

Abrahão Costa Andrade

**RAZÃO & SUBJETIVIDADE
EM PAUL RICOEUR**

Dissertação a ser entregue à Coordenação de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. OLGÁRIA C. F. MATOS.

Universidade de São Paulo
1998

Para a Família
Costa Andrade,
exemplo de
dignidade
e luta.

Para Natália,
uma companheira,
uma experiência singular de amor.

A posição de Ricoeur não é a posição nem de um caudatário da crítica, que se fecharia no casulo da negatividade, na cômoda posição daquele que já não tem para onde ir, nem de um destituído da crítica, que ou ainda não tem para onde ir ou quer voltar a qualquer custo ao passado. Ao contrário, sua posição é a de um crítico amadurecido que sabe entrar na negatividade e resgatar, em seu cerne, o gérmen da positividade passível de ser fecundado. É por isso que, a esta segunda etapa, a puramente hermenêutica, ele acrescenta uma terceira, “a etapa propriamente filosófica”: *pensar* a partir do símbolo.

Agradecimentos

Este trabalho é resultado de uma pesquisa desenvolvida no mestrado de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo sob os auspícios do CNPq, a quem oportunamente agradeço. Gostaria também de registrar meus mais ternos agradecimentos a algumas pessoas direta e indiretamente importantes para a prossecução de minhas atividades nesta primeira fase da pós-graduação. Ao meu ex-orientador, Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra, que sem jamais perder a simpatia soube ser verdadeiro pedagogo a me conduzir (não sem peias, é claro!) ao caminho mais justo de minha formação; à minha atual orientadora, Prof. Dra. Olgária Matos, sempre muito solícita, amável e compreensiva; aos amigos paraibanos, Margarete, Graça, Alexandre Fiúza, Patrícia Montenegro, Arturo Gouveia, Alessandra, Miltom Marques Jr., Eduardo Valones, que me visitaram em meu exílio cruspiano, nos primeiros e difíceis meses dessa minha *saison en Usp*; aos colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba que, como Giovanni, Alexandre, Enoaldo e Gisela, não deixaram de me incentivar; à família Fiúza (São Antonio <*in memorian*>, Dona Regina, Marcos, Edu e Caio), que me acolheram, sempre muito solícitamente, em sua residência em Guarulhos, nos primeiros dias paulistanos; a Raimundo Alves Barreto, que além de me aceitar como hóspede no CRUSP, foi todo o tempo cúmplice das agruras do tédio inevitável, amenizando-o porém com sua companhia segura e alegre, e a Henrique Estrada Rodrigues, outro cúmplice da vida cruspiana, e dileto amigo; a Nazaré Fonseca e Iolanda Aida, pela companhia gastronômica dos domingos, e pela amizade; a Regina Fazioli e família, amiga inestimável, figura humana rara; a Ana Lúcia Mandacaru Lobo, amiga fiel, figura-chave no meu processo de adaptação em Sampa, e a Fábio Lobo com sua admirável família (e pelos livros de Ricoeur – e outros – que me deu; a Olgária Mattos, antes de ser minha orientadora, por apaziguar meu ânimo multidisciplinar no momento em que mais precisei; ao grupo de estudo de filosofia alemã, principalmente a Rodney, Gilberto, Anderson e Luis Sérgio Repa, pela cumplicidade; a Zé Luiz, meu promotor

literário; a Ana, Alexandra, Sandra, Viviam, Lygia, Luíza, Shirley, Adriana Pacheco, Ana Carolina, Andréa, Máira, Vanessa e Flávia, pelo vinho e pelos lábios; a Tessa (ela sabe!); a Guilherme e às meninas da Secretaria da FFLCH; aos amigos Alex Oliveira, Patrícia Crispim, Rômulo, Luís Magalhães, Aderaldo, Karina Grace, Virgivane, Alômia, Glícia e tantos outros que jamais deixaram de me manifestar carinho, respeito e admiração; a minha grande família, referência de amor, coragem e dignidade. Importantes foram as observações dos Professores Dr. Franklin Leopoldo e Dr. Marcelo Perine durante o exame de qualificação; a eles também meus agradecimentos. Quero agradecer ainda àquele que foi constante timoneiro (silencioso e prestativo) dessa minha aventura intelectual, àquele sem o qual tudo teria sido diferente e seria necessário retrair uma outra história, inteiramente invislumbrável: Roberto Markenson, meu Mestre.

Sumário

- Expectativa (à guisa de introdução)..... p. 6

- Primeiro Capítulo: A terceira humilhação de Narciso (O destino da filosofia reflexiva sob o impacto da psicanálise freudiana).....p. 10

- Segundo Capítulo: Razão e interpretação (O destino ético da filosofia reflexiva sob a direção da racionalidade hermenêutica.....p. 44

- Perspectiva (à guisa de conclusão).....p. 72

- Bibliografia.....p. 75

Expectativa
(à guisa de introdução)

O mínimo que se pode dizer da obra filosófica de Paul Ricoeur é que ela é inquieta e polifônica (uma coisa dependendo da outra), e não obstante dona de uma unidade estrutural que faz dela a portadora de uma filosofia realmente autônoma. Ela é inquieta porque não apenas acolhe a vasta tradição do pensamento ocidental, como a questiona e, nisto, não o faz negligenciando o debate filosófico contemporâneo, que, ao mesmo tempo, instiga esse questionamento e torna problemática aquela acolhida. Da mesma forma, e ao revés, ela é polifônica, e isso porque não apenas internaliza as vozes desse debate como também procura mediatizá-lo pela remissão à filosofia que nele é questionada. Assim, além de inquieta e polifônica, ela é também inquietante, pois sempre nos sentimos instigados a averiguar como ela equaciona esse confronto. Para um leitor excessivamente simples, esta tensão entre o passado e o presente pode parecer antes algo contraditório, senão paradoxal. Para um leitor preguiçoso, que julga antes pela aparência, aí está a prova cabal de uma já antiga acusação, a de que sua maneira de filosofar, conforme assinala Teofilo Urdanoz, é “capaz de conjugar diversas sistematizações filosóficas num modo de interpretação pluralista e eclético”¹. Mesmo o arguto Padre Vaz², que tem pela pessoa de Ricoeur uma “grande simpatia”, pois ele “é um homem realmente admirável”, não deixa de dizer, mesmo reconhecimento que há “uma única grande preocupação” que inspiraria o percurso de seus “vários estágios em sua carreira”, não deixa de dizer que seu pensamento é um “pensamento em permanente dispersão”, frase que, ao lado da expressão “generosidade intelectual” pode parecer um eufemismo para o suposto ecletismo de nosso Autor. Esta acusação, entretanto, depois de um exame minimamente detido de seus principais textos, é simplesmente insustentável. Sem dúvida, deve haver uma diferença entre ecletismo, erudição e abundância de material de estudo. Alguém é eclético se assume mais de um ponto de

¹ Cf. URDANOZ, T. *Historia de la filosofía*, v. VIII. Madrid: Autores Cristianos, 1985, p. 403.

² Cf. VAZ, H. C. *Filosofia e forma da ação*. (Entrevista dada aos Cadernos de Filosofia Alemã, n. 2, São Paulo, outubro de 1997.

vista acerca de um mesmo assunto ou objeto; uma pessoa é erudita se possui o conhecimento de vários assuntos sem nenhuma perspectiva determinada; quem possui abundante material de estudo e nele se concentra em busca de compreender os problemas nele encerrados em perspectivas que guardam entre si certas afinidades e não perdem a coerência não é nem eclético nem simplesmente erudito, mas pensador bem documentado. O fio condutor do pensamento ricoeuriano é o de uma crítica da filosofia do sujeito que não sente a necessidade de renunciar ao sujeito nem o índice de racionalidade que envolve essa filosofia. Não há aí, todavia, nada de paradoxal. Esse movimento sinuoso de assumir criticando ou de criticar assumindo é tecido constituinte de um pensar que se quer, como lembra Fernanda Henriques, um kantismo pós-hegeliano³. Isto é, uma exigência de pensar que, em cada contorno, averigüe o alcance e os limites do pensamento, como em Kant, mas que, como bem compreendeu Hegel, não se limite a uma crítica do conhecimento; e, por outro lado, uma exigência de pensar que se realize numa retomada constante e processual de si mesmo, como em Hegel, mas que, como bem compreendeu Kant, não se feche em uma totalidade absoluta. Podemos dizer que o pensamento de Ricoeur, pelo menos em seu método, é o equacionamento destas quatro exigências.

Nosso trabalho, porém, não pretende oferecer um quadro completo do pensar ricoeuriano. Coloca em cena, como não poderia deixar de ser, Ricoeur e seus interlocutores; no entanto, está mais interessado em marcar as linhas gerais pelas quais podemos ter acesso ao *tipo* de seu pensamento, muito mais que a ele mesmo como uma totalidade. Isso porque, em primeiro lugar, não foram analisadas todas as suas obras, e em segundo lugar porque essa análise não poderia ter sido feita nos limites de nosso projeto inicial, que consistia em examinar o “processo” da subjetividade sob a suspeita freudiana. Nosso trabalho se realiza na resposta a duas perguntas rigorosamente precisas: 1) o que acontece com uma filosofia do sujeito que tenha acolhido em seu interior a contestação da psicanálise, segundo a qual o sujeito não é aquilo que se presume? 2) qual o destino do projeto de racionalidade de uma filosofia que, tendo

³ Cf. HENRIQUES, F. “A significação ‘crítica’ de *Le volontaire et l’involontaire*”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Janeiro-Março. Tomo XLVI - 1990. Fasc. 1, p. 49.

passado pela contestação psicanalítica, tenha se tornado uma hermenêutica, isto é, um exercício de interpretação?

A idéia-mestra que sustenta e dá unidade a este trabalho é a de que, se a cada emergência da subjetividade corresponde a assunção de um tipo específico de racionalidade, há que se vislumbrar, na reconstrução do sujeito empreendida por Ricoeur, um conceito determinado de razão, no qual a tradição da filosofia moderna, antes de ser abandonada, seja refundida num campo de novas expectativas, suscitando assim a ampliação do espaço para novas experiências. Por sua conta e risco, nosso Autor decide reencontrar com os próprios instrumentos da suspeita o solo no qual uma nova subjetividade possa emergir. Veremos que, para ele, o sujeito só tem chance de subsistir à suspeita de sua validade se for desfeita a sua pretensão de abarcar o primado do sentido e a ele aceder apenas por renovadas tarefas, mediante a decifração dos documentos de sua vida. A primeira parte de nosso trabalho se ocupará deste desenvolvimento. Os documentos da vida interior são registrados no fundo do inconsciente, e a eles só temos acesso por meio da representação de seus rebentos, que porventura são eminentemente simbólicos, e por isso mesmo demandam interpretação.

A segunda parte de nosso trabalho envidará esforços para fazer compreender o tipo de racionalidade emergente no meio dessa alternativa lançada ao *Cogito*. Se o sujeito não tem acesso imediato à consciência, se a consciência não detém imediatamente o primado do sentido, se o sujeito deve esforçar-se para tornar-se consciente e se a consciência é tarefa de interpretação, então a racionalidade aí implicada só pode ser uma racionalidade hermenêutica, já que por “hermenêutica” se deve entender o conjunto das atividades que envolvem o simbólico e sua respectiva decifração, e já que isso impõe certas mediações que obstaculizam o acesso direto a uma totalidade do sentido.

O resultado dessa *démarche* corresponde ao surgimento de uma questão crucial à compreensão do empreendimento filosófico de nosso Autor, e na resposta da qual nosso trabalho se realiza. Qual é, perguntaríamos, o destino da filosofia reflexiva, isto é, da filosofia do sujeito, sob a direção de uma racionalidade hermenêutica? Se a hermenêutica supõe um embate com as tradições e estas se configuram no tempo

PRIMEIRO CAPÍTULO

**A TERCEIRA
HUMILHAÇÃO DE NARCISO
(O Destino Hermenêutico da Filosofia Reflexiva sob o
Impacto da Psicanálise Freudiana)**

“sequer os ensaio.
mas os meus atos
falhos
encenam-se assim:
eles já no palco
e eu ainda
no camarim”

(S. de C. Pinto)

1. O Sujeito Sob Suspeita (Introdução)

1.

O sintagma “filosofia-do-sujeito” parece guardar em si um ambigüidade. Por “filosofia”, sabe-se, devemos sempre entender uma forma de pensar¹. Mas essa forma de pensar – filosofia *do sujeito* – seria um modo de conceber o sujeito, isto é, de fazer dele um objeto de estudo e demorar-se na meditação a respeito de sua estrutura e de seus movimentos, esses constituintes do que nele se poderia chamar de “subjetividade”, ou seria uma maneira de pensar – *uma filosofia do sujeito* – que pertence ao sujeito, que é por ele apropriada? Não queremos desfazer-nos dessa ambigüidade; antes, gostaríamos de enfatizá-la e nos beneficiarmos dela. Toda filosofia da subjetividade é uma filosofia do autoconhecimento, do conhecimento de si. Nisto talvez consista sua característica mais básica, mas também sua maior dificuldade, o seu aspecto mais passível de receber críticas. Através dessa filosofia, por meio dela, o sujeito pretende alcançar um saber de si que o explicita de tal modo a fazê-lo autoconsciente, senhor de si, livre e, quiçá, feliz, conquanto tenha logrado ultrapassar o mais difícil desafio, o desafio socrático de conhecer-se a si mesmo, de se ter presumivelmente tornado adulto. Mas seria isso realmente possível? O acesso à consciência de si seria mesmo a única condição pela qual o sujeito se tornaria adulto? Sabemos que o homem² se torna adulto quando não necessita mais dos outros para

¹ Cf. MATOS, O. *Filosofia a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997, p. 7: “Se é preciso pensar bem, é para viver melhor. (...) A filosofia forma almas fortes pelo exercício da análise de si e do pensamento autônomo.”

² Identificamos rapidamente “sujeito” e “homem”. Para o estudo dessa identificação e do por quê de ela se tornar possível apenas na modernidade, cf. HEIDEGGER, M. “L'époque de la 'conceptions du monde'”, in: *Chemin qui ne mène nulle part*. Paris: Gallimard, 1962. Cf. MARKENSON, R. “Kant e a subjetividade transcendental”, in: *Revista de Filosofia – A questão do sujeito*. João Pessoa: UFPB, 1991, p. 15. Cf. MARRAMAO, G. *Poder e secularização. As categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995. Ver nosso “Apêndice”.

seguir sua vida; contudo, sabemos também que parte desse aprendizado da independência depende do reconhecimento por parte dos outros e da aceitação dos outros enquanto Outros, ou seja, do reconhecimento e aceitação de sua alteridade. Não ser capaz de lidar senão consigo mesmo é indício cabal de infantilidade. A isso Freud chamou, oportunamente, de “narcisismo”, fazer de si o único e exclusivo objeto de si mesmo. Como sabemos desde Freud, o narcisismo possuiu três formas na história do Ocidente. Para que não só o homem mas também a própria humanidade pudessem progredir (tornar-se adultos?), ele teve de passar por várias humilhações, de acordo com cada uma de suas formas. A primeira forma de narcisismo, a cosmológica, consistia em o homem conceber-se como centro do mundo na própria medida em que reconhecia a Terra, seu *habitat*, como o centro do universo. Copérnico, arruinando esta ilusão, infligiu a primeira humilhação: o homem não é senhor coisa alguma de sua própria habitação, ou melhor, sua habitação não passa de uma lugar entre outros lugares, e não o centro inamovível das coisas. A segunda forma seria a biológica: o homem seria imagem e semelhança de Deus e não um animal entre animais. Darwin pôs fim a esta presunção: nada assegura ao homem, naturalmente, o direito de ser suprimido do reino animal. Segunda humilhação. Assim, não mais senhor do mundo, não mais senhor das espécies, restava ao homem ser pelo menos senhor de si próprio, de sua *psiqué*. A terceira forma do narcisismo seria a psicológica, também ela humilhada. A psicanálise freudiana consistiria a terceira humilhação de Narciso: a consciência não é um lugar privilegiado, origem do sentido e ordenadora do mundo pessoal. Como a Terra, desmascarada por Copérnico, a consciência desmascarada por Freud é apenas um lugar em uma tópica, e mesmo assim um lugar secundário. Ora, a contestação freudiana do primado da consciência lança a filosofia do sujeito em um sério embaraço. Tal contestação se enuncia na elaboração metapsicológica do conceito de “inconsciente”³ e lança suspeita sobre a presumida transparência a si do

³Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 26: “O que opera toda a defasagem lógica e terminológica entre filosofia e psicanálise, criando entre elas

sujeito autocentrado, o *Cogito*. Neste caso, a pergunta básica, da qual nosso trabalho é um esforço de explicitação, é a seguinte: o que acontece a uma filosofia do sujeito quando enfrenta o desafio lançado pela contestação psicanalítica? A intenção deste capítulo consiste em esboçar, sem grandes ambições, a saída desse embaraço no pensamento de Paul Ricoeur⁴.

2.

É para Ricoeur algo inteiramente admissível o fato de a filosofia do sujeito estar ameaçada de desaparecer⁵. Na verdade, diz ele, “jamais houve *a* filosofia do sujeito”⁶, se por ela compreendermos o estilo de pensar que se caracteriza pela *reflexão*, isto é, pelo debruçar-se do *Cogito* sobre seus próprios atos e estrutura. O que realmente houve foi uma série de estilos de pensamentos reflexivos sobre o *Cogito*.

A filosofia reflexiva teria assim uma longa tradição. Neste caso, “poderíamos falar: de um *Cogito* socrático (‘cuida de tua alma’), – de um *Cogito* agostiniano (o homem ‘interior’ ‘na flexão das coisas’ ‘exteriores’ e das verdades ‘superiores’), – de um *Cogito* cartesiano, está claro, – de um *Cogito* kantiano (‘o *eu penso* deve poder

um 'diálogo de surdos', é o objeto novo que a segunda se deu por tarefa compreender e que a primeira oculta." Cf. FREUD, S. *Lo inconsciente*, in: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

⁴Para uma leitura exaustiva da obra de Ricoeur na qual se articula uma interpretação crítica tomando como fio condutor da pesquisa o estatuto do sujeito, cf. STEVENS, B. *L'apprentissage des signes: lectures de Paul Ricoeur*. Estados Unidos: Kluwer, 1991.

⁵A questão da “morte do sujeito” está intimamente relacionada com a corrente de pensamento denominada “estruturalismo”; Gilles Deleuze, em luminoso artigo, tentando matizar esta “morte”, escreve: “O estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar para outro” (cf. DELEUZE, G. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, in: CHÂTELET, F. <org.> *História da filosofia. Doutrinas e idéias*. Rio de Janeiro: Zahhar, 1974, p. 300).

⁶ Cf. RICOEUR, P. *O conflitos das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 199. Citado doravante *Conflit*.

acompanhar todas as minhas representações’). O ‘eu’ fichteano é, sem dúvida, o mais significativo testemunho da filosofia reflexiva moderna” (*Conflit.*: 199). Segundo Ricoeur, cada uma dessas subjetividades teve sua oportuna contestação e, mais que isso, cada uma delas se firmou na própria medida em que respondia aos desafios lançados por seus adversários, de modo que ao lado das reiteradas contestações do *Cogito* se formava a tradição da “filosofia reflexiva”.

O que é criticável em uma filosofia do sujeito, pensa, não é o sujeito propriamente dito mas a noção – ilusória! – de que a consciência seja algo imediatamente transparente. Portanto, o que deve ser erradicado é essa ilusão e não o sujeito propriamente. A este propósito, ele chega a afirmar que é preciso perder a consciência para que o sujeito possa ser recuperado; e é a esta recuperação do sujeito que ele chama de “filosofia reflexiva”.

Com efeito, o que está em jogo quando se busca assegurar a possibilidade de se falar ainda em sujeito é a questão de como fazer valer uma filosofia reflexiva. A contestação do autoconhecimento imediato do sujeito, portanto, é algo que põe em risco a sobrevivência de um estilo de pensar, o qual recebe seu nome próprio na expressão “filosofia reflexiva”. Mas, o que é uma “filosofia reflexiva”, e quais suas chances de sobreviver depois da contestação freudiana? A primeira pergunta merece ser feita, aqui no Brasil, porque, como Ricoeur mesmo assinala, ela é “pouco conhecida no estrangeiro”⁷. A segunda exige uma resposta a qual explicita o modo como Ricoeur se inscreve nesta tradição reflexiva para, daí, passar pela fenomenologia até chegar à hermenêutica⁸. Antes de nos aproximarmos da primeira, antecipemos uma resposta à segunda: “A reflexão é este ato de retorno a si pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito. ‘O

⁷ Cf. RICOEUR, P. *Do texto à ação. Ensaio de hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989, p. 37. Citado doravante TA.

eu penso, diz Kant, deve acompanhar todas as minhas representações⁸. Nesta fórmula se reconhecem todas as filosofias reflexivas. Mas como é que o “eu penso” se conhece ou se reconhece a si mesmo? É aqui que a fenomenologia – e, sobretudo, a hermenêutica – representa, ao mesmo tempo, uma realização e uma transformação radical do próprio programa da filosofia reflexiva” (*Conflit.*: 37). A posse do sujeito por si mediante a autocompreensão é o que caracteriza a filosofia reflexiva. A contestação desse sujeito auto-referente, como dissemos, abala a possibilidade de uma tal filosofia, pois é seu princípio fundamental. Ora, quando procuramos averiguar a forma como o sujeito pode apossar-se de si, então entram em cena a fenomenologia e a hermenêutica, que realizam a ambição da filosofia reflexiva, mas a realizam na mesma proporção em que a transformam, pois a reivindicação fundamental desta filosofia – “o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo” (id. *ibid.*: 37) – é lançada, primeiro pela fenomenologia e depois pela hermenêutica⁹, a um horizonte cada vez mais remoto. A transparência de si deixa de ser pressuposta e, apenas por mediações peculiarizadas, fornecidas pelos modos e instrumentos de trabalho da fenomenologia de versão hermenêutica¹⁰, passa a ser posta, e posta por várias circunvoluções¹¹

As filosofias reflexivas (e o plural aqui é pertinente porque, como já vimos, há várias) possuem uma inspiração comum. Conforme Jean Nabert, este que foi, para Ricoeur, dentre os filósofos da reflexão, “o pensador mais marcante” (*TA*: 37), Léon Brunschvicg (1870-1944) indica esta comum inspiração quando afirma: “o evento

⁸Para uma exposição completa do itinerário de Paul Ricoeur, cf. a entrevista dada a François Azouvi e Marc de Launay, in: RICOEUR, P. *La critique e la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995. Cf. também “Da interpretação”, in: *TA*: 23 e *La réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.

⁹Cf. a seção do texto “Existência e Hermenêutica” intitulada “II. O enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia”, in: *Conflit.*: 9.

¹⁰ Cf. COLIN, J. “Philosophie réflexive et hermeneutique”, in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphose de la raison hermeneutique*. Paris: Cerf, 1990, p. 15.

¹¹Cf. nota 7. Aqui é o caso de nos referirmos à chamada “ontologia indireta” em contraposição da ontologia direta heideggeriana. Cf. DASTUR, F. “De la phénoménologie transcendental a la phénoménologie hermeneutique”, in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphose de la raison hermeneutique*. Paris: Cerf, 1990, p. 37.

decisivo do período contemporâneo é a constituição de uma filosofia da consciência pura”¹². Contudo, malgrado esta inspiração comum, Nabert destaca duas orientações distintas dentre as filosofias reflexivas. Para ele, há uma reflexão envergada para o absoluto, “que se reflete no movimento de uma consciência particular” e outra que “constitui, antes, o próprio sujeito e retoma, depois disso, imanentes às suas operações, as leis e as normas da atividade espiritual em todos os seus domínios” (cf. NABERT, 1957: 19-04-15). A primeira seria mais talhada ao modo de Hegel, uma vez que o Espírito Absoluto se constitui na experiência de uma consciência que se desdobra até o absoluto saber-se de si mesma; a segunda seria um desenvolvimento de uma consciência transcendental ao modo de Kant¹³.

Ora, estamos citando o verbete “La philosophie réflexive” da *Encyclopédie française*, no qual Nabert faz um inventário das diferentes direções que, na França, tomou a análise reflexiva. Ele parte de Maine de Biran (1766-1824) até Brunschvicg, passando por Jules Lagneau (1851-1844) e Lachelier (1832-1918). A propósito, quando fala da fecundidade do método reflexivo, Nabert alude a “um filósofo contemporâneo, Paul Ricoeur, que conjuga com uma igual maestria o método fenomenológico e o método reflexivo” (id. *ibid.*: 19-06-1). Ainda a propósito, quando, para dar voz a seus adversários, apresenta uma objeção ao método reflexivo, aponta a questão, relativamente simples, de saber se ele é aberto ou fechado, e deste modo se coloca muito longe do que, anos depois, por conta do estruturalismo, seria a maior contestação do método reflexivo, a qual todavia caberia àquele “filósofo contemporâneo” enfrentar: a morte do sujeito, proclamada justamente na suspeita de que “o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si

¹² Apud NABERT, J. “La philosophie réflexive”, in: *Encyclopédie française*, v. XIX. Paris: Societé Nouvelle, 1957, p. 19-04-14.

¹³ Para uma apresentação do pensamento de Nabert, cf. RICOER, P. “O ato e o signo segundo Jean Nabert”, in: *Conflit*: 179.

consigo mesmo, que faria da consciência um saber indubitável” (*TA*: 37), não passa de um desejo, isto é, do epifenômeno de uma falta, de um vazio, de uma precariedade¹⁴.

3.

Embora so nos anos 60 isto venha a se transformar em temática explícita do pensamento filosófico – principalmente na França –, a suspeita em relação à unidade da consciência quanto à coincidência entre o que ela é e o que ela diz remonta sua origem a Feuerbach, quando este denuncia a teologia como uma antropologia invertida. A partir de Feuerbach, “aprendemos, com efeito, por meio de todas as disciplinas exegéticas e pela psicanálise, em especial, que a consciência pretensamente imediata é, antes de tudo, ‘consciência falsa’. Marx, Nietzsche e Freud nos ensinaram a desmascarar seus ardis”. Por conseguinte, devemos, doravante, “acrescentar uma crítica da consciência falsa a toda redescoberta do sujeito do *Cogito* nos documentos de sua vida”. Desta maneira, “uma filosofia da reflexão deve ser exatamente o contrário de uma filosofia da consciência” (*Conflit*: 19). E isto nos remete a três idéias específicas: a de que para a “consciência falsa” há um antídoto oferecido pelas “disciplinas exegéticas”; a de que os mestres dessas “disciplinas” são Marx, Nietzsche e, em especial, Freud; e a de que a filosofia reflexiva, se quiser sobreviver ao ataque da contestação e da suspeita, não pode ser confundida com uma filosofia da consciência.

À medida em que o antídoto para a falsa consciência¹⁵ se encontra nas disciplinas exegéticas, na primeira idéia está implícita a noção de que há algo na

¹⁴ Cf. MATOS, 1997, p. 144: “Não é por uma coisa ser boa que a desejamos: é porque a desejamos que se torna boa. O *desejo* é a verdade do valor, aquilo que lhe proíbe pretender à verdade. O *dessejo* é ilusório não por ser falso mas por se acreditar verdadeiro”.

¹⁵ “Falsa consciência” é uma expressão de Marx e não deve ser confundida com engano ou erro, no sentido epistemológico. Dizer que a consciência é falsa ou, como prefere Freud, está sob ilusão, é de certo modo fazer eco às ilusões transcendentais da razão pura, segundo Kant; “a ilusão” ou a “falsidade” não pode ser erradicada ou transcendida, pois tem sua origem, para ficarmos somente com Freud, no desejo. Cf. ROUANET, S. P. *A razão cativa*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

consciência a ser decifrado, desvelado, explicitado e, então, podemos nos arriscar a dizer que a consciência falsa se dá como um texto obscuro; com efeito, ela se manifesta nos discursos ("ideológicos", diria Marx; "invertidos", diria Nietzsche; "neuróticos", diria Freud), e são estes o que deve ser examinado.

Quanto a quem nos deve ensinar a prática desse "exame", Ricoeur os caracteriza como "mestres da suspeita", pois são eles quem começam por mostrar que existe algo de errado, ou melhor, de arredo, de oculto ou mascarado atrás daquele desejo de transparência.

Ora, de todas essas três idéias nenhuma é mais desconcertante quanto o é a terceira. Com efeito, não havíamos definido, com Brunschvicg, que a tarefa da filosofia da reflexão seria a constituição de uma consciência pura?

Se a filosofia da reflexão não deve ser confundida com uma filosofia da consciência – eis a única resposta para esta questão – é somente porque ela deve ser uma filosofia do tornar-se consciente. A consciência devém uma tarefa e não um dado imediato. Assim, frente ao desafio que Freud lança à filosofia reflexiva, ela é "convidada, não a se manter idêntica a si mesma repelindo os assaltos do adversário, mas a se apoiar sobre ele, a formar dupla com aquele que mais a contesta" (id., ibid.: 199). Destarte, menos que insistir numa reivindicação do sujeito pura e simplesmente, Ricoeur, ao desalojá-lo de suas ilusões, pretende tirar o devido proveito deste desafio, no sentido de recuperar um novo sujeito. Um sujeito talvez frágil, é certo, porém no mínimo mais autêntico, porque amadurecido ou, como diria Kant, mas em um outro sentido, um sujeito *aufgeklärt*. Um sujeito esclarecido de suas ilusões e aberto quem sabe até a um pouco mais de felicidade.

Esta idéia corresponde a um famoso jargão freudiano: "*Wo es war, soll ich werden*": o 'eu' deve advir onde estava o 'Id'. Essa conclusão, insiste Ricoeur, "vem se juntar a uma observação anterior sobre a consciência: Freud, dizíamos, substitui o ser consciente (*Bewusst-sein*) pelo tornar-se consciente (*Bewusstwerden*). O que era origem torna-se tarefa ou meta." E acrescenta: "compreende-se isso muito concretamente: a psicanálise não pode ter outra ambição terapêutica senão a de

ampliar o campo da consciência, e devolver ao Ego um pouco da força cedida a seus três poderosos senhores [o Id, o Superego e a Realidade]. Essa posição da consciência e do Ego, como tarefa e como domínio, continua a ligar a psicanálise à posição do *Cogito*. Só que o *Cogito*, que passou pela prova crítica, não é mais aquele que a filosofia reivindicava em sua ingenuidade pré-freudiana" (id., ibid.: 203). Assim, ao tentar relacionar a filosofia reflexiva com a Psicanálise, Ricoeur atrai para si um problema de duplo alcance. O primeiro se expõe na pergunta: "como o discurso misto de Freud sobre o desejo e o sentido inscreve-se numa filosofia reflexiva?"; o segundo é o verso do primeiro: "o que ocorre ao sujeito da reflexão quando são levadas a sério as astúcias da consciência, quando a consciência é descoberta como consciência falsa que diz algo distinto do que acredita dizer?" (id., ibid.: 146). Vamos acompanhar adiante as respostas a estas duas questões. Ao fim e ao cabo gostaríamos de ter logrado subsídios indispensáveis à compreensão de que, para o sujeito poder ser reconstruído e redimensionado, em meio à sua crise no pensamento contemporâneo, é necessário o recurso ao elemento linguageiro.

2.

**Do Inconsciente Como Linguagem
À Consciência Como Tarefa:
Ricoeur Leitor de Freud**

1.

Se a filosofia do sujeito pertence ao sujeito, tanto mais razões possui este ao evitar o perecimento dessa filosofia. Porém, ao insitir na questão do sujeito, Ricoeur não o faz para protegê-lo a qualquer custo. Como bem observou Jeanne-Marie Gagnebin¹⁶, não sente, "como alguns de seus colegas, a necessidade de sair apressadamente em defesa dessa figura contestada". Mas, continua ela, "tampouco aceita um certo entusiasmo desvairado pelos novos modelos teóricos, que deveriam engendrar muitos fanáticos" (cf. GAGNEBIN, 1997: 263). O que Ricoeur nos ensina é certa atitude de pensamento que se revela na coragem de enfrentar os adversários sem desfigurá-los, muito pelo contrário. Seu intento é encontrar na sua mais justa figuração o meio de sair de seus próprios impasses, que são também os nossos, os impasses de nossa época. E é neste senso de abertura sem condescendência que ele nos convence de como é capaz de mobilizar forças em prol de um pensamento vivo e renovador, ou, ainda na expressão de Gagnebin, possuidor de "uma originalidade estonteante". Assim, a hipótese de trabalho da presente seção é a de que Ricoeur lerá o pensamento freudiano levando em conta duas idéias, uma como base da argumentação e outra como fim a ser alcançado: a base seria a idéia de que o campo privilegiado da investigação filosófica contemporânea se constitui na emergência da linguagem como horizonte de pesquisa e objeto de conhecimento¹⁷; o fim seria a idéia

¹⁶Cf. GAGNEBIN, J.-M. "Uma filosofia do *cogito* ferido: Paul Ricoeur", in: ESTUDOS AVANÇADOS, n. 30, São Paulo, 1997, p. 263.

¹⁷ Cf. a propósito MERLEAU-PONTY, M. "Le corps comme expression et la parole", in: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 180. Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 311.

de que a consciência só merece consideração na medida em que se toma não como um dado imediato mas como uma tarefa a se realizar.

Quanto ao ponto de base – a inserção da psicanálise no debate contemporâneo sobre a linguagem –, Ricoeur assinala duas de suas modulações, uma ampla e outra estrita. Para definir a primeira, basta recordar que a psicanálise constitui uma contribuição prática e teórica ao universo cultural de nossa época; e hoje em dia, lembra ele, estamos "à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas"¹⁸. Nesta circunstância, só por ser algo dos dias de hoje, a psicanálise já se inscreve no limiar de nossas atuais inquietações filosóficas. Sabidamente, a linguagem é um "domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas" (EF.: 15). Como sabemos, o paradigma das discussões filosóficas, uma vez chegada a seu limite a questão do sujeito (esse fundamento da filosofia moderna), transpõe-se para o problema da linguagem. Em Freud, porém, a coisa não se dá assim de um modo tão simples. Sua obra – para além desse esquema que separa a filosofia moderna do pensamento contemporâneo por meio da distinção dos paradigmas "sujeito" e "linguagem" – elabora-se na junção desses dois campos. Ao mostrar isso teremos a chance de perceber e desenvolver o segundo modo, o restrito, pelo qual situaremos mais precisamente a inserção da psicanálise no debate sobre a linguagem. E com isso alcançaremos o ponto onde reconheceremos a necessidade de reconstruir o sujeito pela mediação do elemento linguageiro.

2.

A obra de Freud pode ser vista como articulada arquitetonicamente em três grandes conjuntos de redes teóricas. Ricoeur, em *O conflito das interpretações*,

¹⁸ Cf. RICOEUR, P. *Da interpretação*. Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 15. Doravante citado EF.

especifica-os da seguinte maneira: "O primeiro conjunto é constituído com a interpretação do sonho e do sintoma neurótico e culmina, nos escritos da *Metapsicologia*, no estado de sistema, conhecido pelo nome de primeira tópica (a série: Ego, Id e Superego). (...) O segundo grande conjunto de fatos e noções, que constitui a segunda rede teórica, contém a interpretação da cultura. (...) O terceiro grande conjunto de fatos e noções, que constitui a terceira rede teórica, procede dos remanejamentos impostos pela introdução das pulsões de morte no edifício anterior" (*Conflit.*: 141). No início do *Da interpretação (ensaio sobre Freud)*, Ricoeur destaca os dois primeiros conjuntos: o do "sonho"/"sintoma" e o da "interpretação da cultura": "A alternância", diz ele, "na própria obra de Freud, entre investigação médica e teoria da cultura, dá testemunho da amplitude do projeto freudiano" (*EF.*: 16). Portanto, enganar-se-ia quem tentasse resolver o problema da inserção de Freud no debate sobre a linguagem acentuando apenas sua interpretação da cultura. Para Ricoeur, tanto a cultura quanto os rebentos do inconsciente¹⁹ se deixam deprender como linguagem²⁰. Como deixará claro ao longo de seu *ensaio sobre Freud*, não podemos de fato conhecer o inconsciente senão por meio de seus rebentos (*id.*, *ibid.*: 116) Tanto o mito, coletivamente, quanto o sonho, individualmente, são fomentadores da dificuldade a qual se tornará o núcleo da psicanálise, a saber, as dissimulações do desejo.

"Como quer que se apresente essa dificuldade", assevera Ricoeur, "não é unicamente por sua interpretação da cultura que a psicanálise se inscreve no grande debate contemporâneo sobre a linguagem". E adiante: "Ao fazer do sonho não somente o primeiro objeto de sua investigação, mas um modelo – no sentido que

¹⁹Cf. RICOEUR, *EF.*: 117: "A originalidade de Freud consiste em transferir para o próprio inconsciente o ponto de coincidência do sentido e da força".

²⁰Jacques Lacan tornou famoso o jargão segundo o qual o inconsciente se estrutura como linguagem. Na época do lançamento de seu livro sobre Freud, Ricoeur foi acusado de ter surrupiado idéias de Lacan. Para a história e o esclarecimento dessa acusação, cf. VALABREGA, J-P. "Comment survivre a Freud? Contribution a l'histoire du mouvement psychanalytique française contemporain", in: *CRITIQUE*, jan. 1966, n. 224, p. 68s; TORT, M. "De l'interprétation ou la machine herméneutique", in: *LES TEMPS MODERNES*, fev. 1966, n. 237, p. 1461; ROUDINESCO, E. *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France 2: 1925-1985*. Paris: Seuil, 1986, p. 398 e RICOEUR, P. "De la psychanalyse à la

discutiremos adiante²¹ – de todas as expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano, Freud convida a procurar no próprio sonho a articulação do desejo e da linguagem" (id., *ibid.*: 16). O desejo quer chegar a algum lugar, possui força; o sonho possui sentido. O desejo pede assim uma energética e uma econômica; o sonho exige uma semântica. Ambos porém se constituem como linguagem: "Uma linguagem da força: assim, todo o vocabulário designando a dinâmica dos conflitos, cujo termo de recalque é o mais conhecido e o mais bem estruturado em seus mecanismos; mas também todo o vocabulário econômico: investimento, desinvestimento, superinvestimento, etc. (*Conflit.*: 142). "Uma linguagem do sentido: assim todo o vocabulário concernente ao absurdo e à significância dos sintomas, aos pensamentos do sonho, à sua sobredeterminação, aos jogos de palavras que aí se encontram" (id., *ibid.*: 143). Ao encontro dessas duas linguagens Ricoeur chamará "uma semântica do desejo"²².

Nesses termos, será que faria sentido a distinção, proposta por Paul-Laurent Assoun, e supostamente assumida por Ricoeur, entre energética e hermenêutica como, respectivamente, elemento pobre e elemento rico de Freud? "Visto por Ricoeur", diz Assoun, "Freud se parece um pouco com este bastardo relativamente ao qual Platão representava o demônio Éros, nobre por parte do pai (aqui, a hermenêutica) e indigente por parte da mãe (a energética)"²³. Para Ricoeur, ao contrário, embora a energética, mormente presente no "Projeto de 1895", um texto na verdade pré-psicanalítico, seja "o aspecto do freudismo que mais resiste" à leitura que propõe de

question du soi, ou trente ans de travail philosophique", in: *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy: 1995, p. 107.

²¹Cf. PRADO Jr., B. "Georges Politzer: sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*", in: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 22: "Mas o que significa, na verdade, a descoberta freudiana de que o sonho 'tem sentido'? Significa essencialmente que é um fenômeno psicológico de pleno direito (não mais um resíduo insignificante, nos limites entre o psíquico e o orgânico)". Cf. FREUD, S. *La interpretation de los sueños.*, in: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 343.

²² Sobre Freud como semanticista, cf. MOTTA, L. T. da. "Comédia freudiana, comédia proustiana", in: *Catedral em obras. Ensaio de Literatura*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 75.

²³Cf. ASSOUN, P.-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983, p. 35.

Freud, “não obstante (...) a interpretação dos sintomas da neurose não se encontra ausente” de sua conceitualização (EF.: 69). Ademais, é possível adiantar, Ricoeur não toma como insuperável a “duplicidade de origem” (cf. ASSOUN, 1983: 35) da Psicanálise. A prova disso é sua análise dos escritos de *Metapsicologia*, no terceiro capítulo da segunda parte de sua supracitada obra: “De um lado”, diz ele, “esses escritos tematizam de um modo coerente o ponto de vista tópico: inconsciente–pré-consciente–consciente; de outro mostram como o inconsciente pode ser integrado – entre pulsão (*Trieb*) e representação (*Vorstellung*): uma pulsão só pode ser apresentada (*repräsentiert*) no inconsciente pela representação (*Vorstellung*).” Logo depois, acrescenta: “É para essa noção de *Vorstellungs Repräsentanz* ou de apresentação representativa que faremos convergir toda discussão”, arrematando a seguir: “nela se recortam e coincidem a interpretação do sentido pelo sentido e a explicação por energias localizadas” (EF.: 105). Adiante teremos que voltar a este duplo trajeto.

