

INTRODUÇÃO À HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

MARIA DE JESUS MARTINS DA FONSECA *

Nota de Abertura

Há muito tempo que tínhamos a intenção de realizar este trabalho, retomando um tema que, desde os bancos da Universidade, ficou de ser aprofundado pelo interesse que então nos despertou. Naquela altura, a disciplina de Hermenêutica tinha sido introduzida no plano curricular do curso há pouco tempo e a temática constituía uma novidade. Ao tempo, também ainda não existiam traduções publicadas em português da obra de Ricoeur, embora isso não constituísse problema, porquanto as obras estavam acessíveis nas livrarias, na língua original em que foram publicadas, por um lado, e, por outro, porque, mesmo que existissem traduções portuguesas, sempre os professores nos instavam a ler na língua original em que a obra fora publicada, pelos claros benefícios que a prática implicava, quer a nível do domínio dessas línguas estrangeiras, quer a nível da compreensão do texto. Também não existia, na altura, bibliografia significativa na área em causa, e a pouca que havia encontrava-se na língua original em que tinha sido publicada, ou em traduções, elas também, em língua estrangeira, bem ainda como não existia o conjunto de estudos hoje disponíveis, inclusive em Portugal, não só sobre a temática hermenêutica em geral, como, especificamente, sobre Ricoeur e o seu pensamento.

Por algumas das razões acima expostas, não se estranhe, pois, que tenhamos optado neste artigo por manter as citações na língua original. Também não se estranhe o facto de termos optado neste texto por apresentar abundantes citações do autor, o que corresponde a uma intenção deliberada de ilustrar o pensamento do autor pelo próprio autor, no sentido de dar a voz ao próprio Ricoeur, em discurso directo e original, e de modo a que seja ele a apresentar-se e a representar-se a si próprio.

Surgiu agora a oportunidade de realizar esse projecto antigo, mas, como sempre, a ambição inicial ficou aquém da realização. Era nosso desejo tecer uma breve história da hermenêutica, assim como projectávamos referir-nos a outros conceitos chave, que permitiriam uma melhor e mais profunda compreensão do pensamento de RICOEUR. Contudo, constrangimentos vários, sobretudo de tempo, impediram-nos de cumprir esse ideário inicial que, num acto de boa vontade, nos propusemos.

Finalmente, não podemos nem queremos deixar de relembrar, aqui e agora, o nosso saudoso Professor Miguel Baptista Pereira (1929-2007). Foi nosso professor de *Hermenêutica* e de *Antropologia Filosófica* e ainda de *Seminário*. Pela sua mão e com a sua orientação e sabedoria, há muitos anos, pela primeira vez, nos foi proporcionado o acesso e a chave de entrada ao pensamento de Ricoeur, como, aliás, ao de muitos outros filósofos, desde os antigos, aos modernos e aos contemporâneos. O seu domínio da história da filosofia, a sua capacidade de nos fazer perceber a contemporaneidade e actualidade das filosofias e dos filósofos, por muito ‘antigos’ que fossem, bem como a extraordinária clareza do seu pensamento, da sua linguagem e da sua transmissão, foram sempre traços marcantes da sua acção como professor. Por isso as suas aulas não eram interrompidas, com dúvidas ou questões, não porque a isso não instasse os seus alunos, mas porque a sua clareza e sabedoria, a sua extraordinária capacidade de relacionar tudo com tudo e de nos tornar evidentes essas relações, deixando-nos atónitos e maravilhados, não permitiam dúvidas nem justificavam qualquer supérflua questão. Depois também porque o seu discurso e a sua fala nos mantinham permanente e profundamente interessados, ainda que a aula durasse três ou mais horas, como se estivéssemos em estado de encantamento e encantados. Porque de facto estávamos encantados, extasiados, pasmados, mas a perceber e a entender tudo o que nos era dito. Era um professor nato. Com ele aprendemos a pensar filosófica e criticamente o mundo, a vida, o homem, a

* Professora Adjunta da Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Viseu.

experiência, o tempo e a história, mas também o amor e a morte, e a nós próprios enquanto imersos no mundo e na vida. Era também um homem muito atento e preocupado com a análise crítica do presente, a partir dele reavaliando o passado e buscando a prefiguração do futuro. Com ele pudemos conhecer, antes de se tornarem moda e conhecidos em Portugal, filósofos como Gadamer, Adorno, Apel, Hannah Arendt, Ricoeur, Deleuze, Foucault, Habermas ou Derrida.

Honramos a sua memória e assim lhe prestamos a nossa merecida homenagem.

PRIMEIRA PARTE

Uma visão geral do pensamento de Paul Ricoeur

PAUL RICOEUR (1913-2005) é, sem dúvida, um dos filósofos mais importantes do século XX e, portanto, da nossa contemporaneidade. Autor de uma vastíssima obra, grande parte da qual se encontra hoje acessível em Portugal, ainda que nem toda traduzida e publicada em língua portuguesa, é um pensador de um fôlego invulgar e tão complexo quanto profundo.

Não é fácil aceder ao seu pensamento que, aliás, foi um pensamento sempre em evolução e movimento. Por isso, o próprio Ricoeur nunca dá da sua obra uma visão unitária e sistematizada, considerando o seu pensamento como uma sistematicidade fracturada – “sistematicité brisée”. A sua extensa obra, (mais de 500 títulos em artigos, conferências, colóquios, mesas redondas, actas e entrevistas..., algumas traduções, meia centena de prefácios a obras de outros autores e mais de 20 monografias, a maior parte das quais de sua autoria, algumas em co-autoria), caracteriza-se não só pela diversidade dos temas, como também pelo retorno sucessivo (um eterno retorno) a esses mesmos temas. Daí que retoma incessantemente os mesmos problemas, muitas vezes sob o mesmo ponto de vista, num claro esforço do seu aprofundamento e sempre em vista da sua uma melhor compreensão, como aliás advoga a sua hermenêutica, mas também porque não é raro ficarmos impressionados com a repetição, quase *ipsis verbis*, das mesmas ideias, como é o caso de alguns passos das duas obras que mais trabalhámos neste estudo, “*O Conflito das Interpretações*” e “*Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*”. Seja como for, é impossível escamotear a riqueza, o aspecto multifacetado e a densidade de um pensamento como o que nos é presente, pelo à vontade com que se se move em campos tão diversos como a fenomenologia, o existencialismo, a psicanálise, a filosofia reflexiva, o estruturalismo, a filosofia analítica, a semiologia e a linguística ou a semântica e a hermenêutica, entre outras.

Trata-se, portanto, de uma obra viva, aberta e não mumificada ou fechada dentro de si mesma, mas de uma obra que quer compreender e se quer compreender pela mediação de outros, como, aliás, o exige a sua proposta hermenêutica. Se a questão hermenêutica é, de resto, a sua preocupação central – durante a maior parte da sua vida e, por isso também, grande parte da sua obra lhe é dedicada – e se se trata de dilucidar o problema filosófico da compreensão hermenêutica, isso só é possível através da mediação, na convicção de Ricoeur, mediação essa proporcionada por todos os campos atrás referidos. É que não há compreensão e, conseqüentemente, interpretação sem mediação. A mediação é condição de possibilidade da compreensão e da interpretação. Por isso, a sua obra se caracteriza pelo diálogo constante, atento e vivo, aberto e crítico, que mantém com todos os ramos do saber dentro das chamadas Ciências Humanas e, assim, todo esse diálogo, indispensável e imprescindível pela mediação que possibilita, se encontra subordinado à questão central que é a questão hermenêutica e em vista da mesma questão hermenêutica.

Por todas estas razões, a entrada no pensamento de Ricoeur não é fácil, porque constantemente apela à nossa meditação e ao nosso contínuo esforço, empenhamento e participação na sua compreensão.

É neste contexto que se pode compreender o objectivo deste trabalho: aceder à compreensão da hermenêutica de Paul Ricoeur e possibilitar a nossa própria compreensão desse pensamento e do que ele nos diz. De facto, não é tanto o **dizer** (porque o dizer desvanece-se no próprio instante em que se acaba de dizer e mal acaba de se dizer), é antes aquilo que o dizer implica, a saber, o que é **dito**, o que se diz, o dito do dizer, ou, como melhor diz o francês, “le dit du dire” (porque o dito, esse subsiste), e é precisamente isso que nos interessa compreender, para melhor nos compreendermos como homens, através dessas

indispensáveis mediações – que o próprio RICOEUR tanto acentuou – do texto ou, em geral, do outro, daquilo que é outro face a nós, do qual o texto é só uma metáfora ou um modelo exemplar. Só assim nos compreenderemos como homens, pois há muito que perdemos a ilusão de, fechados dentro de nós, solipsistas, mumificados, estáticos, mortos, nos podermos conhecer e compreender na nossa humanidade. Ora estamos e somos vivos e não queremos, meramente, que a vida e o tempo passem por nós, não queremos limitar-nos a estar na vida e no tempo como objectos mortos, nós queremos viver a própria vida e o próprio tempo. Por isso, somos ex-sistência. E viver a vida e o tempo é viver “em o” mundo, no mundo e com o mundo, mas também com os outros. E é essencialmente através deles, da nossa inter-relação ao mundo e aos outros e da inter-relação do mundo e dos outros a nós, através desta contínua dialéctica de vai-e-vem, que nos compreenderemos a nós próprios, já que somos seres-no-mundo e seres-com-outros.

A hermenêutica de Ricoeur não consiste tanto na construção/captação do sentido dos símbolos, dos mitos e das metáforas, num primeiro momento, pelo seu excesso de sentido ou pelo seu potencial de sentido, ou seja, porque contêm sempre mais sentido do que aquele que exprimem verbal e literalmente e por isso mesmo necessitam de ser interpretados, e, posteriormente, sobre a narrativa, na qual salienta o seu carácter inventivo e criador, mas no esforço efectivo de compreensão de nós próprios e do mundo. É que a narração permite a compreensão de nós próprios numa dimensão temporal, isto é, histórica, mas, mais que isso, permite a compreensão de nós próprios na nossa historicidade.

Contudo, da falta de sistematicidade do pensamento filosófico de Ricoeur e da sua aparente falta de unidade não se deve concluir que não existe uma articulação e uma coerência interna no seu itinerário filosófico. Assim, ao longo da sua produção filosófica é possível discriminar uma evolução e um desenvolvimento que vão desde os anos de juventude, em que são visíveis as influências que sofreu, aliás muito em resultado daquela que foi a sua educação e a sua formação (Gabriel Marcel e o existencialismo, Emmanuel Mounier e o personalismo e Edmund Husserl e a fenomenologia), fase esta que vai até 1950; Num segundo momento, a fenomenologia é o seu centro de interesse – até 1960; Muito em resultado das suas investigações e reflexões sobre a fenomenologia passa e centra-se na hermenêutica – até 1990; Finalmente, da hermenêutica filosófica passa para uma filosofia prática, desenvolvendo uma reflexão sobre temas éticos e políticos. Esta evolução implica, simultânea e concomitante, um alargamento da sua reflexão e do seu objecto, que se vai estendendo e passando por temas como os da vontade, do mal e da finitude (*Philosophie de la volonté: Le volontaire et l' involontaire* (tomo I), *Finitude et culpabilité: L' homme faillible* (tomo II); *Finitude et culpabilité: La symbolique du mal* (tomo III), aos temas propriamente já hermenêuticos, da subjectividade, do imaginário, da linguagem, do símbolo, da metáfora, e, ainda, da acção e da narrativa (*De l' interprétation: Essai sur Freud; Le conflit des interprétations; La métaphore vive; La sémantique de l' action; Temps et récit; Du texte à l' action: Essai d' interprétation*). A acção e a narrativa alargam o conceito de texto, já que a acção é perspectivada como um texto narrativo, até desembocar numa reflexão sobre a ética da acção humana e da acção política, onde desenvolve temas como os da liberdade, do compromisso e da responsabilidade, da esperança, do reconhecimento e da justiça (*Soi-même comme un autre; Éthique et responsabilité; Le juste I e II; La mémoire, l' histoire, l' oubli e Parcours de la reconnaissance*).

E ao longo destas fases e do longo desvio por caminhos e temas tão diversos, é possível encontrar um fio condutor e uma “trajectória coerente num filósofo cujo itinerário reflecte fielmente as múltiplas manifestações da filosofia no século XX”, como bem refere Villaverde.

Importa, contudo, realçar que no fundo do projecto filosófico e hermenêutico de Ricoeur (toda a filosofia é hermenêutica) se encontra sempre a mesma preocupação central e perene: a preocupação antropológica. Compreender o homem, quem somos e quem sou, na nossa historicidade. Assim, a hermenêutica não é só um trabalho de procura e apropriação do sentido dos textos, dos símbolos ou da acção, na dimensão temporal de uma narrativa, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos. Daí o projecto de uma Hermenêutica Antropológica ou de uma Antropologia Hermenêutica. Por isso, para Ricoeur, toda a filosofia é hermenêutica, porquanto o trabalho da interpretação é penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais,

harmonizando o leitor/intérprete com o texto que se lhe tornou estranho, e incorporando o seu sentido na compreensão actual que um homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação do próprio texto.

Daí do caminho mais longo, nas suas palavras a “*via longa*”, – que começa na linguagem, porque é na linguagem que o mundo e o homem se dizem, mantendo-se desta forma o contacto com as disciplinas que exercem o trabalho de interpretação, a História, a Psicologia, e, em geral, as ciências Humanas – via longa essa que Ricoeur escolheu para a sua hermenêutica, porque se pretende levar a reflexão até ao nível da ontologia, já que, afinal, é o desejo desta ontologia que anima todo o empreendimento, e porque é sempre também na linguagem que toda a compreensão ontológica atinge a sua expressão.

Esta “*via longa*” ou indirecta surge em contraposição à ‘via curta’, ao *atalho* directo, como Ricoeur lhe chama, seguido por Heidegger em *Ser e Tempo* que, ao situar-se directamente na analítica do *Dasein* e ao afirmar que a linguagem é *abertura ao ser* ou o local de *revelação do ser (sein)*, já está directamente na ontologia, podendo por isso mesmo formular imediatamente a questão ontológico-hermenêutica: Que ente é este cujo modo de ser consiste na compreensão?, assim se situando desde logo numa ontologia da compreensão, porquanto compreender é o modo de ser do homem – *Dasein* (Cf. RICOEUR, 1969: 13-15).

