

A HERMENÊUTICA DE PAUL RICŒUR FACE À FILOSOFIA REFLEXIVA¹

João Amaral Ribeiro

1 – A auto-posição do si

A questão filosófica fundamental, na obra de Paul Ricœur, reside na possibilidade da **compreensão de si**. O modo de enfrentar e abordar tal questão, ontológica e epistemologicamente, consiste na equiparação simultânea da filosofia – enquanto reflexão ou “*apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo*”² – com a ética e com a hermenêutica. Com a ética, no sentido lato do *conatus* espinosista, visto que o respectivo “progresso especulativo tem uma significação ética na medida em que o indivíduo alienado é transformado pelo conhecimento do todo”³ ou porque, através desse progresso, “o conhecimento de Si é igualado ao conhecimento da única Substância” em termos de “liberdade” e de “beatitude”⁴. Com a hermenêutica, pelo facto de o conhecimento de si apenas ser possível mediante o recurso à interpretação dos signos que constituem as obras ou que expressam os actos nos quais afirmamos o nosso ser, existindo⁵.

¹ As siglas que vão ser utilizadas são as seguintes:

CI – *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*

DI – *De l'interprétation. Essai sur Freud*

SCA – *Soi-même comme un autre*

SM – *Philosophie de la volonté* – Finitude et Culpabilité II. *La Symbolique du Mal*

TA – *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique – II*

² PAUL RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965 [DI], p. 54 e ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969 [CI], pp. 21 e 325.

³ ID., DI 53 e CI 324.

⁴ “La philosophie est éthique pour autant qu’elle conduit de l’aliénation à liberté et à la béatitude; chez Spinoza, cette conversion est atteinte quand la connaissance de Soi est égalée à la connaissance de l’unique Substance [...]” (ID., *Id.*).

⁵ “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 [...]” (ID., DI 54 e CI 325). Atenda-se à seguinte noção de hermenêutica: “[...] nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c’est-à-dire à l’interprétation d’un texte singulier ou d’un ensemble de signes susceptible d’être considéré comme un texte [...]” (ID., DI 18).

O desígnio proposto e a correlativa estratégia adoptada requerem o «enxerto» da hermenêutica na fenomenologia husserliana, na filosofia reflexiva ou, mais genericamente, nas filosofias do sujeito. No entanto, este enxerto, que permite a reflexão ou a **auto-posição do si** em termos de ser ou existência e, simultaneamente, de acto ou operação pensante, ou seja, em termos de uma atestação o mais fidedigna possível, não significa que essa posição, não sendo o resultado nem de uma verificação nem de uma dedução, se confunda com intuição, quer no sentido cartesiano de verdade primeira ou “evidência da consciência imediata”, quer no sentido husserliano de “auto-fundação radical na mais completa clareza intelectual”: ela, enquanto ponto de partida, somente é possível enquanto mediada por “um trabalho de decifração, uma exegese e uma ciência da exegese ou hermenêutica”; dito de outro modo, porque “uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato” ou porque “uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendemos a consciência imediata de si mesma”, em si e enquanto “primeira verdade – *eu sou, eu penso*”, isto é, como simples apercepção ao modo de Kant, a auto-posição é “abstracta e vazia” se ou enquanto o si se apresenta desapossado do que é. A consciência não é um dado (psicológico, intelectual ou místico) tal como a respectiva apercepção imediata; podendo ser uma evidência, uma certeza (Descartes), não é senão “uma certeza privada de verdade”, ou seja, “é somente um sentimento, não uma ideia” (Malebranche) e não pode ser equiparada a um qualquer conhecimento intuitivo da substancialidade do *Ego* (Kant), do mesmo modo que, podendo o *Ego Cogito* ser apodíctico, não é “necessariamente adequado” (Husserl); para atingir o conhecimento de si mesma, a consciência tem que se transformar em tarefa interpretativa de si mesma, isto é, dos seus conteúdos vividos⁶.