Com Freud, portanto, estão em jogo os dois paradigmas filosóficos: sujeito e linguagem. Se a linguagem, ao contrário da língua, supõe um sujeito – Quem fala? –, em Freud o sujeito se apresenta *na* linguagem. É preciso exatamente acreditar que seja por isso que Ricoeur o privilegia em sua obra. Porém, o sujeito freudiano não é a consciência pretenciosa, dona de um falso, porque imediato, saber de si. Ao identificar o sujeito em seus produtos, em seus rebentos (a neurose, o sonho, o discurso enviesado), Freud parte do pressuposto de que aquilo que o sujeito diz de si não corresponde àquilo que diria fossem outras as circunstâncias (de sua história, de sua infância, de suas relações com os pais, etc.). É esta desconfiança, esta suspeita, que está no cerne da psicanálise. E é a ela que Ricoeur se prende para, com Freud, a partir dele, contra ele, reestruturar a filosofia subjacente à questão do sujeito e que periga desaparecer sob esta suspeita – a filosofia reflexiva.

Em outras palavras, quando Freud, para compreender o sujeito, toma como modelo de análise o sonho, assinala neste ato sua resoluta suspeita quanto à transparência desse mesmo sujeito, pois o sonho é sempre aquilo que, ao mostrar um sentido, ofusca outro. A suspeita se instaura na própria escolha do objeto de análise.

Ao mesmo tempo, a partir de seu duplo registro acima indicado – como energética e como hermenêutica –, a psicanálise, com sua teoria do sonho, especifica o seu lugar mais circunscrito no debate sobre a linguagem. Com efeito, com a simples análise do título daquele que seria o primeiro grande livro do século 20 – *Traumdeutung (A interpretação de sonhos)*, Ricoeur nos permite o acesso à compreensão dessa nuance do freudismo.

O título deste livro é composto, por um lado, de "sonho" e, por outro, de "interpretação". O objeto da interpretação é o sonho. "Esse termo, o sonho", diz Ricoeur, "não é um termo que fecha, mas que abre". E a seguir, assegura: "Não se fecha sobre um fenômeno até certo ponto marginal da vida psicológica, sobre a fantasia de nossas noites, sobre o onírico". Isto é, o termo "sonho" não designa simplesmente aquela experiência que temos sob o sono. É no caso um termo polissêmico. Assim, "ele se abre a todas as produções psíquicas enquanto são análogas ao sonho, na loucura e na cultura, quaisquer que sejam o grau e o princípio desse parentesco" (EF.: 17). Deste modo, os dois registros da psicanálise – a força e o sentido, isto é, a energética e a hermenêutica articuladas numa semântica do desejo –, afirmam-se cabalmente no sonho.

“Se, com efeito, a interpretação do sonho pode servir de paradigma a toda interpretação”, raciocina nosso Autor, “é porque o próprio sonho é o paradigma de todas as astúcias do desejo” (id., ibid.: 139). A escolha do sonho como modelo para as demais manifestações do sujeito, portanto, demarca o tipo de acusação peculiar aos mestres da suspeita, e nuclear em Freud; com efeito, “é um só e mesmo projeto compreender o freudismo como um discurso sobre o sujeito e descobrir que o sujeito não é jamais aquele que se crê” (id., ibid.: 344). Destarte, "como homem do desejo", assinala Ricoeur, "empenho-me mascarado" (id., ibid.: 17). Como o sonho, que diz uma coisa para dizer outra, a máscara mostra um rosto para esconder outro. O sujeito, ao contrário do que ele mesmo pensa, dissimula. E sua linguagem, ainda como a do sonho, é “na maioria das vezes distorcida”: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca. “Toda a dramática do sonho encontra-se, assim, generalizada às dimensões de uma poética universal” (id., ibid.: 141). O sonho

e seus análogos se inscrevem, assim, "numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um *outro* sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato" (id., *ibid.*: 141). Ricoeur chamará símbolo a essa região da linguagem.

Ora, no começo de seu *Ensaio sobre Freud*, Ricoeur assinalou a necessidade de uma grande filosofia da linguagem, ainda inexistente e dificilmente passível de ser criada por um só homem. Dessa forma, certamente a psicanálise seria um dos elementos primordiais dessa filosofia. De fato, foi o que dissemos ao inscrevê-la na dimensão larga do debate contemporâneo. Porém ainda não concluímos sua inserção neste debate pela via estrita. Tomamos, com Ricoeur, o título da *Traumdeutung*, mas analisamos apenas uma de suas partes. Falta determo-nos no aspecto "interpretação". A tradução francesa – *Science des rêves* – se equivoca: "Ele não diz ciência, de modo geral, mas interpretação, de modo preciso" (id., *ibid.*: 18). Se o sonho é dotado de duplo sentido, a interpretação é o trabalho de desanuviar os sentidos do sonho. "Assim", conclui Ricoeur, "na ampla esfera da linguagem, precisa-se o lugar da psicanálise: é, ao mesmo tempo, o lugar dos símbolos ou do duplo sentido e aquele em que se defrontam as diversas maneiras de interpretar" (id., *ibid.*: 18). A essa relação entre objeto a ser interpretado e interpretação de objeto, nosso Autor chama "campo hermênutico" (id., *ibid.*: 19), do qual a psicanálise faz parte, embora não o cubra totalmente, pois não existe apenas um modo de interpretar, uma vez que além da hermenêutica redutora que constitui a psicanálise, porquanto sua tarefa é reduzir o símbolo a seu núcleo de significação libidinal, há ainda uma hermenêutica ampliadora, porquanto procura no símbolo uma abertura para a epifania, para a emergência do Sagrado. Esta última é aquela posta em ação pela fenomenologia da religião. A propósito, o chamado "conflito das interpretações" se armará entre essas duas abordagens do símbolo, que por ora podemos deixar de lado.

Em síntese, a proposição da psicanálise como disciplina erigida sobre o paradigma da linguagem – quer pela energética, quer pela hermenêutica – não deixa de reclamar uma sua outra caracterização como um discurso sobre o sujeito, ainda que se trate de um discurso de contestação, negativo, no sentido de desapropriá-lo de

suas certezas imediatas. Pois realmente não há nenhum texto de Freud de onde se possa depreender uma teoria positiva do *Cogito*. A psicanálise, dirá nosso Autor, não é uma fenomenologia (id., ibid.: 314). Porém, anima-se ainda ele, “o que nos estimula é a ausência mesma, no freudismo, de qualquer interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência” (id., ibid.: 344). Na psicanálise o sujeito não surge como um dado; e ele não se dá justamente porque está sempre em fuga.

“O *Cogito*”, diz Ricoeur, “não figura, e nem pode figurar, numa teoria tópica e econômica dos ‘sistemas’ ou das ‘instituições’; ele não poderia ser objetivado em uma localidade psíquica ou em um papel; ele designa algo inteiramente diferente do que poderia ser nomeado numa teoria das pulsões e de seus destinos; eis a razão por que ele é aquilo mesmo que se furta à conceitualização analítica”(id., ibid.: 344). Aliás, é sobre esta fuga que se constitui propriamente a psicanálise.

Para compreender entretanto esta constituição da psicanálise na base da fuga, Ricoeur propõe que se elabore, junto à fenomenologia husserliana, uma estrutura de acolhimento da problemática psicanalítica no solo da filosofia reflexiva. Desta forma, Ricoeur remonta a uma luminosa, porém difícil frase de Husserl: “Numa evidência, a adequação e a apoditicidade não vão necessariamente juntas”. Como compreendê-la? O comentador sente-se aqui forçado a fazer uma pequena volta à história da filosofia. Como entender a apoditicidade e, o que é mais tortuoso, qual o sentido desse descompasso entre ela e essa outra categoria epistemológica, a adequação? A apoditicidade, pensamos, deve ser aí compreendida no mesmo sentido em que, na *Doutrina-da-ciência*, de Fichte, o momento tético do Eu, o momento de sua auto-*posição*, é ali compreendido: o Eu se põe a si mesmo como Absoluto, e com a mesma certeza – apoditicidade – de que A é igual a A²⁴. Com aquela frase, porém, o que Husserl propõe, ao contrário de Fichte, é que embora apodítico, isto é, certo, universal e necessário, o Eu pode não se adequar a si mesmo. Em Fichte, o Eu absoluto, ativo por definição, põe o Eu relativo e o não-Eu. A possibilidade de adequação entre o Eu e o não-Eu está assegurada pela estrutura previamente

²⁴ Cf. FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. São Paulo: Abril, 1981. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1973.

estabelecida no estado-de-ação (*Tathandlung*) do Eu absoluto. Como sabemos, Fichte, vindo de uma tradição da filosofia reflexiva, que parte de Descartes a Reinhold, passando por Espinosa e Kant²⁵, não possui, nem poderia possuir, qualquer suspeita quanto à concomitância entre a apoditicidade do Eu absoluto e a adequação entre Eu e não-Eu relativos no interior daquele Eu. Segundo Ricoeur, porém, Husserl afirmaria que a própria apoditicidade do *Cogito* sustenta a inadequação a si da consciência. Em outras palavras, parece haver aí uma cisão intrínseca, se ousamos dizer assim, à própria posição do *Cogito* como apodítico. A consciência não se corresponde – ela se embarga – na exata medida em que o *Cogito* se estabelece – “presença viva de si” – como ponto invencível para qualquer dúvida (*EF.*: 344). Por outro lado, se a inadequação deriva da apoditicidade do *Cogito*, o *Cogito* jamais se confirmaria como apodítico se ao mesmo tempo não se reconhecesse a inadequação da consciência. O resultado desse embaraço é a própria ruína da evidência. Ricoeur cita outra vez Husserl: “A evidência viva do *Penso* já não é dada, mas somente presumida” (id., *ibid.*: 345). Ora, é sobre esta presunção, este iludir-se a si mesmo do Eu pensante que incidirá a contestação psicanalítica: “Freud”, diz Ricoeur, “cava além dos efeitos de sentido que constituem o campo da consciência e desnuda o jogo dos fantasmas e das ilusões onde nosso desejo se mascara” (*Conflit.*: 200). Porém, ao contrário de Husserl que, fenomenologicamente, propunha uma redução à consciência, Freud, no campo a que Ricoeur designaria antifenomenológico, propõe uma redução *da* consciência, cujo resultado deve contornar aquela fuga.

Com Freud, a consciência deixa de ser aquele lugar fundamental, fonte da certeza do *Cogito*, e é reduzida a um lugar entre outros lugares. Assim, ela será “uma das instâncias da tríade inconsciente–pré-consciente–consciente” (*EF.*: 346). Mas esta redução da importância da consciência não consiste apenas na instituição dessa tópica. “Essa representação topográfica ou topológica do aparelho psíquico”, acrescentaria Ricoeur, “é inseparável de uma explicação econômica segundo a qual esse aparelho assegura sua auto-regulação por aplicações e deslocamentos de energia e por

investimentos móveis e ligados” (id., *ibib.*: 346). Ou seja, a aposição da consciência numa tópica acusa ao mesmo tempo sua dependência de fatores estranhos a ela, fatores capazes de conturbar sua inabalabilidade presumida (tal como se ver na imediatidade da posição cartesiana do *Cogito*: "*penso, logo existo*"), como os traumas, os desejos reprimidos, os recalques, etc. A consciência imediata é desapossada de si. O sujeito, assim, flagra-se fragilizado.

A fragilização do sujeito, ao mesmo tempo que aponta para a situação de ilusão em que está imersa a consciência pretensiosa, abre-se para uma possibilidade de retomada da consciência. “A psicanálise”, recorda nosso Autor, “de modo algum eliminou a consciência e o ego. Ela não substituiu, mas, sim, deslocou o sujeito” (*Conflit.*: 203). O que se contesta é apenas a sua injustificável primazia sobre as outras instâncias da *psiquê*, a sua pretensão a ser lugar originário, ponto arquimediano. Além disso, a reflexão não se salva furtando-se da contestação psicanalítica. Muito pelo contrário, “é necessário realmente proceder à perda da consciência e de sua pretensão a reger o sentido, para salvar a reflexão e sua inexpugnável segurança” (*EF.*: 344). N’*O conflito das interpretações*, Ricoeur é ainda mais incisivo: “se o sujeito não é aquilo que creio que é, então é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” (*Conflit.*: 204). Com efeito, de que adiantaria a reflexão – *à quoi bon?* – se ela se pautasse numa consciência falsa?

O desapossamento da consciência imediata, portanto, deve indicar um duplo movimento: por um lado, deslocar o primado da consciência para o inconsciente, o qual passa a fornecer o campo de sentido, e por outro lado, suscitar a necessidade de uma decifração, de uma interpretação, de uma elevação do sentido à consciência, que devém *outra*, na mesma medida em que aprende com esta experiência, desprezando a pretensão de já saber de si antes desta peripécia. Assim, “a primeira tarefa de descentramento não pode ser separada da segunda tarefa de retomada do sentido na interpretação” (*EF.*: 346). À redução da consciência por uma tópica e uma econômica, deve-se acrescentar uma promoção da consciência por uma hermenêutica.

²⁵Cf. FICHTE, 1981; HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Caloutre Gulbenkian, 1983.

Voltaremos a isto oportunamente; será o momento em que se verá surgir a necessidade de conceber a consciência não mais como um saber imediato mas como uma tarefa (*Conflit.*: 203), onde o ser-consciente (*Bewusst-sein*) deve ser substituído pelo tornar-se consciente (*Bewusstwerden*); o que constitui a meta do embate ricoeuriano com o freudismo. Por ora é preciso insistir neste deslocamento do primado da consciência para o inconsciente, pois precisamos saber, para o bem da reflexão, quem dá mais a pensar, a consciência imediata ou o inconsciente túmido de símbolos²⁶.

Ricoeur indica dois trajetos nos quais o pensamento de Freud opera o descentramento da consciência. O primeiro leva do ponto de vista descritivo (“que é ainda o da consciência imediata”) ao ponto de vista tópico e econômico, “em que a consciência torna-se uma localidade psíquica entre outras” (*EF.*: 346). O texto de Freud onde melhor se percebe esta operação é “*O Inconsciente*”. O exame de outros escritos metapsicológicos leva ao segundo trajeto, que faz “remontar dos representantes da pulsão, que já são de estofa psíquico, a seus rebentos na consciência” (id., *ibid.*: 346). O primeiro trajeto provoca a “humilhação” da consciência em mão dupla: na tópica, ao justapô-la sem mais ao lado de outros lugares, como já vimos; na econômica, ao indicar que o saber da consciência depende de uma série de investimentos, desinvestimentos e contra-investimentos de forças presentes anteriormente no inconsciente, que rege sua economia geral.

O segundo trajeto solapa outra vez o primado da consciência ao esvaziar o conceito de objeto. Com efeito, enquanto houvesse objeto (*Objekt*) esse seria sempre ob-jeto (*Gegenstand*) para um sujeito. A consciência manteria aí seu primado. Porém, o objeto não é mais aquilo que se encontra *vis-à-vis* com um sujeito mas o resultado das “repartições econômicas da libido”. A noção de “destino de pulsão”, diz Ricoeur, “toma assim o lugar das leis da representação da antiga psicologia de consciência” (id., *ibid.*: 347). A verdadeira gênese da noção de objeto só pode ser tentada na economia do desejo.

²⁶ Que a ninguém espante este tom de leilão que acaba de receber esta frase. Em um livro de 1960, *La symbolique du nal*, Ricoeur diria: “O símbolo dá a pensar”. Cf., a pro pósito, nosso segundo capítulo.

A este duplo trajeto, porém, Ricoeur acrescentaria um terceiro, proveniente desta ausência do objeto provocada pela pulsão: *a introdução do narcisismo*. Aí somos obrigados “a tratar o próprio ego como objeto variável da pulsão e a constituir o conceito de pulsão do ego (*Ichtrieb*), onde, dizíamos, o ego não é mais o sujeito do *Cogito*, mas o objeto de desejo” (id., *ibid.*: 348). A consciência narcísica quer sorver apenas a si mesma e a isso podemos chamar de infantilidade; a consciência é cativa de suas próprias representações, cuja objetividade não se argamassa senão no desejo. Daí a necessidade de uma busca da sensatez, para retirá-la do lodaçal de seu auto-centramento. Esta sensatez, diga-se de passagem, se não é indiferente à psicanálise, tampouco o é à filosofia da reflexão.

Porém, como a reflexão se capacita a buscar essa necessária sensatez com a qual a consciência possa tornar-se amadurecida, livre ou senhora de si? Para dar uma resposta segura a esta questão é preciso lembrar que os próprios trajetos de desapossamento da consciência são já etapas desse processo de emancipação. Tanto a “força” e o “sentido” compreendidos na tópica e na econômica, quanto o “sentido” e a “força” compreendidos nos representantes da pulsão participam de uma dupla linguagem inscrita numa já denominada “semântica do desejo”. A própria constituição desses trajetos já nos convida a uma “segunda navegação”, se podemos falar como Platão, a qual vincula essa explicação tópico-econômica e pulsional “ao trabalho efetivo da interpretação”, que faz da psicanálise, por um lado, a decifração de “um sentido oculto em um sentido aparente” (id., *ibid.*: 350), mas que, por outro, a faz transformar a filosofia reflexiva em hermenêutica²⁷, isto é, uma filosofia da linguagem.

O resultado mais evidente de tudo isso é que, sendo o inconsciente biologicamente incognoscível, como de resto sabemos (id., *ibid.*: 350), só podemos aceder a ele por meio do reconhecimento de seus rebentos na consciência. Neste sentido, ele “é homogêneo à consciência; ele é seu outro relativo e não seu

²⁷Cf. RICOEUR, *Conflit.*, p. 223: “Tal é minha resposta à questão inicial: o que, na filosofia reflexiva, tem futuro? Respondo: uma filosofia reflexiva que, tendo inteiramente assumido as correções e as instruções da psicanálise e da semiologia, tome o caminho longo e indireto de uma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde vêm se exprimir e se explicar o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem”.

absolutamente outro” (id., ibid.: 351), o que significa: por maiores que fossem as suspeitas mantidas pela psicanálise contra a consciência, ela ainda é passível de ser tomada como um retorno à consciência, e isto porque “por mais afastados que estejam os representantes primários da pulsão, por mais distorcidos que sejam seus rebentos, eles pertencem ainda à circunscrição do sentido” (id., ibid.: 351). Porém, é necessário uma vez mais que se diga, esta retomada da consciência, esta volta a ela, não é possível senão depois da contestação, depois da perda das ilusões, e por um empenho efetivo de, numa tarefa contínua, abandonar o imediato saber de si e tornar-se consciente por reiteradas mediações.

Para Ricoeur, essas mediações consistem no trabalho da interpretação, anteparados por contribuições lingüísticas, no sentido explícito de responder à seguinte questão: “Como um homem sai de sua infância e se torna adulto?” (*Conflit.*: 95). Uma resposta possível seria, certamente, essa: pelo *trabalho*, como de resto assegura toda uma tradição; contudo, não se poderia deixar de responder: também pelo uso da palavra²⁸. De fato, há que se recordar que, etimologicamente, *infantil* diz-se daquele que não possui a capacidade de falar. Da mesma forma, a palavra “maturidade”, na língua alemã, é *Mündigkeit*, cujo radical, *Mund*, quer dizer “boca”, isto é, o órgão da fala.

3.

Com isso chegamos ao segundo movimento da discussão ricoeuriana de Freud, a saber, àquela meta visada por Ricoeur em seu debate filosófico com a obra freudiana: propor que a tomada de consciência não seja efetuada de um só golpe mas através de uma reflexão mediada pela interpretação de símbolos. Essa mediação, por sua vez, deve possuir um sentido, e este é alcançar um autêntico conhecimento de nós mesmos e, quem sabe?, como dizíamos na primeira seção, acima, também um pouco de felicidade, se por felicidade pudermos entender o que Ricoeur chama de “benção

²⁸ Cf. RICOEUR, P. “Travail et parole”, in: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.

da visão”. Com efeito, analisando o *Édipo Rei*, de Sófocles, e se referindo ao momento da visão trágica, afirma: “o inferno da verdade é a bênção da visão” (id., ibid.: 101). Isto é, se a verdade incomoda, ela, no entanto, nos faz ver, e é no centro desta visão que se encontra a condição da felicidade: o preceito socrático do “conhece-te a ti mesmo”, segundo o qual uma vida sem reflexão não merece ser vivida²⁹. Esse aspecto do problema envolve a questão da inserção da psicanálise numa filosofia reflexiva.

A psicanálise se insere numa filosofia da reflexão sob a idéia diretriz de uma arqueologia do sujeito. “O inconsciente, diz Ricoeur, é a ordem do primordial” (id., ibid.: 98). É como *arqueologia* que ela garante um seu lugar filosófico. Contudo, em face do inconsciente, *primordial*, a consciência é *terminal*, essa idéia de arqueologia não pode ser bem compreendida em sua concretude e verdadeira eficácia se não faz referência a um outro pólo dessa mesma filosofia, com o que ela deve manter uma relação dialética: esse outro pólo é uma teleologia do Espírito, que não está manifestamente no pensamento de Freud, é certo, mas que pode ser apreendida quando alguns de seus conceitos são tematizados no campo da filosofia. Para isso, para explicitar a “teleologia implícita do freudismo” (possível mediante o enfoque de três etapas: a) exame dos conceitos operatórios da metapsicologia; b) análise do problema da identificação; c) debate da questão da sublimação), nosso Autor examina a possibilidade de tomar a fenomenologia hegeliana como modelo dessa teleologia, ressaltando todavia que não se trata de misturar Freud e Hegel, num “abominável ecletismo”, mas esforçar-se por elaborar uma relação na qual possamos encontrar “em Freud uma imagem invertida de Hegel, a fim de discernir, guiado por esse esquema, certos traços *dialéticos* que não encontram na teoria uma elaboração sistemática,

²⁹ Cf. RICOEUR, *Conflit.*: 101: “Talvez pudéssemos dizer que é o próprio Apolo que convoca Édipo a conhecer-se a si mesmo, e a dizer que uma vida que não foi examinada não merece ser vivida. (...) Essa significação última da tragédia ainda não se encontra desvendada em *Édipo-Rei*. Permanecerá oculta até que Édipo tenha completamente interiorizado, não somente a significação de seu nascimento, mas também a de sua cólera e de sua autopunição. Nesse momento, ele estará além da morte, enquanto a morte permanece a maldição da vida e a suprema ameaça para a existência não purificada”. Ora, essa busca da purificação da existência não remeteria à noção de felicidade? Sobre esta identificação entre felicidade e pensamento, e a definição da filosofia como medicina da alma, cf. MATOS, 1997, p. 14ss.

completa" (EF.: 375). Contudo, para permanecermos nos limites que traçamos desde o início, nosso trabalho não poderá percorrer todo o itinerário de Ricoeur, cuja linha conduz até uma discussão renovada dos limites e alcance de uma psicanálise da religião, lugar onde a hermenêutica ricoeuriana surge luminosa e original, como se pode ver na última parte de seu supracitado livro. Todavia, antes de por fim à nossa tarefa, devemos esclarecer essa idéia da inserção da psicanálise na filosofia reflexiva como uma arqueologia do sujeito, assim como acompanhar a articulação desenvolvida por Ricoeur entre Freud e Hegel.

Que a psicanálise seja uma arqueologia do sujeito, isto é, um procedimento pelo qual o primado da consciência é solapado em nome da instauração de uma instância *anterior* – o inconsciente – formada pelos resíduos da vida pregressa do indivíduo, nas vicissitudes do desejo, foi o que o estudo do desapossamento da consciência, feito acima, procurou mostrar. O freudismo apresenta-se como "uma revelação do arcaico, uma manifestação do sempre anterior" (id., *ibid.*: 358). E o que aí se expõe é que o comportamento humano é regulado pelo desejo. Por isso, "a satisfação do desejo (*Wunscherfüllung*), em que consiste o sonho" – que é a pedra angular da psicanálise – "é triplamente regressiva: é uma volta ao material bruto da imagem; é uma volta à infância; é uma volta tópica em direção à extremidade motora" (id., *ibid.*: 358). Em síntese, como interessa à psicanálise o aspecto passado do desejo, atenta às fulgurações desse desejo, rebentos do inconsciente, ela se configura como uma arqueologia. Isso, porém, não por um afã de coisas antigas mas para a compreensão do próprio presente do indivíduo, pois as ruínas e os escombros desse passado permanecem indestrutíveis³⁰ e atuantes no colo de seus atuais caminhos e descaminhos.

Uma arqueologia, porém, não completa seu sentido, permanece abstrata, se não lhe faz companhia, numa relação dialética, uma teleologia. Assim, à uma

³⁰O tema da cidade arruinada que permanece incólume sob as construções da nova cidade como metáfora desses rebentos passados do inconsciente que emerge involuntariamente é tratado por Freud em seu *El mal estar en la cultura*, in: Obras completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p. 3020: trata-se aqui do problema da conservação do psíquico. Depois de fazer as devidas comparações entre a *Roma quadrata* e as zonas pretéritas da mente, assinala: "Não podemos senão ater-nos à conclusão de que na vida psíquica a conservação do pretérito é a regra, muito mais que uma curiosa excessão" (Cf. FREUD, 1981: 3022).

arqueologia do inconsciente Ricoeur aproxima uma teleologia do Espírito, tentando apresentar a face positiva do pensamento de Freud. "Devemos dar um passo a mais e falar", diz ele, "já não mais em termos negativos da inadequação da consciência, mas em termos positivos da posição do desejo através do qual sou colocado, me encontro já colocado". E acrescenta: "é essa posição anterior do 'sum' no âmago do 'Cogito' que devemos agora explicitar" (id., *ibid.*: 356). Ou seja, é no próprio campo inultrapassável da vida, da existência, que devemos acolher essa nova aventura do Cogito, que não é mais aquele princípio epistemológico elaborado por Descartes, ao mesmo tempo tão invencível quanto vão (*Conflit.*: 19), mas o Cogito ferido pela humilhação psicanalítica.

Ora, é justamente nesta dimensão, a existência, o ser-aí, onde a consciência se esforça para sair de si e reencontrar-se na relação com seu outro no afã de ser reconhecida como consciência de si; é aí que ela se compreende como Espírito, e é aí também que Ricoeur reencontra Hegel. "O que Hegel oferece à reflexão", diz oportunamente, "é uma fenomenologia, uma fenomenologia não da consciência, mas do Espírito (*Geist*)" (*EF.*: 371). A verdade do Espírito devém no movimento de sua constituição, que se efetiva como processo, como desenvolvimento, como tarefa. A fenomenologia, como nos lembra Hyppolite, sendo um "itinerário da *alma* que se eleva ao *espírito* pelo intermédio da *consciência*", assemelha-se a um romance de formação (*Bildungsroman*) e como tal é uma pedagogia. "Hegel lera o *Emilio* de Rousseau em Tübingem", continua o autor da *Genèse*, e "nesta obra encontra uma primeira história da consciência natural a elevar-se por si mesma até a liberdade, através das experiências que lhe são próprias e que são particularmente formadoras" (p. 8)³¹. Ela é assim a descrição do amadurecimento da própria consciência que, partindo da ingênua certeza sensível, desdobra-se em múltiplas figuras, categorias ou símbolos os quais "guiam este crescimento segundo a ordem de uma síntese progressiva" (*EF.*: 371). E é preciso que se acrescente: é síntese e é progressiva porque na imanência do desenvolvimento se instala desde sempre a presença do Todo,

o assegurador das mediações. Com efeito, se o Todo não estivesse desde o começo na imanência do processo não se veria como seriam possíveis sem saltos as passagens de uma a outra figura.

Nas palavras de Ricoeur: "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 aceitar deixar-se descentrar. O espírito, o *Geist*, é esse movimento, essa dialética de figuras, que da consciência faz uma 'consciência de si' e, finalmente, graças ao movimento circular da dialética, reafirma a consciência mediata, mas à luz do processo completo da meditação" (id. *ibid.*: 372). Deste processo, importa a Ricoeur destacar seu teor pedagógico, que aqui pressupõe uma *Bildung* (uma formação) mas também uma *Geschichte* (uma história), em síntese, um movimento em direção a um fim (*télos*), seja a realização do Absoluto, no caso da história da humanidade, seja a configuração do Si da consciência de si individual, no caso da *Bildung*: "o homem torna-se adulto, torna-se consciente, enquanto é capaz dessas novas figuras cuja seqüência constitui o espírito no sentido hegeliano do termo" (id., *ibid.*: 372). Além disso é preciso fazer este *pendant* entre formação pessoal e história não porque Hegel o autorize expressamente (sabemos aliás muito bem, por Hyppolite, que Hegel não se opõe a Schelling quanto à noção da história como história da humanidade, isto é, como história da espécie e não do indivíduo, ponto de vista aliás comum a Kant e Schiller e também a Fichte), mas para que não a confundam com a introspecção.

Assim, assevera Ricoeur, esse processo "nada tem a ver com a introspecção: não é de forma alguma um 'narcisismo', já que o núcleo do Si não é o Ego psicológico, mas o que Hegel chama de Espírito, isto é, a dialética das próprias figuras. A consciência é apenas interiorização desse movimento, que é preciso retomar nas estruturas objetivas das instituições, dos monumentos, das obras de arte e da cultura" (id., *ibid.*: 372). Não sendo, pois, mera introspecção, o movimento de síntese progressiva do espírito – a dialética propriamente dita – é o processo segundo o qual

³¹ Citamos aqui a tradução brasileira ainda inédita coordenada por Silvio Rosa Filho. A ele nosso sincero agradecimento pela gentileza de nos ter emprestado uma cópia.

o Si se põe a si na medida em que se produz a si mesmo, ou seja, a sua verdade é o resultado da tarefa pela qual ele se constitui. Portanto, 1) a posição do Si como espírito e 2) o movimento de síntese progressiva pelo qual se produz esta posição, são os dois traços da fenomenologia hegeliana os quais Ricoeur assume como seus, com os quais construirá a noção de consciência como tarefa.

"Na fenomenologia hegeliana", diz, "cada figura recebe seu sentido daquela que vem em seguida". E adiante: "A verdade de um momento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo" (id., *ibid.*: 376). Esse procedimento, sabemos, comum a toda a *Fenomenologia do espírito*, é o mesmo do problema do reconhecimento das consciências de si, onde Hegel enfrenta a famosa dialética do senhor e do escravo³². O conceito central dessa dialética, como de todo o freudismo, é o desejo. A consciência de si, no momento em que se lança na luta de vida ou morte pelo reconhecimento, percebe que desde sempre o motor dessa luta é o desejo, pois é nele que ela se destaca como consciência de si em busca de si mesma. Neste sentido, admira-se Ricoeur: "É digno de nota que já no desejo – *Begierde* – o si se prefigura e, se posso assim dizer, se toma a si". Neste ponto, continua ele, "Hegel e Freud se encontram: é no movimento do desejo que nasce uma cultura" (id., *ibid.*: 377). Detenhamo-nos nesta palavra – cultura – pois é com ela que alcançaremos a maior inteligência da noção de consciência como tarefa.

A cultura é mediação, ela se configura como uma constelação de símbolos. Os símbolos requerem interpretação. O conjunto das figuras presentes no movimento da fenomenologia de Hegel não reconhece sua gênese numa consciência imediata. Sua gênese "não é uma gênese da consciência ou na consciência", diz Ricoeur n'*O conflito das interpretações*, ela é "uma gênese do espírito num discurso" (*Conflit.*: 95). Neste sentido, o tornar-se consciente é uma tarefa que busca completar-se em duas frentes: a compreensão de nós mesmos mediante a interpretação dos documentos de nossa vida privada, depreendidos principalmente de nossos sonhos, mas também o

³² Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126. Cf., ainda, HYPOLLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1942 e SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

reconhecimento dos grandes símbolos de nossa cultura, cujos mitos (mas também as sagas, a poesia e o romance) representam nossos sonhos diurnos e coletivos.

Com isso talvez compreendamos que o impacto da contestação psicanalítica na filosofia da reflexão resulta, certamente, na exigência de que o sujeito não se tome já como senhor de si mas que conquiste sua emancipação num processo paulatino de tornar-se avisado das torções do desejo, que constantemente o iludem. Porém, por outro lado, a filosofia da reflexão também deixa necessariamente de lado a ambição de, mediante a apreensão da consciência pura, deter imediatamente a primazia do sentido e, como este nem sempre lhe aparece claro e evidente, seu esforço agora deve ser procurar tornar-se uma hermenêutica, isto é, aquele procedimento que busca encontrar um sentido oculto no sentido aparente. Assim, se é verdade que o inconsciente se estrutura como linguagem, a consciência se eleva a si na decifração dessa linguagem, linguagem de resto eminentemente simbólica.

3. O Destino Hermenêutico da Filosofia Reflexiva (Conclusão)

1.

Fizemos um longo périplo até atingir o núcleo da questão que enunciávamos no início. O objetivo de nosso trabalho era explicar um problema, o do destino da filosofia da reflexão na seara do saber contemporâneo. Queríamos averiguar o que lhe acontece quando enfrenta uma das principais e mais fortes presenças de nossa contemporaneidade, a psicanálise. Mas, o que estávamos realmente fazendo, quando fazíamos isso? Podemos dar uma resposta sincera: tentávamos inserir as inquietações do pensamento de Ricoeur numa certa tradição, na qual elas se reconhecem e pela qual se constituem exatamente como *inquietações* – do pensamento. Ora, essa tradição é a do *Cogito ergo sum* (Penso, logo existo). Contudo, não se compreende um filósofo apenas quando se reconhece de onde ele vem. É preciso ainda um segundo passo, reconhecer para onde ele vai, qual o sentido de seu filosofar. Se ele vem da tradição do Cogito e aí se sente inquieto, é porque o próximo passo, inarredável, deve ser para fora dessa tradição sem contudo perder toda comunicação com ela. É preciso sair do pensamento sem perder o pensar, isto é, quebrar a tradição da *cogitatio*, solo de toda a racionalidade moderna, sem perder a racionalidade como um todo. Qual a maneira mais plausível de se fazer isso? Pensar o impensado dessa tradição não obstante racionalista. Mas, o que nela permanece impensado? Ora, essa pergunta, sabemos, já foi feita (e lapidarmente respondida) pelo jovem Martin Heidegger! O impensado, o não tematizado, o esquecido naquela tradição que se ergue a partir do *Cogito ergo sum* foi justamente o *sum* desse *Cogito*, a existência. A ontologia fundamental heideggeriana³³ se funda na exploração voraz e avassaladora, radical mesmo, desse esquecimento; sua analítica do *Dasein* tenta responder quem é ou o que é esse *sum*, este ser que pensa porque é e é enquanto pensa; o que é o

³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópole: Vozes, 1995. Cf. NUNES, B. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

pensamento para quem existe. Ora, ao mesmo tempo em que reconhecemos a trivialidade do caminho seguido por Ricoeur, trivial porquanto já trilhado (para quebrar a tradição do Cogito sem perder o pensar é preciso tematizar o impensado dessa tradição, e esse impensado é a existência), vislumbramos também o vigor e a originalidade de sua caminhada. O caminho de Ricoeur é o mesmo de Heidegger, não há dúvida. Mas Ricoeur não se detém nas sendas interditas do filósofo da Floresta Negra, não chega ao impasse dos *chemins qui ne mènent nulle pas*. Segue adiante. No meio do caminho onde encontra Heidegger, um tanto satisfeito, um tanto confuso, se podemos dramatizar assim, Ricoeur se ocupa com coisas que não ocuparam a Heidegger, a semântica e a lingüística, a psicanálise. Essas coisas abrem novos horizontes. Abarcando o ser esquecido pela tradição, Heidegger erigiu uma ontologia da compreensão da existência. Ricoeur, para dizer que ia além desse filósofo, chamou de “via curta” a essa ontologia, e isso porque, “ao romper com os debates de *método*, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser” (*Conflit.*: 9). Os horizontes abertos pelas novas preocupações de Ricoeur também prometem (e pretendem a) uma ontologia. Mas Ricoeur não chega a ela senão indiretamente; sua via é longa. Contudo, Ricoeur não segue adiante sem considerar Heidegger. Antes, pretende “render plena justiça” a sua “ontologia da compreensão”. Assim, “se começo por esse ato de equidade à filosofia de Heidegger”, diz ele, “é porque não a considero uma solução adversa”. E oferecendo a expressão justa pela qual devemos entender seu pensamento, continua: “Sua analítica do *Dasein* não é outro termo de uma alternativa que nos obrigaria a optar entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação”. E adiante, confirmando o que dizíamos acerca de suas pretensões ontológicas, assevera: “Também a via longa que proponho tem por ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia” (id., *ibid.*: 10). A originalidade de Ricoeur se expressa no adiar a posse dessa ontologia mediante o contorno e o labor, esboçados “por considerações lingüísticas e semânticas”, que fazem justamente longa a via por ele escolhida. Seu interesse é também pensar a existência; mas, depois da psicanálise, esta não pode ser pensada senão pelo confronto

das interpretações de seus tesouros simbólicos, objetivações de sua vida, registradas nas vicissitudes de suas pulsões, que são o próprio desejo.

2.

A psicanálise, vimos, pode, pela filosofia, ser acolhida sob duas formas: uma negativa e outra positiva; uma como arqueologia do inconsciente e outra como teleologia implícita do Espírito. Pela primeira o Cogito é desapossado de sua pretensão de deter a primazia do sentido. “A interpretação que ela nos propõe dos sonhos, das fantasias, dos mitos, dos símbolos, é sempre, de certa forma, uma contestação da pretensão de erigir-se em origem do sentido” (id., *ibid.*: 21). Pela segunda, a consciência é retomada paulatinamente, mediante o processo pelo qual ela compreende que a decifração e interpretação dos rebentos do inconsciente é, em última análise, compreensão e interpretação de si mesma em seu Si, se podemos dizer assim, pois como sabemos desde Hegel o Si da consciência de si é desejo. E “essa regressão do sentido ao desejo”, esboçada já na primeira acolhida da psicanálise como arqueologia, “é a indicação de uma possível ultrapassagem da reflexão em direção à existência” (id., *ibid.*: 21). Assim, pela compreensão de nós mesmos, “apropriamo-nos do sentido de nosso desejo de ser ou de nosso esforço para existir” (id., *ibid.*: 22). Ora, esse duplo acolhimento da psicanálise, conduzindo a uma posse autêntica da existência, indica o caminho de uma nova ontologia.

Todavia, Ricoeur, cauteloso, não quer ainda cingi-la. Antes disso, necessário é que se dê duas voltas: uma no plano da reflexão e outra no plano semântico-lingüístico, uma complementando a outra. O plano reflexivo é o lugar onde se dão os movimentos da consciência em busca de uma retomada de si. Aqui ela é instruída tanto por uma arqueologia (da qual a psicanálise, como vimos, é um exemplo exemplar), quanto por uma teleologia (da qual a fenomenologia hegeliana é o símile retomado nos próprios conceitos do freudismo), e mesmo por uma escatologia, da qual Ricoeur oferece a fenomenologia da religião (à Micea Eliade) como exemplo (id., *ibid.*: 23). A reflexão é aqui, numa linguagem que Ricoeur toma de Jean Nabert,

“a apropriação de nosso ato de existir, através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos desse ato de existir” (id., *ibid.*: 19). Essas obras e atos que são signos, lembra ainda Ricoeur nesta mesma página, são o que Dilthey chamava de “as expressões nas quais a vida se objetiva”. Essas expressões, contudo, são signos e, enquanto tais, exigem ser decodificados. Daí a recorrência ao plano semântico, porque é na linguagem que a vida se objetiva³⁴.

Essa linguagem, porém, não é uma qualquer linguagem. Não é, por exemplo, a linguagem da lógica formal (*EF.*: 49), forçosamente inequívoca e direta. Antes, é uma linguagem, por assim dizer, túmida, carregada de sentidos. Ora, a essa região da linguagem de sentidos vários, equívocos, indiretos, Ricoeur guarda um uso específico da palavra “símbolo”. Para ele, símbolo é “toda estrutura de significação em que o sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (*Conflit.*: 15). Com essa designação, porém, ele faz apelo necessariamente à interpretação, pois esta é “o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (id., *ibid.*: 15). Deste modo, pode-se dizer que onde houver símbolo haverá sempre demanda de interpretação, e vice-versa. Ricoeur chama ao conjunto desses dois pólos – símbolo e interpretação – de “campo hermenêutico”. Isto, contudo, não constitui propriamente uma novidade ricoeuriana. Todavia, quando procura “do lado da semântica um *eixo* de referência para o conjunto do campo hermenêutico” (id., *ibid.*: 14), Ricoeur inova completamente. Senão vejamos.

Qual a vantagem desse recurso ao plano semântico? Antes de tudo, a semântica moderna está intimamente ligada às contribuições da lingüística e isto implica para a hermenêutica uma série de tarefas prévias no ensaio de interpretação: uma enumeração exaustiva das formas simbólicas; uma criteriologia capaz de fixar a

³⁴Impotante é lembrar que, para o jovem Hegel, dois outros elementos, além da linguagem, são apontados como responsáveis pela determinação da vida do Espírito: o trabalho e a interação familiar. O jovem Marx, por sua vez, iria privilegiar o elemento “trabalho”. Cf. HABERMAS, J. “Trabalho e interação”, in: *Ciência e técnica como “ideologia”*. Lisboa: 70, 1994. Paul Ricoeur, em *Histoire et vérité*, aborda a relação entre o trabalho e a palavra e mostra como um não pode prescindir do outro, devendo manter entre si uma dialética. Cf. RICOEUR, P. “Travaille et parole”, in: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.

constituição semântica de outras formas de sentido (como a metáfora); um estudo detido dos procedimentos de interpretação. Assim, “o enfoque semântico mantém a hermenêutica em contato com as metodologias efetivamente praticadas e não ocorre o risco de separar seu conceito de verdade de seu conceito de método” (id., *ibid.*: 17). É assim que Ricoeur segue elaborando a sua “via longa” rumo à ontologia prometida, passando necessariamente pela consideração da linguagem e de seus produtos³⁵.

3.

Com isso esperamos ter dado, ainda que sumariamente, o sentido do empreendimento de Ricoeur face ao destino da filosofia reflexiva. Sua tarefa era elaborar uma mediação hermenêutica, por sua vez mediada por considerações semântico-linguísticas, para que o sujeito da reflexão pudesse encontrar-se consigo na decifração de seu próprio material simbólico, tanto individualmente, no nível dos sonhos, quanto coletivamente, no nível dos mitos, sagas, histórias e etc. Aquilo que ele chamou de “uma hermenêutica do si” pode ser então compreendida como um esforço interpretativo, uma leitura, por meio do qual nos apossamos de nós mesmos numa existência finalmente significativa. A lição de Ricoeur parece fazer eco a uma famosa expressão de Jorge Luis Borges, que faz eco a Montaigne³⁶, segundo a qual a leitura é uma forma de felicidade³⁷.

³⁵Cf. RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1997. *Temps et récit*, I, II, III. Paris: Seuil, 1984, 1985, 1986.

³⁶ Cf. BORGES, J. L. “EL libro”, in: *Borges, oral*. Obras Completas, IV. Buenos Aires: Emecé, 1996, p. 169. “Tenho dedicado uma parte de minha vida às letras, e creio que a leitura é uma forma de felicidade” (cf. BORGES, 1996: 170).

³⁷Acima, identificamos a felicidade a uma “benção da visão”, no sentido de sermos agraciados com uma compreensão. Mais precisamente, podemos dizer que para Ricoeur essa é uma bênção porque é uma compreensão de nós mesmos face a um texto, cujo mundo nele configurado nos oferece uma oportunidade de nos confrontarmos com nosso próprio mundo, não só individual como também coletivo. Cf. RICOEUR, *TA*, p. 225.

SEGUNDO CAPÍTULO

RAZÃO E INTERPRETAÇÃO

**(O Destino Ético da Filosofia Reflexiva sob a Direção da
Racionalidade Hermenêutica)**

“Contra os filósofos,
eu sou. Pois minha natureza
não dissimula as potências.
Não creio no universo. Não inflo os signos
e sei para onde eles se dirigem.”

(P. Valéry)

1. A Razão Situada (Introdução)

A psicanálise se inscreve na filosofia reflexiva explicitamente como uma arqueologia do sujeito e, implicitamente, como uma teleologia do Espírito, de modo a dispensar esta filosofia da necessidade de conceber a consciência como consciência pura e, ao mesmo tempo, levá-la a pensar, na interpretação, os símbolos do inconsciente. Essa parece ter sido a conclusão do capítulo precedente. Uma conclusão aparentemente sem nenhum problema: a consciência se salva do golpe da contestação psicanalítica na medida em que, humilhada, aceita renunciar a primazia do sentido e, humilde, passa a se conceber como uma tarefa a ser cumprida mediante a decifração dos documentos da vida do sujeito; e a filosofia reflexiva, por sua vez, deixa de ser uma fenomenologia pura e se transforma em hermenêutica, não mais descrevendo os manobras da intencionalidade mas interpretando símbolos. Acontece, porém (e é aqui que começa a surgir o problema insuspeitado nas articulações do primeiro capítulo), que o projeto da fenomenologia, tanto quanto de toda a tradição da filosofia reflexiva, é um projeto de racionalidade¹. Seu princípio - o *Ego cogito* - estava ameaçado de morte e Ricoeur o salvou da maneira como vimos. Mas além de um princípio que funda e justifica sua atividade como filosofia, a filosofia reflexiva - da qual a fenomenologia é uma modalidade - possui uma maneira de ser em sua atividade que, especificando-a como “filosofia”, consiste numa tarefa de pensamento cujo apanágio é a apreensão do mundo em sua radicalidade, isto é, em sua verdade; o que implica dizer que sua maneira de ser se resolve num projeto de razão, e mesmo num projeto *da* razão que, sistematizante ou totalizante por vocação natural, raramente se conforma apenas com interpretações². A questão básica, portanto, que

¹ Cf. MOURA, C. A. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989, pp. 19, 20, 21, 25, 29, 37

² Cf. MOURA, 1989, p. 19. “O *zu den Sachen selbst* vem responder à exigência de uma filosofia que não se guie pela análise das interpretações, nem mesmo ali onde ela ‘procede criticamente’.” (Id., *ibid*, p. 21: “Ao lado desse significado de *zu den Sachen selbst* que delimita, por assim dizer, a maneira como se pensa o discurso fenomenológico, existe um outro, dessa vez interior à problemática filosófica enquanto tal: voltar às ‘coisas mesmas’ é recusar a permanência no plano do meramente ‘simbólico’”).

emerge, irresolvida e infomulada, do capítulo anterior é: tornada hermenêutica, isto é, prática de interpretação, o que acontece com o projeto de racionalidade da filosofia reflexiva? Em outras palavras, como a hermenêutica pode tornar-se “filosófica” ou como é possível uma filosofia hermenêutica?³ Qual, em síntese, a nova racionalidade, uma vez reconstruído o sujeito? Se Ricoeur não tiver uma resposta para essa questão, ele, que quis prestar um serviço à filosofia, terminará por trabalhar contra ela. Com efeito, à emergência do sujeito corresponde sempre o surgimento de certa racionalidade e, por conseguinte, de uma profissão de fé na filosofia⁴. Aliás, a nos determos no nascimento do sujeito cartesiano, de longe talvez o acontecimento mais importante da história da filosofia reflexiva, é antes a racionalidade do *pensar* que avisa ao pensamento a existência de um sujeito: é porque penso, é enquanto penso, que existo, que sou e me sei como uma coisa pensante. Assim, não basta salvar o sujeito; há que se formular explicitamente o tipo de racionalidade emergente na reconstrução daquela subjetividade ameaçada. Dessa forma, se é possível depreender uma nova racionalidade a partir do pensamento de Ricoeur, uma racionalidade válida apesar da crise da razão no pensamento contemporâneo⁵, não só Ricoeur não terá trabalhado contra a filosofia ou simplesmente lhe prestado um serviço, mas terá ele mesmo se transformado num filósofo imprescindível, com quem devemos dialogar muito seriamente, freqüentando seus textos e apresentando-lhes questões, *interrogando-lhe* (isto é, pedindo-lhe explicações a partir de dentro [*inter*] de seu pensamento), se não para resolver impasses de nossa época, ao menos para problematizá-los.

³ Para um apanhado crítico das correntes hermenêuticas do pensamento contemporâneo, acompanhado de textos básicos dos principais pensadores-hermeneutas, cf. BLEICHER, J. *A hermenêutica contemporânea*. Lisboa: 70, 1992. Cf. ,ainda, CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973; e PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: 70, 1997.

⁴ Cf. HELLER, A. *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Em suas *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Hegel (México: Fondo de Cultura Econômica, 1977: 252), a propósito dessa correlação entre o nascimento da subjetividade, no caso, cartesiana, e a independência da razão face a fé, diz: “Com Descartes começa verdadeiramente a cultura dos novos tempos, o pensamento da moderna filosofia”, pois depois de ter andado durante largos tempos vagando pelas disputas teológicas, “esta filosofia erigida sobre bases próprias e peculiares - o espírito presente a si mesmo, a subjetividade - abandona totalmente o terreno da teologia filosofante, pelo menos enquanto princípio, para situar-se do outro lado. Aqui, já podemos sentir-nos em nossa casa e gritar, enfim, como navegantes depois de longo périplo por turbulentos mares: Terra!”

Este último, salvo engano, parece ser efetivamente o caso. Com efeito, a chave dessa questão que apresentamos a Ricoeur, ele mesmo a oferece: a filosofia reflexiva torna-se hermenêutica, mas a hermenêutica não prescinde da reflexão (*Conflit.*: 250). É possível vislumbrar uma interação entre símbolo e pensamento reflexivo sem renunciar ao rigor característico da racionalidade ocidental. Essa racionalidade, porém, tal como o sujeito que não pode sobrecarregar a consciência e tomá-la como fonte originária de sentido, já não pode reivindicar qualquer totalização absoluta⁶. É, como veremos, uma racionalidade situada⁷.

Um perigo, contudo, ronda a resposta que nos dará nosso Autor. Não há começo absoluto, dirá ele. “Não há filosofia sem pressuposição”⁸. O aprofundamento da reflexão no tesouro da linguagem simbólica traz como consequência, para usar ainda uma expressão do Autor, “o fracasso da especulação” (*Conflit.*: 261), que já não pode mais aceder a totalizações absolutas. Assim, tudo fica doravante “em situação” e “em perspectiva”, como lembra ainda Stanislas Breton, a propósito da tendência geral do pensamento contemporâneo, porque a imersão nesse supra-referido tesouro implica uma incursão no tecido da cultura, cujos fios possuem como matéria prima a historicidade, da qual o tempo é o elemento primordial. Ora, insiste Breton, a razão sempre teve “o ar de intemporalidade” (cf. BRETON, 1960: 125). E o perigo acima alegado é justamente este: como podemos ainda dizer que é filosofia isso que fazemos, situados no contínuo da cultura e de suas riquezas simbólicas, quando a tarefa da filosofia sempre foi lançar-se por

⁵ Cf. BRETON, S. “Crise de la raison et philosophie contemporaine”, in: BARBATIN, E. et alli *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 122.

⁶ Cf. BRETON, 1960: 123: “O espírito humano está menos seguro de sua potência e de sua alegria. Se na ironia romântica, tal qual a descreveu Hegel, ‘a afirmação e a supressão dependem absolutamente da boa vontade do eu, concebido como querer absoluto’, o ceticismo não tem essa euforia que emana dos jogos soberanos. Nele se escuta novamente o ‘vanitas vanitatum’ que denuncia o artificialismo das totalidades, o postulado das boas e belas formas, redondas e quadradas, que encerram numa prisão de vidro o segredo do universo. *Omnis determinatio negatio*; o espírito se ressentido do movimento para ir sempre mais além.”

⁷ Cf. HABERMAS, J. “Modo de situar a razão”, in: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1990, p. 48.

⁸ Cf. RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté: II. Finitude et culpabilité: II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1988, p. 480. Doravante citado SM.

cima dos costumes arraigados e elevar-se ao castelo suntuoso dos princípios metafísicos que, distante do mundo, fornecia-lhe entretanto a chave de compreensão desse mundo?⁹

Para responder a esta questão, detenhamo-nos um pouco numa certa era da história da razão: a era iluminista, ainda tão próxima de nós. Como sabemos, a tarefa da razão iluminista foi, na expressão de Adorno e Horkheimer, “a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber”¹⁰. Se isso, para usar a feliz expressão de Luiz Costa Lima, produziu um verdadeiro “controle do imaginário”¹¹, em compensação, se podemos falar assim, deixou a razão em paz consigo mesma, uma vez que desse modo a filosofia -- elaborando uma subjetividade em isenção, isto é, transcendental -- pôde reviver seu momento áureo, só igualável ao que viveu na auge da civilização grega. Em contrapartida, a resolução de pensar a partir dos símbolos tem o mérito de reconhecer e levar em conta o acúmulo das experiências culturais guardadas em nossa memória judaico-cristã, como se pode ver nas análises empreendidas por Ricoeur em sua *Symbolique du mal*; possui ainda a honestidade de não dissimular os pressupostos que trabalham ativamente em toda elaboração intelectual, assim como em denunciar, ainda que indiretamente, o engodo que está sempre a se esconder nas intenções daqueles que acham que ainda se pode estabelecer um pensamento puro. Neste sentido, pensar a partir dos símbolos, na medida em que se tenta assumir que, quando pensamos, jamais estamos em um não-lugar¹², parece frustrar completamente o que havia de mais essencial no projeto

⁹ Cf. NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Lisboa: 70, 1987, p. 31: “O filósofo tenta deixar ressoar em si a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si”. Antes, referindo-se à frase de Tales -- “Tudo é água” --, com a qual começa a filosofia, conquanto nela se inscreve a intuição, comum a quase toda filosofia clássica, de que o princípio de todas as coisas é apenas Um, comenta: “É espantoso ver como uma tal crença dispõe tiranicamente de todo o real empírico: é precisamente em Tales que se pode observar como a filosofia procedeu em todas as épocas, ao arrojarse para os seus fins, que magicamente a atraem, por cima dos obstáculos da experiência” (cf. NIETZSCHE, 1987: 28). (Para um confronto com essa interpretação da frase de Tales, confira-se o luminoso, porém pouco analítico artigo de José Carlos Bruni, “A água e a vida”, in: TEMPO SOCIAL, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 5 (1-2): 53-65, nov. 1994, p. 53.)

¹⁰ Cf. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. “O conceito de iluminismo”, in: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 3.

¹¹ Cf. COSTA LIMA, L. *O controle do imaginário*. Rio de Janeiro: Forense, 1989, pp. 11, 22 e 24. À página 23, lemos: “A história começa a se construir (...) como discurso da razão e desdenhoso da ficção”.

¹² Cf. RICOEUR, P. “Ideologia e crítica da ideologia”, in: *Do texto à ação*. Lisboa: Reis, 1989, p. 329ss.

iluminista: sua decisão de arrancar os homens da modorra dos costumes assentados e fazê-los pensar para além das determinações locais, de raça, religião, etc. Daí o sentido mesmo do “transcendental” de um Kant¹³, a saber, algo situado trans-historicamente. Porém, na medida em que tem razão um Cassirer, para quem a idéia “tão corrente de que o século XVIII é um século especificamente ‘a-histórico’ constitui, em si mesma, uma idéia desprovida de qualquer fundamento histórico: nada mais do que uma palavra de ordem divulgada pelo Romantismo, uma divisa para se partir em campanha contra a filosofia do Iluminismo” (cf. CASSIRER, 1994:267), é inteiramente possível considerar o legado simbólico de nossas culturas sem perder de vista ou desistir do projeto de racionalidade, de resto não só inscrito no iluminismo do século XVIII como também em toda filosofia ocidental. Por outro lado, isto só quer dizer que Ricoeur é um iluminista se se toma o termo numa acepção bastante ampla. Desnecessário dizer que nosso Autor está completamente inteirado da impossibilidade de retomar o projeto iluminista tal como proposto nos séculos passados¹⁴. Contudo, quando busca restituir o sujeito na economia geral do pensar contemporâneo e quando assevera que não deseja renunciar à tradição do rigor do pensamento ocidental¹⁵, é ainda como um homem de razão que ele fala. (E parece necessário destacar isso já que o nosso século teve que assistir ao nascimento de tantos irracionalismos. Porém, parece necessário, da mesma forma, dizer em nome de que tipo de razão ele fala, já que muitos desses irracionalismos surgidos ante nós também nos vinham sob a forma de uma racionalidade). Assim, como o sujeito que Ricoeur propõe não é mais, como vimos, aquele sujeito de pretensões descabidas, conquanto auto-iludido, a racionalidade ricoeuriana deve passar por uma prova de fogo, que é justamente seu

¹³ Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, p. 53: “Chamo *transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B25).

¹⁴ Diz Ricoeur: “Em nós algo de Kant venceu Hegel”; porém, prossegue: “é preciso pensá-los sempre melhor”, apud: HENRIQUES, F. “A significação ‘crítica’ de *Le volontaire et l'involontaire*”, in: Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Janeiro-Março. Tomo XLVI - 1990. Fasc. 1, p. 49.

¹⁵ Cf. RICOEUR, *Conflict.*: 249: “Não abandono, de minha parte, a tradição de racionalidade, que anima a filosofia, desde os gregos”.

embate com seu outro irreduzível, seu inteiramente outro, para usar uma conhecida expressão, o símbolo.

2.

**A Dádiva do Símbolo:
Fazer Pensar**

A nova racionalidade depreensível do pensamento de Paul Ricoeur é nova justamente enquanto logra aprender a se envolver, sem se atolar, na multitude dos símbolos. “O símbolo, diz ele, numa frase que repetirá em quase toda sua obra, de tanto que o fascina, dá a pensar” (*SM.*: 480). O símbolo, como sabemos, por ser um elemento linguageiro de duplo sentido, exige uma interpretação que faça desprender, do sentido aparente, o sentido oculto. Enquanto é interpretado, o símbolo dá -- “mas o que ele dá é a pensar, de que pensar” (*id.*, *ibid.*: 480). Portanto, o símbolo, dando o que pensar, convida ao pensamento. É aqui que a filosofia reflexiva deve se insinuar. Ou melhor, é aqui que ela é interpelada.

Com efeito, Ricoeur, lembrando Lachelier, diz: “a filosofia deve tudo compreender, mesmo a religião; a filosofia, de fato, não pode parar no meio do caminho; começando, ela fez o sermão da coerência; ela deve sustentar até o fim sua promessa” (*id.*, *ibid.*: 479). Como sua tarefa sempre foi, desde os antigos, apreender, pelo pensamento, a verdade das coisas, se o símbolo oferece elementos a ser pensados, não pode a filosofia escapar dele. Exatamente por que se trata de algo tão pouco conceitualizável é que deve ainda mais fasciná-la, convocá-la; a fim de que ela possa levá-lo ao conceito. Contudo, por que pouco conceitualizável, isto é, estranho a seu *métier*, a filosofia tem de confessar que ele não lhe é de jeito algum familiar. E, neste caso, o risco de fazer violência ao símbolo, por falta de manejo, é sempre uma constante. Por falta de manejo, isto é: por conceber que sua tarefa é levar tudo à compreensão, a filosofia pode vir a tê-la por realizada quando, desmascarando as imagens envolvidas no símbolo, descobrir o ensinamento que este, descarnado das imagens, presumivelmente ofereceria. O que em última análise seria alegorizá-lo¹⁶. Aliás, haverá violência maior ao símbolo que tratá-lo como alegoria?¹⁷ Por

¹⁶ Sobre a alegorização, e no o caso específico do símbolo do mal, Ricoeur assinala: “ não é mais possível obter uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso do mal, sob pena de se retornar a uma interpretação alegorizante dos símbolos e dos mitos” (*id.*, *ibid.*: 479). Adiante voltaremos a isso.

isso Ricoeur propõe, entre a inadvertência de uma filosofia pouco instruída para o trabalho com o simbólico, e a resistência do símbolo em não se deixar reduzir a um desmascaramento que o despojasse de seu vestimento imagético (que é sua grande riqueza), propõe uma via intermediária, que faça justiça à riqueza dos símbolos e que, ao mesmo tempo, não se desfaça da vocação da filosofia: esta via é a de “uma interpretação criadora de sentidos, de uma só vez fiel ao impulso, à *dação* de sentido do símbolo, e fiel ao sermão do filósofo que é compreender” (id., *ibid.*: 480). Entrementes, a reflexão daí decorrente paga o preço, acima alegado, de ter seu ponto de partida completamente comprometido: não é algo desde sempre assente, como o *Eu penso* cartesiano. A reflexão começa no meio da interpretação. “O começo, diz Ricoeur, não é o que se acha antes; é preciso aceder ao ponto de partida: é preciso conquistá-lo” (id., *ibid.*: 480). Mas essa reconquista do ponto de partida, que desloca a filosofia de sua comodidade inicial, isto é, de sua crença de que possui um princípio primeiro, não só ressalta um sentido filosófico em si, como também faz parte de uma exigência de nossa própria modernidade, que deseja tudo situar no tempo¹⁸.

“Uma filosofia instruída pelos mitos, lembra nosso Autor, sobrevém a um certo momento da reflexão, e, para além da reflexão filosófica, ela quer responder a uma certa situação da cultura moderna” (id., *ibid.*: 480). Numa formulação que reconhece os diagnósticos da modernidade feitos por Max Weber¹⁹, por um lado, e por Max Horkheimer²⁰, por outro, embora sem se reduzir a nenhum dos dois em particular, Ricoeur assinala esta “situação da cultura moderna” caracterizando-a como “esquecimento das hierofanias, esquecimento dos signos do sagrado, perda do próprio homem enquanto

¹⁷ Cf. TORRES FILHO, R. R. “O simbólico em Schelling”, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1997, p.124.

¹⁸ Cf. Reinhart Koselleck e a questão da “temporalização da história”, apud RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*, III. Campinas: Papyrus, 1997, p. 361ss. Cf., ainda, WITTE, B. e ROUANET, S. P. “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, in: Dossiê Walter Benjamin. Revista USP. São Paulo: n. 15, p. 102.

¹⁹ Cf. WEBER, M. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, in: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

²⁰ Cf. HORKHEIMER, M. “Meios e fins”, in: *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976; _____ . “Teoria tradicional e teoria crítica”, in: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 31.

pertencente ao sagrado” (id., ibid.: 480), o que de certo modo remete para o que Weber chamaria de “desencantamento do mundo”. Mas não é só isso. Levando à lembrança das avaliações horkheimerianas a respeito do esvaziamento da linguagem, operada pela razão instrumental, a razão dos meios, presente na teoria tradicional, ele assinala ainda que nossa época é aquela onde “nossa linguagem se faz mais precisa, mais unívoca, mais técnica, para dizê-lo em uma única palavra, mais apta às formalizações integrais que se chamam precisamente -- mas não sem equívoco²¹ -- lógica simbólica” (id., ibid.: 481). Porém, Ricoeur não permanece nesse diagnóstico. Para usar uma expressão de René Schérer, em sua resenha sobre *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ele não é apenas homem de suspeita, mas também homem de fé²². Assim, no torvelinho do supramencionado esquecimento, propõe a tarefa da “restauração”, a ser cumprida pela “rememoração” (id., ibid.: 480). Para ele, o esquecimento, não há dúvida, “é a contrapartida da grandiosa tarefa de nutrir os homens, de satisfazer as necessidades dominando a natureza por meio de uma técnica planetária”, mas isso que é “a miséria de nosso tempo” é também “um presente de nossa modernidade” (id., ibid.: 480s). Com efeito, ao mesmo tempo que esvaziamos a linguagem por meio de radicais formalizações, somos, nós modernos, “herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise da linguagem” (id., ibid.: 481), que nos convidam a enchê-la de novo, “rememorando-se as mais plenas significações, as mais pesadas, as mais ligadas pela presença do sagrado no homem” (id., ibid.: 481). Esta restauração, porém, que a um espírito demasiadamente cético poderia soar como um salto atrás do momento crítico (a partir do qual se instala o fenômeno do “desencantamento do mundo” ou, como prefere nosso Autor, do “esquecimento das hierofanias”), é na verdade “a esperança de uma recriação da linguagem” (id., ibid.: 481), porém não mais de quem faz ouvido de mercador para as interdições da crítica, mas para quem deseja, para além do “deserto da crítica” (id., ibid.: 481), ser uma vez mais

²¹ Interpolação nossa. Em um dos ensaios integrantes do livro *O conflito das interpretações, “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica I”*, com o qual nos bateremos a seguir, Ricoeur chamará a atenção para o equívoco de uma lógica descarnada de toda plenitude da linguagem chamar-se não obstante “simbólica” (cf. RICOEUR, 1978: 243).

²² SCHÉRER, R. “L’homme du soupçon et l’homme de foi”, in: CRITIQUE, dezembro de 1965, n. 223.

interpelado. Isto é, para nosso Autor é ainda possível passar pela crítica – que não deixa incólume a religião – sem perder o ânimo de viver experiências ligadas ao sagrado²³.

Desse modo, a tarefa da rememoração, que de certo modo nos engaja na tradição, não pode entretanto ser considerada um retorno, conservadorista, ao momento pré-crítico porque o que Ricoeur propõe não é uma ingenuidade *tout court* mas o que ele chama de “segunda ingenuidade” (id., *ibid.*: 482), isto é, uma crença que tenha passado, e se detido, mas não se imobilizado, na crítica, uma crença pós-crítica (*Conflit.*: 368 e 390). Os símbolos, jorrados da plenitude da linguagem, nos interpelam e nos engajam na experiência do sagrado. Entretanto, são símbolos e, como tais, demanda interpretação. Eles dão a pensar. “Não existe linguagem simbólica sem hermenêutica” (*SM.*: 481). A hermenêutica é a inteligência dos símbolos. Os símbolos dão a pensar que podemos ainda, depois da crítica, aproximarmo-nos do sagrado, no nível de uma segunda ingenuidade. A crença, pela qual nos apropriamos do simbólico, não pode, assim, ser imediata. É por isso que o momento crítico é imprescindível. Desse modo, o que é próprio dessa hermenêutica dos símbolos “é que ela permanece na linha do pensamento crítico” (id., *ibid.*: 482). O retorno à tradição e a inserção no círculo da hermenêutica, segundo o qual é preciso crer para compreender tanto quanto é preciso compreender para crer, não constituem de modo algum, pelo menos para Ricoeur²⁴, uma escapatória do crivo da crítica. Para ele, com efeito, “o tempo da restauração não é um outro tempo que o da crítica”. Assim, “somos de toda maneira as crianças da crítica, buscamos ultrapassar a crítica pela crítica”. Porém, não se trata mais de “uma crítica redutora, mas restauradora” (id., *ibid.*: 482). A crença *mediada* pelos símbolos é a modalidade “moderna” da crença, a que Ricoeur chama a “expressão do desolamento da modernidade e remédio para este desolamento” (id., *ibid.*:

²³ É importante conferir a distinção que Ricoeur, para salvar a dimensão da fé na experiência humana, opera entre fé e religião. Com a coragem e o vigor específicos de seu pensar, Ricoeur assume a crítica de Nietzsche e Freud à religião sem no entanto assumir o ateísmo daí oriundo. Ele postula que “o ateísmo não esgota sua significação na negação e na destruição da religião, mas libera o horizonte para algo distinto, para uma fé suscetível de ser chamada, ao preço de precisões ulteriores, de uma fé pós-religiosa, de uma fé para uma época pós-religiosa” (cf. RICOEUR, “Religião, ateísmo, fé”, in: *Conflit.*: 368).

²⁴ Sobre esta apropriação hermenêutica da tradição (Gadamer) e a acusação do que nela há de conservadorismo (Habermas), ou seja, sobre o diálogo possível entre hermenêutica das tradições e crítica da ideologia, cf. RICOEUR, “Hermenêutica e crítica das ideologias”, in: *TA.*: 329.

483). Aqui também, tal como na reconstrução do sujeito, seguida no primeiro capítulo, é preciso acrescentar: a crença é retomada mas na medida de uma conquista paulatina. Fica, porém, ainda a ser esclarecida a modalidade de razão ou o tipo de racionalidade que trabalha nessa elaboração não só de um novo sujeito como também de uma crença que não seja ilusão, ou auto-ilusão, de uma crença que tenha aceito as críticas de Marx, Nietzsche e Freud e as ultrapassado (*Conflit.*: 383). Mas, na verdade, aqui se desprende toda a consequência de um pensamento que se tece no dorso de seus pressupostos: a partir de uma análise de um símbolo específico, porém exemplar, o símbolo do mal, ou antes, um complexo de símbolos (a simbólica do mal), nosso Autor mostrará que a razão, em nenhum momento abandonada, não pode entretanto se curvar à especulação, devido ao perigo da gnose, sempre pronta a curvar-lhe a sobriedade²⁵, devendo portanto manter-se no nível de uma reflexão imantada por um cuidado ético, isto é, não-especulativo.

Aliás, é este o preço a ser pago pela filosofia, quando começa a pensar em meio a seus pressupostos, situada em um tempo e em uma cultura determinados. Porém, “o acento ético colocado sobre a reflexão não é uma limitação, se tomamos a noção de ética em seu sentido lato, o de Espinosa, quando chama de ‘ética’ o processo completo da filosofia” (*Conflit.*: 277). A ética, nessas condições, não deve ser compreendida como o conjunto de regras morais, mas, a) por um lado, como *ethos*, isto é, como a própria experiência dos homens e mulheres mediada pela temporalidade inscrita no elemento da “cultura”. Contudo, da mesma forma, isso não significa manter-se acostumado, ou seja, acomodado nas determinações dos costumes, sem força crítica para ultrapassá-los. Na medida em que esta reflexão “situada” sobrevém do *trabalho* da interpretação dos símbolos, está sempre implicado a superação da *vida* dos símbolos, estágio ainda de uma

²⁵ “Cf. RICOEUR, *Conflit.*: 252: “Ora, em que consiste esse poder de desnorreamento da gnose? Em primeiro lugar, no fato de que, por seu conteúdo, ele se edifica exclusivamente sobre o tema trágico da queda, caracterizado por seu esquema de exterioridade: o mal, para a gnose, está do lado de fora, é uma realidade por assim dizer física que investe o homem do exterior. Ao mesmo tempo, e nisso consiste o segundo traço que vamos reter, todas as imagens do mal, inspiradas por esse esquema de exterioridade, ‘tomam corpo’ nessa materialidade representada. Assim nasce uma mitologia dogmática, como diz Puech, inseparável de sua figuração espacial e cósmica.” O perigo está todo nessa possível dogmatização, que corre ainda o risco de alegorizar o símbolo. Por isso, adianta Ricoeur, na mesma página: “Meu problema é portanto, o seguinte: como podemos pensar a partir do símbolo, sem voltar à velha interpretação alegorizante, nem cair na armadilha da gnose?”

hermenêutica sem reflexão, pelo estágio do *pensamento* reflexivo instruído pela simbólica;

b) por outro lado, e para confirmar essa não-dissolubilidade do pensar no terreno do meramente cultural, nosso Autor evoca Espinosa e alude ao “processo completo da filosofia” como outro sentido da palavra “ética”.

Esta alusão a Espinosa nos autoriza a fazer as seguintes inferências: a) como a ética espinosana é o processo pelo qual se elabora o movimento que parte das paixões às ações, da servidão à liberdade, da idéia inadequada à idéia adequada²⁶, num crescendo operado não pelo poderio do intelecto sobre os afetos mas por afetos mais fortes do que as paixões, no sentido de que ser livre significa agir em conformidade com sua própria estrutura pessoal tendo uma idéia adequada de si, o enfrentamento hermenêutico dos *nostros* símbolos, que supõe uma sua vivência, deve aceder a uma compreensão adequada de nós mesmos com o fito de nos elevar a um nível de vida mais significativo; ora, se por essa primeira inferência compreendermos a necessidade de conquistar um autoconhecimento, mediatizado pela decifração dos símbolos que nos concernem, os textos de Ricoeur dão-na completo respaldo. Com efeito, em uma página anterior do livro que estamos agora, e uma vez mais, citando, *O conflito das interpretações*, num contexto já explorado no nosso primeiro capítulo, Ricoeur, depois de aludir novamente a Espinosa, “que liga aos graus de afirmação e de ação do *conatus*, os graus de clareza das idéias”, e a outros filósofos, “que refletiram sobre as relações do desejo e do sentido”, faz referência a essa passagem pelos símbolos, e afirma: “passando por uma hermenêutica, a filosofia reflexiva sai da abstração: a afirmação de ser, o desejo e o esforço de existir que me constituem encontram na interpretação dos signos (sic) o caminho longo da tomada de consciência” (id., *ibid.*: 221). Isto é, pela decifração dos símbolos, que é uma forma de inteligência, uma forma de conquistar, numa linguagem espinosana, uma idéia adequada de nós mesmos, podemos aspirar à felicidade. (Lembremos que para Espinosa a alegria consiste justamente nessa posse da idéia adequada, que não só aumenta a reflexão como também a ação);

b) além disso, como o processo da ética espinosana descreve o movimento que conduz da servidão à liberdade como uma passagem do “ser parte” ao “tomar parte” na

totalidade da existência, uma vez que o *conatus* é sempre um esforço para permanecer existindo, fazer a filosofia voltar-se aos símbolos pode significar que ela deve assumir as determinações culturais que a circundam, num grau porém acima da mera afetação acrítica. Da mesma forma, a segunda inferência, compreendida como uma participação na vida dos símbolos que não faça obstáculo à crítica, estão em total acordo com os textos ricoeurianos. Para confirmá-lo, que seja recordado o conceito de “segunda ingenuidade”²⁷.

Se Espinosa não diz que venceremos nossas paixões pela força do intelecto, mas, pelo contrário, pela ação de afetos mais fortes, Ricoeur, por sua vez, não pretende vencer o *status-quo* das crenças arraigadas por uma reflexão abstrata, mas, mediante uma reflexão concreta²⁸, buscará atingir os símbolos ali implicados sem quebrar seu poder de imagem (o que é fazer justiça aos símbolos), nem tampouco renunciar à possibilidade de *ter fé*. Em última análise, tratar-se-ia de viver a vida dos símbolos sem desistir de prosseguir a linhagem da crítica, que deseja *pensar*.

Ora, essa dupla referência, à fé e ao pensar, insere-se na preocupação de apresentar o pensamento ricoeuriano ao mesmo tempo como um pensamento crítico e sistemático, no sentido que Kant dava a estas palavras, isto é, pensamento negativo, para “crítico”, e afirmativo, para “sistemático”. Com efeito, a cada desconstrução que empreende, Ricoeur propõe uma reconstrução²⁹. Esta reconstrução, porém, mesmo sistemática, não é, não

²⁶ Cf. CHAUI, M. “Servidão e liberdade na Ética IV”, in: DISCURSO. Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, n. 22, 1993.

²⁷ Para Ricoeur, a “segunda ingenuidade” é aquela vivência do simbólico depois deste ter sido passado pela interpretação. Porque, se não é possível compreender sem crer, não é possível crer sem compreender. Aqui se inscreve o famoso círculo da hermenêutica, que Ricoeur enuncia da seguinte forma: “É necessário compreender para crer, mas é necessário crer para compreender” (*Conflit.*: 251 e *SM.*: 482). Importante, neste jogo entre razão e fé, é observar a posição de Pascal, inscrita em sua teoria das figuras. Cf. LEBRUN, G. *Pascal: a doutrina das figuras*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962: “Daí a importância da doutrina do duplo sentido ou das ‘figuras’: permite uma leitura cristã sem equívocos dos textos equívocos da bíblia” (p. 5).

²⁸ Cf. RICOEUR, *Conflit.*: 221: “Tal é minha hipótese de trabalho filosófico: chamo-lhe a *reflexão concreta*, ou seja, o *Cogito mediatizado por todo o universo dos signos*.”

²⁹ Para se ter uma idéia mais precisa do que acabamos de dizer, veja-se a seguinte passagem do ensaio “O ‘pecado original’ - Estudo de significação”, in; *Conflit.*: 228: “Penso que é necessário destruir o conceito como conceito para compreender a intenção do sentido: o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser destruído como saber”. Feito isso, destrutivamente, ele acrescenta, construtivamente: “Mas o

pode ser totalizadora, pela natureza mesma da época em que vive e escreve, uma época em que o retorno a Hegel é cada vez mais problemático³⁰. Contudo, isso não equivale a renunciar de vez à razão. De fato, quando trata de defender o caráter filosófico de seu trabalho, Ricoeur é severo: “Não se trata, diz ele, de ceder a não sei qual intuição imaginativa, mas sim de elaborar conceitos que compreendam e façam compreender, conceitos encadeados segundo uma ordem sistemática, talvez mesmo num sistema fechado”. Porém, mesmo assim ele não perde de vista a situacionalidade deste pensar sistemático, o que de certo modo relativiza o que ele acabou de chamar “sistema fechado”. Por isso, ele prossegue: “Mas, trata-se, ao mesmo tempo, de transmitir, mediante essa elaboração racional, uma riqueza de significação que já estava aí, que sempre precedeu a elaboração racional” (id., *ibid.*: 249s). Assim, é mais correto compreender o pensamento ricoeuriano como uma filosofia das “mediações” que uma das “totalizações”. Assim, para chegar ao nível de uma reflexão a partir dos símbolos, Ricoeur propõe sejam percorridos três estágios ou etapas: a da fenomenologia da religião, a da hermenêutica propriamente dita e a da reflexão. Como o desenvolvimento dessas etapas envolve a tentativa de chegar ao pensamento concreto, a questão que se coloca então é a de como atingir a verdade.

Com efeito, a verdade é aí um alvo, não um ponto de partida. Veja-se neste sentido que a fenomenologia da religião dedica-se inteiramente aos símbolos e busca, em sua totalidade, por meio de aproximações, seja de ritos, seja de mitos, busca criar um sistema de símbolos que se faça valer por sua coerência interna ao sistema a ser elaborado mediante vastas comparações. “Já é uma forma de inteligência, diz Ricoeur, posto que percorre e relaciona e dá ao império dos símbolos a consistência de um mundo” (*Conflit.*: 250). Porém, neste mundo, os símbolos valem somente pelo seu poder de simbolizar-mais. A fenomenologia dos comparatistas apenas “desdobra as múltiplas valências de um mesmo símbolo, para experimentar seu caráter inesgotável” (id., *ibid.*: 250). É por isso que Ricoeur chama a atenção para o fato de que essa primeira etapa, porquanto seja “uma vida consagrada ao símbolo, entregue ao símbolo”, é apenas uma etapa, onde não podemos

objetivo dessa crítica - aparentemente ruína - é mostrar que o falso saber é, ao mesmo tempo, verdadeiro símbolo.”

³⁰ Cf. o capítulo 6 da segunda seção de *Temps et récit* III: “Renunciar a Hegel”, in: RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papirus, 1997: 335. Doravante citado TR.

permanecer, pois nela “a questão da verdade ainda não foi colocada” (id., ibid.: 251). Nosso Autor faz aqui uma distinção mui precisa entre a coerência de um sistema e a verdade propriamente dita, isto é, como já veremos, entre a coerência sistemática e a verdade hermenêutica: aí, com efeito, a verdade de um símbolo é aquele seu elemento que me concerne, na medida em que *eu* creio nele. “Se acontece ao fenomenólogo chamar verdade à coerência própria, à sistematicidade do mundo dos símbolos, trata-se de uma verdade sem crença, de uma verdade à distância, de uma verdade reduzida, da qual foi expulsa a questão: será que *eu* creio nisso? O que farei dessas significações simbólicas?” (id., ibid.: 251). Está excluída dessa primeira etapa a participatividade do sujeito que compreende, os símbolos estão em seu mundo, mas nós mesmos não estamos em lugar nenhum. De fato, para a fenomenologia da religião trata-se apenas de comparar entre si os símbolos, mas a verdade dos símbolos só desponta quando “se entra numa relação apaixonada e ao mesmo tempo crítica” com eles (id., ibid.: 251). É preciso que haja, da parte do exegeta, um engajamento.

Ora, engajar-se é efetuar uma escolha. A interpretação, neste caso, é “aplicada de cada vez a um texto singular” (id., ibid.: 251). Neste contexto, ao mesmo tempo que nasce a hermenêutica como uma exigência crítica, nasce também a necessidade de participar. “É, com efeito, na hermenêutica moderna que se ligam a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligente da decifragem” (id., ibid.: 251). Aliás, é justamente aqui que se inscreve, em sua maior dramaticidade, o chamado círculo da hermenêutica. Ela, a hermenêutica, “nos faz participar da luta, da dinâmica pela qual o simbolismo está ele mesmo abandonado ao seu próprio ultrapassamento” (id., ibid.: 251). Isto é, a hermenêutica não permanece no nível da vida dos símbolos; ela os arranca de si para fazê-los participar de uma outra experiência, a da crença. Note-se que se trata de uma elaboração, e não de uma devoção imediata. “É apenas ao participar dessa dinâmica”, diz Ricoeur referindo-se a esta elaboração, e uma vez mais fazendo eco àquela noção de tarefa desenvolvida na capítulo precedente, “que a compreensão tem acesso à dimensão propriamente crítica da exegese e se torna uma hermenêutica” (id., ibid.: 251). O acesso crítico ao símbolo, que consiste em conduzi-lo à inteligência, em compreendê-lo, faz a mediação da fenomenologia comparatista à hermenêutica. Todavia, no meio do caminho o

círculo se fecha: para compreender, é preciso crer. “Esse círculo não é um círculo vicioso, e menos ainda mortal. É um círculo bem vivo e estimulante. É preciso crer para compreender: jamais, com efeito, o intérprete se aproximará do que diz seu texto se não viver na *aura* do sentido interrogado” (id., *ibid.*: 251). Antes de discutirmos a segunda parte desse círculo, e para poder fazê-lo com propriedade, uma consideração exterior ao texto de Ricoeur merece ser feita.

A partir de quê, perguntamos, Ricoeur pode falar de *aura*, se, a darmos crédito a um seu conterrâneo, Baudelaire³¹, a modernidade caracteriza-se exatamente como perda da “aura”?³² Ricoeur, temos visto, insiste em manter seu pensamento no quadro da modernidade, pretende manter-se na linha do pensamento crítico; e, no entanto, parece fazer resistência àquela weberiana concepção da modernidade como “desencantamento do mundo”. Em que mundo ele vive, para ainda apostar na possibilidade de uma experiência aurática? Como vivenciar o Sagrado, em tempo de inteira desolação, como tem sido o século 20, onde se formou, e onde formula sua filosofia? Ao tentar insistir na experiência da fé, não estaria ele dando um salto atrás, numa perdida fase pré-crítica, só ressuscitável pela tristeza e pela nostalgia? O exame detido de seus textos desanima qualquer interpretação nostálgica. Note-se, de passagem, que, na primeira parte do círculo da hemenêutica, tal como enunciado acima, a restrição não se faz ao pensamento, mas justamente à crença: a necessidade é de compreender, e não, em primeiro lugar, de crer. É preciso *compreender*, para crer. A compreensão exigida participa do elemento da racionalidade. Acontece, porém, que o “deserto da crítica” (*SM.*: 481), tendo expulsado

³¹ Cf. LIMA, L. C. “A modernidade em Baudelaire”, in: *Mimesis e modernidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 112. Cf. também BARBOSA, J. A. *As ilusões da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 30.

³² Cf. BENJAMIN, W. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 170: “O que é a aura?”, pergunta Benjamin, e responde: “É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja.” Cf. também _____. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 67 e 117s., assim como MATOS, O. C. F. *O iluminismo visionário*. Benjamin leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993.

os deuses de nosso espaço de experiência³³, ofereceu-nos além disso uma série de instrumentos que precisam ser utilizados, tais como a filologia e a psicanálise. Ora, esses instrumentos nos convidam uma vez mais à abordagem dos símbolos. E é então que entra em cena a segunda parte do círculo da hermenêutica: para compreender é preciso crer. A crença surge como “um segundo imediato”, pois a “segunda ingenuidade” que aguardamos, para além do deserto da crítica, mas com as armas nascidas desse deserto, essa segunda ingenuidade não é mais acessível “a não ser numa hermenêutica” (*Conflit.*: 251). Ou seja, a posição de Ricoeur não é a posição nem de um caudatário da crítica, que se fecharia no casulo da negatividade, na cômoda posição daquele que já não tem para onde ir, nem de um destituído da crítica, que ou ainda não tem para onde ir ou quer voltar a qualquer custo ao passado. Ao contrário, sua posição é a de um crítico amadurecido que sabe entrar na negatividade e resgatar, em seu cerne, o gérmen da positividade passível de ser fecundado. É por isso que, a esta segunda etapa, a puramente hermenêutica, ele acrescenta uma terceira, “a etapa propriamente filosófica”: *pensar* a partir do símbolo.

O discurso filosófico que pretende se formar a partir do símbolo tem um fim bastante preciso: como anunciávamos acima, ele quer chegar a ser uma ética concreta, ainda que, para tanto, tenha que passar pelo formalismo kantiano. Mas, uma vez alcançado esse estágio, tende realmente a superá-lo. “É um nível que é preciso atingir, que é preciso atravessar até o fim. Um nível, contudo, no qual não poderemos permanecer” (id., *ibid.*: 253). Mas, para tanto, é preciso que ele enfrente um duplo perigo: “De uma parte, (a relação entre símbolo e pensamento) pode reduzir-se a um simples vínculo *alegórico*. (...) De outra parte, um perigo que nos espreita é o de repetir o símbolo num mimo de racionalidade, de racionalizar os símbolos enquanto tais, e assim fixá-los, no plano imaginativo onde nascem e se desdobram” (id., *ibid.*: 252). A alegorização, dizíamos acima, possui o demérito de tomar o símbolo como uma veste assesória de um sentido primeiro, desde sempre assente e sempre apreensível em sua originalidade, bastando para tanto fazer cair a roupagem imaginativa de que é feito. “A fábula nada mais era que uma veste”: uma vez caída, “seu despojo tornou-se vão”. Neste sentido, o que se entende com o alegorismo é que a filosofia esteve sempre aí, só que mascarada. Contra esse perigo,

³³ A expressão é de Reinhart Koselleck. Ricoeur a discute no capítulo “Rumo a uma hermenêutica da

Ricoeur declara: “Minha convicção é de que é preciso pensar *por trás* dos símbolos, mas a partir deles, *em conformidade* com eles; que sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo *revelador* da palavra que habita entre os homens” (id., *ibid.*: 252). Quando ao segundo perigo, o da racionalização, esta nos levaria, como já antecipamos supra, a uma “mitologia dogmática”, isto é, à gnose. Contra esta, Ricoeur propõe: “Gostaria de tentar um outro caminho que fosse o de uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por ele, mas que, a partir disso, promova o sentido, forme o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo” (id., *ibid.*: 253). Este é o campo próprio da reflexão, da *reflexão concreta*, que tem de trabalhar inteiramente em estado de alerta, para evitar a queda na especulação, que a gnose instiga. O ensaio dessa articulação entre reflexão e símbolo, razão e interpretação, dar-se-á a partir de uma abordagem específica - a visão ética - de um problema exemplar: o mal.

Mas, por que o mal deverá ser abordado por uma “visão ética”? O comentador, para poder captar a direção que o texto do Autor pretende tomar, tem o direito de fazer aqui esta pergunta. Com efeito, a resposta a ela liga tudo quanto foi dito até agora e tudo quanto ainda se vai dizer adiante ao problema que anunciávamos em nossa introdução a este capítulo: a visão ética nos desliga da especulação e nos conduz a um tipo de filosofar que se elabora a partir de uma racionalidade situada. A dificuldade a ser sobreposta seria a de permanecer num nível de pensar que tome como pressuposto um núcleo duro, que terminasse por conduzir a filosofia ao dogmatismo. Esse “núcleo duro”, no caso do pensamento do mal, é historicamente representado pela gnose, que o toma como substância. A visão ética do mundo, ao contrário “*pensa contra* o mal-substância” (id. *ibid.*: 254). Note-se que entram em jogo aqui três elementos muito importantes à compreensão do que estamos chamando de “racionalidade hermenêutica”: em primeiro lugar, o pensamento deve formar-se a partir dos símbolos, e se vem ao caso pensar o mal, o mal deve ser tomado numa simbólica; em segundo lugar, *et pour cause*, o mal não deve ser tomado como uma coisa, porque não se trata de partir de uma abstração (o mal-substância), mas de elevar-se a um sentido; e em terceiro lugar, somente uma visão ética

pode começar a dar conta dessas duas exigências anteriores. Além disso, é preciso ainda que se acrescente: Ricoeur não inventa essa passagem pela visão ética; se por um lado ela é necessária para evitar a especulação, impossível ou simplesmente inaceitável nos tempos ditos pós-metafísicos, por outro lado é a própria história da filosofia que indica esse caminho. “Historicamente, diz ele, a visão ética do mal parece balizada por dois grandes nomes (...): Santo Agostinho e Kant” (id., *ibid.*: 254). De fato, estes filósofos, cada um nos limites de suas possibilidades, empenharam-se firmemente contra a tentativa de fazer do mal uma coisa exterior, existente por si e independente do homem. “Por seu lado desmitologizante, a interpretação agostiniana do mal (...) é dominada pela seguinte afirmação: o mal não é uma coisa, não é matéria, não é substância, não é mundo” (id., *ibid.*: 254). Ricoeur lembra que, para Agostinho, a questão não é mais, não pode ser mais, “o que é o mal?” (*quid malum?*) mas “de onde advem que façamos o mal?” (*unde malum faciamus?*). Em outras palavras, não é mais uma questão ontológica, mas uma questão prática.

Neste sentido, se o nada de que é feito o mal é, por um lado, herdeiro do não-ser platônico ou do Nada plotiniano, por outro lado ele é “dessubstancializado” e deve agora “ser emparelhado aos conceitos herdados (...) da *Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles (id., *ibid.*: 254). Porém, se Aristóteles remete de fato o mal para uma questão de escolha deliberada, não chega todavia “a uma filosofia radical da liberdade” (id., *ibid.*: 254)³⁴. Agostinho, com efeito, pode ser considerado como aquele que “radicalizou a reflexão sobre a liberdade”; porém, ele não dispunha “do aparelho conceitual que poderia explicar integralmente sua descoberta” (id., *ibid.*: 254). Esta seria a tarefa que caberia a Kant. De fato, o autor *d’A religião nos limites da simples razão* “elaborou a condição principal de uma conceptualização do mal como mal radical, a saber, o formalismo em moral” (id., *ibid.*: 255). O formalismo kantiano, esse “aparelho conceitual”, tem o mérito de dissociar a tradicional relação entre o mal e a sensibilidade. Para Kant o mal não é a inclinação para o sensível e todos os prazeres tão caros ao ser finito. Além disso, “o mal supremo não é a infração grosseira de um dever”, diz Ricoeur, “mas a malícia que faz passar por virtude o que é sua traição” (id., *ibid.*: 255s). Para Kant, o mal é radical porque claudica no próprio

³⁴ Cf. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

solo da razão³⁵. Por isso, Ricoeur acrescenta: “O mal do mal é a justificação fraudulenta da máxima pela conformidade aparente com a lei, é o simulacro da moralidade. Kant, pela primeira vez, parece-me, orientou o problema do mal para o lado da má-fé, da impostura” (id., *ibid.*: 256). E com isso, com essa abordagem ética, temos inteira condição de pensar o mal sem ter que apelar para a especulação dogmatizante.

Porém, em ética, “não se pode permanecer no formalismo (...): é preciso tê-lo atingido para poder ultrapassá-lo” (id., *ibid.*: 255). Com efeito, se a visão ética, por um lado, nos livra do perigo especulativo, por outro lado não dar conta da “tenebrosa experiência do mal que aflora de diversas maneiras na simbólica do mal” (id., *ibid.*: 256). Por aí se vê também que se pode justificar a escolha do mal como tema norteador, porque ele dá, à filosofia, acesso a uma volta mais íntima ao homem e ao seu mundo, dessa vez não só o mundo interior quanto o cultural. A isto Ricoeur chama de “o retorno ao trágico” (id., *ibid.*: 256). Vejamos o que isso quer dizer! O trágico deve nos informar mais precisamente o que significa “a razão situada”, pois ele emerge na compreensão de que o mal está desde sempre *aí*.

³⁵ Cf. HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 76ss.

3. O Trágico e o Fracasso da Especulação (Conclusão)

O que é *trágico* no mal é *paradoxal* à reflexão; o trágico: “ao começar o mal, nós o continuamos (...): o mal como tradição, como encadeamento, como reino do já aí” (*Conflit.*: 256). O mal não é uma coisa a que o homem se contrapõe, mas ele se inscreve no elemento de sua liberdade; é porque o homem é livre que o mal desponta sempre, como iminente possibilidade. O trágico se dá justamente em meio a essa condição humana: porque sou livre, sou homem - e porque sou homem não estou isento do mal; o paradoxal: minha liberdade *me prende* ao mal. E nesse caso o que devemos pensar “é algo como uma *natureza do mal*, uma natureza que não seria natureza das coisas, mas natureza originária do homem, mas natureza da liberdade, logo *habitus* contraído, maneira advinda de ser da liberdade” (id., *ibid.*: 257). Ou seja, devemos pensar, no elemento da liberdade, a crosta que se formou no correr dos tempos pelo modo de ser livre que os homens adotaram. Livres, os homens têm sido maus; eles têm cometido o mal. O pensamento reflexivo aí se introduz com a seguinte pergunta: não haverá, portanto, uma natureza do mal, um mal originário; ou melhor, não serão os homens originariamente maus, não haveria uma natureza humana essencialmente pecadora? Ricoeur entrevê nesta inquietante situação do pensamento um novo risco de nos reaproximarmos da gnose. De fato, o mal, uma vez mais, se nos dá como “algo”, como uma natureza. Por isso Ricoeur retorna a Agostinho e a Kant, o primeiro “quando passa do mal atual ao pecado original”, o segundo “quando remonta da máxima má do livre-arbítrio ao *fundamento* de todas as máximas más” (id., *ibid.*: 257). O desafio a ser enfrentado, neste embate com Agostinho e Kant, contra a gnose, é o de retomar o símbolo sem alegorizá-lo ou mitologizá-lo, que é a primeira tentação gnóstica, a “mitologia dogmática”; e, ao mesmo tempo, retornar ao pensamento sem fazer do mal uma natureza cognoscível, uma coisa em torno da qual especulamos, que é a outra tentação gnóstica. Com isso gostaríamos de chegar ao núcleo principal no qual reflexão e interpretação se coadunam sem perderem, ambas, sua especificidade; ou seja, gostaríamos de concluir a resposta que elaboramos para nossa pergunta inicial, qual seja:

como não perder a razão na tarefa de interpretação? Para tanto, teremos que insistir no caráter prático-ético do pensamento ricoeuriano. Senão vejamos!

O que é o pecado original? Em seu ensaio “O ‘pecado original’ - estudo de significação”, Ricoeur se propõe a refletir sobre a sua significação no sentido de, a partir de uma análise intencional, “reencontrar as intenções do conceito, seu poder de remetimento ao que não é conceito mas anúncio, anúncio que denuncia o mal e anúncio que pronuncia a absolvição” (id., *ibid.*: 227). Não vamos acompanhar toda a sua *démarche*. Interessa-nos mormente sua conclusão, que é retomada no ensaio que ora analisamos – “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica I”: “o que é que essa análise intencional faz aparecer? Isto: como conceito pretensamente inteligível, o conceito de pecado original é um falso-saber e deve ser assimilado, quanto à estrutura epistemológica, aos conceitos da gnose: queda meta-empírica segundo Valentino, agressão do reino das trevas segundo Mani” (id. *ibid.*: 257). Em outras palavras, Agostinho teria forjado o conceito de pecado original para combater teoricamente os pelagianos, mas ao fazê-lo utilizou a arma de seu adversário, o que implica que se sua intenção é antignóstica, sua forma é *quase*-gnóstica, pois tal conceito se pretende um saber, e *gnose* quer dizer *conhecimento*. Em face disso, o que se tem a fazer? Fiel àquele método de desconstruir para reconstruir, Ricoeur irá desativar o conceito de pecado original enquanto conceito, mostrando sua inconsistência na medida em que ele é um “falso-saber”, e, em movimento inverso, irá reativá-lo “a fim de recolher sua intenção a título de símbolo racional insubstituível do mal já aí” (id., *ibid.*: 257). O pecado original, como sabemos, é uma racionalização de um tema paulino efetuada por Agostinho: o tema da reprovação. Ele se compõe de uma mistura de um conceito biológico – o de herança – com um conceito ético-jurídico – o de imputação. A culpabilidade possuiria um caráter pessoal e seria, simultaneamente, herdada por nascimento “à maneira de uma tara” (id., *ibid.*: 257). Ora, justamente aí residiria sua inconsistência, pois esta composição mal-amanhada de conceitos advindos de campos díspares do saber jamais foi tematizada e nunca poderia sê-lo sem cair, é verdade, no ridículo de um cientificismo malbaratado. Porém, continua Ricoeur, “o que, no entanto, é preciso sondar no conceito de pecado original não é sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica” (id., *ibid.*: 258). E

então, ao perder-se como falso-saber, ele ressurge como um símbolo verdadeiro. Como símbolo, ele não diz que somos *historicamente* herdeiros de Adão, mas coloca Adão como um tipo de homem que todos nós somos, antes de nos convertemos à tarefa de nos transformarmos em um novo homem. “A função insubstituível do conceito, diz Ricoeur, é, então, o de integrar o esquema da herança ao da contingência” (id., *ibid.*: 258). Somos herdeiros de Adão, mas não necessariamente, como se estivéssemos presos numa cadeia biológica historicamente demarcável. Há sempre a chance de, pela mudança de rumo que produzimos em nossas vidas, deixar atrás a carga que Adão nos legou e, por meio disso, reorientarmos-nos no sentido de nos tornar um novo Adão. É só a partir daí que podemos pensar o pecado original sem cairmos na gnose. Daí a necessidade de um retorno a Kant, pois de acordo com Ricoeur, a tarefa deste filósofo consistiria em contribuir para a crítica do pecado original como falso-saber.

Com efeito, Kant, mediante uma dedução, uma dedução no sentido rigoroso do termo, isto é, de uma justificação última, procura registrar o ponto inicial de todas as máximas más. Neste trabalho ele encontrará o conceito de mal radical, que é o fundamento do que procurava. “O mal de natureza, explica Ricoeur, é assim compreendido como a condição de possibilidade das máximas más, como seu *fundamento*” (id., *ibid.*: 258). O mal radical é pois o inteligível que justifica as manifestações empíricas do mal. Ora, sabemos desde a *Crítica da razão pura* que tudo quanto é inteligível não é cognoscível. Ricoeur cita Kant: “no que se refere à origem desse pendor ao mal, ela permanece para nós impenetrável, *por que deve ser imputada a nós*” (id., *ibid.*: 259). O perigo da gnose fica inteiramente isolado. Da concepção de um pendor “natural” e “inato” do mal é afastado todo *naturalismo* e, com isso, em Kant também recuperamos a integração do esquema da herança ao da contingência: pode-se dizer que o mal “é dado ‘com o nascimento’, embora o nascimento não seja sua causa” (id., *ibid.*: 259). Permanece a idéia do trágico e do paradoxal: o mal está sempre aí, é anterior a mim, mas sou eu que o faço advir. Segundo Ricoeur, o inescrutável “consiste precisamente em que o mal que sempre começa *pela* liberdade já esteja aí *para* a liberdade, que ele seja ato e *habitus*, surgimento e antecedência” (id., *ibid.*: 259). Como uma possibilidade iminente o mal, em cada um de nossos atos, nos espreita. Mas se somos inteiramente livres, podemos ou não cometê-lo.

E, no entanto, o cometemos. Por isso, Ricoeur assinala: “o pecado original marca, no interior da visão ética do mundo, a resistência do trágico ao ético” (id., *ibid.*: 260). Porém, em seguida, desconfia: “Mas será mesmo o trágico que resiste?” Aqui somos uma vez mais remetidos a um questionamento da subjetividade. “A função do trágico é a de colocar em questão a segurança, a certeza de si, a pretensão crítica, ousaríamos mesmo dizer, a presunção da consciência moral que se encarregou de todo o peso do mal” (id., *ibid.*: 260). Se, no nível epistemológico, e mesmo psíquico, a consciência não possuía certeza de si, não era afinal a origem do sentido, no nível ético-moral também não é senhora de sua ação. Daí novamente a tarefa de indagar os símbolos trágicos, pois “eles falam de um ‘mistério de iniquidade’ que o homem não pode inteiramente assumir, que a liberdade não pode explicar, na medida em que ela já o encontra dentro dela” (id., *ibid.*: 260). Há sempre um hiato, uma sutura, entre o ser e o homem.

É nesse hiato que vislumbramos o fracasso da especulação. Mas também é nele que encontramos o meio de pensar a partir dos símbolos.

De fato, não havendo um núcleo duro no qual possa se debruçar, a especulação arruina-se; mas, da mesma forma, não podendo mais abarcar o ser em sua totalidade, aí também ela, distante de se apossar de um saber absoluto, torna-se escatologia; senão vejamos!

Se as tentativas da especulação fracassam, pergunta-se Ricoeur no final do ensaio que analisamos, “não convirá então procurar a resposta à nossa busca de inteligibilidade do lado de uma *história dotada de sentido* de preferência a buscá-la numa *lógica do ser*?” (id., *ibid.*: 264). É essa história dotada de sentido que daria azo à escatologia, em detrimento de uma lógica do ser que abarcaria um saber absoluto. Assim, ao reconduzir o pensamento não mais em direção a uma lógica do ser ou a uma ontologia fechada, mas ao contrário a uma história carregada de sentido, e em marcha, Ricoeur nos convida uma vez mais a compreender sua filosofia como uma filosofia das mediações, onde a razão ao mesmo tempo encontra-se situada e em vias de alargamento.

Com isso talvez chegamos ao lugar onde o pensamento de Ricoeur, tendo alcançado o momento formalista da ética, tenha-o ultrapassado e, no limiar de uma historicização do pensamento, tenha-se endereçado à sua concretização.

Porém, não vamos discutir sua ética. Isso acarretaria um trabalho maior do que o que nos propusemos desenvolver. Vamos apenas indicar que o miolo de seu pensamento se forma na compreensão de que a razão é fundamentalmente prática, noção já assumida por Kant e aprofundada por Fichte, avatares da moderna filosofia reflexiva. Contudo, já que não vamos desenvolver essa nuance de modo exaustivo, ficam dois temas a serem discutidos: o da impossibilidade de o pensamento aceder, nos dias de hoje, a uma totalização, e o de que a filosofia que se nutre de símbolos tende a ser prioritariamente uma filosofia da ação, uma filosofia prática.

Chegou o momento de colocar a questão de princípio que deixamos em suspenso: “se a filosofia é reflexão, havíamos dito ao começar, por que a reflexão deve recorrer a uma linguagem de uma simbólica?” (*Conflit.*: 275). Ou nos termos que propusemos, como manter a vocação reflexiva da filosofia, a sua racionalidade ativa, se o trabalho da reflexão se vê atravessado pela interpretação? A resposta desta pergunta deve nos indicar o caráter prático-ético do pensar ricoeuriano.

Quando dizemos “reflexão”, dizemos sempre reflexão sobre si mesmo. “Mas o que significa o Si?” (id., *ibid.*: 275). Já em seu primeiro trabalho filosófico de longo fôlego, *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur analisava a imputação pré-reflexiva do Eu e descobria que, em seu núcleo, o Si é ação e, portanto, responsabilidade. O que significava dizer que antes de toda determinação o Si já era eminentemente prático³⁶. Nas entrelinhas desse texto vislumbrávamos a presença ativa de Fichte, para quem o Eu absoluto é fundamentalmente “estado-de-ação”, *Tathandlung*. No texto “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica II” Ricoeur volta ao assunto mas dessa vez, para nossa satisfação e interesse, destaca os autores que acompanha: Descartes, Malebranche, Kant, Fichte e Jean Nabert. Com e contra eles ou, mas precisamente, com e para além deles, nosso Autor define a reflexão em um duplo movimento, que os cobre, os assume e os ultrapassa: a reflexão “é, ao mesmo tempo, a posição de um ser e de um ato. A posição de uma existência e de uma operação de pensamento: existo, penso. Existir para mim é pensar. Existo na medida em que penso” (*Conflit.*: 275). Com Descartes dizemos que o Si é posição. Contudo, enquanto essa posição não for mediatizada, permaneceremos no nível

³⁶ Cf. RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté* I. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950/1988.

de uma verdade tão “invencível” quanto “vazia” (id., *ibid.*: 275). Malebranche é evocado a fim de atenuar-se a imediatidade do *Cogito* cartesiano. “Como Malebranche compreendeu muito bem, diz Ricoeur contra Descartes, essa apreensão imediata é apenas um sentimento e não uma idéia” (id., *ibid.*: 276). Ora, sendo apenas um sentimento, a posição do Si não se constitui ainda como um conhecimento de si. Na verdade, a darmos razão a Kant, nem se constitui nem pode assim constituir-se, pois “uma apercepção do *ego*”, que é afinal essa posição do Eu, “pode acompanhar todas as minhas representações”, como de fato Kant havia compreendido, “mas essa apercepção não é conhecimento de si mesmo, ela não pode ser transformada em uma intuição que verse sobre uma alma substancial” (id., *ibid.*: 276), como de resto Kant também já havia estabelecido.

O fato de que a reflexão, ato pelo qual o Si se coloca, não ser ou não poder ser recoberta pela intuição é de importante interesse para nós, que desejamos antever o momento em que ela se torna interpretação. “Essa segunda tese: a reflexão não é intuição, aprova-nos Ricoeur, permite-nos entrever o lugar da *interpretação* no conhecimento de si mesmo” (id., *ibid.*: 276). Antes disso, porém, um passo ainda deve ser dado no sentido de ultrapassar Kant para chegar a Fichte e a Jean Nabert. Este passo diz respeito à impossibilidade de permanecermos numa concepção de “reflexão” que se consuma num sentido estritamente epistemológico. Não que ele seja nulo, ele simplesmente não é onipotente. Acima, definimos a reflexão, com efeito, como um duplo movimento. No primeiro, quando ela é uma operação de pensamento, ela se inscreve no nível epistemológico, do qual Kant fez o principal patamar de sua filosofia. Para Ricoeur, numa concepção discutível da filosofia kantiana³⁷, “essa prioridade dada à epistemologia explica porque, em Kant, a despeito das aparências, a filosofia prática está subordinada à filosofia teórica” (id., *ibid.*: 276), o que quer dizer que, em Kant, ainda não se estabeleceu completamente o primado prático da razão. Daí por que Ricoeur reclama o segundo movimento da reflexão, aquele segundo o qual refletir é pôr um ser em ação, fazê-lo existir: “É contra essa redução da reflexão a uma simples crítica que eu digo, com Fichte e seu sucessor francês Jean Nabert, que a reflexão é menos uma justificação da ciência e do

³⁷ Para um estudo sobre as relações entre teoria e prática no pensamento kantiano, confira-se nosso estudo “Pertinência crítica e alcance moral da filosofia kantiana da história”, in: COSTA ANDRADE, A. *Exercícios kantianos* (crítica, moral e história). São Paulo: inédito, 1997.

dever, do que a reapropriação de nosso esforço para existir” (id., *ibid.*: 276). Essa reapropriação, nós já a víamos no primeiro capítulo: ela é a retomada dos documentos de nossa vida, a retomada que faz de nossa consciência uma tarefa de interpretação de si mesma. Ora, é neste limiar que reencontramos, num só golpe, o grau de racionalidade e a sua implicação ético-prática: se a consciência é tarefa, então ela é trabalho, é ação. Esta ação, porém, constitui-se em auto-conhecimento. Como este auto-conhecimento se dá por meio da interpretação, a racionalidade aí implicada é uma racionalidade hermenêutica; como esta racionalidade hermenêutica não trabalha no sentido de uma fundamentação última mas no sentido de fazer o sujeito, num processo gradual, senhor de si, isto é, não-alienado, livre, ela é essencialmente prática.

Retomando a pergunta que formulávamos no início deste capítulo, a saber, qual a nova racionalidade emergente da reconstrução do sujeito, podemos responder, com todo o respaldo do texto ricoueriano, que essa nova racionalidade, surgida do auto-conhecimento adquirido mediante a interpretação de nós mesmos nos documentos de nossas vidas, é uma racionalidade não-especulativa, isto é, uma racionalidade orientada para a ação. O que, em última análise, significa: um procedimento do pensar que, embora não abarque nenhuma totalidade, nem por isso se desespera da razão. Aqui, contudo, é preciso acrescentar: no momento em que a reconquista de si por meio da interpretação demanda a mediação de uma racionalidade que se quer ética, essa reconquista não pode ser mais uma simples auto-análise ou uma psicanálise nos limites de um consultório. Por ser dependente de uma racionalidade ética, a reapropriação do Si implica um reconhecimento do Outro e, neste caso, não se trata mais de um processo meramente psíquico mas histórico, isto é, político e social³⁸.

³⁸Os últimos livros de Paul Ricoeur trabalham em direção ao aprofundamento desta problemática. Cf., por exemplo, *TR*, III; *TA* e *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Perspectiva
(à guisa de conclusão)

A reconstrução hermenêutica da subjetividade exige, naturalmente, uma reconstrução da racionalidade subjacente à subjetividade reconquistada. Esta racionalidade, vimos, é situada; não pode prescindir das determinações culturais configuradas no tempo dos homens. Com efeito, a noção de “tempo” ou “temporalidade” esteve ininterruptamente pressuposta em cada uma dessas operações, seja porque a racionalidade não-metafísica se forma na consideração do modo de ser temporal da existência humana, seja porque a consciência, compreendida como uma tarefa a ser cumprida, exige um lapso de tempo para se constituir enquanto tal. Em síntese, para chegarmos a um ponto final em nossa pesquisa, cumpriria levar a cabo uma análise do conceito de tempo, que de fato esteve silenciado, mas implicitamente ativo nos capítulos precedentes. Entretanto, este não é um exercício que se faça sem esforço, pois o próprio Ricoeur nos instrui no sentido de mostrar que o conceito de tempo não pode ser domado conceitualmente, ou seja, não pode ser captado especulativamente, ou melhor, na especulação a meditação sobre o tempo, desde pelo menos Santo Agostinho, possui sempre um caráter aporético: “Esse modo aporético, precisa Ricoeur, difere daquele dos céticos, no sentido de que não impede qualquer certeza forte. Mas difere [também] daquele dos neoplatônicos, no sentido de que o núcleo assertivo nunca se deixa apreender em sua nudez, fora das novas aporias que engendra”¹.

Sendo aqui o caso de Agostinho, o caráter aporético das investigações sobre o tempo não se iguala ao dos céticos porque, em Agostinho, a pesquisa sobre o tempo recebe “o tom singular de um ‘gemido’ cheio de esperança” (*TR*, III: 20). De igual maneira, distingue-se dos neo-platônicos porque em Agostinho a interrogação sobre o tempo concerne ao interesse próprio de um sujeito que apela sempre mais à compreensão. Não se trata mais, como entre os neo-platônicos, de escrutar “as zonas celestes, nem as distâncias astrais, mas o espírito” (*id.*, *ibid.*: 20). Seja, porém, como for, trata-se de ressaltar o quanto permanece precária toda especulação sobre o tempo. Daí a estratégia de pensamento, elaborada por Ricoeur, com o fito de abarcar o tempo pelo viés da narração,

animado pela propriedade que a narrativa possui de, segundo a noção aristotélica de “armação da intriga” ou do enredo, efetuar uma configuração temporal: “Será uma tese permanente deste livro, diz ele no início do primeiro volume de *Temps et récit*, que a especulação sobre o tempo é uma rimação inconclusa, à qual só replica a atividade narrativa”. E, adiante, precisa: “não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do termo” (id., ibid.: 21). Mas por isso mesmo é que ela se torna mais interessante.

Assim, no livro de que fala Ricoeur, na verdade uma trilogia na qual *Tempo e Narrativa* se permutam como termos-chave de uma mesma construção filosófica, orquestra um debate no qual, por um lado, as narrativas, tanto de ficção quanto de história, recebem um meio pelo qual podem ser compreendidas, de modo a se constituir uma vasta *poética* da construção narrativa, tanto quanto o tempo, por outro lado, recebe uma oportunidade de ser discutido. Porém, na medida em que a discussão sobre o tempo se dá mediante uma racionalidade narratológica², atualizada por Ricoeur através de um diálogo agudo e atento com vários autores, filósofos, historiadores e crítico de literatura, ela não ousa esperar um fechamento absoluto de suas questões, já que a própria solução que aí se encontra é de ordem não-teorética.

Com efeito, é na *Poética* de Aristóteles que Ricoeur irá encontrar elementos para fundamentar a expressão modelar da reciprocidade entre a narrativa e o tempo. E, no entanto, a *Poética* está longe de ser um tratado sobre o tempo: “A *Poética*, de fato, cala-se a propósito da relação entre a atividade poética e a experiência temporal. A atividade poética não tem sequer, como tal, qualquer caráter temporal marcado. O silêncio total de Aristóteles sobre esse ponto não é contudo desvantajoso, na medida em que protege, desde o princípio, nossa investigação da crítica da circularidade tautológica e assim instaura, entre as duas problemáticas, do tempo e da narrativa, a distância mais favorável a uma investigação das operações mediadoras entre a experiência viva e o discurso” (id., ibid.: 56). É este o filão -- as mediações entre a experiência viva, plasmada no curso da

¹ Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papyrus, 1994, p. 21.

² Cf. SAUDAN, A. “Herménêutique et semiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique”, in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphoses de la raison hermenêutique*. Paris: Cerf, 1991.

história, e o discurso, que afinal mantém afinidades com o mundo da ação (TA: 185), que permite a Ricoeur, depois de um alentado percurso pela história e a literatura, voltar à filosofia e, nela, à ética e à política, tornando indelével a dimensão historial de seu pensamento, mediante a noção de “identidade narrativa”, desenvolvida no final de seu *Temps et récit* e aprofundada em seu *Soi-même comme un autre*.

Pela decifração do passado, não só o sujeito individual se reconstitui a si mesmo, como também um povo se reconhece e pode, na rememoração do que este passado legou, pagar suas dívidas para com ele no presente. Estas são as perspectivas para as quais se abre o pensamento ricoeuriano. Mas não podemos desenvolvê-la senão em outro trabalho, que no caso deveria se deter naquela passagem inscrita já no título de um dos seus últimos livros: *Do texto à ação*.

BIBLIOGRAFIA

As obras de Paul Ricoeur citadas de acordo com o original recebem traduções de nossa responsabilidade. Sempre que tivemos em mãos traduções portuguesas ou brasileiras escolhemos citá-las. Neste caso, algumas vezes nos arriscamos a modificá-la em alguns pontos visivelmente necessários. Nas referências bibliográficas abaixo assinaladas não repetimos os livros do Autor não obstante citados.

a) Obras de Paul Ricoeur por ordem cronológica:

1. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 1947;
2. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris: Seuil, 1948;
3. *Philosophie de la volonté*. I. Le volontaire et le volontaire, Paris: Aubier, 1950;
4. *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1955;
5. *Philosophie de la volonté*. II. Finitude et culpabilité, Paris: Aubier, 1960;
6. *De l'interprétation*. Essai sur Freud, Paris: Seuil, 1965;
7. *Le conflit des interprétations*. Essai d'herméneutique I, Paris: Seuil, 1969;
8. *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975;
9. *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983;
10. *Temps et récit II*, Paris: Seuil, 1984;
11. *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985;
12. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986;
13. *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986;
14. *Le mal*. Un défi à la philosophie et à la théologie, Paris: Seuil, 1986;
15. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990;
16. *Amour et justice*, Tübingen: 1990;
17. *Lectures 1*. Autour du politique. Paris: Seuil, 1991;
18. *Lectures 2*. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992;
19. *Lectures 3*. Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994;
20. *Réflexion faite*: autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995;
21. *Le juste*. Paris, Esprit, 1995;

22. *La critique et la convioction* (Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay). Paris: Calmann-Lévy, 1995;

23. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997;

b) Traduções:

– *Da interpretação – ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

– *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

– *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.

– *Ideologia e utipia*. Lisboa: 70, 1991.

– *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

– *Leituras 1, 2, 3*. São Paulo: Loyola, 1997.

– *Tempo e narrativa, 1, 2, 3*. Campinas: Papyrus, 1997.

c) Referências bibliográficas da introdução:

HENRIQUES, F. “A significação ‘crítica’ de *Le volontaire et l'involontaire*”, in: REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, jan-mar, tomo XLVI, 1990, fasc. 1.

URDANOZ, T. *Historia de la filosofia*, v. VIII. Madrid: Autores Cristianos, 1985.

VAZ, H. C. L. “Filosofia e forma de ação” (Entrevista cedida aos CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ, n. 2. São Paulo: USP, outubro de 1997.

d) Referências bibliográficas do primeiro capítulo:

ASSOUN, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

- BORGES, J. L. *Borges, oral. Obras Completas, IV*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- COLIN, J. "Philosophie réflexive et herméneutique", in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphose de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- DASTUR, F. "De la phénoménologie transcendentale à la phénoménologie herméneutique", in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphose de la raison herméneutique*, Paris: Cerf, 1991.
- DELEUZE, G. "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?", in: CHÂTELET, F. (org.) *História da filosofia. Doutrinas e idéias*. Rio de Janeiro: Zahhar, 1974.
- FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. São Paulo: Abril, 1981.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FREUD, S. "Lo inconsciente", in: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- _____. "La interpretation de los sueños", in: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- _____. "El mal-estar en la cultura", in: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- GAGNEBIN, J. M. "Uma filosofia do *cogito* ferido: Paul Ricoeur", in: ESTUDOS AVANÇADOS, n. 30, São Paulo, 1997.
- HABERMAS, J. *Ciência e técnica como 'ideologia'*. Lisboa: 70, 1991.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HEIDEGGER, M. "L'époque de la 'conceptions du monde'", in: *Chemin qui ne mène nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montagne, 1946.
- MARKENSON, R. "Kant e a subjetividade transcendental", in: Revista de Filosofia – *A questão do sujeito*. João Pessoa: UFPB, 1991.
- MARRAMAIO, G. *Poder e secularização. As categorias do tempo*. São Paulo:

- UNESP, 1995.
- MATOS, O. C. F. *Filosofia a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MOTTA, L. T. da. *Catedral em obras*. Ensaio de literatura. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- NABERT, J. "La philosophie réflexive", in: *Encyclopédie française*, v. XIX. Paris: Société Nouvelle, 1957.
- NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986.
- PRADO Jr., B. "Georges Politzer: sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*", in: *A filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- RENAUD, M. "O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur", in: REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. Braga: Jan.-Mar. Tomo XLVI, 1990.
- ROUDINESCO, F. *Histoire de la psychanalyse en France*. Paris: Cerf, 1991.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- STEVENS, B. *L'apprentissage des signes: lectures de Paul Ricoeur*. Estados Unidos: Kluwer, 1991.
- TORRES FILHO, R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1973.
- TORT, M. "La machine hermeneutique", in: TEMPS MODERNES, Paris: fev./1966.
- VALABREGA, J. "Comment survivre à Freud", in: CRITIQUE. Paris, jan. /1966.

e) Referências bibliográficas do segundo capítulo:

- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *A dialética do iluminismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BARBATIN, E. *et alli. La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Paris: Desclée de Brouwver, 1960.

- BARBOSA, J. A. *As ilusões da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense: 1994b.
- BLEICHER, J. A. *A hermenêutica contemporânea*. Lisboa: 70, 1992.
- BRUNI, J. C. “A água e a vida”, in: REVISTA TEMPO SOCIAL, Revista de sociologia da USP, São Paulo, 5 (1-2), 53-65, nov. /1994.
- CHAUÍ, M. *Servidão e Liberdade na Ética IV*, In: DISCURSO, n. 22, FFLCH-USP, 1993.
- CORETH, E. *Problemas fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973.
- COSTA ANDRADE, A. *Exercícios kantianos (Crítica, moral e história)*. São Paulo: Inédito, 1997.
- COSTA LIMA, L. *Mimesis e modernidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- _____. *O controle do imaginário*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía, v. III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- HELLER, A. *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HENRIQUES, F. “A significação ‘crítica’ de *Le volontaire et l’involontaire*”, in: REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, jan-mar, tomo XLVI, 1990, fasc. 1.
- HERREIRO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1
- _____. *Teoria tradicional e teoria crítica*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- LEBRUN, G. *Pascal: a doutrina das figuras*. Fortaleza: Universitária, 1962.

MATOS, O. C. F. *O iluminismo visionário. Benjamin leitor de Descartes e Kant.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

MOURA, C. A. de. *Crítica da razão na fenomenologia.* São Paulo: Edusp/ Nova Stella, 1988.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos.* Lisboa: 70, 1987.

PALMER, R. E. *Hermenêutica.* Lisboa: 70, 1997.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia.* Rio de Janeiro: Guanabara. 1982.

WHITE, B. e ROUANET, S. P. “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, in: *Dossiê Walter Benjamin.* REVISTA USP, São Paulo, n. 15.

SCHÉRER, R. “L’homme du soupçon et l’homme de foi”, in: *CRITIQUE*, Paris, dez./1965.

f) Referência bibliográfica da conclusão:

SAUDAN, A. “Hermenêutica et semiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique”, in: GREISCHE, J. e KEARNEY, R. *Paul Ricoeur les métamorphose de la raison hermenêutique.* Paris: Cerf, 1991.