Por outro lado, a “*via longa*” é exigida como caminho para a compreensão, já que não há compreensão sem mediação. O pressuposto de partida é que não há conhecimento imediato de si. Os três mestres da suspeita – Marx, Nietzsche e Freud – puseram a nu essa grande ilusão da modernidade: não há uma compreensão imediata e intuitiva de si. O *cogito* é, na verdade, uma verdade vã, ainda que invencível, e é também um lugar vazio. Ela é um primeiro passo que não leva a nada nem a lugar nenhum, porque é um passo que não pode ser seguido por nenhum outro, e o *ego* do *ego cogito* é, final, um beco sem saída, pois que não se pode captar no espelho dos seus objectos, das suas obras e finalmente dos seus actos (RICOEUR, 1969: 21-22). O homem só pode conhecer-se através das suas expressões, no jogo contínuo e sempre inacabado da sua figuração, re-figuração e reconfiguração, ou, dito de outro modo, toda a compreensão é sempre o resultado de uma mediação ou de uma interpretação, ela própria também sempre mediada. De facto, o homem não é transparente para si mesmo ou não teria sentido esta pergunta que continuamente pomos a nós próprios: Quem sou? Qual o sentido da minha existência e da vida?

A interpretação leva, assim, ao conhecimento indirecto da nossa existência, pois o texto é interpretado para compreender a existência que o próprio texto expressa e fixa. O sujeito que se interpreta e compreende ao interpretar os sinais já não é o *cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que já está posto no ser antes mesmo de se pôr e de se possuir. Existir é ser interpretado. (RICOEUR, 1969: 15). O *cogito* não é mais esse acto pretensioso, ou, dito de forma mais clara, essa pretensão de se pôr a si mesmo (como auto-posição), mas descobre-se como já posto no ser (RICOEUR, 1969: 25).

A preocupação pelo homem situa-se, pois, no início da reflexão hermenêutica de Ricoeur, como procura da resposta à questão “Quem sou? Quem somos como homens na nossa humanidade? Quem é o homem?” E é necessário saber quem somos para podermos agir como homens e para podermos vir a ser quem somos, mas sem, afinal, nunca o chegarmos a ser, dada a nossa condição de finitude, ou, como diz Heidegger, de ser-para-a-morte. O homem, mais que ser, descobre-se sobretudo como possibilidade de ser.

A “*via longa*” é ainda exigida a um sujeito finito que não tem conhecimento ou evidência imediata de si e só mediadamente, pelas diferentes e conflituantes interpretações, nenhuma a poder instaurar-se como única, se pode desvendar através das obras que expressam o seu esforço e o seu desejo de existir. O percurso em direcção a si-mesmo só é possível afinal pela *via longa*, através do outro, tomando aqui o *outro* no sentido lato, de tudo o que é outro face a mim, seja o texto, a narração ou o outro-eu. O outro si, o outro homem. “L’ homme est cette unité plurale et collegiale dans laquelle l’ unité de destination et la différence des destinées se comprennent l’ une par l’ autre” (RICOEUR, 1977 c: 154).

A dimensão da alteridade e, com ela, as questões éticas e políticas, se bem que já presentes nas suas primeiras obras, passam a ter uma presença e uma importância mais agudas nas últimas obras de Ricoeur. Em *Soi-même comme un autre* e em *Parcours de Reconnaissance* o autor caminha para uma hermenêutica do si e para uma hermenêutica da reciprocidade.

De facto, o carácter temporal da experiência humana deixa-se narrar e a narrativa, seja histórica ou ficcional, é prefiguração, figuração e reconfiguração dessa mesma experiência. Assim, a narrativa é o melhor meio de nos conhecermos a nós próprios. Pela mediação da própria narração o si encontra a sua própria identidade (*ipse*), reconhecendo-se simultaneamente a si-mesmo através do reconhecimento da sua mesmidade ao longo das suas mutações temporais (*idem*). É também pela narração que o homem percebe a alteridade do outro, o outro como um outro si-mesmo ou outro-eu e só então o homem é pessoa. O ideal da pessoa é “*Viver uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas*”, ideal simultaneamente ético e político.

A existência humana, paradoxal e trágica, descobre-se como contingência, como finitude, como desejo de ser, como falível e só pode compreender-se a si mesma e dar-se sentido através da interpretação e da apropriação dos sentidos que a própria interpretação nos revela. Apanhado no meio do tempo, porque quando se nasce nasce-se dentro dum tempo, dentro de uma linguagem, dentro de uma história e de uma tradição, “*já posto no ser*”, o destino do homem é reencontrar-se da perdição inicial e situar-se no seu tempo, através da interpretação e do conflito de interpretações que o texto, a narração, os símbolos, os sonhos, a arte geram. Interpretações, contudo, sempre abertas a novos sentidos, a novos mundos, porque o texto é sempre abertura a novos mundos e a novas apropriações, a novas possibilidades interpretativas, nunca esgotadas. A própria ontologia não é dissociável da interpretação no jogo e no círculo entre interpretar e ser interpretado, pois todas as interpretações, ainda que conflituosas ou mesmo contraditórias, são igualmente válidas (RICOEUR, 1969: 126-27).

SEGUNDA PARTE

1. O percurso filosófico de Ricoeur: da fenomenologia à hermenêutica

Através da fenomenologia até desaguar na hermenêutica: eis o percurso filosófico de Ricoeur.¹ Percurso este, aliás, que é também comum a Heidegger (1971: § 7) e a Gadamer. Em “Verdade e Método”, Gadamer declara, logo no prefácio, a sua dívida à fenomenologia “mi libro se ascienta metodológicamente sobre una base fenomenológica”, acrescentando, mais adiante, que algumas das análises que faz, como a do jogo e a da linguagem, são puramente fenomenológicas. (GADAMER, 1977: 19; Cf. p. 27).

Depois de pensar criticamente a fenomenologia, Ricoeur estabelece as relações muito estreitas que existem entre a fenomenologia e a hermenêutica e resume-as em duas teses que pretende demonstrar:

“Première thèse: - Ce que l’herméneutique a ruiné, ce n’est pas la phénoménologie, mais une de ses interprétations, à savoir son interprétation idéaliste par Husserl lui-même.” (RICOEUR, 1975: 31).

“Deuxième thèse: - Par delà la simple opposition il y a, entre phénoménologie et herméneutique, une appartenance mutuelle qu’il importe d’explicitier. (...) D’autre part, l’herméneutique s’édifie sur la base de la phénoménologie (...): la phénoménologie reste l’indépassable présupposition de l’herméneutique.

D’autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique” (RICOEUR, 1975 : 32).² Dito de uma forma mais simples: Toda a hermenêutica é fenomenológica, toda a fenomenologia é hermenêutica.

¹ A princípio, Ricoeur faz apenas uma fenomenologia da vontade em “*O Voluntário e o Involuntário*”, mas passa, depois, para uma hermenêutica da vontade, o que o leva até à psicanálise em “*De l’interprétation. Essai sur Freud*”, já que há compreensão ao nível da vontade, enquanto todo o querer implica um compreender.

² O sublinhado é do autor. Quando o sublinhado for nosso será devidamente referenciado.

De facto, a hermenêutica destruiu e arruinou a interpretação idealista da fenomenologia, do próprio Husserl. O idealismo husserliano não resiste e sucumbe à crítica da hermenêutica. Senão vejamos:

- A fenomenologia de Husserl reivindica, como ideal de cientificidade, um ponto arquimédico, uma fundamentação ou justificação última, que se põe a si mesma, uma exigência de radicalidade.

A esta exigência, impossível, contrapõe Ricoeur um limite fundamental: “la condition ontologique de la compréhension” (RICOEUR, 1975: 38), que pode ser expressa desta maneira “celui qui interroge a part à la chose même sur laquelle il interroge.” (RICOEUR, 1975:39). Essa condição ontológica é, pois, uma condição de pertença. Nesta condição exprime-se o ser-no-mundo de Heidegger, “L’expression être-au-monde exprime (...) le caractère d’horizon de ce à quoi nous sommes liés. C’est bien l’être-au-monde qui précède la réflexion”, (RICOEUR, 1975:39), e exprime-se também o conceito de pertença gadameriano (Cf. GADAMER, 1977: 360-370). Antes de pensarmos o mundo já temos mundo e já estamos no mundo. Já pertencemos ao mundo antes de ele nos pertencer a nós e antes de o dominarmos. Também já somos e temos história e tradição antes de a pensarmos. “Por eso la primera de todas las condiciones hermeneuticas es la precomprensión que surge del tener que ver com el mismo asunto” (GADAMER, 1977: 364). Por isso “La anticipacion de sentido que guia nuestra comprension (...) no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición” (GADAMER, 1977: 363)³. A esta antecipação, que Heidegger tinha sido o primeiro a explicitar, (Cf. HEIDEGGER, 1971, §31) chama Gadamer “antecipação da perfeição” (Cf. GADAMER, 1977:363). E aqui se patenteia a estrutura circular de toda a compreensão, que, porque não se trata de um círculo vicioso, como já Heidegger fizera notar (Cf. HEIDEGGER, 1971: §32), talvez fosse melhor chamar estrutura em espiral de toda a compreensão.

Ora, se antes de escolhermos o nosso lugar e o nosso ponto de partida, já nos descobrimos situados (GADAMER, 1977: 370-377) temos que recusar necessariamente a problemática de um começo ou de um ponto de partida absoluto. Não partimos do zero, “le philosophie ne parle pas de nulle part” (RICOEUR, 1965: 55), ou então, como diz Gadamer, “Con ello sigue sin satisfacerse el requisito de la autofundamentacion reflexiva tal como se plantea desde la filosofia transcendental, especulativa de Fichte, Hegel y Husserl. Pêro puede considerarse que la conversación com el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? Hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre?” (GADAMER, 1977:20). E atente-se bem nesta última questão, que é uma questão puramente retórica, mas que consuma a ruptura hermenêutica com uma filosofia do tipo da de Fichte, Hegel ou Husserl, por um lado, e implica o renunciar à justificação última de Husserl, por outro lado, assim como implica finalmente um retorno a uma filosofia da finitude. E isto porque um ser que participa é necessariamente um ser finito, e então a finitude desbanca a subjectividade transcendental e a sua pretensão de erigir-se em fundamento último ou, dizendo ao contrário, “Cette prétension, cette démesure, cette hybris, fait alors paraître par contraste la relation d’appartenance comme finitude.” (RICOEUR, 1975: 39).

³ Daí, aliás, a reabilitação gadameriana dos preconceitos, termo que, desde o Iluminismo, estava negativamente conotado, e a reabilitação da autoridade e da tradição. Efectivamente, o pré-conceito (ou pré-juízo), no sentido positivo que este autor lhe confere, ou ainda a autoridade e a tradição, são condição prévia de toda a compreensão, ou seja, não há compreensão sem pré-compreensão (ou preconceito), porque só podemos compreender a partir de um horizonte de sentido que já temos de antemão, determinado pela nossa pertença a um “mundo” e a uma tradição e dentro dos seus pressupostos. O círculo hermenêutico (ou arco hermenêutico, como lhe chama Ricoeur) põe a nu o jogo que vai da pré-compreensão à compreensão, no processo recorrente, contínuo e sempre inacabado, de compreender mais para compreender melhor. Não há, pois, compreensão sem pré-compreensão, por um lado, e nunca há uma compreensão ou interpretação última, por outro, já que cada horizonte a partir do qual se compreende é apenas um horizonte, este horizonte, e podemos sempre retomar o processo, mais tarde, desde um outro horizonte, o que nos permitirá compreender não só mais, mas melhor ou, ainda, de outro modo. (Cf. GADAMER, 1977: 344-353).

• Por outro lado, para Husserl “La fondation principielle est de l’ordre de l’intuition.” (RICOEUR, 1975 : 34) A verdade primeira, fundamento último, auto-fundamento, tem necessariamente de ser intuitiva. Ora, “à l’exigence husserlienne du retour à l’intuition s’oppose la nécessité pour toute compréhension d’être médiatisée par une interprétation ” (RICOEUR, 1975 : 40).

Toda a compreensão tem de ser mediada por uma interpretação já que todo o imediato já é mediado, e, sendo assim, e por isso, opõe-se radicalmente a toda a exigência e a toda a tentativa de edificar um saber absoluto de tipo hegeliano através de uma mediação total (Cf. RICOEUR, 1975: 43; Cf. GADAMER, 1977: 420 e 565). A interpretação é um desenvolvimento da compreensão e por ela o compreender apropria-se, compreendendo, do compreendido. A interpretação não transforma a compreensão noutra coisa diferente, mas fá-la ser ela mesma, explicitando-a, tematizando-a (Cf. HEIDEGGER, 1971: § 32). Assim o campo da interpretação é tão vasto como o da compreensão e igualmente apresenta uma estrutura de antecipação. “Cette dépendance de l’interprétation de la compréhension explique que l’explication elle aussi précède toujours la réflexion et devance toute constitution de l’objet par un sujet souverain. Cet antécédant s’exprime (...) par la “structure d’anticipation” (RICOEUR, 1975:40), já analisada por Heidegger (Cf. HEIDEGGER, 1971 : § 32).

É inútil pretender um contacto imediato e intuitivo com a origem já que esta é dada na compreensão sempre mediada pela interpretação. E a interpretação situa sempre o intérprete *in medias res* e nunca no começo ou no fim. Este *in media res* em que sempre surgimos é a nossa situação hermenêutica e marca a nossa diferença epocal. “ En quel sens ce développement de toute compréhension en interprétation s’oppose-t-elle au projet husserlien de fondation dernière? Essentiellement en ceci que toute interprétation place l’interprète in medias res et jamais au commencement ou à la fin” (RICOEUR, 1975:43).

Que a compreensão é sempre mediada por uma interpretação, é aliás, o que está bem patente quando conversamos utilizando a linguagem natural. Por exemplo, numa situação de diálogo, explicar e compreender quase se sobrepõem e não se dissociam. Quando não compreendemos espontaneamente o que o outro diz pedimos-lhe uma explicação, perguntamos-lhe o que quer dizer, e a explicação que ele nos dá permite-nos compreender melhor. E isto precede toda a exegese e toda a filosofia! Para além do mais, e à diferença do que acontece nas linguagens artificiais, unívocas, “l’usage des langues naturelles repose sur la valeur polysémique des mots” (RICOEUR, 1975:41). Na linguagem natural as palavras possuem um potencial de sentido, um excesso, que não se deixa esgotar por nenhuma utilização actual, embora exija ser crivado e determinado pelo contexto para que haja entendimento dos interlocutores e essa é a função da interpretação.

“Au-delà de la polysémie de mots dans la conversation, se découvre une polysémie du texte qui invite à une lecture pluriel” (RICOEUR, 1975:42). Não só a palavra, mas também o texto têm valor polissémico; também o texto tem um potencial de sentido, um excesso, que não se esgota numa das suas interpretações, até porque o sentido do texto é autónomo em relação à intenção do autor, em relação à situação inicial do discurso, em relação ao seu primeiro destinatário. Por isso, “Des possibilités d’interprétations multiples sont alors ouvertes par un texte” (RICOEUR, 1975:42). O potencial é sempre mais rico que uma das suas actualizações, por isso o potencial não se esgota nem se consome em nenhuma das suas actualizações e é isto que exclui a possibilidade de um saber absoluto e de uma mediação total. “Or l’hypothèse même de l’herméneutique philosophique est que l’interprétation est un procès ouvert qu’aucune vision ne conclut.” (RICOEUR, 1975:43) Absolutamente contrário a isto é o ideal da fundação intuitiva de Husserl, que é o de uma interpretação que equivallesse à mediação total, convertendo-se assim em visão absoluta.

• Ora se o ideal de cientificidade da fenomenologia de Husserl repousa numa “justificação última” e se esse fundamento radical é intuitivo, Husserl encontrou-o na subjectividade transcendental. “Le lieu de l’intuitivité plénière est la subjectivité. Toute transcendence est douteuse, l’immanence seule est indubitable” (RICOEUR, 1975:35). A imanência é absolutamente indubitável já que não se dá por perfis ou esboços e, portanto, não tem nada de presuntivo, “mais permet seule la

coincidence de la réflexion à ce qui ‘vient juste’ d’être vécu” (RICOEUR, 1975:35). Claro que uma posição destas pressupõe que o sujeito não se engana acerca de si mesmo, que ele é límpido e transparente para si mesmo. E isto para Ricoeur é que é duvidoso e daí a necessidade de falar das ilusões do sujeito.

“Que le lieu de la fondation dernière soit la subjectivité, que toute transcendance soit douteuse et seule l’immanence indubitable, - cela devient à son tour éminemment douteux, dès lors qu’il apparaît que le cogito lui aussi peut être soumis à la critique radicale que la phénoménologie applique par ailleurs à tout apparaître” (RICOEUR, 1975:43).

Duvidou-se da coisa, do objecto, porque se dá por esboços, presuntivamente, não se duvidou do sujeito porque não se dá por perfis e, portanto, não comporta nada de presuntivo. Ora, “Les resus de la conscience de soi sont plus retorses que celles de la chose.” (RICOEUR, 1975:44). Então o conhecimento de si pode ser mais enganoso que o da coisa e é decerto o mais perigoso, porquanto nem nos apercebemos de que estamos enganados. O conhecimento de si mesmo pode ser tão duvidoso quanto o do objecto, já que o conhecimento de si, enquanto diálogo da alma consigo mesma – como afirma Ricoeur – pode ser sistematicamente distorcido pela violência e por todas as intrusões das estruturas de dominação na comunicação interiorizada. “Les distorsions fondamentales de la communication doivent être prises en considération par l’égologie au même titre que les illusions de la perception dans la constitution de la chose.” (RICOEUR, 1975:45-46). Se o preconceito é uma estrutura fundamental da comunicação na sua forma social e institucional, se o sujeito se engana, por isso, acerca de si mesmo, se o sujeito se ilude acerca de si mesmo e por isso não só é ideológico como é uma ideologia para si mesmo, há que fazer uma crítica das ideologias. “Critique des ideologies et psychanalyse nous donnent aujourd’hui les moyens de compléter la critique de l’objet par une critique de sujet.” (RICOEUR, 1975:44). Mas esta crítica das ideologias “cette critique repose sur l’élément de distanciation (...).”

“Ce concept de distanciation est le correctif dialectique de celui d’appartenance, en ce sens que notre manière d’appartenir à la tradition historique, c’est de lui appartenir sous la condition d’une relation de distance qui oscille entre l’éloignement et la proximité. Interpréter, c’est rendre proche le lointain.” (RICOEUR, 1975:46). Existir é, ao mesmo tempo, pertença e distância. Isto mesmo diz também Gadamer. “La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.” (GADAMER, 1977:365; Cf. ainda pp. 360-370). A partir da distância é possível fundar-se uma crítica das ideologias, mas essa crítica das ideologias tem de dar conta do fenómeno ideológico e do seu carácter inultrapassável e, por outro lado, tem de mostrar a possibilidade de começar uma crítica das ideologias, embora sem nunca poder acabá-la ou considerá-la como acabada. Não há reflexão total. E isto pode ser feito e levado a cabo pois que o sujeito de que a hermenêutica fala está desde sempre aberto e exposto aos efeitos ou às influências históricas. Ricoeur refere-se aqui a uma famosa noção introduzida por Gadamer, o qual, aliás, apresenta, a este propósito, certa ambiguidade terminológica, já que umas vezes aparece como “El principio de la historia efectual” – Wirkungsgeschichte – (GADAMER, 1977:370-377) e, outras vezes, mais à frente no decurso da obra, aparece como “Análisis de la conciencia de la historia efectual” – Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (GADAMER, 1977:415). Esta ambiguidade terminológica é, aliás, assinalada pelo próprio Gadamer logo no prefácio: “Esta ambiguidad consiste en que com él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado” (GADAMER, 1977:16). Se pertença e distância caracterizam o homem como exposto aos efeitos ou às influências históricas (GADAMER, 1977: 415-458), “la critique des idéologies peut être incorporée, comme un segment objectif et explicatif, dans le projet d’élargir et de restaurer la communication et la compréhension de soi” (RICOEUR, 1975:47).

Ora o modo radical pelo qual Ricoeur põe em questão o primado da subjectividade é tornando o texto e o seu sentido autónomo como objectos primaciais da hermenêutica. “Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d’un texte s’est rendu autonome par rapport à l’intention subjective de son auteur, la question essentielle n’est pas de retrouver, derrière le texte, l’intention perdue, mais de

déployer, devant le texte, le ‘monde’ qu’il ouvre et découvre.” (RICOEUR, 1975:47). O principal não é reencontrar detrás e sob o texto a intenção subjectiva do autor – e toda a hermenêutica que pretenda isto, como a de Schleiermacher ou de Dilthey, está ainda de alguma maneira presa das aporias da subjectividade e insere-se ainda dentro da tradição de uma Filosofia do Sujeito – o principal é sim explicitar, frente ao texto e a partir do texto, o mundo que ele abre, descobre e desvela. “(...) La tâche herméneutique est de discerner la “chose” du texte (Gadamer) et non la psychologie de l’auteur.” O texto suspende uma referência de primeiro grau, própria do discurso do quotidiano, e liberta uma referência de segundo grau “où le monde est manifeste non plus comme ensemble d’objets manipulables mais comme horizon de notre vie et de notre projet” (RICOEUR, 1975:48).

A teoria idealista husserliana hipostasiou a subjectividade esquecendo-se que a própria noção de intencionalidade, descoberta central e querida de Husserl, remete fundamentalmente para fora da consciência. E isto pela própria definição que Husserl propõe da intencionalidade “Toda a consciência é consciência de alguma coisa.” Neste sentido a própria fenomenologia de Husserl foi infiel à sua própria proposta. Relembremos a este respeito as belas expressões de Sartre, dizendo por exemplo que a consciência é “um deslizamento para fora de si”, é “essa recusa de ser substância que a constitui como consciência” (SARTRE, 1968:29)⁴, “A esta necessidade que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela chamou Husserl “intencionalidade”. “Ser é estourar (éclater) no mundo” (SARTRE, 1968:30). E então não é nunca em nenhum refúgio, mais ou menos solipsista, não é numa ilha deserta, não é fechando-nos, isolados, que nos descobriremos: “é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1968:31).

Contra o idealismo husserliano, preso nas malhas da subjectividade transcendental, contrapõe a hermenêutica “... de déplacer l’axe de l’interprétation de la question de la subjectivité à celle du monde (...) en subordonnant la question de l’auteur à celle de la chose du texte” (RICOEUR, 1975 :49).

Opondo-se à tese idealista da fenomenologia de Husserl “l’herméneutique invite à faire de la subjectivité la dernière, et non la première catégorie d’une théorie de la compréhension. La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvé dans un rôle plus modeste que celui de l’origine radicale” (RICOEUR, 1975:49). A subjectividade é última e não primeira. Não se parte da compreensão de si, chega-se à compreensão de si. “... l’acte de la subjectivité est moins ce qui inaugure la compréhension que ce qui l’achève. Cet acte terminal peut être énoncé comme appropriation.” (RICOEUR, 1975 :50 ; Cf. também HEIDEGGER, 1971 : § 32 e GADAMER, 1977: 378-383 e 566). “Approprier, c’est faire que ce qui était étranger devient propre. (...) Mais la chose du texte ne devient propre que si je me désapproprie de moi-même” (RICOEUR, 1975 :50 ; Cf. RICOEUR, 1969 : 20).

2. A questão do sujeito

A hermenêutica arruinou, como vimos, não a fenomenologia mas uma das suas interpretações, a sua interpretação idealista. E arruinou-a enquanto ela exige uma auto-fundamentação (que é impossível) encontrada na auto-posição indubitável e apodíctica da subjectividade intuitiva (impossível, pois o imediato é sempre já mediato). A subjectividade, o sujeito é, então, instituído em verdade radical, original, última. O sujeito, porque captado intuitivamente, é uma certeza e uma verdade de que não se pode duvidar e só por ele se podem estabelecer outras verdades. Isto implica uma confiança cega no sujeito, raiz e fonte de toda a verdade, e pressupõe que o sujeito não se engana acerca de si mesmo. Que ele é, para si mesmo, claro e distinto, transparente e límpido. Ora, esta pressuposição é sumamente duvidosa, sobretudo hoje que conhecemos as ilusões que o sujeito teceu acerca de si mesmo, ao longo da história. É necessário, então, falar das ilusões do sujeito, é mesmo imperativo, depois de Marx, Nietzsche e Freud, os três mestres da suspeita, os três críticos da “Consciência falsa”, os três destruidores. O próprio Freud tem bem consciência disto, ao afirmar que, ao longo da história, houve três grandes golpes dados à imagem narcísica que o homem tem de si mesmo. O primeiro foi o de Copérnico e da revolução científica

⁴ Sobre esta questão, a leitura integral deste texto é esclarecedora: J. P. Sartre (1968), “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, in: *SITUAÇÕES I*, Lisboa, Publ. Europa América, pg.28-31.

moderna, ao arruinar a ilusão narcísica segundo a qual o homem habitava o centro do universo e, por isso, era senhor e dominador desse universo. A segunda machadada veio de Darwin, que pôs fim à pretensão, de resto absurda, segundo a qual o homem seria um ser à parte, cortado e separado do resto do reino animal e, por isso, senhor e dominador de toda a terra. Por fim, a última humilhação, vem do próprio Freud: o homem, que já sabia que não era o rei do cosmos, que já sabia que não era o rei da criação, fica, agora, a saber, também, que não é, sequer, senhor de si mesmo. Ele e a sua querida consciência, essa tábua de salvação a que se agarrou com toda a força logo que desabou a sua imagem do cosmos, com ele no centro, a quando da revolução científica moderna, ele e a sua consciência – dizíamos – não passam de joguetes nas mãos das pulsões e das forças do seu próprio inconsciente (Cf. RICOEUR, 1969: 152). Parece-nos que seria também de citar Marx a propósito das feridas abertas na imagem narcísica que o homem tem de si mesmo. Basta lembrarmos-nos de algumas bem conhecidas e famosas afirmações de Marx e Engels na *Ideologia Alemã*: “O que (os homens) são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção” (MARX&ENGELS, 1975:19). O que os homens são depende, portanto, tanto das forças produtivas e do seu desenvolvimento no estado actual, como das relações sociais que lhes correspondem. “A consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX&ENGELS, 1975:25). Sendo assim Marx tira a conclusão “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX&ENGELS, 1975:26). Há, pois, que desmistificar as mistificações que o sujeito tece acerca de si próprio. E isso só é possível, segundo Ricoeur, através de uma filosofia da reflexão, que tece, ao mesmo tempo, uma arqueologia (arque-o-logia) e uma teleologia do sujeito.

Há que atacar as ilusões da consciência de si. Ilusão esta que, aliás, resultou da destruição duma ilusão anterior: a ilusão da coisa. Depois de Descartes, o filósofo sabe que as coisas são duvidosas, que elas não são tais como aparecem, ou que elas não são o que parecem ser. Mas o filósofo não duvida que a consciência não seja tal como aparece a si mesma. Depois da dúvida sobre a coisa, eis-nos na dúvida sobre a consciência depois de Marx, Nietzsche e Freud (Cf. RICOEUR, 1969 : 152). Por isso, como defende Ricoeur, se torna necessária uma segunda revolução copernicana. Se a primeira revolução copernicana, a de Kant, marca o retorno ao sujeito perguntando pelas condições de possibilidade do conhecimento e declarando que todo o conhecimento do objecto é determinado a priori, reduzindo assim o ser conhecido a fenómeno, a aparecer, e excluindo toda a possibilidade de acesso ao númeno ou à coisa-em-si, é agora necessária uma segunda revolução copernicana que estilhaça as ilusões que o sujeito tem de si mesmo. “The fascination with subjective certainty can be as deceptive as the fascination with the world (...). If, as Ricoeur argues, the “first Copernican revolution” in philosophy was the turn to the subject made by transcendental philosophy, there is an equal need to create a “second Copernican revolution” which breaks the bonds the subject makes with itself” (DON IDHE, 1971:7).

Se só uma filosofia reflexiva pode desbancar as ilusões do sujeito, ela deve ser entendida, no entanto, de modo radicalmente diferente da filosofia tradicional, que também se diz reflexiva.

“La philosophie est réflexion (...) réflexion sur soi-même. Mais qui signifie le soi ? J’admets ici que la position du Soi est la première vérité pour le philosophe, du moins pour cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de Descartes, se développe avec Kant, Fichte et le courant réflexif de la philosophie continentale” (RICOEUR, 1969 : 322 ; Cf. também RICOEUR, 1965 : 50). E aqui Ricoeur expressa claramente a sua inserção na tradição da filosofia ocidental. Para toda esta tradição a primeira verdade, o protótipo de toda a verdade, é bem a primeira verdade cartesiana: “Penso, existo”, que é uma verdade que se põe a si mesma, é auto-posição, ou como Fichte dizia: é um juízo tético. Ela é, ao mesmo tempo, posição de uma existência e de um acto de pensamento, porquanto eu existo enquanto penso. Esta verdade não pode ser nem verificada nem deduzida de nenhuma outra, ou não seria primeira verdade, por isso é que ela é auto-posição de si mesma.

“Mais cette première référence à la position du Soi, comme existant et pensant, ne suffit à caractériser la réflexion” (RICOEUR, 1969 :322 ; Cf. ainda RICOEUR, 1965 : 51). É preciso acrescentar uma segunda característica da reflexão: “réflexion n’est pas intuition”: ou, em termos positivos: la réflexion

est l'effort pour ressaisir l'ego de l'ego cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes. Or, pourquoi la position de l'ego doit-elle être ressaisie à travers ses actes? Précisément parce qu'elle n'est donnée ni dans une évidence psychologique, ni dans une vision mystique. Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – je suis, je pense – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible; il lui faut être 'médiatisée' par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent; c'est dans ces objets (...) que l'ego doit se perdre et se trouver. Nous pouvons dire qu'une philosophie de la réflexion n'est pas une philosophie de la conscience, si par conscience nous entendons la conscience immédiate de soi-même. La conscience est une tâche (...) mais elle est une tâche parce qu'elle n'est pas un donné" (RICOEUR, 1969 :322).

É preciso fazer uma arqueologia do sujeito, destruir as ilusões que ele faz de si próprio, para que seja possível então uma teologia e a construção de uma verdade e de um conhecimento de si mesmo. Arqueologia e teleologia do sujeito: há, pois, entre as duas uma dialéctica. Foi preciso destruir para construir. Aliás é a destruição que possibilita toda a nova construção.

É bem certo que eu sou. Isso é indubitável. Mas o que é que eu sou? Isso é que eu já não sei. "je suis, mais que suis-je, moi qui suis? Voilà ce que je ne sais plus. En d'autres termes, la réflexion a perdu l'assurance de la conscience. Ce qui je suis est aussi problématique qu'il est apodictique que je suis" (RICOEUR, 1969 :238).

Desde Sócrates que queremos conhecer-nos a nós próprios. Continuamos fiéis a essa exigência. Mas isso só é possível através da mediação de um outro. Não há conhecimento directo e imediato de si mesmo. Para Ricoeur é impossível o homem conhecer-se a si mesmo directamente, imediatamente, introspectivamente. É apenas por uma série de desvios, de caminhos indirectos, que isso é possível. "The reflective philosophy to which I appeal is at the outset opposed to any philosophy of the Cartesian type based on the transparency of the ego to itself, and to all philosophy of the Fichtean type based on the self-positing of that ego. Today this mistrust is reinforced by the conviction that the understanding of the self is always indirect and proceeds from the interpretation of signs given outside me in culture and history and from the appropriation of the meaning of these signs." (RICOEUR, "Prefácio", IN: DON IDHE, 1971: XV).

Compreender é sempre compreender-se. Mas compreender-se só é possível pela mediação do compreender o mundo, o ser, ou a vida. Não há apropriação directa de si, o cogito intuitivo é uma certeza sem verdade (Cf. RICOEUR, 1969: 323), é uma verdade abstracta, vã e inútil e "par conséquent, la perte des illusions de la conscience est la condition de toute réappropriation du sujet vrai" (RICOEUR, 1969 :241). Uma filosofia da reflexão não é, pois, uma filosofia da consciência "réflexion et conscience ne coincident plus; il faut perdre la conscience pour trouver le sujet" (RICOEUR, 1969: 172). O sujeito tem de perder-se para poder encontrar-se. A destruição da consciência visou, afinal, uma extensão, um aumento de consciência (Cf. RICOEUR; 1969: 150). "La conscience s'augmente elle-même en se recentrant sur son Autre (...); elle se trouve en se perdant; elle se trouve, instruite et clarifiée, en se perdant, narcissique." (RICOEUR, 1969 :153). Por isso a consciência não é ponto de partida mas ponto de chegada. Não é dado mas é tarefa. Não se trata de ser consciência, mas de tornar-se consciência (Cf. RICOEUR, 1969: 172;238;318;319; Cf. ainda RICOEUR, 1965: 53). Mas ela só se encontra mediatizada pelo seu Outro; assim, a filosofia reflexiva de que Ricoeur fala, não é uma filosofia da reflexão abstracta, que fala de lado nenhum, mas uma filosofia da reflexão concreta, que fala mas situada. "Telle est mon hypothèse de travail philosophique: je l'appelle la réflexion concrète, c'est-à-dire le Cogito médiatisé par tout l'univers des signes." (RICOEUR, 1969: 260).

Só uma mediação através dos signos torna possível a compreensão de si. Esse universo de signos, que mediatiza, é, para Ricoeur, por excelência, o universo dos símbolos, das expressões de duplo sentido ou múltiplo sentido, em que dizendo uma coisa dizemos outra ou em que designamos um sentido indirecto no e pelo sentido directo. O símbolo possui uma dupla intencionalidade, por isso ele é opaco, pois o sentido literal esconde o(s) sentido(s) simbólico(s), a significação primária ou manifesta reenvia e remete para uma outra significação secundária dissimulada. Tal como na linguagem, não há univocidade.

Assim, para a sua compreensão, exigem o trabalho da interpretação e constituem-se mesmo no campo privilegiado da hermenêutica. Por isso o símbolo é excesso, é potência que não se esgota em nenhum acto, é “ce surcroît du symbole” (RICOEUR, 1969: 16-17). O símbolo é, pois uma relação de sentido a sentido, uma arquitectura de sentido, e “c’est dans cette liaison du sens au sens que reside ce que j’ai appelé le plein du langage. Cette plénitude consiste en ceci que le second sens habite en quelque sorte le sens premier.” (RICOEUR, 1965: 39; Cf. ainda RICOEUR, 1969: 16). Por isso, o símbolo apela e exige um trabalho de interpretação e é aqui que se situa o campo e a tarefa da hermenêutica. “Ce qui suscite ce travail (de interpretação) c’est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans un rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d’analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second.” (RICOEUR, 1965: 26-27 : Cf. também RICOEUR, 1969: 260). E isto porque, como Ricoeur se apraz e encanta em repetir “Le symbole donne à penser.” (RICOEUR, 1969: 46). O símbolo dá que pensar, de facto. E esta expressão diz duas coisas: o símbolo dá, porque não sou eu que ponho o sentido, o símbolo dá o sentido. Mas o sentido que ele dá é para pensar. (RICOEUR, 1969:284).

O símbolo apela a interpretação e a reflexão filosófica, é a aurora da reflexão, (RICOEUR, 1965: 47). Aliás, sem o símbolo que é o que provoca o pensamento e nos faz pensar, o discurso seria vazio, abstracto e vão. Mas não há que pensar atrás do símbolo. O que há a pensar é diante e para diante do símbolo, a partir do símbolo e, assim, o símbolo recorre à reflexão e a reflexão ao símbolo. (Cf. RICOEUR, 1965: 45-54).

“Comprendre le monde des signes, c’est le moyen de se comprendre ; l’univers symbolique est le milieu de l’auto-explication ; en effet, il n’y aurait plus de problème de sens si les signes n’étaient pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre. En sens inverse, d’autre part, cette relation entre désir d’être et symbolisme signifie que la voie courte de l’intuition de soi par soi est fermée ; l’appropriation de mon désir d’exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l’interprétation des signes est ouverte” (RICOEUR, 1969:260). Por isso, “la destruction du Cogito, comme être qui se pose soi-même, comme sujet absolu, est l’envers d’une herméneutique du ‘je suis’ en tant que celui-ci est constitué par sa relation à l’être” (RICOEUR, 1969: 232).

Ora, se só me compreendo mediatizado, se o conhecimento de si não é intuitivo, directo ou imediato, se reflectir não é intuir mas mediatizar, então dizendo que “la réflexion n’est pas intuition, nous permet d’entrevoir la place de l’interprétation dans la connaissance de soi-même. Cette place est désignée en creux par la différence même entre réflexion et intuition” (RICOEUR, 1969: 323). De facto, pela interpretação apropriamo-nos dos sentidos do símbolo, tornamos familiar, próximo, *nosso*, o que parecia distante. Assim, a tarefa da hermenêutica é a tarefa da compreensão de si ou, dito de outro modo, o que a hermenêutica procura é a compreensão de si mesmo através da compreensão do outro e dos outros.

Definimos, até agora, a reflexão de modo negativo, dizendo o que não é, e ela não é intuição, mas podemos, agora, defini-la positivamente: “la réflexion est appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d’être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort e de ce désir” (RICOEUR, 1969: 325). Ora “c’est ici que la réflexion fait appel à une interprétation, et veut se muer en herméneutique. Telle est l’ultime racine de notre problème: elle réside dans cette connexion primitive entre l’acte d’exister et les signes que nous déployons dans nos œuvres; la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir l’acte d’exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde. C’est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats des méthodes et des présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d’interpréter les signes de l’homme.” (RICOEUR, 1969:325). Assim fica justificada, aliás, a escolha de Ricoeur em seguir uma via longa e não uma via curta, como faz, por exemplo, Heidegger, fundando uma ontologia da compreensão e instituindo o compreender como modo de ser e não como modo de conhecer (RICOEUR, 1969: 10). Essa via longa exige contornos ou desvios constantes, pois que não é possível a apreensão directa e imediata de si, já que a compreensão de si só é possível nos e pelos desvios e no fim deles, só é possível mediatamente e não imediatamente. E daí também o diálogo vivo e crítico que Ricoeur mantém com as ciências humanas aparece justificado, pois

que só assim se cumprem os desvios necessários à reapropriação de si. E, nesta obra, Ricoeur dialoga com o estruturalismo (Cf. RICOEUR, 1969: 29-63; 80-97; 233-262), a Psicanálise de Freud (Cf. RICOEUR, 1969: 99-207 e ainda RICOEUR, 1965) e com os analistas da linguagem (Cf. RICOEUR, 1977 b: 3-137).

“Ainsi la réflexion doit être doublement indirecte, d’abord parce que l’existence ne s’atteste que dans les documents de la vie, mais aussi parce que la conscience est d’abord conscience fautive et qu’il faut toujours s’élever par une critique corrective de la mécompréhension à la compréhension” (RICOEUR, 1969: 22). E, por isso, a lógica da hermenêutica não é uma lógica formal mas transcendental, “elle s’établit au niveau des conditions de possibilité (...) des conditions de l’appropriation de notre désir d’être; c’est en ce sens que la logique du double sens, propre à l’herméneutique, peut être appelée transcendante” (RICOEUR, 1969: 22).

Fica também claro e justificado o facto de Ricoeur considerar que uma hermenêutica filosófica, como teoria geral da interpretação, deve exercer uma verdadeira arbitragem, erigindo-se em árbitro do conflito das interpretações e das suas pretensões totalitárias. É que o símbolo não se esgota em nenhuma interpretação, ele é, por essência, potência e excesso, ele é sempre mais e dá sempre mais. Sendo assim, a hermenêutica filosófica, como Ricoeur tanto gosta de repetir, “elle se prépare par là à exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations.” (RICOEUR, 1969: 18-19).

Por isso também, esta hermenêutica filosófica, que segue a via longa, permite e resiste à tentação de separar o conceito de verdade do conceito de método (RICOEUR, 1969: 15, 19), tal como o faz Gadamer, e não se pode dispensar de pôr algumas questões e preocupações metodológicas.

Se o grande problema central da hermenêutica é o problema da compreensão, trata-se sempre de responder à questão “o que é compreender?” e não à questão “o que fazer, como fazer para compreender?” “O que é compreender?” é a questão que se encontra no centro da interrogação propriamente filosófica da hermenêutica. E quase se pode acrescentar que a história da hermenêutica é guiada pelo problema da articulação, da conexão, da ligação entre o “como” e o “o que é” ou, dito de outro modo, entre a verdade e o método.

Se se trata de saber o que é compreender, não há dúvida que as três grandes respostas a esta questão são as de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger; estas respostas, já clássicas, são três modos diferentes de compreender o compreender, que se repercutem e estão presentes na hermenêutica filosófica dos nossos dias. Assim, EMILIO BETTI na sua “*Teoria Generale delle Interpretazioni*” tece o projecto de uma metodologia geral das disciplinas hermenêuticas, quer pela ideia de reconstrução, quer pela exigência de um cânone universal de princípios hermenêuticos, aparentando-se, pois, e apresentando-se na sequência do projecto de Schleiermacher.

Por seu lado, Gadamer surge na sequência de Heidegger. “No era mi intención componer una 'preceptiva' del comprender como intentaba la vieja hermenêutica. No pretendia desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu (...) mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica” (GADAMER, 1977: 10). É nesse sentido que também a investigação, levada a cabo em “Verdade e Método”, coloca uma pergunta filosófica e o que é interpelado é o conjunto da experiência humana de mundo e da praxis vital. “...pregunta como es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas” (GADAMER, 1977: 12).

Aliás o próprio Gadamer, na *Introdução* da sua obra “*Verdade e Método*”, reconhece confessadamente a sua filiação “La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpenetración de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decénios dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo” (GADAMER, 1977: 27).

Quanto a Ricoeur, e apesar das diferenças, segue na linha de Dilthey. De qualquer forma, há que salientar a originalidade da hermenêutica de Ricoeur situada, aliás, numa posição intermédia entre a

hermenêutica de Betti e a de Gadamer. Como Gadamer, Ricoeur preocupa-se em separar o problema hermenêutico do todo o psicologismo: o sentido de uma obra é autônomo, nada tem a ver com a intencionalidade do seu autor. Mas separa-se de Gadamer e aproxima-se de Betti, quando julga não poder dispensar-se de colocar questões metodológicas, o que, aliás, o leva ao diálogo com as ciências e a aparentar-se de Dilthey. A hermenêutica de Ricoeur tenta manter um equilíbrio dialético entre explicar e compreender, superando assim a oposição de Gadamer entre Verdade e Método (Cf. RICOEUR, 1970; Cf. Também RICOEUR, 1969: 15, 19).

Finalmente, esta hermenêutica geral que Ricoeur quer construir ou ajudar a construir, é uma grande contribuição para uma, mais vasta e ainda mais geral, Filosofia da Linguagem que tanta falta nos faz, já que toda a compreensão se exprime em, pela e na linguagem. “Nous sommes aujourd’hui à la recherche d’une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d’usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l’art? Ce n’est un hasard si nous nous posons aujourd’hui cette question. Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d’une logique symbolique, d’une science exégétique, d’une anthropologie et d’une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d’embrasser comme une question celle du remembrement du discours humain ; en effet, le progrès même de disciplines aussi disparates que celles que nous avons nommées a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours ; l’unité du parler humain fait aujourd’hui problème” (RICOEUR, 1965 : 14; Cf. RICOEUR, 1969: 19).

TERCEIRA PARTE

Algumas categorias básicas para a compreensão da hermenêutica de Ricoeur

1. O conceito de Experiência

O conceito de experiência é um dos pressupostos necessários à inteligibilidade e compreensão da hermenêutica de Ricoeur. De facto, joga-se com um conceito alargado de experiência, uma experiência que não se reduz nem ao seu sentido empirista ou positivista, nem à mera subjectividade.

Alargou-se um conceito demasiado apertado e estreito de experiência, que vem de toda a tradição. Em Aristóteles, o conceito de “empeiria” é demasiado estreito, assim como em toda a tradição: trata-se sempre de experiência sensível das coisas. Aliás, esta noção adquiriu lugar privilegiado nas ciências experimentais, em que a experiência sensível é prioritária e só depois se pode interpretar inteligivelmente. Também o empirismo e o positivismo, atendo-se exclusivamente à experiência e ao *positum*, mostram, com isso, uma preocupação exclusiva de garantir a objectividade das ciências.

A experiência é, pois, um conceito estreito e coisista, já que a experiência é sempre a experiência sensível da coisa: “... todo o empirismo marcou a sua teoria da experiência com uma orientação exclusiva para o objectivismo científico, esquecendo ou eliminando a historicidade da experiência, pois também as chamadas “Ciências da Natureza” com as “do Espírito” visavam garantir a sua objectividade à custa da fixação de uma experiência, cuja repetição e verificabilidade estariam asseguradas” (PEREIRA, 1977 a: 10).

Neste sentido, a ciência é um projecto fechado e costumeiro, em que os factos são submetidos, subordinados, à clareza do plano previamente estabelecido e em que se sacrifica a densidade do que acontece à linearidade do plano.

Ora, a experiência não é só a experiência que se faz, repetitiva, costumeira, igual. Pelo contrário e fundamentalmente, a experiência sobrevém-nos, chega como algo de novo que rompe os nossos planos e projectos habituais.

Pensar que podemos objectivar totalmente a experiência, tematizá-la, esclarecê-la completamente, elaborá-la em conceitos que a exaurem e a esgotem, sistematizá-la em absoluto, isso é uma ilusão, pois a experiência tem muito de não temático, de insistemizável, já que é inesgotável, nunca se exaure e é o novo que sempre acontece que a densifica. A interpretação é a mediação necessária que explicita o que é dado na experiência, não a desfigurando, mas fazendo-a ser ela mesma, para que seja

possível a nossa fidelidade à experiência. E aqui se enxerta o problema do horizonte e da historicidade da experiência. A experiência é o grande campo da mostraçã, da manifestaçã, da fenomenalizaçã, da revelaçã do mundo a mim. A imediatidade do que se revela vai sendo traduzida em mediações epocais e individuais, sempre abertas, porque nunca esgotadas. E, entã, o imediato, se se revela, também se oculta, pois é inexaurível.

O que acontece, acontece no tempo. Toda a experiência é temporal e histórica. A experiência dá-se no presente, no duplo sentido da palavra na língua portuguesa, isto é, no sentido de que a experiência acontece no momento temporal presente e no sentido de que a experiência é oferta, dádiva, que preenche, em plenitude, o momento temporal. O tempo da experiência não é homogêneo mas heterogêneo, não é abstracto mas concreto, não é medido mas vivido, não é extensivo mas intensivo, não é “kronos” mas “kairós”, pois é o tempo em que acontece e irrompe o novo e o inédito.

O alargamento do conceito de experiência está bem patente em expressões como: experiência histórica, experiência religiosa, experiência hermenêutica, experiência estética. E, por outro lado, o alargamento deste conceito foi-se tecendo desde Hegel, até Husserl, Max Scheler, Heidegger e outros. De modo que, esta concepção alargada de experiência é hoje o pressuposto da compreensão da filosofia contemporânea.

“O alargamento da experiência humana (...) continua uma das conquistas da Fenomenologia de Husserl, que situou na ordem da intuiçã a fundaçã originária, dado que fundar é ver, e superou os limites estreitos do empirismo com o conceito-chave de “campo de experiência”, e que o princípio não é construído mas é visto e experienciado” (PEREIRA, 1977 a: 12-13). Também Max Scheler tem importância no alargamento deste conceito, porquanto estendeu a intencionalidade não apenas a fenômenos da percepçã, como fez Husserl, mas também à emoçã. Merleau Ponty alargou ainda a intencionalidade à corporeidade e Ricoeur estendeu-a à vontade.

A experiência, neste sentido alargado, é, para Ricoeur, o pressuposto fenomenológico fundamental de uma Filosofia da Interpretaçã, na medida em que perguntamos pelo sentido do que se mostra na experiência. Assim, Ricoeur transformou a questã ontológica de Heidegger do esquecimento do sentido do ser em questã fenomenológica e esta mesma torna-se uma questã hermenêutica, quando há alguma coisa que impeça ou obstaculize o acesso ao sentido.

Se o que distingue a atitude fenomenológica da atitude naturalista-objectivista é a escolha pelo sentido (e a escolha pelo sentido é, entã, o pressuposto fenomenológico de toda a hermenêutica), não implica isto uma posiçã idealista do primado da consciêcia na qual se dá o sentido? De modo nenhum, “au contraire, la thèse de l’intentionnalité pose explicitement que si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n’est conscience de soi avant d’être conscience de quelque chose vers quoi se dépasse (...). Que la conscience soit hors d’elle-même, qu’elle soit vers le sens, avant que le sens soit pour elle, et surtout avant que la conscience soit pour elle-même (...)” (RICOEUR, 1975: 54). Ora não é isto o que implica a ideia central de *intencionalidade* na fenomenologia?

Por outro lado, a “herméneutique renvoie d’une autre manière à la phénoménologie, à savoir par son recours à la distanciation au cœur même de l’expérience d’appartenance” (RICOEUR, 1975: 54). Na verdade, o conceito de distância, na hermenêutica, pode ser relacionado ou considerado equivalente da epoché fenomenológica, mas, claro, de uma epoché não idealista, na medida em que o sentido só pode aparecer como tal depois de nos distanciarmos do vivido. “La phénoménologie commence lorsque, non contents de “vivre” – ou de “revivre” -, nous interrompons le vécu pour le signifier. C’est par là que epoché et visée de sens sont étroitement liées” (RICOEUR, 1975: 55).

No caso da hermenêutica, “no vivido” que ela pretende tematizar e do qual pretende decifrar o sentido, está presente o passado histórico mediatizado pela transmissã de documentos escritos, de obras, de instituições e monumentos. E a pertença não é senã a nossa participaçã e inserçã neste passado histórico, a consciêcia de estarmos expostos aos efeitos históricos. “Au vécu du phénoménologue correspond, du côté de l’herméneutique, la conscience exposée à l’efficace historique. C’est pourquoi la distanciation herméneutique est à l’appartenance ce qu’est, en phénoménologie, l’epoché au vécu. L’herméneutique, commence elle aussi lorsque, non contents d’appartenir à la tradition transmise, nous

interrompons la relation d'appartenance pour la signifier" (RICOEUR, 1975: 56). É, aliás, nesta consciência de estar exposto aos efeitos históricos, às influências do passado, que radica o carácter derivado das significações de ordem linguística. (Cf. RICOEUR, 1975: 56). De facto, "l'expérience, dans toute son ampleur, (...) a une disibilité de principe. L'expérience peut être dite, elle demande à être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en développant, la faire devenir elle-même" (RICOEUR, 1975: 53).

Mas a linguagem é segunda, face à experiência. A linguagem diz a experiência, a experiência diz-se em e na linguagem, mas a experiência é, então, primeira, face à linguagem, pois que ela é mais original, fundante e fundamental que a linguagem. A linguagem subordina-se, pois, à experiência. "C'est ce renvoi de l'ordre linguistique à la structure de l'expérience (qui dans l'énoncé vient au langage) qui constitue, à mes yeux, la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique" (RICOEUR, 1975: 58).

E, ao acentuar o carácter derivado e subordinado da linguagem face à experiência, Ricoeur concorda quer com Heidegger, quer com Gadamer.

Com Heidegger, quando este subordina o plano do enunciado ou das significações lógicas ao plano do discurso, que aparece originariamente com o sentimento da situação e da compreensão do mundo. (Cf. RICOEUR, 1975: 57-58).

Com Gadamer, quando, ao olhar para a arquitectura de "Verdade e Método", esta começa por dilucidar a experiência artística, que não é necessariamente linguística, e, nesta, sublinha, como primeira experiência de pertença a algo, a dimensão da participação lúdica, que não se reduz aos jogadores, mas precede e funda todo o discurso. Também o discurso não é o primeiro, no segundo grupo de experiências analisadas por Gadamer. A consciência de estar exposto aos efeitos históricos é anterior a toda a ciência da história e também não se reduz aos aspectos linguísticos da sua transmissão. (Cf. RICOEUR, 1975: 57; Cf. GADAMER, 1977 a: 143-181).

Esta tesa da subordinação da linguagem à experiência, que a hermenêutica e a fenomenologia perfilham, aparece bem expressa no último Husserl, o de "A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental". No dizer de Ricoeur, "La parenté entre l'antéprédicatif de la phénoménologie et celui de l'herméneutique est d'autant plus étroite que la phénoménologie husserlienne a elle-même commencé à déployer la phénoménologie de la perception en direction d'une herméneutique de l'expérience historique" (RICOEUR, 1975: 59).

De facto, Husserl propõe o regresso da natureza, que foi objectivada pelas ciências, ao "mundo da vida" (Lebenswelt). "Qu'il me suffise de dire que le retour de la nature objectivée et mathématisée par la science Galiléenne et newtonienne à la Lebenswelt est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer par ailleurs au plan des sciences de l'esprit, lorsqu'elle entreprend de remonter des objectivations et des explications de la science historique et sociologique à la expérience artistique, historique et langagière qui précède et porte ces objectivations et ces explications" (RICOEUR, 1975: 60). E isto porque por "mundo da vida" se entende uma reserva ou excesso de sentido da própria experiência, que, por isso, possibilita a própria atitude objectivadora e explicativa das ciências, mas sem que esta a esgote ou totalize.

2. O conceito de Tempo

O carácter temporal da experiência humana sempre foi sublinhado ao longo da tradição ocidental. Já Aristóteles considera a empeiria como estando na origem da recordação. No entanto, parece que a meditação crucial sobre o tempo, sempre glosada, e à qual subjaz a concepção bíblica de tempo, é a meditação agostiniana, no Livro XI das "Confissões". O que é o tempo? – pergunta-se Agostinho. Se ninguém mo perguntar eu sei, mas se alguém mo perguntar já não sei. (SANTO AGOSTINHO, 1966: 14).

Divide-se o tempo em passado, presente e futuro, mas o passado já não é e o futuro ainda não é. Existirá somente o presente? As diferenças temporais são subtilmente reduzidas por Agostinho ao presente, sob a forma "presente das coisas passadas" ou "lembrança presente das coisas passadas",

“presente das coisas futuras” ou “esperança presente das coisas futuras” e “presente das coisas presentes” (SANTO AGOSTINHO, 1966: 20).

Por outro lado, Agostinho vê-se em conflito ao falar do tempo, porque também lhe reconhece uma certa distensão ou extensão: é que, efectivamente, eu meço o tempo tal como meço o movimento de um corpo com o tempo e no tempo. E ao comparar os momentos do tempo digo de uns que são mais longos e de outros que são mais breves. “Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, porque ainda não existe. Também não avalio o presente pois não tem extensão, nem o passado que não existe. Que meço eu então?” (SANTO AGOSTINHO, 1966: 26). “Mas não medimos os tempos que passam, quando os medimos pela sensibilidade.” (SANTO AGOSTINHO, 1966: 16). Não medimos o que não existe e o passado já não existe, o futuro ainda não existe e o presente está continuamente a deixar de existir. E quando sentimos e vivemos o tempo não o medimos. A exigência agustiniana é que não vivamos apenas no tempo mas vivamos o próprio tempo.

Parece que estamos em presença de duas concepções diferentes de tempo, que, porque irreconciliáveis, geram o conflito e a pergunta que, angustiadamente, nos colocamos sempre, “Afinal o que é o tempo?” Uma, a da vivência do próprio tempo, a de sentir o tempo, que, porque sentido e vivido, não se mede, outra, a de medir o tempo. Também já em Aristóteles radica esta última concepção do tempo, quando o estagirita reduz o tempo ao número e à medida do movimento, concepção esta que é recuperada pela ciência moderna onde vigora uma noção linear de tempo; o tempo é, então, concebido como abstracto, contínuo, homogéneo, mensurável, extensivo e quantificável. Esta concepção de tempo não é de admirar na atitude científica, uma atitude de controlo, de domínio, de assenhorear-se de todas as coisas. Trata-se de um tempo formal e vazio, horizontal, sem qualquer densidade, plenitude ou intensidade. Este é o tempo cronológico (Kronos) muito diferente do tempo concreto, heterogéneo, qualitativo, intensivo, que é o tempo cairológico (Kairós), presente na concepção bíblica. Kairós é o tempo preenchido e pleno, o tempo do acontecer, o tempo urgente da acção, o tempo vertical do encontro. É esta experiência bíblica do tempo que subjaz às reflexões agustinianas assim como às de Husserl, Bergson, Heidegger, Ricoeur, e Gadamer.

A questão do tempo ocupa lugar central, como aliás o próprio título o indica, em Tempo e Narração – Temps et récit – de Ricoeur. Há um tempo histórico como há um tempo literário. É que a narração não é só histórica, é também, por exemplo, a lenda, a novela, o conto, o mito, o romance; narrar é contar, mas é o contar não só de quem faz história, mas também de quem cria e faz ficção. Ciência e literatura, como actos humanos, são actos no tempo.

Nesta obra Ricoeur pretende mostrar ou “affirmer l’identité structurale entre l’historiographie et le récit de fiction” assim como “affirmer la parenté profonde entre l’exigence de vérité de l’un et de l’autre mode narratifs.” (RICOEUR, 1983 b : 17). Mas a tudo isto, quer à identidade estrutural da função narrativa, quer à exigência de verdade de toda a obra narrativa, subjaz o pressuposto fundamental “c’est le caractère temporel de l’expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel” (RICOEUR, 1983 b: 17). Por isso Ricoeur começa por analisar “as aporias da experiência do tempo”, patentes no Livro XI das “Confissões” de Santo Agostinho (RICOEUR, 1983 b: 17-53). Aliás, em obras anteriores, já Ricoeur manifestara esta mesma preocupação pelo tempo, como é o caso em “O conflito das Interpretações” (Cf. RICOEUR, 1969: 31-63).

Haverá uma temporalidade radical que envolva todos os actos humanos – como a ciência e a arte? Haverá tempo originário ou roturas de tempo? Qual o tempo radical, originário? Estas parecem ser as questões subjacentes à pesquisa de Ricoeur.

Há um tempo de transmissão, há um tempo de interpretação: “Or, nous avons le sentiment (...) que ces deux temporalités s’appuient l’une sur l’autre, s’appartiennent mutuellement. Nous sentons que l’interprétation a une histoire et que cette histoire est un segment de la tradition elle-même; on n’interprète pas de nulle part, mais pour expliciter, prolonger et ainsi maintenir vivante la tradition elle-même dans laquelle on se tient. C’est ainsi que le temps de l’interprétation appartient en quelque façon au temps de la tradition. Mais en retour la tradition, même entendue comme transmission d’un depositum, reste tradition morte, si elle n’est pas l’interprétation continuelle de ce dépôt (...). Toute vit par la grâce

de l'interprétation" (RICOEUR, 1969: 31). A interpretação explícita, prolonga e mantém viva a tradição à qual pertencemos mas, por outro lado, a tradição fica morta se não for vivificada e renovada pela interpretação. No entanto, não é ainda claro o modo como estas duas temporalidades se articulam e se pertencem. Como é que a interpretação se inscreve no tempo da tradição? Porque é que a tradição não vive senão no e pelo tempo da interpretação? A mediação que permite unificar estas duas temporalidades está numa terceira temporalidade, por isso "Je suis à la recherche d'une troisième temporalité, d'un temps profond, qui serait inscrit dans la richesse du sens et qui rendrait possible l'entrecroisement de ces deux temporalités. Ce temps serait le temps même du sens. Ce serait comme une charge temporelle, initialement portée par l'avènement du sens. Cette charge temporelle rendrait possible à la fois la sédimentation dans un dépôt et l'explication dans une interprétation; bref, elle rendrait possible la lutte de ces deux temporalités, l'une qui transmet, l'autre qui renouvelle" (RICOEUR, 1969: 31).

Este tempo originário e profundo do sentido é no símbolo que se encontra. O símbolo é uma arquitectura de sentido que implica uma relação de sentido, em que se designa um sentido indirecto no e pelo sentido directo, e que, por isso, apela ser decifrado ou interpretado. Quando aquilo que dizemos quer dizer outra coisa além da que dizemos, eis a expressão simbólica. Por isso o símbolo é uma estrutura de duplo sentido ou de múltiplo sentido. "J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique.

En retour, le concept d'interprétation reçoit lui aussi une acception déterminée; je propose de lui donner même extension qu'au symbole ; l'interprétation (...) est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale. (...) Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs; il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste" (RICOEUR, 1969: 16). O símbolo define-se pelo seu poder de duplo sentido, ele dá um sentido por meio de um sentido, por isso "Le symbole donne à penser, il fait appel à une interprétation, précisément parce qu'il dit plus qu'il ne dite et qu'il n'a jamais fini de donner à dire" (RICOEUR, 1969: 32). O símbolo, pela sua riqueza, pelas suas potencialidades de sentido, enfim, pelo seu excesso, pela sua mais-valia, o símbolo, dizíamos, no seu advento, carrega de excesso (porque ele próprio é excesso) o tempo, nunca permitindo uma objectivação total e nunca se esgotando. Assim, o mito, por exemplo, (e Ricoeur consagrou parte da sua obra ao estudo dos símbolos míticos, até porque o mito é uma forma de narração) não esgota a riqueza de sentido do fundo simbólico, de que ele é uma interpretação, e, por isso, o mito deve ser subordinado ao símbolo. (Cf. RICOEUR, 1969: 32). "Il m'est apparu, en mettant en œuvre cette dialectique du symbole – sur la seule base, il est vrai, des traditions sémitiques et helléniques – que la réserve de sens des symboles primaires était plus riche que celle des symboles mythiques, et, à plus fort raison, que celle des mythologies rationalisantes. Du symbole au mythe et à la mythologie, on passe d'un temps caché à un temps épuisé. Il apparaît alors que la tradition, dans la mesure où elle descend elle-même la pente du symbole à la mythologie dogmatique, se situe sur le trajet de ce temps épuisé; elle se mue en héritage et en dépôt (...)" (RICOEUR, 1969: 33). Mas se a tradição se torna assim herança e depósito sedimentado "elle se renouvelle par le moyen de l'interprétation, qui remonte la pente du temps épuisé au temps caché, c'est-à-dire en faisant appel de la mythologie au symbole et à sa réserve de sens." (RICOEUR, 1969: 33).

Em diálogo com o estruturalismo de Lévi-Strauss que estuda os sistemas totémicos na atemporalidade da sua sincronia e, sobretudo, no "Pensamento Selvagem", em que o autor procede a uma generalização do estruturalismo ao nível de todo o pensamento dito selvagem, em que "La généralisation à toute pensée sauvage est tenue pour acquise" (RICOEUR, 1969: 44), Ricoeur pergunta-se "Or je me demande si le fond mythique sur lequel nous sommes branchés – fonds sémitique (...), fonds proto-hellénique, fonds indo-européenne prête aussi facilement à la même opération (...)" (RICOEUR, 1969: 44). E levanta mesmo a dúvida de saber se o exemplo escolhido por Levi-Strauss, do pensamento totémico, a que tão bem se aplica o estruturalismo, pode ser, sem mais nem menos, tomado como

paradigmático e, sem mais nem menos, generalizado. “Je me demande si son exemple est ... exemplaire ou s’il n’est pas exceptionnel” (RICOEUR, 1969: 45).

Tomando um exemplo, Ricoeur contesta que esse modelo seja exemplar. “Qu’est-ce qui est décisif pour la compréhension du noyau de sens de l’Ancien Testament? Non pas des nomenclatures, des classifications, mais des événements fondateurs.” (RICOEUR, 1969: 48). Os acontecimentos fundadores da história bíblica foram elaborados e desse trabalho resultou a Sagrada Escritura. “Or c’est bien un travail intellectuel qui a présidé à cette élaboration des traditions et abouti à ce que nous appelons maintenant l’Ecriture” (RICOEUR, 1969: 49). Por outro lado, muitas dessas tradições são dispersas, pertencem a fontes diferentes e são transmitidas por grupos diferentes mas, apesar disso, possuem uma unidade que lhes é dada pela acção histórica de Jahvé. “Ainsi, la Saga d’Abraham, celle de Jacob, celle de Joseph, appartenant à des cycles originairement différents, ont été en quelque sorte aspirées et happées par le noyau primitif de la confession de foi célébrant l’action historique de Jahvé” (RICOEUR, 1969: 49). Assim, podemos falar de um primado da história num tríplice sentido: “Comme on voit on peut parler ici d’un primat de l’histoire (...); en un premier sens, un sens fondateur, puisque tous les rapports de Jahvé à Israël sont signifiées par et dans des événements sans aucune trace de théologie spéculative (...). Le travail théologique sur ces événements est en effet lui-même une histoire ordonné, une tradition interprétante. La réinterprétation, pour chaque génération, du fond de traditions confère à cette compréhension de l’histoire un caractère historique, et suscite un développement qui a une unité signifiante impossible à projeter dans un système. Nous sommes en face d’une interprétation historique de l’historique ; le fait même que les sources sont juxtaposées (...) à un sens profond: la tradition se corrige elle-même par additions et ce sont ces additions qui constituent par elles-mêmes une dialectique théologique.

Or il est remarquable que c’est par ce travail de réinterprétation de ses propres traditions qu’Israël s’est donné une identité qui est elle-même historique (...). C’est en interprétant historiquement son histoire, en l’élaborant comme une tradition vivante, qu’Israël s’est projeté dans le passé comme un unique peuple (...)” (RICOEUR, 1969: 49). E ficam assim encadeadas as três historicidades, a dos acontecimentos fundadores ou tempo oculto, a da tradição constituída pela interpretação viva feita pelos escritores dos textos sagrados, (nível das tradições constituintes), e a da historicidade da compreensão ou historicidade da hermenêutica (nível da tradição constituída) (RICOEUR, 1969: 50). Assim, “(...) le temps cache des symboles peut porter la double historicité de la tradition que transmet et sédimente l’interprétation, et de l’interprétation qui entretient et renouvelle la tradition” (RICOEUR, 1969: 51). A explicação estrutural sincrónica, mas não diacrónica, manifesta um carácter abstracto e dá-nos uma forma vazia (RICOEUR, 1969: 44), e, por isso, não é suficiente para dar conta “lorsqu’il s’agit d’un contenu surdéterminé qui ne cesse de donner à penser et qui ne s’explique que dans la suite des reprises qui lui confèrent à la fois interprétation et rénovation” (RICOEUR, 1969: 53), até porque “la richesse de ce fond symbolique n’apparaît que dans la diachronie” (RICOEUR, 1969: 53). Se o homem visa compreender-se a si mesmo e assim cumprir inexoravelmente o seu destino, o do conhecimento de si mesmo, destino esse desde muito cedo intuído, pelo menos explicitamente desde Sócrates, isso não é possível directamente – já o vimos – mas apenas pela mediação interpretativa que se apropria do sentido e da sua referência, já que o homem é um ser-no-mundo. “Je cherche à me comprendre en reprenant le sens des paroles de tous les hommes; c’est à ce plan que le temps caché devient historicité de la tradition et de l’interprétation” (RICOEUR, 1969: 55).

3. O conceito de Texto

A nossa tradição ocidental é essencialmente uma tradição escrita e a escrita tem o poder de conservar e fixar e, por isso, o escrito transmite um conjunto de informações que duram e perduram, fazendo dele um armazém ou um arquivo, que constitui a nossa memória colectiva. Por isso também, a nossa tradição deu primado ao texto. Daí, o desenvolvimento de um conjunto de disciplinas que visam a interpretação e exegese dos textos. Por outro lado, este primado do texto é bem visível em expressões como “Livro da Vida”, “Livro da Natureza”, que atestam já, aliás, um alargamento da noção de texto,

assim como a sua função paradigmática e modelar. Assim, por exemplo, a Natureza seria um livro, um texto, em que só penetraria quem o soubesse ler, quem entendesse e decifrasse os caracteres em que estava escrito. É o que está bem visível na célebre frase de Galileu “A natureza é um livro que está escrito em caracteres matemáticos.”

Inserido dentro desta tradição, Ricoeur considera o texto como modelo interpretativo, como modelo das ciências humanas. É que as ciências humanas têm como objecto a acção humana e, para Ricoeur, a acção tem a mesma estrutura de um texto, o que possibilita, então, que lhes seja aplicada a metodologia praticada na interpretação de textos.

Mas comecemos pelo princípio!

O que é um texto? “Appelons texte tout discours fixé par l’écriture” (RICOEUR, 1970: 181). Mas, para dilucidar o que é um texto, Ricoeur pergunta-se pela relação do texto com a palavra, com o discurso oral. Por um lado, o discurso oral, contrariamente ao sistema da língua, fechado e atemporal, acontece no tempo; por outro lado, se pensarmos, como Saussure, que a língua é uma estrutura, um sistema virtual, o discurso, a palavra é a realização actual da língua, o próprio acontecimento ou acontecer do discurso – la structure, le mot, l’événement – (RICOEUR, 1969: 80-97). Nesse caso, se o discurso está para a língua como a realização actual do virtual, o mesmo se pode dizer relativamente ao texto. Acrescente-se a isto o facto de a escrita ser posterior ao discurso e surge “la conviction que l’écriture est une parole fixée” (RICOEUR, 1970: 182). Mas o que o texto fixa por escrito “é o noema do acto de fala ou o conteúdo significativo do acontecimento do discurso e não a sua fugaz realidade sonora” (Ver ‘Prefácio’ de M. B. PEREIRA In: RICOEUR, 1983 a: XLII). De facto “Ce qui est fixé par l’écriture c’est donc un discours qu’on aurait pu dire, certes, mais précisément qu’on écrit parce qu’on ne le dit pas. La fixation par l’écriture survient à la place même de la parole, c’est-à-dire à la place où la parole aurait pu naître. On peut se demander si le texte n’est pas véritablement texte, lorsqu’il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure mais lorsqu’il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours” (RICOEUR, 1970: 182).

Por outro lado, todo o texto faz apelo a uma leitura. E podemos considerar que o leitor é o interlocutor e o texto escrito é, ao mesmo tempo, o lugar da locução e o locutor. Pois bem, quais as relações autor – texto – leitor? A posição de Ricoeur é muito clara: o texto é independente das intenções subjectivas do autor, o texto fala por si, o texto é autónomo. No acto da leitura o autor está ausente. É o que poderemos chamar de morte ou eclipse do autor.” (...) le texte, c’est à dire (...) des expressions fixées par l’écriture, mais aussi (...) tous les documents et monuments qui ont un trait fondamental en commun avec l’écriture. Ce trait commun, qui constitue le texte en tant que texte, est que le sens, qui y est inclus, s’est rendu autonome par rapport à l’intention de l’auteur, par rapport à la situation initiale du discours, par rapport à son destinataire premier” (RICOEUR, 1975: 42; Cf. ainda p. 47). Contrariamente à hermenêutica romântica, contrariamente à hermenêutica de Schleiermacher e à de Dilthey, a hermenêutica afirma hoje a autonomia do texto, a sua completa independência face às intenções psicológicas e subjectivas do autor, face à situação inicial do discurso e face aos primeiros destinatários. Só assim um texto pode ainda hoje dizer-nos alguma coisa.

Também Gadamer acentua este aspecto ao dizer que, o texto “comprende-lo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice. En sentido auténtico esta no es una relación entre personas, por ejemplo, entre el lector y el autor (que por otra parte puede ser completamente desconocido), sino una participación en lo que el texto nos comunica. Allí donde entendemos, el sentido de lo dicho “está ahí”, com entera independência de que la tradición nos permita hacernos una idea del autor (...)” (GADAMER, 1977: 470-471), ou ainda “En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente librado de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino unicamente respecto a lo que dice” (GADAMER, 1977: 471).

Porque o texto é autónomo e não o porta-voz do seu autor, por isso, para Ricoeur, a relação escrever/ ler ou livro/ leitor ou autor/ leitor não é uma relação de diálogo, pelo menos no sentido habitual do termo, em que estão presentes face a face os interlocutores mas também toda a situação em que

acontece o discurso (RICOEUR, 1970: 184; Cf. RICOEUR, 1975: 42). Não é uma relação falar/responder, questão/resposta. Na leitura não há diálogo, nenhuma troca deste tipo, entre o autor e o leitor: “il faut dire que le rapport du lecteur au livre est d’une tout autre” (RICOEUR, 1970: 182). Esta autonomia do texto é bem salientada nesta bela frase de Ricoeur “J’aime dire quelque fois que lire un livre c’est considérer son auteur comme déjà morte et le livre comme posthume” (RICOEUR, 1970 : 183).

O texto, porque autónomo, é então essencialmente aberto, dirige-se a todos os que o quiserem ler.

Ora, se a situação do texto não é uma situação de diálogo, isto origina uma primeira reviravolta, a das relações entre autor – texto – leitor, revolução essa que levou a pôr entre parêntesis o autor e a elevar o texto autónomo a primeiro plano. Esse mesmo facto, o facto de o texto não ser um caso de diálogo, implica uma segunda revolução que diz respeito às relações referenciais linguagem/ mundo.

Em “*O conflito das Interpretações*” Ricoeur, fiel ao seu estilo dialógico, parte do universo fechado dos signos para o universo aberto do discurso (RICOEUR, 1969: 96; cf. também pp. 84-97). Na verdade, a semiologia atende apenas aos aspectos formais da linguagem, distingue língua (langue) e discurso (parole), sendo o discurso a actualização *hic et nunc* do virtual que é a língua, e, tomando como objecto a língua, considera-a apenas uma estrutura, um sistema de sinais definidos pela sua diferença, pelas dependências internas, pela combinação. Fica-se, pois, pela imanência do signo e apenas considera a dimensão sincrónica. É claro que numa tal concepção da língua como sistema de sinais definidos pelas suas diferenças, não há lugar para a significação nem para o sentido. O trânsito do semiológico para o semântico é possível, porque para além da imanência o signo possui uma transcendência, e faz-se quando a língua, o sistema, de existência meramente virtual, é actualizado no discurso, quando se articula virtualidade e actualidade, quando a palavra está em posição de frase (Cf. RICOEUR, 1969: 250). É apenas ao nível da instância do discurso, a frase, em que se diz algo, que linguagem tem sentido e significação.” (...) ce que l’on articule ainsi, c’est une intention signifiante qui rompt la clôture du signe, qui ouvre le signe sur l’autre, bref qui constitue le langage comme un dire, un dire quelque chose sur quelque chose. (...) Ce moment est contemporain de la phrase. C’est au plan de la phrase que le langage dit quelque chose; en dessous, non” (RICOEUR, 1969: 88). O universo do sentido e da significação é, portanto, a semântica e a unidade semântica é a frase. “Mais, précisément, l’ordre sémiologique ne constitue le tout du langage; il faut encore passer de la langue au discours: c’est à ce plan seulement que l’on peut parler de signification” (RICOEUR, 1969: 256).⁵ Por isso “Opposer le signe au signe, c’est la fonction Sémiologique; représenter le réel par signe c’est la fonction sémantique; et la première est subordonnée à la seconde ...” (RICOEUR, 1969: 248).

Mas a frase não somente diz alguma coisa. Ricoeur recusa também fechar-se apenas no universo do sentido, na idealidade do sentido, e exige a ligação do sentido à referência porque só assim se pode falar da verdade da obra e, deste modo, restabelece o valor ontológico da obra. É que a linguagem, enquanto diz, tem uma função ontológica (RICOEUR, 1969: 69). A frase, dizíamos, não somente diz alguma coisa. A frase diz algo sobre algo. Isto é, a frase para além de sentido, implica um referente. A intenção primeira da linguagem é dizer algo sobre algo. A frase, de facto, diz alguma coisa – idealidade de sentido – mas diz alguma coisa sobre alguma coisa – referência real. Aliás, podíamos perguntar-nos se o sentido tinha sentido a não ser pela referência. Sentido e referência são, pois, inseparáveis.

Se a frase levanta o problema do referente ela levanta também a questão do sujeito que fala “C’est en effet au même niveau d’organisation et d’effectuation que le langage a une référence et qu’il a un sujet: alors que le système est anonyme ou plutôt n’a pas de sujet (...), c’est avec la phrase que vient la question du sujet du langage” (RICOEUR, 1969 : 250). “Ainsi, c’est au même niveau et dans la même

⁵ Por isso pensar a linguagem será pensar a unidade da língua e do discurso. Cf. RICOEUR (1969) *Le conflit des interprétations*, p. 86.

instance de discours que le langage a une référence et un sujet, un monde et une audience” (RICOEUR, 1969: 88).

Se a função primeira da linguagem é dizer, dizer algo sobre algo, então a linguagem não é fundamento nem é objecto mas é mediação, é o *medium*, o meio no qual e pelo qual o sujeito se põe a si mesmo e o mundo se mostra (RICOEUR, 1969: 252 ; Cf. ainda p. 85) “...à ce titre, je et tu, comme signes, sont des créations de la langue; mais l’usage hic et nunc de ce signe vide, par lequel le vocable je deviens une signification et acquiert une valeur sémantique, suppose l’appropriation de ce signe vide par un sujet qui se pose en s’exprimant” (RICOEUR, 1969 : 252). Por isso, pronomes pessoais e demonstrativos, verbos e tempos de verbos, advérbios de tempo e lugar, não criam a posição do sujeito nem o espectáculo do mundo, que está sempre já aí, mas designam, indicam ou ostentam, pelo seu poder deíctico, essa posição do sujeito e essa mostração de mundo (RICOEUR, 1969 : 251-252 ; Cf. RICOEUR, 1970 : 184).

A função primeira da linguagem é dizer. Dizer alguma coisa sobre alguma coisa. “... le langage veut dire, c’est à dire, montrer, rendre présent, porter à l’être” (RICOEUR, 1969 : 261). A linguagem quer dizer, é um querer dizer que é um querer mostrar, porque dizer é mostrar. Então, em contraste com o universo fechado dos signos, esta função constitui o que podemos designar por abertura da linguagem (Cf. RICOEUR, 1969 : 85).

Ora, a frase é, sob o ponto de vista semântico, o local e o advento do sentido. Mas a frase é constituída por palavras. E a palavra é menos e mais que a frase. Menos porque a sua actualidade de significação depende da frase. Mais porque, enquanto a frase é um acontecimento cuja actualidade é transitória e efémera, a palavra carrega-se de múltiplos sentidos e fica sempre disponível para novos usos (RICOEUR, 1969 : 93-94). A palavra é, pois, polissémica, mas “les mots ont plus d’un sens, mais n’ont pas un sens infini” (RICOEUR, 1969 : 94). E então, sendo todas as palavras mais ou menos polissémicas e semanticamente ricas, a univocidade ou plurivocidade do seu sentido, e consequentemente do discurso, depende apenas do contexto do discurso. Se o contexto permite uma única temática ou um único plano de referência, isto é, uma única isotopia, a palavra e o discurso são unívocos, caso contrário “Si le contexte tolere ou même preserve plusieurs isotopies à la fois, nous aurons affaire à un langage effectivement symbolique, qui dit autre chose en disant une chose” (RICOEUR, 1969 : 95 ; Cf. ainda RICOEUR, 1965 : 25).⁶ Esta é, aliás, a abertura máxima do discurso e, neste caso, o discurso está em festa! “(...) plus d’une interprétation est alors justifiée par la structure d’un discours qui donne permission aux multiples dimensions du sens de se réaliser en même temps. Bref, le langage est en fête” (RICOEUR, 1969 : 95). No entanto, não é na frase, mas em sequências mais longas, a saber, no texto e no encadeamento de um texto, que é possível a instalação de várias isotopias (RICOEUR, 1969 : 95), sobretudo em textos onde emerge por excelência o simbólico, como é o caso do mito, do sonho e da poesia (RICOEUR, 1965 : 23-24).

Se o objecto da semântica é a frase, primeira e mais simples unidade do discurso, que diz algo sobre algo, que estabelece a relação signo/ realidade, o objecto da hermenêutica é o texto, sequência muito mais longa (RICOEUR, 1969 : 65). Ora se a frase tem uma referência, se a linguagem se refere a mundo, também o texto tem referência ou denotação, enquanto diz mundo, e, por isso, tem pretensões de verdade. “De même que, dans la proposition, nous ne nous contentons pas du sens (...) mais nous interrogeons en outre sa référence, c’est-à-dire sa prétention et sa valeur de vérité, de même, dans le texte, nous ne pouvons nous arrêter à la structure immanente (...); nous voulons en outre expliciter le monde que le texte projette” (RICOEUR, 1975 : 48), mas “il n’en n’est plus de même lorsque le texte prend la place de la parole. Le mouvement de la référence vers la mostration se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte” (RICOEUR, 1970 : 184). O texto literário parece, com efeito,

⁶ Por isso, Ricoeur dirá que na linguagem não há mistério. Mas há um mistério da linguagem: é que a linguagem diz, diz algo sobre algo. E isto é maravilhoso. A linguagem diz alguma coisa sobre o ser. Ora o “ser diz-se de muitos modos” e esta equivocidade do ser vem-se dizer no discurso manifestada pelo simbolismo. Cf. RICOEUR, 1969, *Le conflit des interprétations*, pp. 68 e 78-79.

abolir ou suprimir toda a referência à realidade quotidiana, ocultar o mundo circunstancial; nele, o movimento da referência para a mostração encontra-se interceptado, interrompido. Na obra literária de ficção o mundo circunstancial apaga-se, esbate-se, dando origem ao quasi-mundo dos textos ou literatura (RICOEUR, 1970 : 184). “Mais précisément dans la mesure où le discours de la fiction “suspend” cette fonction référentielle de premier degré qu’il libère une référence de second degré, où le monde est manifesté non plus comme ensemble d’objets manipulables mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme Lebenswelt, comme être-au-monde. C’est cette dimension référentielle (...) qui pose le problème herméneutique fondamental” (RICOEUR, 1975 : 48).

Se na relação referencial linguagem/ mundo, referência de primeiro grau, o mundo me era mostrado diretamente, me era dado em pessoa, me era presenteado, podemos dizer, usando este tipo de linguagem husserliana, que, em contrapartida, no texto um mundo me é apresentado. Num texto o que há que interpretar é a sua proposta de mundo. “Ce bouleversement du rapport entre le texte et son monde est la clef de cet autre bouleversement (...) celui qui affecte le rapport du texte avec les subjectivités de l’auteur et du lecteur” (RICOEUR, 1970 : 185). A hermenêutica não busca, portanto, as intenções psicológicas do autor, escondidas sob o texto ou por detrás do texto, mas, diante do texto, ela busca interpretar e explicitar o mundo que ele mostra, abre e propõe. É que o texto convida a uma leitura e interpretação plurais, só assim se revelando o potencial de sentido que existe no texto. “Le texte (...) n’est pas sans référence; ce sera précisément la tâche de la lecture, en tant qu’interprétation, d’effectuer la référence” (RICOEUR, 1970 : 184). É o que Gadamer, a seu modo, também acentua. “La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente.

La ventaja metodológica del texto escrito es que en él problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico” (GADAMER, 1977: 471).

Por outro lado, se há uma polissemia das palavras também há uma plurisignificabilidade do texto.” Au-delà de la polysémie de mots dans la conversation, se découvre une polysémie du texte qui invite à une lecture plurielle. C’est le moment de l’interprétation” (RICOEUR, 1975 : 42; Cf. também (RICOEUR, 1969 : 15). O texto autónomo é essencialmente aberto e polissêmico e exige que o leitor estabeleça a referência, e, por isso, um texto permite múltiplas interpretações e mesmo um conflito de interpretações. Estabelecido o que é um texto, resta falar das duas atitudes fundamentais face a um texto: explicar e/ou compreender.

A dicotomia e o debate entre explicar e compreender remontam a Dilthey: tratava-se de saber se havia continuidade epistemológica entre as ciências da Natureza e as Ciências Humanas, e, nesse caso, um texto explicava-se tal como procediam as Ciências da Natureza, ou se, pelo contrário, as Ciências Humanas possuíam uma especificidade própria, uma irredutibilidade face às Ciências da Natureza, e, nesse caso, compreendiam.

Ora o que Ricoeur sempre se propõe mostrar ou demonstrar é a estreita reciprocidade e complementaridade entre explicação e compreensão ou, dito de outra maneira, que há uma dialética da compreensão, pois que há uma compreensão que exige ser explicada ou explicitada para melhor ser compreendida, e daí, aliás, a estrutura circular de toda a compreensão. Ricoeur visa “(...) à substituer à l’alternative brutal une dialectique fine. Par dialectique j’entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d’un rapport d’exclusion, mais les moments relatifs d’un processus complexe qu’on peut appeler interprétation” (RICOEUR, 1977 a: 127). E recorrendo à teoria do texto, à teoria da ação e à teoria da história, Ricoeur mostra como em cada uma delas fomos obrigados a abandonar a dualidade explicar/ compreender em favor de uma dialética, de uma complementaridade e reciprocidade, entre explicar e compreender.

Aliás, a própria noção de texto apresentada por Ricoeur exige um novo modo de encarar as relações entre a explicação e a compreensão (RICOEUR, 1970 : 186). Na verdade, o texto, porque autónomo, pode ser tratado de dois modos distintos. “Nous pouvons (...) rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l’expliquons par ses rapports internes, par sa structure” (RICOEUR, 1970 : 188) – é o que faz a análise estrutural de um texto – “ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituer à la communication vivante”

(RICOEUR, 1977 a: 131) – é o que faz a interpretação. Ora estas duas metodologias distintas implicam-se mutuamente quando, como é o caso, o texto é autónomo e não há, portanto, situação de diálogo. Assim a compreensão exige uma explicitação, é “ (...) necessaire la médiation de la compréhension par l’explicitation” (RICOEUR, 1977 a: 131), mas o caminho inverso é também igualmente necessário, pois visa uma melhor compreensão, “il n’est pas d’explication qui ne s’achève par la compréhension,” e assim, “L’activité d’analyse apparaît alors comme un simple segment sur l’arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l’explication” (RICOEUR, 1977 a: 131) É o que pode ser melhor explicitado em termos gadamerianos (GADAMER, 1977: 378-414). Gadamer acusa a hermenêutica romântica de ter esquecido, separado e dissociado o momento da subtilitas applicandi dos momentos da subtilitas intelligendi e explicandi, o que na velha hermenêutica não acontecia. Deste ponto de vista, a hermenêutica jurídica e a teológica são exemplares. É que, para Gadamer, a compreensão só se realiza plenamente na aplicação. É este momento da aplicação que permite o que Gadamer chama uma fusão de horizontes: “En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horízontica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultaneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual” (GADAMER, 1977: 377). Ora a aplicação é um momento integrante de toda a compreensão, o que significa dizer que “ (...) el texto (...) há de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo com las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nuova y distinta. Comprender es siempre también aplicar” (GADAMER, 1977: 380). Por isso, aliás, é que a hermenêutica não é uma actividade restauradora ou de reconstrução do original, como queria a hermenêutica romântica; isso seria somente comunicar um sentido morto, já morto, e o que se quer é um texto vivo que comunique um sentido vivo. “Ce qui est à comprendre dans un récit ce n’est pas d’abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la chose du texte, à savoir la sorte de monde que l’œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte. (...) C’est toujours quelqu’un qui reçoit, fait sien, s’approprie le sens. (...) Si le sujet est appelé à se comprendre devant le texte, c’est dans la mesure où celui-ci n’est pas fermé sur lui-même, mais ouvrent sur le monde qu’il redécrit et refait” (RICOEUR, 1977 a: 132-133).

Dissemos, no princípio desta exposição sobre o conceito de texto, que Ricoeur o considera o modelo das ciências humanas. E isso porque a acção, objecto das ciências humanas, (o caso da história é típico e exemplar: a história é uma narração, mas uma narração que diz respeito às acções dos homens no passado (RICOEUR, 1977 a : 140), tem a mesma estrutura de um texto e, então, pode-lhe ser aplicada a mesma metodologia exercida na interpretação de textos. Aliás se o texto é o modelo ou paradigma da acção, também a acção é o referente do texto” ... certains textes – tous les textes – ont pour référent l’action elle-même” (RICOEUR, 1977 a: 140).

Ora verificámos que um texto é sempre uma expressão fixada pela escrita, seja ele um documento ou um monumento, e, por isso, um texto é sempre autónomo; para além disso o texto é, por essência, aberto e polissémico ou plurisignificativo. Ora, do mesmo modo, a acção, separando-se do seu agente, torna-se também algo fixo e autónomo (Cf. RICOEUR, 1975 : 42). Também, tal como o texto, a acção é polissémica e aberta. “Je dirai en bref que d’un côté la notion de texte est un bon paradigme pour l’action humaine, de l’autre l’action est un bon référent pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l’action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d’une manière comparable à la fixation caractéristique de l’écriture. En se détachant de son agent, l’action acquiert une autonomie semblable à l’autonomie sémantique d’un texte ; elle laisse une trace, une marque; elle s’inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. Telle encore un texte, dont la signification s’arrache aux conditions initiales de sa production, l’action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement l’action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressé à une suite indéfinie de “lecteurs” possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l’histoire ultérieure” (RICOEUR, 1977 a: 139-140).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Obras de Paul Ricoeur

- RICOEUR, Paul (1955) – *Histoire et Vérité*, 3ª ed., Paris, ed. Du Seuil.
- RICOEUR (1965) – *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, ed., Du Seuil.
- RICOEUR (1969) – *Le conflit des Interprétations, Essais d'Herméneutique*, Paris, ed. Du Seuil.
- RICOEUR (1970) – “Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre”, in: R. BUBNER, Hrsg., *Hermeneutik Und Dialektik, Bd. II*, Tuebingen, 181-200.
- RICOEUR (1975) – «Phénoménologie et Herméneutique» in: VÁRIOS, *Phénoménologie Heute, Grundlagen Und Methodenprobleme*, Friburg-Muenchen, 1975, 31-75.
- RICOEUR (1977 a) – “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire”, in: *Révue Philosophique De Louvain*, 25 (1977) 126-147.
- RICOEUR (1977 b) – *La Sémantique de l'Action*, Paris, ed. C. N. R. S.
- RICOEUR (1977 c) – *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité, I. L'homme Faillible*, Paris, Aubier Montaigne, col. Philosophie de l'Ésprit.
- RICOEUR (1983 a) – *A Metáfora Viva*, trad., Porto, Rés-Editora.
- RICOEUR (1983 b) – *Temps et Récit*, Paris, ed. Du Seuil, Tomo I, col. L'Ordre Philosophique.
- RICOEUR (1988) – *O Discurso da Acção*, trad., Lisboa, Edições 70, col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea.
- RICOEUR (1991) – *Do Texto à Acção*, Porto, Rés-Editora.
- RICOEUR (1995) – *Teoria da Interpretação*, trad., Porto, Porto Editora, col. Filosofia-Textos, (edição comentada).
- RICOEUR (s. d.) – *Do texto à Acção. Ensaios de Hermenêutica II*, trad., Porto, Rés-Editora.
- RICOEUR, Paul e CHANGEUX, Jean-Pierre (2001) – *O que nos faz pensar?* trad., Lisboa, Edições 70.
- RICOEUR (1990) – *Soi-même comme un Autre*, Paris, Seuil, col. L'ordre philosophique.
- RICOEUR (1991) – *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, col. La couleur des idées.
- RICOEUR (1992) – *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, col. La couleur des idées.
- RICOEUR (1992) – *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, col. La couleur des idées.
- RICOEUR (1994) – *Éthique et Responsabilité*, Textes reunis par J. Ch. Aeschlimann. Neuchâtel, La Baconnière, col. Langages.
- RICOEUR (1995) – *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit.
- RICOEUR (1996) – *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, col. La couleur des idées.
- RICOEUR (2000) – *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil.
- RICOEUR (2001) – *Le Juste II*, Paris, Éditions Esprit.

Outra Bibliografia:

- APEL, K. O. (1995) – “Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)” in: *Archiv Fur Begriffsgeschichte, Bd. I*, 142-199.
- ARISTÓTELES (1969) – *Organon. I Catégories. II De l'interprétation*, trad. De J. Tricot, Paris, Vrin.
- BLEICHER, Josef (1992) – *Hermenêutica Contemporânea*, trad., Lisboa, Edições 70, col. O Saber da Filosofia.
- BOCHENSKI, I. M. (1981) – *La filosofia actual*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- BODEI, Remo (2005) – *A Filosofia no Século XX*, trad., Lisboa, Edições 70, col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea.
- BOUVERESSE, J. (1973) – “Linguagem ordinária e filosofia”, in: VÁRIOS, *Filosofia Da Linguagem*, Coimbra, Almedina, 71-138.

- CORETH, Emerich (1972) – *Cuestiones fundamentales de Hermeneutica*, Barcelona, ed. Herder.
 - DILTHEY (1947) – *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, vol. I.
 - DILTHEY (1949) – *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - DILTHEY, W. (s.d.) – *A essência da filosofia*, Lisboa, Presença.
 - DON IHDE (1971) – *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press.
 - GADAMER (1963) – *Le problème de la conscience historique*, Louvain, B. Nauwelaerts.
 - GADAMER (1976) – *Rhetorik und Hermeneutik*, Als offert licher vortrag der jungiusgesellschaft der wissenschaften gehalten am 22-6-1976 in Hamburg, Göttingen.
 - GADAMER (1978) – *Hermenêutica como tarefa teórica e prática*, in: *Rechtstheorie*, 9, 257-274. Artigo traduzido pelo Prof. Doutor Miguel Baptista Pereira.
 - GADAMER, “Le problème herméneutique”, in: *Archives De Philosophie*, (33), 1970, N.º 1, 3-27.
 - GADAMER, H. G. (1977) – *Verdad Y Método*, Salamanca, ed. Sígueme.
 - GREISCH, Jean, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, ed. C.N. R. S., 1977
 - HEIDEGGER, Martin (1971) – *El ser y el tiempo*, 4ª ed., trad. De J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
 - HEIMSOETH, Heinz (1964) – *A Filosofia no século XX*, 4ª ed., Arménio Amado, col. Studium.
 - HEINEMANN, F. (1979) – *A Filosofia no século XX*, 2ª ed., Lisboa, ed. C. Gulbenkian.
 - MARX & ENGELS (1975) – *A ideologia alemã*, 2ª edição, Porto, ed. Presença, Síntese, vol. I.
 - MUSSNER, F., *Histoire de l'herméneutique*, Paris, ed. Du Cerf, 1972.
 - PALMER, RICHARD (1985) – *Hermenêutica*, trad., Lisboa, Edições 70, col. O Saber da Filosofia.
 - PEREIRA, Miguel Baptista (1977 a) *Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história*, Separata de Biblos, LIII, Coimbra.
 - PEREIRA, Miguel Baptista (1977 b) - Prefácio, in: Peters, *Termos Filosóficos Gregos*, Lisboa, Gulbenkian.
 - PEREIRA, Miguel Baptista (1983) – “Introdução À Tradução Portuguesa de Metáfora Viva de Paul Ricoeur”, In: P. Ricoeur, *A Metáfora Viva*, trad., Porto, Rés editora, 1983.
 - PETERS, F. E. (1977) – *Termos filosóficos gregos*, Lisboa, Gulbenkian.
 - SANTO AGOSTINHO (1966) – *Confissões*, 7ª ed., Porto, Livro XI.
 - SARTRE, J. P. (1968) – “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, in: Sartre, *Situações I*, Lisboa, Publ. Europa-América, 28-31.
 - SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da (1995) – *O Preconceito em H. G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Coimbra, Edição Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, col. Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.
 - SPENLÉ, J. E. (1973) – *O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*, 3ª ed., Coimbra, Arménio Amado, col. Studium.
 - VILLAVERDE, Marcelino Agís (2009) – *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, Lisboa, Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia.
 - ZUBIRI, X. (1982) – *Cinco lecciones de filosofia*, 2ª ed., Madrid, Alianza Editorial.
 - <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>, consultado em 12/6/2009;
- Bernard Dauenhauer, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published Mon Nov 11, 2002; substantive revision Mon Oct 3, 2005), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>.
- <http://www.iep.utm.edu/r/ricoeur.htm>, consultado em 12/6/2009."Paul Ricoeur (1913-2005" by Kim Atkins (2006), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
 - <http://ricoeur.iaf.ac.at/FR/index.htm>, consultado em 12/6/2009. Paul Ricoeur. Brève Bibliographie primaire et secondaire sélectionnée par Yvanca B. Raynova.
 - <http://www.fondsricoeur.fr/index.php?m=4&dev=&lang=en&rub=2&ssrub=>, consultado em 12/6/2009. Bibliografia, Monografias e artigos de Paul Ricoeur.

- <http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=54&dev=&lang=fr&rub=3&ssrub=>, consultado em 12/6/2009. Textos on-line de Paul Ricoeur.
- <http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=5&lang=fr>, consultado em 12/6/2009. Bibliografia secundária sobre Paul Ricoeur.
- [http://www.fondsriceur.fr/photo/Paul%20Ricoeur%20and%20philosophy%20in%20the%20twentieth%20century\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Paul%20Ricoeur%20and%20philosophy%20in%20the%20twentieth%20century(1).pdf), consultado em 12/6/2009. Marcelino Agís Villaverde, *Paul Ricoeur and the Philosophy in the Twentieth Century*.
- <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/introduzertextodericoeur.pdf>, consultado em 12/6/2009. Marcelino Agís Villaverde, *A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*.
- E-Dicionário de Termos Literários (edição e organização de Carlos Ceia) <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/>, todos os termos/entradas consultadas em 12/6/2009:

Interpretação:

<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/I/interpretacao.htm> (Gustavo Bernardo);

Assinados por Maria Luísa Portocarrero F. Silva, todos os seguintes:

Hermenêutica: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica.htm>;

Hermenêutica da suspeita: http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica_suspeita.htm;

Hermenêutica da confiança: http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica_confianca.htm;

Conflito (Hermenêutico): http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/conflito_hermeneutico.htm;

Círculo Hermenêutico: http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/circulo_hermeneutico.htm;

Horizonte de Expectativas

(Erwartungshorizont): http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/horizonte_expectativas.htm;

Explicação: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/E/explicacao.htm>;

Símbolo: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/S/simbolo.htm>;

Preconceito: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/P/preconceito.htm>;

Fusão de Horizontes: http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/F/fusao_horizontes.htm;

Jogo (2) http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/J/jogo_2.htm