Então, a **posição do si** situa-se, segundo Ricœur, justamente entre as resultantes das duas orientações no interior das filosofias do sujeito, a cuja rivalidade corresponde a «querela do *Cogito*» e que se reportam ao estatuto e papel do sujeito sob a forma de «eu» (do «penso» e do «sou»), sendo os seus representantes mais salientes, respectivamente, Descartes e Nietzsche: por um lado, apresentado apologeticamente, “em posição de força”, exaltado, como transcendental (*je*) e posto absolutamente com pretensões de fundação última; por outro, em posição de “fraqueza”, considerado uma ilusão, destituído, como empírico (*moi*) e posto relativa ou intersubjectivamente⁷; daí que Ricœur possa enunciar hermeneuticamente: “Dizer *si*, não é dizer *eu*. O *eu* põe-se – ou é deposto. O *si*

⁶ ID., *DI* 50-52 e *CI* 322-323; ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique – II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986 [TA], p. 26. Cf. ID., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990 [SCA], pp. 15 e 33-34 e PIERRE COLIN, “Herméneutique et philosophie reflexive” in *Paul Ricœur – Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sob dir. de Jean Greisch e Richard Kearney, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, pp. 15-35.

⁷ P. RICŒUR, SCA 14-15. Cf. ID., *Ib.* 15-27.

está implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o regresso a ele mesmo.”⁸.

Por conseguinte, o **eu sou**, na sua verdade possível, o mais explicitada e objectivada, será resultado, incessantemente inacabado, de **si próprio**, quer dizer, da consciência, mas apenas enquanto esta é considerada como tarefa analítica, reflexiva e atestativa que incide semanticamente sobre “as representações, as acções, as obras, as instituições, os monumentos” entre os quais o **Ego** se perde, “se dispersa e esquece como sujeito”, mas também entre os quais se poderá encontrar e reapreender “na clareza intelectual e na responsabilidade moral”, indefinidamente reavivadas⁹. Evitando a redução epistemológica do criticismo kantiano em que “as únicas operações canónicas do pensamento são as que fundam «a objectividade» das nossas representações”, tendo em vista a “justificação da ciência e do dever”, a filosofia reflexiva, segundo Ricœur e retomando Fichte e Nabert, passa a ocupar-se, de forma mais vasta, com a apropriação ou com a reapropriação do **si mesmo**, ou seja, com a recuperação do acto de existir, com a recuperação da “posição do si em toda a espessura das suas obras”. O preenchimento do **je suis, je pense** implica, deste modo, tornar «próprio», assumir, da forma mais plena e mais lúcida possível, tudo o que, entretanto, foi sendo perdido ou afastado “pelo espaço ou pelo tempo, pela distração ou pelo «divertimento», ou em virtude de algum esquecimento culpável”; é no sentido de inverter a “situação inicial” – a situação de «diáspora», de separação face ao “centro da minha existência”, o que “significa que eu não posso de imediato o que sou” – que a reflexão é uma tarefa de modo a “igualar a minha experiência concreta à posição: *eu sou*” e a fim de “apreender o *Ego* no seu esforço para existir, no seu desejo para ser”; na formulação deste objectivo, combinam-se esforço (*conatus* segundo a ideia espinosista) e desejo (*Eros*, amor, enquanto fonte do conhecimento segundo a ideia platónica), sendo o reverso um do outro na medida em que “este esforço é um desejo, porque é jamais satisfeito; mas este desejo é um esforço, porque é a posição afirmativa de um ser singular e não simplesmente uma falta de ser”¹⁰.

2 – A interpretação simbólica

A filosofia reflexiva, ao identificar-se, simultaneamente, com a ética e com a hermenêutica, exige o recurso a todas as ciências humanas e seus métodos de

⁸ “Dire *soi*, ce n’est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l’analyse précède le retour vers lui-même.” (ID., SCA 30).

⁹ ID., DI 51 e 54 e CI 322 e 325; ID., TA 25. Cf. ID., CI 21.

¹⁰ ID., DI 52-53 e CI 323-325. Cf. ID., CI 24-25. A propósito da influência de Nabert em Ricœur, cf. PIERRE COLIN, “L’héritage de Jean Nabert” in *Esprit* [Paul Ricœur], n.º 140-141 (1988), pp. 119-128.

modo a, tornando-se interpretação¹¹ (enquanto “*trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desenvolver os níveis de significação implicados na significação literal*”¹²), apreender ou recuperar o sentido dos signos ou das expressões (“dispersos no mundo”, pelos quais é possível alcançar o “acto de existir”), designadamente o dos equívocos, simbólicos ou, pelo menos, de «duplo sentido» (cuja noção corresponde a “*toda a estrutura de significação onde um sentido directo, primário, literal, designa por excesso um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro*” e cuja circunscrição é, num primeiro momento, considerada por Ricœur como constituindo “propriamente o campo hermenêutico”, na medida em que “há interpretação onde há sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta”¹³). Então, é na necessária relação de complementaridade entre a reflexão e a linguagem simbólica, no seu apelo recíproco, que reside o problema hermenêutico: tais signos são os que se encontram “perdidos no mundo da cultura” e sem a decifração dos quais a própria reflexão não poderia “ultrapassar a abstracção vã e vazia do «eu penso»” assim como atingir a própria existência humana; por outro lado, a reflexão apenas se torna ciência na sequência indefinida do seu desenvolvimento ao “retomar em si mesma os signos opacos, contingentes e equívocos que estão dispersos nas culturas onde a nossa linguagem se enraíza”¹⁴. Por isso, “é talvez a simbólica que salvará a reflexão da sua vanidade ao mesmo tempo que a reflexão dará a estrutura de acolhimento para todo o conflito hermenêutico”¹⁵.

¹¹ “[...] la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir cet acte d'exister ailleurs que dans des signes éparés dans le monde. C'est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme.” (P. RICŒUR, *DI* 54 e *CI* 325).

¹² *ID.*, *CI* 16.

¹³ *ID.*, *CI* 16-17. Cf. *ID.*, *DI* 16-18, 21-22, 26-28 e 35.

¹⁴ *ID.*, *DI* 54. Diz P. Colin: “Offrir à l'homme la possibilité de se comprendre lui-même dans son être: telle est la visée de la philosophie réflexive. Et l'herméneutique est philosophique pour autant qu'elle contribue à la réalisation de cette visée.” (P. COLIN, “Herméneutique et philosophie réflexive” in *op. cit.*, p. 26).

¹⁵ P. RICŒUR, *DI* 50. A propósito da complementaridade entre reflexão e simbólica, diz M. Luísa P. F. Silva: “[...] salvar a crise actual da reflexão por meio da simbólica, exige que se faça uma «dupla aproximação da consciência». Não basta afirmar a natureza hermenêutica do pensar humano. É necessário «justificar, ainda, a dependência da consciência de Hermenêuticas já constituídas, que se excluem mutuamente». Pertencerá ou não o próprio conflito de interpretações à natureza original do pensar? [...] Por outras palavras: se o símbolo promove a reforma da consciência imediata, é necessário fundar a síntese simbólica na própria estrutura do pensar, isto é, entender que a reforma hermenêutica da consciência só poderá realizar-se quando se descobre na própria natureza do pensamento reflexivo uma experiência dialéctica fundamental [...]. [...] Concluindo, é necessário perceber que a experiência hermenêutica da verdade é a experiência da autocompreensão humana, uma experiência (simbólica) dialéctica, feita de camadas alternativas, e que, apesar de abordada pelos seus pólos mais opostos, significa

Porém, uma questão se levanta sob vários aspectos: como conciliar a exigência de univocidade, de rigor, de universalidade, de coerência e de racionalidade, inerente à reflexão filosófica, com a falta de transparência, a dependência relativamente a várias línguas e culturas e a diversidade conflituosa da interpretação dos símbolos?¹⁶ Como justificar a articulação e o vínculo de complementaridade recíproca entre ambas? Pode o filósofo, na sua lucidez crítica e autónoma, deixar-se preencher, no acto de apropriação ou de reapropriação, por algo tão absorvente e arbitrário? Esta questão, por si só, não será uma forma de pôr em causa a preocupação, manifesta desde a modernidade, pela busca de um ponto de partida radical e veraz? Eis uma das facetas do problema hermenêutico segundo Ricœur, mas que, também segundo ele, se vai diluindo devido não só à estrutura semântica do símbolo como à nova noção de reflexão e função da consciência. Quanto ao símbolo, apesar da sua opacidade, da sua não-transparência, por ser “dado por meio de uma analogia, na base de uma significação literal, que lhe confere, simultaneamente, raízes concretas e um peso material”¹⁷, possui fundamentalmente uma dimensão existencial, ontológica¹⁸. No que respeita à noção ricœuriana de reflexão, já acima enunciada, ou seja, enquanto “conexão entre a compreensão dos signos e a compreensão de si”¹⁹, decorre da suspeita que recai sobre a consciência desde Nietzsche, Marx e Freud: quando dada como fonte, imediata ou auto-fundadamente, no “seu narcisismo”, é falsa e, por isso, terá ela própria de se constituir, de forma mediata, em “a tarefa de se tornar mais consciente”²⁰, corrigindo criticamente a sua primeira

sempre a contestação e a crise de todo o pensar egocêntrico.” (MARIA LUÍSA PORTO-CARRERO FERREIRA DA SILVA, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricœur*, Liv. Minerva, Coimbra, 1992, pp. 65-66).

¹⁶ “Opacité, contingence culturelle, dépendance à l’égard d’un déchiffrement problématique: telles sont les trois déficiences du symbole, face à l’idéal de clarté, de nécessité et de scientificité de la réflexion.” (P. RICŒUR, *CI* 313. Cf. ID., *DI* 49-50 e 55).

¹⁷ ID., *CI* 313. Cf. ID., *DI* 39, 49 e 57. Sobre a relação analógica, cf. ID., *Philosophie de la volonté* **. *Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1960 [SM], pp. 22-23, ID., *DI* 25-26 e ID., *CI* 285-286.

¹⁸ “[...] le symbole, [...] est ainsi constitué au point de vue sémantique qu’il donne un sens par le moyen d’un sens; en lui un sens primaire, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n’est aucunement donné hors de cette désignation indirecte.” (ID., *CI* 32. Cf. ID., *Id.* 285-286 e 311-312).

¹⁹ “L’étape intermédiaire [entre semântica e ontologia], en direction de l’existence, c’est la réflexion, c’est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi..” (ID., *CI* 20).

²⁰ “Ce qui est définitivement nié, ce n’est pas la conscience, mais sa prétention à se connaître elle-même dès le commencement, son narcissisme. [...] Tout ce que nous pouvons dire sur la conscience après Freud semble inclus dans la formule: «La conscience n’est pas immédiate, mais médiata; elle n’est pas une source, mais une tâche, la tâche de devenir plus conscient.»” (ID., *CI* 319). Diz M. Luísa P. F. Silva: “A reflexão dissocia-se aqui de toda a consciência imediata, transformando-se numa exegese do texto ilusório e ideológico da consciência e da cultura.” (M. LUÍSA P. F. SILVA, *op. cit.*, p. 69).

má auto-compreensão. Assim sendo, a consciência tem como tarefa não somente a interpretação dos símbolos, de todo o discurso em geral, como, principalmente, através dessa interpretação, a interpretação de si mesma; deixará, então, de ser a primeira realidade que conhecemos para se tornar a última a ser conhecida, isto é, deixa de ser o ponto de partida para vir a ser o ponto de chegada: “uma exegese da consciência consistiria num inventário e numa constituição degrau por degrau das esferas de sentido que a consciência deve encontrar e de que deve apropriar-se, em vista de se reflectir como um Si, como um Eu [Moi] humano, adulto e ético”²¹.

Se a auto-posição do si é ingénua, ilusória ou, porventura, falsa na sua primitividade imediatamente consciente, pré-linguística e pré-reflexiva, deixamos de estar perante um fundacionismo epistemológico para nos depararmos, originariamente, com a afecção de uma existência encontrada e situada, ainda que por intermédio da riqueza interiorizada de sentido dos símbolos envolventes (cujas zonas primordiais de emergência e cujas dimensões que se mantêm presentes como funções em cada um que o seja autenticamente, são a cósmica, a onírica e a poética²²) e apenas possível no âmbito da pré-compreensão do ser.

A fundação nos símbolos, doadores de sentido, e o esclarecimento destes pela interpretação, restituindo-lhes a plenitude originária de sentido, correspondem aos dois momentos componentes desta formulação (de ressonância teológica ao modo de Bultmann) do **círculo hermenêutico**: “*Crer para compreender, compreender para crer*”²³. Só há tentativa de compreensão quando e sobre o que se crê, ainda que ingenuamente, mas a crença só se consolida quando se compreende o melhor possível, interpretando; esta compreensão, mediada pela suspeita, pela crítica e pelo esforço racional, vai ultrapassando gradativamente a fé primeira para dar lugar à fé do hermeneuta²⁴; tal ultrapassagem torna-se reflexão, torna-se filosofia, quando é “*pensamento a partir do símbolo*”²⁵.

A reflexão filosofante implica uma teoria da interpretação com duas vertentes, ou seja, com dois conceitos e respectivas actividades de interpretação: por um lado, propedeuticamente, o cuidado, a preocupação pelo objecto do símbolo, escutando, recolhendo ou restaurando o seu sentido (revelado); por

²¹ P. RICŒUR, *CI* 318 e 320. Cf. ID., *Ib.* 21-22.

²² ID., *SM* 17-21 e *DI* 23-25. Explicitando cada uma destas funções, diz C. J. Correia: “Cada símbolo tem, assim, [...], uma tripla função: *cósmica*, enraizando a sua figuração sensível na totalidade real do mundo que nos cerca; *onírica*, fazendo eclodir, na nossa vivência interior, as experiências recônditas da individualidade, e *poética*, enquanto expressão verbal e linguística de uma ressonância [*retentissement*] vital.” (CARLOS JOÃO TAVARES NUNES CORREIA, *Ricœur e a Expressão Simbólica do Sentido*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à FLUL, Lisboa, 1992, p. 44).

²³ P. RICŒUR, *SM* 326-327 e ID., *DI* 37. Cf. ID., *CI* 373-392 (“Préface à Bultmann”).

²⁴ ID., *SM* 327-328 e *CI* 294

²⁵ “La troisième étape de l’intelligence des symboles, l’étape proprement philosophique, c’est celle d’une *pensée à partir du symbole*.” (ID., *CI* 295).

outro lado, desmistificadoramente, o exercício da crítica ou da suspeita, reduzindo, desmascarando as ilusões, as dissimulações, as distorções ou as mentiras da consciência, segundo três modalidades da teoria da cultura aparentemente distintas, mas que se completam na “comum oposição a uma fenomenologia do sagrado”, as de Marx, Nietzsche e Freud. Se no primeiro caso a preocupação consiste apenas na depuração do discurso para que o sentido originário sobressaia assimiladoramente, no último, não só é posto em causa “o primado do «objecto»”, como se remonta à dúvida cartesiana, mas, agora, incidindo sobre a própria consciência, não de uma forma meramente céptica, mas profundamente destruidora por ser considerada «falsa», ou melhor, usando “do movimento mais «nihilista», mais destruidor, mais iconoclasta, para *deixar falar* o que uma vez, o que, de cada vez, foi *dito* quando o sentido apareceu como novo, quando o sentido era pleno”. Por isso, diz, heideggerianamente, Ricœur: “É para lá da «destruição» que se põe a questão de saber o que significam ainda pensamento, razão e mesmo fé”. Essa nova significação irá contribuir decisivamente, inclusive em termos éticos de ascese, para a *compreensão de si* na medida em que, ultrapassando a consciência “por meio de uma crítica «destruidora»”, exige que se vá radicalmente em busca da autenticidade originária do sentido da fala, que se liberte “o horizonte para uma fala mais autêntica, para um novo reino da Verdade”, mediante a “exegese do sentido”, quer dizer, mediante a “arte de interpretar” ou de “*decifrar as expressões*”; tal acontece, substituindo a atenção que se dava à relação “entre a aparência e a realidade da coisa”, procedente de uma “consciência imediata do sentido”, pela atenção que se terá de ter, em “uma ciência mediata do sentido”, sobre a relação “entre o patente e o latente”, sobre “a relação escondido-mostrado ou, se se prefere, simulado-manifestado” que existe na globalidade das expressões simbólicas²⁶.

3 – A compreensão do si

Consequentemente, a preocupação fundamental de Ricœur centra-se na compreensão ontológica do si que, integrando-o, apenas se vai concretizando, desde a sua raiz, mediante o longo desvio epistemológico de explicação e de explicitação dos vários aspectos da vida, da existência humana, da sua história, como resultado do contributo de cada uma das interpretações, quiçá, rivais e em conflito hermenêutico, tais como a arqueológica da psicanálise a partir de Freud, a teleológica da fenomenologia do espírito de Hegel ou a escatológica da fenomenologia da religião, para além da exegese filológica, das ciências históricas, da crítica das ideologias, do estruturalismo, etc., uma vez que “é somente no movimento da interpretação que nós apercebemos o ser interpretado”. Esta forma indirecta e gradual de construir a ontologia, que supõe, metodológica, mas diversificadamente (pois “uma ontologia unificada é tão inacessível ao

²⁶ ID., *DI* 36 e 40-42. Cf. ID., *Ib.* 17, 18-19, 34-36 e 43-44.

nosso método como uma ontologia separada”), o desenvolvimento de cada um desses modos de interpretar, correlativos das “modalidades múltiplas da dependência do si” à existência e recorrentes das problemáticas da linguagem e da reflexão (“a ontologia proposta aqui não é de modo algum separável da interpretação; ela permanece presa no círculo que formam em conjunto o trabalho de interpretação e o ser interpretado”), é tributária do «círculo hermenêutico» heideggeriano²⁷, embora este envolva somente dois momentos de compreensão: o modo de ser ôntico-existencial [*existenziell*], em que o *Dasein* sempre se encontra primitivamente afectado e se compreende ou interpreta [*auslegen*] – projecta ou desenvolve as possibilidades de ser em que está lançado facticamente – apenas pré-ontologicamente, e o ontológico-existenciário [*existenzial*], plano em que se situa a sua analítica ou exegese [*Interpretation*] expressa que, supondo necessariamente o momento ou o modo de ser anterior, permite a compreensão explicitamente ontológica; esta é a razão maior pela qual estas duas ontologias divergem tão profundamente quanto ao seu enraizamento na fenomenologia husserliana²⁸.

Ricœur assume claramente tal divergência quando caracteriza as respectivas «vias» e as designa como “curta”, a de Heidegger, e “longa”, a sua²⁹. Vejamos como. A hermenêutica heideggeriana implica simplesmente a possível passagem do originário modo de ser ôntico-existencial, no qual o *Dasein*, ao encontrar-se, responde não tematicamente (ou apenas existencialmente) e perante a ausência, colocação não expressa ou velamento da questão ontológica (que diz respeito ao sentido do ser do ente que ele é), à exegese ontológico-existenciária, na qual questão e resposta pretendem, somente agora, ser expressas e na qual a hermenêutica é já (e apenas pode ser) ontologia; porque esta se radica exclusivamente na ôntico-existencialidade, qualquer tematização ôntica, em termos da relação sujeito-objecto ou do discurso apofântico, predicativo, é considerada como não originária ou derivada e deixada a cargo do saber positivo. A hermenêutica ricœuriana (utilizando indiscriminadamente os termos *hermenêutica*, *exegese*, *interpretação* e *explicitação*) socorre-se e explora toda a investigação ôntico-existencial do homem, relegando para um horizonte mera-

²⁷ ID., *CI* 23, 26-27 e 27-28. Cf. § 32 de *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER.

²⁸ Sobre a perspectiva de Heidegger e sua terminologia em português, cf. Bibliografia citada em nome de J. Paisana e, particularmente, no que se refere aos termos utilizados, cf. JOÃO PAISANA, *Fenomenologia e Hermenêutica – A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Ed. Presença, Lisboa, 1992, p. 146 (n. 10) e ID., “História da Filosofia e Tradição no Pensamento Hermenêutico de H.-G. Gadamer”, *Argumento*, vol. I (1991), p. 11 (n. 22).

²⁹ “Il y a deux manières de fonder l’herméneutique dans la phénoménologie. Il y a la voie courte, [...], et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c’est celle d’une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. [...] Ce qu’il faut donc considérer dans toute sa radicalité, c’est le retournement de la question elle-même, le retournement qui, à la place d’une épistémologie de l’interprétation, met une ontologie de la compréhension.” (P. RICŒUR, *CI* 10 e 11).

mente ideal a construção de uma ontologia; neste sentido, reduz-se a uma simples antropologia, a etapa intermediária que Heidegger não considerou³⁰.

No entanto, o nosso autor, ao mesmo tempo que duvida da possibilidade heideggeriana “de fazer uma ontologia directa, subtraída de imediato a toda a exigência metodológica, subtraída, por conseguinte, ao círculo da interpretação do qual ela própria formula a teoria” e evita os perigos em que poderia incorrer a sua posição (como, por exemplo “uma filosofia linguística à maneira de Wittgenstein”, por um lado, ou, por outro, “uma filosofia reflexiva do tipo neo-kantiano”), justifica-se com a preferência explícita de não ignorar e, até mesmo, de partir da diversidade conflituosa e da respectiva arbitragem articuladora das interpretações rivais³¹, ainda que respeitantes a modos de ser tipicamente derivados, tendo em consideração a correspondente descrição ôntica antes de atingir a compreensão ontológica; com tal preferência, tem a oportunidade de mostrar que, reflexivamente e mediante a veiculação e a explanação da linguagem, não só os modos de conhecer a existência humana são modos de ser derivados, como, correlativamente e ainda “*na linguagem*”, a compreensão é o modo de ser originário. Esta dupla justificação, para além de corresponder a duas objecções à ontologia fundamental, impede de se cair na “tentação de separar a *verdade*, própria à compreensão, do *método*, posto em acção pelas disciplinas procedentes da exegese”, das “análises da linguagem”, e indica que a hermenêutica tem a função de descobrir “uma maneira de existir” caracterizada pelo permanente “*ser-interpretado*”; por outro lado, não deixa, porém, de constituir uma forma de receber e desenvolver o círculo hermenêutico heideggeriano: a pré-compreensão, explicitada e explicada sucessivamente pelo recurso à semântica e à reflexão que, entretanto se dissipam (na medida em que “o sujeito que se interpreta, interpretando os signos, não é já o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser antes mesmo que se ponha e se possua”), dará lugar a uma radical compreensão ontológica cada vez mais fidedigna do si (intersubjectivo)³².

4 – A interpretação textual

Se, em relação à ontologia da compreensão, que assenta originariamente na implícita e ingénua atestação de pertença (pré-compreensão), Ricœur considera que, na sua hermenêutica, é necessário o desvio complementar pela epistemolo-

³⁰ “L’ontologie de la compréhension, que Heidegger élabore directement par un soudain renversement qui substitue la considération d’un mode d’être à celle d’un mode de connaître, ne saurait être, pour nous qui procédons indirectement et par degrés, qu’un horizon, c’est-à-dire une visée, plus qu’une donnée.” (ID., *CI* 23).

³¹ ID., *CI* 10-11. Em relação à complementaridade entre interpretações rivais, designadamente entre a arqueológica, a teleológica e a escatológica, cf. M. LUÍSA P. F. SILVA, *op. cit.*, Cap. IV.

³² P. RICŒUR, *CI* 14-15. Cf. ID., *ib.* 28 e M. LUÍSA P. F. SILVA, *op. cit.*, pp. 17-21.

gia da interpretação, inerente à diversidade metodológica conciliável das ciências humanas e a que corresponde derivadamente a explícita e voluntária explicação rigorosa ou distanciação crítica, é porque é no esclarecimento do sentido (excessivo ou multívoco) dos signos, dos símbolos ou dos textos que o si encontra, cada vez mais desveladamente, a sua (múltipla) referência³³. Estes pólos, aparentemente dicotómicos, são, deste modo, dialecticamente articulados e conectados, constituindo a nova modalidade do círculo hermenêutico. É segundo este círculo da interpretação – ou seja, o círculo da compreensão e da explicação dos mediadores referidos – que se torna possível a concretização da tarefa infinda da progressiva compreensão ontológica de si. Vejamos como a interpretação textual é considerada, agora, o mediador paradigmático de tal compreensão.

Uma vez que a temporalidade constitui o “*carácter*” que confere “unidade funcional” à vasta disseminação de “modos e géneros narrativos” que *marcam*, *articulam* e *clarificam* a experiência humana (“tudo o que se narra acontece no tempo, apodera-se do tempo, desenrola-se temporalmente; e o que se desenrola no tempo pode ser narrado”, ou melhor, “talvez mesmo todo o processo temporal apenas é reconhecido como tal na medida em que é narrável de uma maneira ou de outra”), o lugar privilegiado, enquanto objecto sobre o qual recai principalmente a problemática hermenêutica, passa a ser, a partir de *Temps et récit* e *Du texte à l'action*, o **texto**; tal acontece porque este – considerado, entre as unidades do discurso “no uso da linguagem”, como sendo, simultaneamente, resultado da “expansão da primeira unidade de significação actual que é a frase, ou instância de discurso no sentido de Benveniste” e portador de “um princípio de organização transfrástica que é explorado pelo acto de narrar sob todas as suas formas” – condiz com o “padrão de medida” ao satisfazer a “necessidade de delimitação, de ordenação e de explicação” do narrável (o vivido no tempo) e, consequentemente, ao estabelecer a mediação conectiva entre a temporalidade e a narratividade³⁴.

Assim o entende Ricœur, apesar de, anteriormente, ter reduzido “a hermenêutica à interpretação dos símbolos, quer dizer, à explicação do sentido segundo – e, frequentemente, encoberto – destas expressões de duplo sentido”³⁵, e apesar de a mediação textual “restringir a esfera da interpretação à escrita e à literatura em detrimento das culturas orais”³⁶. No entanto, para além da interpretação simbólica (sem deixar de continuar a ser importante e fundamental no seu âmbito) limitar excessiva e desnecessariamente o domínio da hermenêutica

³³ “[...] il n’est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l’interprétation appliquée à ces termes médiateurs.” (P. RICŒUR, TA 29).

³⁴ ID., TA 12 e 13.

³⁵ ID., TA 30.

³⁶ ID., TA 31.

(o «campo hermenêutico» como era demarcado em 2 do Capítulo Primeiro de *De l'interprétation – essai sur Freud*), o texto tem vantagens acrescidas relativamente quer ao símbolo quer ao signo pelo facto de, deixando transparecer melhor os “recursos de *plurivocidade*” e suscitando, pelo menos, a mesma possibilidade de “conflito das interpretações”³⁷, a sua configuração escrita abrir “recursos originais ao discurso” – “primeiramente, identificando-o com a frase (alguém diz alguma coisa sobre qualquer coisa a alguém), depois caracterizando-o pela composição das sequências de frases em forma de narração, de poema ou de ensaio”, cujas leis constituem, já e segundo Aristóteles, a *poética* – e conferir a este (libertando-o dos “limites do diálogo face a face” e sendo a condição do seu “*tornar-se-texto*”) “uma tripla autonomia semântica: em relação à intenção do locutor, à recepção pelo auditório primitivo, às circunstâncias económicas, sociais, culturais da sua produção”³⁸. Por outro lado, permite dar um novo enquadramento aos termos que entram no círculo hermenêutico graças ao carácter *inteligível*, imanente ao conceito operatório aristotélico de «fábula» ou «intriga» (*mythos*), pois, uma vez aplicado aos “ingredientes da acção humana que, na experiência ordinária, ficam heterogéneos e discordantes”, corresponde à “espécie de *composição verbal* que constitui um texto em narração” ou “conjunto das combinações pelas quais acontecimentos são transformados [seleccionados e articulados] em história [na sua completude e integridade, isto é, “tendo começo, meio e fim”] ou – correlativamente – uma história é tirada de acontecimentos”³⁹.

Deste modo e em consequência do “carácter inteligível da intriga”, a **compreensão**, como o momento da unidade ou da síntese conjecturável sobre o acto de dizer, corresponde à “competência em seguir a história” ou “capacidade de retomar em si mesmo o trabalho de estruturação do texto” e a **explicação**, subsequente e firmando-se naquela, tem como objecto a “dilidação dos códigos subjacentes a esse trabalho de estruturação”, como o momento da análise do enunciado ou do dito do acto de dizer e da validação da conjectura⁴⁰. Porém, o texto apenas se torna compreensível se visa uma **referência** ou se pretende “atingir um real extra-linguístico”, isto é, “dizer a verdade”⁴¹, por mais ténue, inverificável ou irreal que essa referência seja, pois que, “de uma forma ou de outra, todos os sistemas de símbolos contribuem para *configurar* a realidade” ou, pelo menos, para a transfigurar, projectando-lhe, intencional e credivelmente, novas possibilidades⁴²; no entanto, a intenção referencial, ou transcen-

³⁷ ID., TA 30.

³⁸ ID., TA 13 e 31. Cf. ID., *Ib.* 165-166 e 366-367.

³⁹ ID., TA 13 e 14. Cf. ID., SCA 168-170.

⁴⁰ ID., TA 14 e 33.

⁴¹ ID., TA 23. