ricoeur formula as seguintes considerações críticas:

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 objetivo 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 antagônica – provêm de um duplo mal entendido que leva, por sua vez, a atribuir uma tarefa errônea à interpretação, uma tarefa que se exprime bem no famoso *slogan* “compreender um autor melhor do que ele a si mesmo se compreendeu”<sup>318</sup>.

Desenvolve em consequência desses embates teóricos uma *Teoria da Interpretação* em que busca uma definição da “tarefa hermenêutica” mais compatível com seu sentido clássico, que permitiu ao filósofo falar em “enxerto da hermenêutica na fenomenologia”, mas que poderia ser considerado ao inverso, isto é, como enxerto da fenomenologia na hermenêutica, pois reconhece que “antes de Dilthey, Heidegger e Gadamer, e mesmo antes de Schleiermacher, existia a hermenêutica dos quatro sentidos das Escrituras, tão magistralmente reconstruída por H. de Lubac<sup>319</sup>”. Assim, escreve em sua *Autobiografia Intelectual*:

[...] Se é verdade que a fenomenologia começa quando, descontentes com o viver – ou o reviver –, interrompemos a vida para poder atribuir-lhe um significado, poderemos sugerir que a hermenêutica prolonga o gesto primordial de *distanciamento* numa área que é a sua, das ciências históricas e, de um modo mais abrangente, das ciências humanas. A hermenêutica começa quando, descontentes em pertencermos ao mundo histórico, entendido sob a forma de transmissão de uma tradição, interrompemos a relação de pertença para atribuir-lhe um significado<sup>320</sup>.

Ora, essa afinidade entre ambas as tradições, que colocam o sentido **alhures** de toda posição unilateral e totalitária, e a necessidade de uma definição “mais técnica de

<sup>318</sup> *Teoria da Interpretação*: O discurso e o excesso de significação, *op. cit.*, p. 34-35, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>319</sup> *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 106-107.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 106, grifo do autor.

hermenêutica”, levaram o filósofo a se concentrar na noção de “texto escrito”, evidentemente considerado ainda como “discurso em forma de inscrição”, mas que ao mesmo tempo repôs com maior complexidade os paradoxos implicados no ato do discurso, quais sejam: “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”<sup>321</sup>.

Longe de procurar dirimi-los ou conciliá-los de forma tão eclética, quanto aberrante, o filósofo os assume de uma maneira metodicamente compreensível e “produtiva” (expressão que utiliza nas “Conclusões” de sua *Teoria da Interpretação*, resultado das conferências realizadas na Texas Christian University, em 1973 e 1975, intituladas “Discurso e o excesso de significação”). Em sua *Autobiografia Intelectual*, o filósofo reconhece que o “grande debate” em torno da linguagem proporcionara uma mudança em sua perspectiva hermenêutica. Escreve Ricoeur:

[...] 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. O conflito das interpretações, ao confrontar a redução do simbolismo às suas raízes econômicas [como em Freud, por exemplo] ou às suas motivações sociais com a lembrança dos mais ricos, dos mais importantes, dos mais significativos espiritualmente, necessita da escala do texto para se revelar. 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 caráter 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 binômio formado pela leitura e pela escrita<sup>322</sup>.

Ora, é possível dizer que em sua nova formulação o filósofo acabou ampliando o escopo do campo hermenêutico, destruindo completamente os ideais de transparência e apropriação imediata do sentido para o sujeito reflexivo. Por isso, escreve em sua *Autobiografia Intelectual*:

[...] Esta insistência na mediação da escrita teve pelo menos o mérito de, a meu ver, ter destruído, definitivamente, o ideal cartesiano, fichteano e, de certo modo, husserliano, da transparência do sujeito para si mesmo. A este propósito, a subjetividade do leitor não é mais dona do sentido do texto do que a subjetividade 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

<sup>321</sup> *Teoria da Interpretação*: O discurso e o excesso de significação, *op. cit.*, p. 56.

<sup>322</sup> *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 107, tradução adaptada para o nosso português.

obter através dele as condições para um si em vez do eu que inicialmente chega à leitura<sup>323</sup>.

Por outro lado, recoloca em novas bases sua filosofia reflexiva, com as exigências metodológicas e críticas correspondentes, ao mesmo tempo em que de certo modo procura resolver a contenda entre a historicidade e a universalidade do sentido e das interpretações. Sua *Teoria da Interpretação* caminha também para o reconhecimento do pressuposto da “objetividade da significação em geral”.

Segundo o filósofo, uma vez confiado “à *littera*”, o discurso exporia com maior veemência todas as suas possibilidades expressivas e referenciais. O anterior antagonismo entre “explicação” e “compreensão”, fruto de “um dualismo ontológico que opunha espírito e matéria”<sup>324</sup>, que o filósofo se negara a colocar na “forma de uma escolha alternativa”, reconhecendo, no que chamou de “arco hermenêutico da interpretação”, os momentos próprios de explicar e compreender, acolhendo as abordagens objetivas, analíticas e explicativas do texto, fê-lo adotar a seguinte posição:

[...] as ciências do texto tinham imposto uma fase exploratória no próprio âmago da compreensão. Neste caso, a explicação não foi reduzida à implementação de uma causalidade humana mas continha diversas formas, nomeadamente, a explicação genética, a explicação em termos de matéria subjacente, a explicação estrutural e a explicação pela convergência ideal. Neste novo contexto, descobri novamente o papel da mediação já reconhecido pela semiótica, no âmbito da análise semântica do discurso simples. O que aqui era novo tinha que ver com as normas de composição próprias do texto. Por outras palavras, era a própria textura dos textos que permitia e até exigia este desvio pelos procedimentos pertencentes à análise objetiva e à exposição no sentido da explicação e da clarificação. [...] Em suma, já não me parecia ser possível, na era da semiótica textual, considerar a abordagem objetiva como uma transferência abusiva de metodologias das ciências naturais para o domínio do espírito<sup>325</sup>.

É claro que “explicação” e “compreensão” não se oporiam no mesmo nível. Seriam posturas distintas que talvez permitissem dizer que explicamos “pelas causas”, e por outro lado, compreendemos pela “visada do sentido”, que pode ser compartilhado. Aliás, na *École*, Ricoeur expõe a seguinte consideração: “Para a explicação, o simples é a razão do complexo: para a compreensão, o uno é a razão do múltiplo”<sup>326</sup>. Pois bem, nas “Conclusões” de sua *Teoria da Interpretação*, Ricoeur compreende que a dialética entre explicação e compreensão constituiria uma “dimensão epistemológica” da própria dialética existencial de “apropriação e distanciação” em relação a experiência textual. Segundo o filósofo:

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 108, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 97, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>326</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 66.



O problema da escrita torna-se um problema hermenêutico quando se refere ao seu polo complementar, que é a leitura. Surge então uma nova dialética, a da distanciação e apropriação. Por apropriação entendo a contrapartida da autonomia semântica, que separou o texto do seu escritor. Apropriar-se é fazer “seu” o que é “alheio”. Porque existe uma necessidade geral de fazer nosso o que nos é estranho, há um problema geral de distanciação. A distância não é, pois, simplesmente um fato, um dado, o efetivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou de discurso. É um traço dialético, o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão<sup>327</sup>.

Como sempre procede em suas obras, Ricoeur procura compreender o significado de cada esforço interpretativo, mas reconhecendo suas limitações e impropriedades teóricas. Mas são essas múltiplas abordagens da interpretação textual que oferecem ao filósofo um espaço oportuno para redimensionar sua filosofia reflexiva. Escreve em sua *Autobiografia Intelectual*: “O que deve ser interpretado num texto é a proposta de um mundo, o projeto de um mundo que eu possa habitar e no qual se possam revelar as possibilidades que me são mais próprias”<sup>328</sup>. No entanto, essa “apropriação” não significaria o que chamou de “regresso sub-reptício à soberania da subjetividade”, pois exigiria sempre um desapossamento anterior para que a autocompreensão perante o texto pudesse se realizar. Por isso afirma: “troquei o ego, senhor de si mesmo, pelo si, discípulo do texto”<sup>329</sup>.

Oferece ao mesmo tempo uma compreensão do que chamou de “distanciação metodológica” que permitiria justificar a tendência “anti-historicista” em hermenêutica. Escreve o filósofo:

[...] O que se rotulou de “historicismo” é o pressuposto epistemológico de que o conteúdo das obras literárias e, em geral, dos documentos culturais recebe a inteligibilidade da sua conexão com as condições sociais da comunidade que o produziu ou a que se destinava. Explicar um texto significa, pois, primariamente considerá-lo como a expressão de certas necessidades socioculturais e como uma resposta a certas perplexidades bem localizadas no espaço e no tempo<sup>330</sup>.

Na esteira de Frege e Husserl, Ricoeur confessa perseguir a tendência oposta, ou seja, a da “logicidade na explicação geral das expressões culturais”<sup>331</sup>. Segundo o filósofo:

[...] Para Frege e Husserl, um “significado” (e eles tinham em mente não o sentido de um texto, mas de uma frase) não é uma ideia que alguém tenha na sua mente, não é um conteúdo psíquico, mas um objeto ideal que pode ser identificado e reidentificado por diferentes indivíduos em tempos diferentes como um só e o mesmo. Por idealidade queriam eles dizer que o sentido de uma proposição não é nem uma realidade física nem psíquica. Nos termos de Frege, *Sinn* não é

<sup>327</sup> *Teoria da Interpretação*: O discurso e o excesso de significação, *op. cit.*, p. 54, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>328</sup> *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 105, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> *Teoria da Interpretação*: O discurso e o excesso de significação, *op. cit.*, p. 101.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 102.

*Vorstellung*, se chamarmos *Vorstellung* (ideia, representação) ao evento mental associado à atualização do sentido por um dado locutor numa dada situação. A identidade do sentido na série infinita das suas atualizações mentais constitui a dimensão ideal da proposição.

De um modo semelhante, Husserl descreveu o conteúdo de todos os atos intencionais como objetivos noemáticos, irreduzíveis ao lado psíquico dos próprios atos. A noção de um *Sinn* ideal tirado de Frege foi assim estendido por Husserl a todas as realizações psíquicas, não só aos atos lógicos, mas também aos atos perceptivos, volitivos e emocionais. Para uma fenomenologia objetiva, todo o ato intencional sem exceção se deve descrever pelos seus lados noemáticos enquanto correlato de um ato noético correspondente<sup>332</sup>.

De acordo com Ricoeur, que admite a autonomia semântica do texto, seria necessário reconhecer sua “objetivação” e “desistoricização” como a mediação necessária entre escritor e leitor. Mas o que mais interessa ao filósofo em sua longa formulação teórica para uma crítica textual, mas que poderia ser estendida a todas as outras obras de cultura, seria permitir uma continuidade e um maior esclarecimento de sua hermenêutica do “eu sou”, que nunca fora um dado, algo sobre o que se pudesse amparar, mas desejo de ser e projeto para si mesmo. Por isso, ele termina assim sua *Teoria da Interpretação*:

A apropriação deixa assim de surgir como uma espécie de posse, como um modo de agarrar as coisas; implica antes um momento de despojamento do ego egoísta e narcisista. Este processo de despojamento é obra do tipo de universalidade e temporalidade realçada nos procedimentos explicativos. E, por seu turno, semelhante universalidade está ligada ao poder desvelante do texto como distinto de qualquer tipo de referência ostensiva. Só a interpretação que obedece à injunção do texto, que segue a “flecha” do sentido e que tenta pensar em conformidade com ela, inicia uma nova autocompreensão. Nesta autocompreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 106, tradução adaptada para o nosso português.

### 3 A TAREFA DA CONSCIÊNCIA

Ricoeur diz textualmente: “*la position du soi n’est pas donnée, elle est une tâche, elle n’est pas **gegeben**, mais **aufgegeben**, non pas donnée, mais ordonnée*”<sup>334</sup>. Esta consideração aparentemente simples, encerraria uma importante mudança no tratamento da subjetividade e no próprio estatuto do *cogito*. Contrariando a tradição reflexiva que concedera à consciência (e ao *ego*) a condição de fundamento último e *inconcussum*, não somente do questionamento filosófico, mas de todo saber, Ricoeur reconhece e assume a dúvida e a insegurança no próprio interior dessa fortaleza erguida pela tradição. Diria que pratica uma filosofia que poderia muito bem receber o título que meu saudoso e eterno mestre Hilton Japiassu deu a uma de suas obras, composta por belos e lúcidos ensaios, chamada *A Pedagogia da incerteza*, na qual, utilizando-se da “metáfora do Porto Seguro”, postula “a instauração de uma *pedagogia da incerteza*, da insegurança e da provisoriedade, incapaz de parâmetros dogmáticos e absolutos ou de verdades definitivas”. E prossegue o mestre:

Creio ser profundamente lamentável o fato de existir, tanto na história da filosofia quanto na das ciências, uma série de portos seguros aos quais muitos cientistas e filósofos se agarram, por vezes desesperadamente, acreditando neles encontrar proteção e segurança contra as intempéries da crítica e as borrascas do questionamento. Ora, quem acredita em certas verdades científicas ou filosóficas como se elas fossem um porto seguro esconde, no fundo, um medo básico não superado e uma angústia não resolvida. Melhor ainda, faz delas um *mito*<sup>335</sup>.

Acredito não ser imprópria essa caracterização, pois talvez fosse possível considerar a filosofia uma espécie de **pedagogia** que procuraria retirar o pensamento de uma **infância acrítica** para conduzi-lo pelo mar tempestuoso de um questionamento sempre renovado, ampliando os horizontes de sentido e amadurecendo suas questões. O pensamento de Ricoeur representa uma empreitada adulta e vigorosa para impedir inclusive que se soçobre no *non sense* e na *betise* típicos de posturas intelectuais intolerantes e não dialógicas, bem como de outras tantas posições aberrantes. Até porque, ao reconhecer o “enigma” no coração do *cogito*, não o encara como um **Cavalo de Troia**, mas, remontando-se a Heráclito, Ricoeur realça: “o enigma não bloqueia a inteligência, mas a provoca”<sup>336</sup>.

Reconhecer que o “Si” não é um dado, significa, como se sabe, que não está **à mão**, disponível à consciência imediata como uma “evidência”, como se fôssemos *páthos* para nós mesmos. Aliás, jamais seríamos para nós mesmos sem a reflexão que instaura essa busca, esse

<sup>334</sup> *De l’interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 53, evidenciados os termos em alemão.

<sup>335</sup> Japiassu, Hilton. *A Pedagogia da incerteza e outros estudos*. Rio de Janeiro: Imago, 1983, p. 13, grifo do autor.

<sup>336</sup> *De l’interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 26.

reconhecimento, essa reapropriação. Para Ricoeur a filosofia é reflexão. Mas o que isto poderia querer dizer? Será que essa **escolha** – se é possível considerar assim – não significaria uma imposição demasiado limitativa ao pensamento? Seria, caso houvesse algum **pensamento** para além de seu próprio exercício, quero dizer, se houvesse algum **modelo** mais **radical** do qual pudéssemos extrair algum enquadramento para todo esforço compreensivo e assim saciar sua própria indigência. A propósito, talvez como Pierre Thévenaz – lembra Ricoeur – caracterizou a própria especulação heideggeriana: “um ‘pensamento’ que se quer mais radical e mais pensante que a razão”<sup>337</sup>. Porque a reflexão é a contrapartida de nosso “desejo de ser” e “esforço para existir”, impulsionados pela falta, pela distância, pelo desamparo, enfim pela nossa própria condição existencial. Pensar é refletir, porque o próprio pensamento, é claro, nos envolve em sua empreitada. A reflexão **dobra**, faz dobrar, não simplifica, amplia o âmbito de percepção da complexidade, multiplica as exigências e denuncia as responsabilidades. Trata-se de uma “tomada de consciência”, não de uma consciência dada ou revelada. É o reconhecimento de sentidos para ser, sentidos em que nos tornamos, como alertara e preconizara o velho Freud<sup>338</sup>. Além disso, a reflexão não leva ao *ego* e nem parte dele; o “eu”, a subjetividade, não é seu “objeto”. O Si reflexivo é a própria tarefa, o próprio trabalho de pensamento, um exercício de consciência; “*non pas donnée, mais ordonnée*”.

Mas então qual seria, para Ricoeur, o “objeto” da filosofia? Em um ensaio de *Leituras: 2, A região dos filósofos* (“Filosofar após Kierkegaard” de 1963), depois de assumir o “risco” de celebrar o “sarcasmo”, a “derrisão” de um pensamento que constituiria uma “exceção” à tradição, escreve o filósofo:

[...] A filosofia sempre tem a ver com a não-filosofia, porque a filosofia não tem objeto próprio. Ela reflete sobre a experiência, sobre toda experiência, sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa. A filosofia tem suas *fontes* fora de si mesma. Digo suas fontes, não seu ponto de partida; a filosofia é responsável por seu ponto de partida, por seu método, por seu acabamento; a filosofia busca seu ponto de partida; ela vai para o seu ponto de partida; sobre isso, Pierre Thévenaz, nosso querido e sempre pranteado Thévenaz, disse coisas convincentes, decisivas: a filosofia tem seu ponto de partida diante dela. Mas, se ela busca seu ponto de partida, ela recebe suas fontes; ela dispõe de seu ponto de partida, não dispõe de suas fontes, vale dizer, do que a revitaliza e instrui pela base. É assim que compreendo a frase de Karl Jaspers: “Nós que não somos a exceção, devemos filosofar com o olhar fixo na exceção”<sup>339</sup>.

<sup>337</sup> *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 146, em referência a Thévenaz, Pierre. Qu'est-ce que la phénoménologie?, *op. cit.*, p. 137.

<sup>338</sup> V. a reflexão de Ricoeur sobre a “cura” psicanalítica como a assunção de um sentido, especialmente in: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 150.

<sup>339</sup> Ricoeur, Paul. *Leituras: 2. A região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p. 34, grifo do autor.

A maneira cuidadosa e toda acuidade do pensamento de Ricoeur indicariam, exemplarmente, algo muito importante e que o excerto acima também faria vislumbrar: essa auto responsabilidade da atividade filosófica. Em minha opinião, a reflexão solicita e compromete. O rigor reflexivo tem a ver com as exigências advindas da própria responsabilidade do pensar. Como bom aluno, e referindo-se ao mestre Gabriel Marcel, a quem sempre prestou reconhecimento, Ricoeur oferece uma compreensão, a meu ver, a si mesmo igualmente aplicável: “um pensamento afirmativo, mas não dogmático; sensível ao mistério, mas rebelde ao hermetismo; hostil ao espírito de abstração e de sistema, mas preocupado com a precisão”<sup>340</sup>.

Mas para refletir sobre essa auto responsabilidade da filosofia, que talvez desde Platão, por influência do mestre, ronda o pensamento filosófico, lembrei-me do ensaio “Husserl e o sentido da história”, em que Ricoeur esmiúça as intenções do grupo de escritos de *Krisis*, para estabelecer que:

[...] O ponto alto de toda essa história da filosofia é a *catharsis* do espírito moderno que está enfermo. A volta ao *ego* é a chance do homem da modernidade. Descartes, subtraindo à dúvida a moral e a religião, não havia concebido esse projeto histórico. A crise da humanidade não revela nenhum absurdo irreduzível, nenhuma fatalidade impenetrável; a teleologia da história europeia lhe mostra a própria motivação. Como se resolverá essa crise? Sempre são possíveis estas duas saídas: ou “alienação crescente” no “ódio do espírito e na barbárie”, ou o renascimento da Europa por uma nova compreensão e uma nova afirmação do *sentido* da história a continuar. Brilha, aqui, a responsabilidade do filósofo, quando reconhece a baixa dominante de todos esses desenvolvimentos: “Somos [...], pela nossa atividade filosófica, os funcionários da humanidade”<sup>341</sup>.

Reproduzo esse trecho do ensaio para refletir, evidentemente, não sobre todas as dificuldades e questões que um tal posicionamento poderia ocasionar, e que de fato levaram às “Observações críticas” de Ricoeur, mas para provocar a seguinte questão que talvez possa ajudar a compreender como o filósofo entende a tarefa da consciência: será que a “humanidade” precisaria de um tal “funcionário”?

Houve época em que o filósofo, ao que parece, fora um **educador**, especialmente da juventude ávida por um saber que talvez pretendesse emancipá-la; outras épocas, em que o filósofo ainda tinha alguma **função**, alguns morreram ao exercê-la. Fico a pensar em J.-J. Rousseau, que, desocupado, concorrera ao prêmio da Academia de Dijon com seu primeiro *Discurso*<sup>342</sup>, em resposta ao apelo do *Mercurio de France* que publicara a chamada do

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>341</sup> *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 48-49, grifo do autor.

<sup>342</sup> V. a tradução brasileira deste e do *Discurso da desigualdade*, com introdução e cronologia de Jacques Roger, como segue: Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *discurso sobre as ciências e as artes*. Cronologia e introdução de Jacques Roger. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos).

concurso, cujo tema referia-se ao papel das ciências e das artes na “purificação dos costumes”. Em 9 de julho de 1750, fora laureado: o filósofo do *Emílio*, mas que, como sabido, viera a abandonar os filhos na “roda dos expostos”. Penso em Descartes, que sobrevivera ao frio da floresta na redação dos *Principia*, para morrer de pneumonia ao aceitar o convite para **instruir** a Rainha. Em Sócrates, claro, que conforme se acredita, vivera e morrera sua filosofia. Existe evidentemente uma distância quase de abismo entre o “funcionário” e sua obra. Muito embora Husserl pudesse merecer o título que os editores brasileiros da *École* lhe concederam: “um dos poucos educadores do pensamento”<sup>343</sup>, a auto responsabilidade da atividade filosófica tem muito pouco a ver com as atitudes de seus “funcionários”. Até porque a reflexão filosófica não se desdobra para constituir ou instruir um **sujeito psicológico**, mas para interrogar sobre o sentido do “todo da experiência”; para questionar o sentido das realizações da cultura. Interessante notar que, para além das críticas aos problemas e pretensões husserlianos, Ricoeur promove, no fim do referido ensaio, o reconhecimento do que chamou de “contornos do verdadeiro problema”, nos seguintes termos:

[...] como escapar do solipsismo de um Descartes, revisto por Hume, para levar a sério o caráter histórico da cultura, seu poder verdadeiro de formar o homem? Como ao mesmo tempo se prevenir da armadilha hegeliana de uma história absoluta, exaltada como se fosse uma divindade estrangeira, para permanecer fiel à perturbadora descoberta das duas primeiras *Meditações* de Descartes?<sup>344</sup>

O intuito de Ricoeur parece pretender indicar a necessidade de a reflexão colocar sempre diante de si os múltiplos sentidos das realizações da cultura, na qual se insere por sua vez a própria obra filosófica, porque a consciência, enquanto tarefa, só seria capaz de começar a se instruir pelo exercício de uma “crítica aplicada aos atos e às obras”, que revelar-nos-iam a partir de sentidos constituídos. A *Bildung* da cultura, no entanto, tampouco referir-se-ia, a oferecer padrões, modos de ser para um **sujeito moralmente interessado**, pois o que Ricoeur chama de “crítica” seria especialmente a denúncia das diversas máscaras e papéis assumidos pela consciência imediata, que a “escola da suspeita” considerara “consciência falsa”, fruto de estratégias inconscientes dissimuladoras, que se ocultariam por detrás dos moralismos de plantão. Mas torna-se preciso ainda lembrar que, segundo o filósofo, os “três mestres da suspeita”, ofereceriam realmente uma crítica “destruidora” dos ideais de certeza da consciência imediata, mas não seriam “três mestres do ceticismo”. Num importante trecho de *Da Interpretação*, Ricoeur escreve:

<sup>343</sup> Cf. a apresentação pela editora Vozes de *Na escola da fenomenologia*, op. cit..

<sup>344</sup> *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 56.

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*. Portanto, o que se deveria confrontar, não é somente uma tríplice suspeita, mas uma tríplice astúcia. 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 instituíra 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. Mesmo que os marxistas se obstinem na teoria do “reflexo”, que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre o “perspectivismo” da *vontade de poder*, que Freud mitologize com sua “censura”, seu “guardião” e seus “despistamentos”, o essencial não reside nesses impasses e nesses embaraços. 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, irreduzível 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<sup>345</sup>.

Nessa passagem, compreende-se que a tarefa da consciência principiaria por uma desconfiança lançada às posições de sentido dadas ou assumidas, sem que se levem em consideração as condições que as tornariam possíveis e compreensíveis, ou seja, sem o exercício deliberado de uma “crítica” voltada as “expressões” de um *ego cogito* inserido nas “manhas”, nas “artimanhas” “da vida e do desejo”, que o tornariam um **alienado** para si mesmo. No entanto, essa “crítica” requereria um **olhar** ou uma “ascese especial”, que acenaria à **função do sujeito filosófico**. Mas, assim como as “objetividade e neutralidade científicas” podem ser consideradas um “mito”<sup>346</sup>, igualmente o seria a atitude “desinteressada” desse “espectador” dos fenômenos. Até porque não seria o desinteresse que o autorizaria, mas talvez os escrúpulos, os rigores dos caminhos de razão, isto é, a auto responsabilidade da reflexão filosófica. A atitude especial que caracterizaria a reflexão, este empenho de pretender tornar-se consciente dos múltiplos sentidos em **jogo**, que perpassariam os nossos discursos, nossas expressões de cultura, não poderia ignorar que o **diálogo** já começou há muito tempo, então, não poderia também desconsiderar a necessidade de preparar-se para ele. Haveria que adquirir *expertise*; seria inapropriado agir como um desassisado. A *expertise* filosófica, por outro lado, não significaria um discurso **de e para si** mesmo. A propósito, na apresentação do excelente livro de ensaios da estimada professora Jeanne Marie Gagnebin (*Lembrar escrever esquecer* de 2006), que inclui “Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur” de 1997 (já referido no presente trabalho), Bento Prado Jr., mui

<sup>345</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 41-42, grifo do autor.

<sup>346</sup> V. as considerações do professor Japiassu sobre esse e outros “mitos” da ciência, especialmente o ensaio “A dimensão ‘machista’ da ciência”, in: Japiassu, Hilton. *A Pedagogia da incerteza e outros estudos, op. cit.*, p. 69-98.

acertadamente, elogia não somente o “estilo claro e elegante” da autora, mas chama a atenção para a importância de suas reflexões como meio de “libertar-nos daquilo que Kant chamava de *Schulphilosophie* (filosofia escolar)”, reconhecendo ainda:

[...] Somos assim convidados a caminhar a contrapelo da escolarização da filosofia que é indissociável de sua *tecnificação*, fazendo-nos lembrar de uma frase do saudoso amigo e lógico argentino Andrés Raggio, quando dizia que “num texto de filosofia, o índice de tecnicidade é inversamente proporcional ao de seu interesse propriamente filosófico”. O interesse propriamente filosófico das técnicas conceituais não está justamente *em seus limites*, como insistiam Platão em sua *Carta VII* e Wittgenstein em todos os seus escritos?<sup>347</sup>

Pois bem, eis, mais uma vez, a questão dos “limites” que caracterizariam conjuntamente toda *expertise* crítica. Afinal, a filosofia, embora possa “dispor de seu ponto de partida”, não pode “dispor de suas fontes”, como compreende Ricoeur. Sobre essa questão, peço licença a Rubens Rodrigues Torres Filho, para reproduzir o belo exórdio escrito para a coleção Biblioteca Pólen, em que reforça a preocupação com uma postura de autossuficiência do discurso filosófico, que a meu ver, seria a contrapartida de certo **júbilo narcísico**, incompatível com a reflexão:

Para quem não quer confundir rigor com rigidez, é fértil considerar que a filosofia não é somente uma exclusividade desse competente e titulado técnico chamado filósofo. Nem sempre ela se apresentou em público revestida de trajes acadêmicos, cultivada em viveiros protetores contra o perigo da reflexão: a própria crítica da razão, de Kant, com todo o seu aparato tecnológico, visava, declaradamente, libertar os objetos da metafísica do “monopólio das Escolas”. O filosofar, desde a Antiguidade, tem acontecido na forma de fragmentos, poemas, diálogos, cartas, ensaios, confissões, meditações, paródias, peripatéticos passeios, acompanhados de infundável comentário, sempre recomeçado, e até os modelos mais clássicos de sistema (Espinosa com sua ética, Hegel com sua lógica, Fichte com sua doutrina-daciência) são atingidos nesse próprio estatuto sistemático pelo paradoxo constitutivo que os faz viver. Essa vitalidade da filosofia, em suas múltiplas formas, é denominador comum dos livros desta coleção, que não se pretende disciplinarmente filosófica, mas, justamente, portadora desses grãos de antidogmatismo que impedem o pensamento de enclausurar-se: um convite à liberdade e à alegria da reflexão<sup>348</sup>.

Na ótima tradução de escritos de Novalis, a quem o professor Rubens R. Torres Fo. atribuiu, em sua apresentação, a referência de “O Romantismo estudioso”, tem-se uma oportunidade excelente de reflexão sobre as “fontes que revitalizam e instruem” a atividade filosófica ou ainda do que poder-se-ia chamar de “solos férteis” que a requisitam.

Como visto, é possível distinguir diversos **sujeitos** que **vivem** um *cogito* operante e multifuncional. Ao se “juntar” determinados interesses, determinadas perspectivas, para se

<sup>347</sup> Prado Júnior, Bento. Apresentação. In: Gagnebin, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, grifo do autor.

<sup>348</sup> Torres Filho, Rubens Rodrigues. Prólogo: Biblioteca Pólen. In: Hardenberg, Friedrich von (Novalis). *Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo*. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Iuminuras, 2009.



“formar uma base”, a reflexão torna identificável, por exemplo, um sujeito psicológico, um sujeito moral, um sujeito filosófico etc. no próprio coração de uma consciência voltada aos sentidos múltiplos. No entanto, a perda do *fundamentum inconcussum* do *ego cogito*, associada às iniciativas de universalização dos procedimentos de **ciência**, com seus modelos instrumentais e tecnológicos, provocaram novos desafios à **tarefa** reflexiva. Conforme escreve o professor Japiassu:

Podemos dizer que, do ponto de vista filosófico, o século passado (XX) pode ser caracterizado como o da *crise da Razão*. Depois que o matemático Godel e seu teorema da incompletude arruinaram com a ideia de se construir uma linguagem lógica totalmente fechada; o filósofo Karl Popper nos convenceu de que uma boa teoria científica não é aquela que diz uma verdade definitiva, mas aquela que, ao contrário, aceita submeter-se ao princípio da refutação; paralelamente, os chamados filósofos da desconstrução (Foucault, Derrida, Lyotard...) se empenharam em nos mostrar a perda de validade dos grandes discursos (megarrelatos) e dos modelos que pretendiam nos fornecer respostas universais para nossos problemas. Donde a tentação de se cair no relativismo, no ceticismo, no niilismo e, até mesmo, em certa *vagabundagem* intelectual. E muitos *intelectuais* cederam a essa tentação<sup>349</sup>.

Negar à consciência o estatuto de um “porto seguro” não autorizaria evidentemente a que se devesse inverter o **itinerário**. Como diria Parmênides, a “outra via” nos seria vedada. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur põe principalmente em relevo a necessidade de que o **percurso** seja “mais laborioso”. A *Aufgabe* da consciência tem a mesma envergadura que a da Reflexão: “*non pas donnée, mais ordonnée*”. Mas por que “*ordonnée*”? Ora, porque aquilo que não é dado, precisa ser buscado; é o que se-lhe-ordena; o que se deve pôr em ordem; o que deve procurar o caminho da ordem. Haveria como refletir de outro modo? E a consciência o que seria?

Talvez se pudesse resumir em duas fórmulas breves o resultado da mudança de estatuto do *cogito* assumida pela fenomenologia ricoeuriana: a do reconhecimento de que consciência e autoconsciência não **dizem** o mesmo<sup>350</sup>; também, a do “primado” da consciência de algo sobre a consciência de si<sup>351</sup>.

A fenomenologia de fato romperá com a “identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência”, o que promovera, por outro lado, uma ampliação dos horizontes de sentido, ao mesmo tempo em que, uma “desconstrução” das pretensões de certeza da consciência imediata. Ricoeur reconhece, por exemplo, com Freud, que a consciência sequer é um lugar. A primeira tópica freudiana dos “lugares” psíquicos fora estabelecida por mera exigência

<sup>349</sup> Japiassu, Hilton. *Filosofia da ciência: uma introdução*, *op. cit.*, p. 181-182, feitas pequenas correções gráficas, grifo do autor.

<sup>350</sup> V. especialmente *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>351</sup> V. por exemplo: Costa, Miguel Dias. Introdução à edição portuguesa de “O conflito das Interpretações” de Paul Ricoeur. In: Ricoeur, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de hermenêutica*, *op. cit.*, p. II.

**didática** – se posso dizer assim – e posteriormente substituída por uma “personologia” que apontaria para a ideia de uma sistemática na qual os atos conscientes seriam meramente superficiais e minoritários. Por isso, em sua interpretação filosófica da obra de Freud, Ricoeur admite 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*<sup>352</sup>.

Ora, a consciência não sendo uma **coisa**, um **lugar**, mas uma “percepção sob certas condições”, faz apelo não somente à necessidade de reconhecimento dessas “condições”, mas especialmente do **significado** desse exercício, dessa tarefa. O “tornar-se-consciente”, enquanto um modo de ser, reclama principalmente uma “crítica” dos múltiplos sentidos em que nos tornamos. Por isso, Ricoeur contrapõe (como já mencionado no presente trabalho) a “arqueologia” freudiana, isto é, o que Roland Dalbiez considerara “a exploração daquilo que, no homem, é o menos humano”<sup>353</sup> – como nos informa Ricoeur, muito embora seu próprio trabalho tenha partido da “convicção inversa” –; ao processo do tornar-se consciente da dialética hegeliana. A “duplicação” da consciência promovida por Hegel, que Ricoeur reconhece como uma superação do *si* pela apropriação de um *outro* para o Si mesmo, se instauraria – como já referido – a partir “da vida e do desejo” e desenvolver-se-ia na busca de uma **satisfação**; portanto, partiria do mesmo **solo** que Freud, mas observa Ricoeur: “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”<sup>354</sup>. Ora, essa “luta” realizar-se-ia na história da cultura, através das “figuras” que representariam não propriamente o “desejo”, mas sim, uma história das “paixões” (*páthos*). A luta pela “Posse”, pelo “Poder” e pelo “Valor” (como Ricoeur se refere, lembrando “a estrutura kantiana das paixões”<sup>355</sup>), explicitada concretamente nos “duplos” das relações econômicas, políticas, sociais e culturais, daria forma concreta às dimensões pelo que se reconheceria no **outro** as possibilidades para o **si mesmo**. Aliás, talvez fosse importante

<sup>352</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 124-125, grifo do autor.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>355</sup> V. *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 65.

lembrar, que o *ego*, para Freud, seria um “precipitado de objetos perdidos”. Nas vicissitudes das pulsões, ele próprio seria objeto de pulsão. O **tornar-se consciente**, em Freud, não seria **tornar-se ego**, mas assumir os diversos **papéis** através dos quais nos **educamos** pelas frustrações. (“*Wo es war, soll ich werden*”<sup>356</sup>). A cultura seria o grande teatro de uma história **de humanidade**, que também se **educaria** pela frustração e pela necessidade. Em Freud, passar-se-ia do onírico ao sublime, superando-se, dando para si mesmo um projeto, que não seria a simples repetição do arcaico, de uma infância. A **cultura** seria a própria realização dessa superação, dessa “**sublimação**” e teria 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<sup>357</sup>.

Em Hegel, seria o espírito que ensaiar-se-ia mudando sempre de posição; da situação de senhor e escravo, à liberdade de pensamento do estoicismo, que a superara; desta, à dureza do ceticismo, que o niilismo desencantado superara; e assim sucessivamente. Em Hegel, a história humana seria a construção simbólica do espírito pela e na cultura. E haveria sempre o que simbolizar. Em conclusão, escreve 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”<sup>358</sup> 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 desarcaíza. 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

<sup>356</sup> Dito de Freud, lembrado por Ricoeur in: *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*, op. cit., p. 121, que significaria: “*Onde estava o ‘Isso’, o ‘Eu’ deve passar a estar*”, grifo do autor.

<sup>357</sup> *De l’interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 501.

<sup>358</sup> Considerar também a *paideía* dos gregos.

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* que o *ego* 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<sup>359</sup>.

Pois bem, muito embora a tarefa reflexiva não se identifique com a tarefa da consciência, em um certo aspecto, ambas realizariam **obras** similares, quero dizer, ambas se **alimentariam** dos mesmos “grãos” de reconhecimento e **beberiam** das mesmas “fontes” que as “revitalizariam e instruiriam”. Autoconsciência e consciência não dizem o mesmo, mas **obram** a partir da mesma necessidade de reconhecimento de sentidos. Aliás, refiro-me a algo parecido com o que Ricoeur promovera ao dar prosseguimento ao gesto fenomenológico no gesto hermenêutico<sup>360</sup>.

Por outro lado, as realizações da cultura seriam responsáveis por oferecer um **texto** de consciência urdido por múltiplas mãos e **composto** por múltiplas “intencionalidades”. A segunda fórmula mencionada acima, correspondente ao “primado” da consciência de algo sobre a consciência de si, revelaria, a meu ver, a própria diferença de estatuto entre uma “consciência mundana” e uma “consciência reflexiva” (ou filosófica)<sup>361</sup>. Afinal, se é possível distinguir vários sujeitos, também seria possível distinguir vários modos de se manifestarem e, é claro, de se **pronunciarem**. De outra parte, os múltiplos sujeitos das múltiplas consciências não teriam por que não **dialogarem**. Entretanto, os vários **lugares de fala**, as várias dimensões e perspectivas de discursos do *cogito*, ao que parece, além de identificáveis, promoveriam um **debate** de difícil conciliação, mas que, a exemplo do “conflito das interpretações” que Ricoeur reconhece e elabora em sua atividade filosófica, talvez requirite uma “arbitragem” só realizável por um **sujeito especial**, dedicado igualmente a essa **especial tarefa**.

No já mencionado ensaio “Sobre a atualidade da fenomenologia husserliana” (1974), Gadamer faz referência a um “problema sempre rediscutido em Husserl”: o “da autorreferencialidade fenomenológica”<sup>362</sup>. Esse “problema” é tratado, no ensaio, em meio àquela “tecnificação” – referida pelo professor Bento Prado Jr. – que sinceramente parece afastar de si todo “interesse propriamente filosófico”, mas que, independentemente da linguagem cerrada dessas discussões “técnicas”, talvez permita reconhecer ainda alguma “fonte” motivadora para se refletir sobre essa tarefa especial da consciência. As questões

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>360</sup> V. considerações a respeito nas p. 85-86 do capítulo anterior.

<sup>361</sup> Diria Gabriel Marcel: entre a “reflexão primeira” e a “reflexão segunda”.

<sup>362</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, op. cit.*, p. 221.

levantadas no Colóquio, do qual Gadamer propõe seu “relato sintético”, giram em torno dos problemas de “fundamentação transcendental” em comparação com o “novo ponto de partida” heideggeriano, que colocara em questão a ideia de “fundamentação” mesma e o próprio “programa fenomenológico”. Mas, além disso, põem em relevo o conceito husserliano de “mundo da vida”, que como se sabe, fora elaborado para se opor ao de “mundo da ciência”<sup>363</sup>. Lendo o referido “relato”, impressionou-me a forma como o filósofo encaminha as questões discutidas. Escreve Gadamer:

[...] se não partirmos da fundamentação que torna aquilo que é fundamentado dependente daquilo que fundamenta – se abdicarmos dessa representação e colocarmos em seu lugar a explicação daquilo que já sempre compreendemos, ou seja, da pré-compreensão, então poderemos fazer jus melhor ao fator produtivo em toda problemática do mundo da vida em Husserl. Na discussão, perguntou-se certa vez: o que significa o mundo da vida hoje, em um momento no qual a objetivação por meio da civilização tecnológica transformou todo o nosso mundo da vida? É com certeza correto dizer que temos aqui o aguçamento crítico propriamente dito, um aguçamento com vistas ao qual Husserl já tinha concebido o seu ensaio sobre a *Crise*. Ele procurou mostrar como é que as questões do conhecimento humano tinham se encurtado de uma maneira fatídica por meio da absolutização da postura científica fundada na física galileana. Com ainda maior razão, isso é válido hoje, quando as possibilidades objetivantes da razão se voltam para a vida social na totalidade. Nesse caso, estamos apenas no início. O aguçamento disso deixará claro pela primeira vez qual foi o motivo autêntico que Husserl defendeu com o seu tema do “mundo da vida”<sup>364</sup>.

A postura “missionária” do “funcionário” filosófico husserliano – que Gadamer também dá testemunho no ensaio – fez com que se sugerisse, ante a insuperável **consciência objetivante** de nossa civilização tecnológica, um “saber prático”, nos moldes da *phronesis* aristotélica, que talvez tenha a ver com a identificação do tal sujeito especial capaz de, em meio à **Babel** do “falatório” – para lembrar uma expressão heideggeriana -, realizar a arbitragem acima sugerida.

Sabe-se que, hodiernamente, a filosofia (tanto quanto os filósofos) já não desempenha as mesmas **tarefas** de cinquenta e cinco anos atrás (e em Schwabisch-Hall!), nem muito menos a disponibilidade missionária *a la* Husserl, mas o que estou pretendendo mostrar, com essa prosopopeia de sujeitos, consciências e suas linguagens, diz respeito a algo relacionado àquela atemporalidade do *Sinn*, que Ricoeur acompanha, na esteira de Frege e Husserl<sup>365</sup>, e que – creio – justificaria a fórmula husserliana, referida no primeiro capítulo do presente

<sup>363</sup> V. especialmente: *ibid.*, p. 167-168.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>365</sup> V. a primeira citação na p. 89.

estudo<sup>366</sup>, segundo a qual, “a história do conceito, enquanto expressão do sentido, não tem importância para a verdade do sentido”.

Ora, se essa compreensão for válida para o sentido que instruiria o conceito, também o seria para o que instruiria as tarefas. Isto quer dizer que o *cogito* e sua problemática, mesmo não sendo mais o “ponto de partida”, encontram diante de si a tarefa de esclarecimento dos sentidos que motivariam e instruiriam seus atos e suas múltiplas funções. A consciência seria uma espécie de **polêmica** interior, isto é, um “reconhecimento pela luta”. Há vários papéis a desempenhar, outros a contrapor, num debate que só poderia ser conciliado quando assumido e reconhecido. O árbitro do debate não poderia ser outro, senão o que representaria o *ethos* próprio do *cogito*, portanto, um **sujeito ético**. Talvez por isso, o ensaio de Gadamer se encerre com a seguinte observação:

[...] Se aplicação da ciência não significar outra coisa senão fazer tudo aquilo que se pode fazer com o auxílio da ciência, então não se trata aqui da aplicação prática de que precisamos enquanto homens para a nossa sociedade e em meio à assunção da responsabilidade por nosso futuro. Uma tal aplicação da ciência sempre fará tudo aquilo que podemos fazer. Acredito, porém, que o ser humano só se inicia lá onde formularmos questões racionais de autojustificação para tudo aquilo que fazemos. A pesquisa empírica enquanto tal não consegue dar resposta alguma a isso. E, nesse sentido, gostaria de concordar com o impulso ético da ideia husserliana de uma “práxis nova”, a fim naturalmente de colocar de lado o antigo impulso de um senso comum autêntico (*sensus communis*) que suporta a práxis de nosso ser humano político<sup>367</sup>.

O reconhecimento dessa **função ética**, que não coincidiria com a função política, até porque não se atrelaria àquilo que tornaria “cativo” nosso “desejo” (a paixão política)<sup>368</sup>, talvez tenha a ver justamente com o que Gadamer considerou um “problema”, ou seja, a “autorreferencialidade da fenomenologia”. Se por razões “técnicas” isto tornar-se-ia problemático, quem sabe por razões **reflexivas** não seria uma solução?

A consciência coincide com o estar desperto para a compreensão do significado de sua atuação em seus vários registros, também para oferecer sentido ao seu dinamismo “selvagem”. Todo ato de consciência pelo seu *status* específico de atenção faria apelo à autorreferencialidade, embora só o pensamento seja capaz de pronunciá-la.

Perseguir os sentidos múltiplos da atuação do *cogito*, especialmente quando se manifestam no mundo da cultura, significaria – como acredito – a transformação de uma “filosofia do *cogito*” em uma “filosofia do sentido”. Esse fora o caminho de Ricoeur.

---

<sup>366</sup> V. p. 20.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>368</sup> V. as considerações de Ricoeur sobre o significado do “reino das paixões” in: *Da Metafísica à Moral*; Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 64-65.

A filosofia demorou muitos séculos para promover sua “revolução copernicana”, mas pouquíssimos para lhe aprimorar a compreensão. Talvez isto se deva à potencialidade da auto referência do próprio pensamento. Husserl tinha razão ao dizer que a consciência seria um “eu posso”. Mas esse poder não deveria significar um exercício de domínio; sim, um exercício de reconhecimento. Um exercício pelo que revestimos os sentidos com o manto da cultura. Como compreendia Ricoeur, o sentido é sempre uma “visada no vácuo, no vazio”, sendo o seu “preenchimento” apenas o aporte fugidio de presenças que sempre passam.

A fenomenologia representou – creio – um aporte poderoso à pesquisa filosófica, não somente por seu estilo analítico aberto e insuperável, mas para que não se abandonasse cedo demais o esforço compreensivo – se é que possamos abandoná-lo algum dia. Como reconheceu Gadamer, a fenomenologia representaria um “artesanato sólido do pensamento”<sup>369</sup> que inclusive pôde ver praticado pelo mestre Nicolai Hartmann. A compreensão também concedida por Ricoeur permitiu-lhe um desenvolvimento metódico que trouxe, com o enxerto hermenêutico, diversas e ricas possibilidades reflexivas. Longe de lançar o *cogito* ao opróbrio e apenas denunciar seu orgulho narcísico, a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur restituiu-lhe o *ethos* próprio. Retirou-lhe do “lugar” da solidão absoluta para transformá-lo no *organon* de promoção da “liberdade e alegria da reflexão”. Até porque o *cogito* jamais fora lugar algum; não seria um “porto”, mas companheiro de viagem.

Por outro lado, não haveria como negar-lhe a instrumentalidade; se assim fosse, cair-se-ia naquilo que Husserl identificou como uma postura de “ódio ao espírito” e de “barbárie”. A consciência é instrumento de reflexão, mas não somente – como parece óbvio – de “competentes e titulados técnicos”, mas de qualquer um que queira arriscar-se a fazê-lo. O *cogito* seria um múltiplo que nenhum *ego* conseguiria dominar, mas sem o qual sequer um si próprio seria. Sua atuação multitalentosa não fora reservada exclusivamente a uns poucos.

Interessante observar que ao formular sua *Crítica da Razão* para legitimar a atividade de conhecimento, Kant estabelece, sob os auspícios de Aristóteles, uma série estruturada de “conceitos primitivos”. Como é sabido, esses “conceitos *a priori*” não seriam mais do que predisposições “sintéticas” que atestariam algo que já era efetivo (o conhecimento). Nem todos somos cientistas, mas poderíamos, assim como poderíamos filosofar e realizar qualquer ato simples ou complexo de um *cogito* operante. Chamei de prosopopeia às “variações imaginativas” que permitiriam reconhecer o “*eidos*” de diversos sujeitos igualmente imaginados, distinguindo certo modo especial de atuar e que talvez até melhor nos definisse.

---

<sup>369</sup> V. Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, *op. cit.*, p. 157.

É claro que essas possibilidades **cogitáveis** não falam de indivíduo algum, nem são categorias egoicas. Mas não haveria por que recusar-lhe o auxílio. Importante reconhecer que a fenomenologia não pode ser confundida com um mero “idealismo reflexivo”, fundado no solipsismo do *cogito* e suas “dações”. A consciência, como visto, seria intencional, estaria inicialmente voltada para fora de si, dedicada ao outro, a todos os outros que não ela mesma. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur faz revelar um *cogito* operado pelo mundo, ao mesmo tempo em que criador de mundos. A cultura exprimiria, em sua concretude, os múltiplos sentidos **vividoss**, não somente para uma consciência individual, abstrata ou em geral, mas para uma consciência do devir manifesto nessas realizações plurais que norteariam e promoveriam a tomada de consciência de um projeto **de humanidade**.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo representa um esforço de compreensão preocupado com o **estilo** – por assim dizer – do trabalho reflexivo de Ricoeur que, como se sabe, ofereceu uma obra vastíssima e, ao mesmo tempo, profunda, dedicada às múltiplas fontes que “revitalizam” e tornam recorrente o empenho filosófico. Procurei me deter – na medida das minhas modestas possibilidades – em seu modo de compreender o “tema” fenomenologia. A riqueza (combinada com uma intenção de clareza raramente encontrável) do tratamento dado a esse tema impressionou-me, especialmente se comparado ao que se encontra em alguns manuais escolares<sup>370</sup>, que são evidentemente importantes, mas que em certo aspecto parecem pretender um caminho de “explicação”, cujas “fórmulas” dirigiriam e encurtariam por demais o esforço compreensivo do leitor. Embora – confesso – não concorde com certas maneiras de conceber a atividade filosófica, como a que ouvira certa vez expressa, isto é: “a filosofia é uma atividade obcecada pelo texto”, reconheço a importância do mesmo – e toda complexidade de “intencionalidades” que guarda – enquanto promotor de sentidos só alcançáveis por quem o acolhe como **mote** – talvez possa dizer – de “reconhecimento” e “reapropriação”. A propósito, Bento Prado Jr., na “Apresentação” da obra de Jeanne Marie Gagnebin, – já mencionada – lembrando-se de um dos últimos escritos de Gérard Lebrun (*Le Devenir de la Philosophie*), escreve coisas muito importantes. Referindo-se à presença do que chamou de “vivacidade de uma polêmica” em ambas as obras, comenta o filósofo:

[...] Lá como cá, a luta contra a *Schulphilosophie* é feita através de uma ligação interna entre a filosofia e sua história que não conduz a nenhuma forma de *historicismo*, que ultrapassa a alternativa entre relativismo e dogmatismo. Acrescentemos que, por essa via, a autora pode interrogar, de maneira crítica, tanto a *identidade* como as *metamorfoses estilísticas* da filosofia, particularmente na passagem complicada de sua expressão oral à escrita e nos problemáticos limites que a separam da literatura. É claro que poesia e filosofia não se articulam da mesma maneira em Platão e Novalis..., mas o problema permanece o *mesmo*, ainda que visado de maneira *outra*<sup>371</sup>.

Realmente não conseguiria me expressar melhor para chamar a atenção sobre os “limites” sempre tênues e “problemáticos”, não somente do discurso filosófico, mas da própria linguagem, que por sua vez quicá apontem para o reconhecimento de outros tantos limites de razão. Pois bem, no capítulo dedicado a oferecer um esboço dos pontos

<sup>370</sup> V., por exemplo, um enfoque mais esquemático oferecido in: Dreyfus, Hubert L.; Wrathall, Mark A. (org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução Cecília Camargo Bertalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

<sup>371</sup> Prado Júnior, Bento. Apresentação. In: Gagnebin, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*, op. cit., grifo do autor.

considerados mais relevantes para distinguir o tema fenomenologia, empenhei-me em valorizar o cuidado, a delicadeza do tratamento que Ricoeur lhe concede. Por outro lado, procurei realçar também a profunda generosidade de um pensamento que, não obstante os devidos rigores, não divide, não compartimentaliza a difícil tarefa da compreensão.

A filosofia de Ricoeur, no meu modo de sentir, estimula ou – como o filósofo mesmo gosta de dizer – “abre, não fecha”; promove a reflexão, mas não patrocina determinadas posturas que a reduziriam a arroubos jactanciosos e outras tantas permissividades que, diferentemente do que possa parecer, penso que seriam amesquinadoras. A fenomenologia **caiu-lhe muito bem** – desculpem-me o prosaico da expressão. Buscando auxílio, mais uma vez, em um de seus interlocutores, o filósofo hermeneuta Hans-Georg Gadamer, a quem Ricoeur muito admirava<sup>372</sup>, a fenomenologia representaria mesmo um “artesanato”, um trabalho “minucioso”, mas revestido com a devida “modéstia”<sup>373</sup>.

Procurei ainda pôr em relevo a fecundidade da fenomenologia – quer esteja ou não *démodé* – como método de pesquisa e a sempre necessária paciência que envolveria o esforço fenomenológico. Pretendi também mostrar que o pensamento só se tornaria efetivamente frutífero quando se assume **em diálogo**. Esta talvez seja uma das características mais fortes do discurso filosófico de Ricoeur.

No capítulo sobre a hermenêutica ricoeuriana, atentei para a questão metódica, quer dizer, busquei destacar alguns recursos teóricos que ajudaram a pavimentar o caminho de Ricoeur, ao procurar “enxertar” a hermenêutica na fenomenologia. De outra parte, faz-se mister reforçar que a importância da hermenêutica na tarefa reflexiva – a denominada “hermenêutica do eu sou” – não seria bem interpretada, caso fosse considerada como uma tentativa de compreensão do *ego* e de seu comportamento. Frise-se que a hermenêutica visa a desimplicar, a reconhecer um sentido. A inteligência hermenêutica dedica-se a dispor, a ampliar as possibilidades expressivas, com coerência em relação aos pressupostos assumidos e em vista daquilo que se deseja compreender. A assunção de um sentido para si corresponderia a um processo de **re**-conhecimento similar ao que Freud desenvolve para a terapia psicanalítica. Num dos ensaios de *O Conflito*, Ricoeur nos ensina:

[...] 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

<sup>372</sup> V. tal referência in: *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual, op. cit.*, p. 80.

<sup>373</sup> Segundo Gadamer, quando, em seus cursos acadêmicos, Husserl se deparava “com afirmações e argumentações jactanciosas” de seus alunos, dizia: “Não venham sempre com notas altas, meus senhores, moedinhas, moedinhas!” Para esta e outras considerações do estilo husserliano, v. Gadamer, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, op. cit.*, p. 143-150.

sentido não cético, 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 fato 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.

Tornar-se conscientemente para si esse sentido que apenas era sentido para um *outro*, eis o que o analista quer para o analisado. [...] 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<sup>374</sup>.

Como se pode perceber, o reconhecimento de sentidos para si (a “hermenêutica do eu sou”) nada tem a ver com uma experiência de conhecimento, com alguma espécie de verificação imediata de correspondências, mas – ocorre-me dizer – com um **tornar-se por já ter sempre sido ou desejado ser** e por superar “resistências”. Algo equivalente ao que Ricoeur aprendera com Spinoza: “descobrimo-nos escravos, compreendemos nossa escravidão, reencontramo-nos livres na necessidade compreendida”<sup>375</sup>. Diria ainda: emancipar-se pela **veemência** do sentido **des**-coberto.

Por fim, gostaria de referir-me uma vez mais ao que chamei de prosopopeia dos papéis na sessão anterior. O objetivo seria chamar a atenção, evidentemente, para aquilo que permearia toda a obra de Paul Ricoeur: a preocupação ética. Sinceramente não acredito que, em tempos tão bicudos e em meio a tamanha dispersão, fragmentação e confronto, especialmente dos nossos discursos, seja possível se desconhecer a relevância, a necessidade premente de promoção do amanhã ético. A *Bildung* da cultura é Ética, que além de não poder ser confundida com a Moral, reclama a constituição de um sujeito plural, instruído pelos outros e destinado aos outros. Por isso, em sua *Autobiografia Intelectual*, Ricoeur expõe com precisão aguda o seu projeto ético que mereceria *donner à penser*:

[...] alarguei o estudo da linguagem, da ação e da narração através de uma investigação sobre os três momentos da ética, da moralidade e da sabedoria prática. A ética, que eu sustentava ser mais fundamental do que qualquer norma, é definida do seguinte modo: o desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas. Esta definição tripla une o si na sua capacidade original de estima pelo outro, manifestada pela sua face, e para um terceiro envolvido que é o portador dos direitos nos planos jurídicos, sociais e políticos<sup>376</sup>.

<sup>374</sup> *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, op. cit., p. 150-151, grifo do autor, tradução adaptada para o nosso português.

<sup>375</sup> *De l'interprétation: essai sur Freud*, op. cit., p. 44.

<sup>376</sup> *Da Metafísica à Moral; Paul Ricoeur, Autobiografia Intelectual*, op. cit., p. 132-133, tradução adaptada para o nosso português.

## REFERÊNCIAS

- 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.
- ANDRADE, Ricardo Jardim. A gênese do conhecimento segundo Heidegger. *Reflexão*, Campinas: PUCCAMP, ano VII, n. 23, p. 122-131, mai./ago. 1982.
- \_\_\_\_\_. O Modelo Hermenêutico de Reflexão: O Diálogo entre Filosofia e Ciências Humanas no Pensamento de Paul Ricoeur. In: LORENZON, Alino; SILVA, Cléa Góis (org.). *Ética e Hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*. Prefácio de Creusa Capalbo. Londrina: UEL, 2000, p. 215-226.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das Formas Simbólicas: Primeira Parte: A Linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 416 p. (Tópicos).
- \_\_\_\_\_. *A filosofia das Formas Simbólicas: Segunda Parte: O pensamento mítico*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. Revisão técnica e da tradução de Moacyr Ayres Novaes Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 432 p. (Tópicos).
- \_\_\_\_\_. *A filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do conhecimento*. Tradução de Eurides Avance de Souza. Revisão técnica e da tradução de Flávio Benno Wiebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 818 p.
- \_\_\_\_\_. *Linguagem e mito*. Tradução de Jacó Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2013. 127 p. (Debates, v. 50).
- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 292 p. (Pensamento Moderno).
- CESAR, Constança Marcondes. Ética e Hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. *Reflexão*, Campinas: PUCCAMP, ano XX, n. 63, p. 11-22, set./dez. 1995.
- CESAR, Constança Marcondes (org.). *Paul Ricoeur: Ensaio*. São Paulo: Paulus, 1998. 120 p. (Ensaio Filosófico).
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 152 p. (Filosofia, v. 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.
- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990. 405 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- 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 Jacó 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. bilíngue em latim e português. Campinas: UNICAMP, 2004. 231 p. (Multilíngües de Filosofia UNICAMP).

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.

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bertalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 542 p.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix: USP, 1988. 114 p.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. 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.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 212 p.

\_\_\_\_\_. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. 608 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.

\_\_\_\_\_. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. 224 p.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia: I: lições preliminares*. Tradução e prólogo de Guillermo de la Cruz Coronado. 8. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. Cassirer y Kant. *Crítica*, Londrina: Universidade Estadual de Londrina, v. 12, n. 35, p. 183-218, abr. 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*: Prefácio, Introdução, Cap. I e II. Seleção, tradução e notas de Henrique Cláudio de Lima Vaz. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992. p. 187-261. (Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*: Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. 325 p. (Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 241 p. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 134 p. (Textos Filosóficos).

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](http://home.uevora.pt/~fhenriques/texto-filocont/intertextualidadesemteoria%20da%20consciencia%20de%20paulricoeur.pdf)>. Acesso em: 19 nov. 2010.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992. p. 1-184. (Os pensadores).

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

JAPIASSU, Hilton Ferreira. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. 202 p.

\_\_\_\_\_. *A Pedagogia da incerteza e outros estudos*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. 171 p.

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

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

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. 685 p.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura: Que Queira Apresentar-se como Ciência*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. 192 p. (Textos Filosóficos).

LORENZON, Alino; SILVA, Cléa Góis (org.). *Ética e Hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*. Prefácio de Creusa Capalbo. Londrina: UEL, 2000. 241 p.

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

PLATÃO. *O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 261 p.

\_\_\_\_\_. *Teeteto – Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001. 226 p.

PLATÃO. *Fedro*. Texto grego de John Burnet. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editor convidado Plínio Martins Filho. Coordenação de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011. 200 p.

PRADO JÚNIOR, Bento. Apresentação. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. 358 p.

RICOEUR, Paul. *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: T. 1: L'homme faillible; T. 2: La symbolique du mal.

\_\_\_\_\_. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. 534 p. (L'ordre philosophique).

\_\_\_\_\_. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968. 340 p.

\_\_\_\_\_. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. 506 p. (L'ordre philosophique).

\_\_\_\_\_. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. 414 p. (L'ordre philosophique).

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

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

\_\_\_\_\_. *Temps et récit*: T. 3: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985. 525 p. (L'ordre philosophique).

\_\_\_\_\_. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986. 384 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

\_\_\_\_\_. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986. 464 p. (Esprit).

\_\_\_\_\_. *Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. 109 p.

\_\_\_\_\_. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Prefácio de Miguel Dias Costa. Porto: Rés, [1989]. 487 p.

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

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*: T. 1. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1994. 327 p.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*: T. 2. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1995. 287 p.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa: Leituras*: 2. A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. 343 p.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*: T 3. Nas fronteiras da filosofia. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. 205 p.

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

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

\_\_\_\_\_. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009. 358 p. (Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *O si-mesmo como outro*. Tradução Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. 438 p.

\_\_\_\_\_. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954. Verificação e notas de Jean-Louis Schlegel. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. 269 p.

ROHDEN, Valerio. Nota sobre a tradução de 1978. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 v. (Os pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *discurso sobre as ciências e as artes*. Cronologia e introdução de Jacques Roger. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos).

THÉVENAZ, Pierre. Qu'est-ce que la phénoménologie? *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, Lausanne, v. 2, n. 1, p. 9-30, n. 2, p. 126-140, n.4, p. 294-316, 1952.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Prólogo: Biblioteca Pólen. In: HARDENBERG, Friedrich von (Novalis). *Pólen*: fragmentos, diálogos, monólogo. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009.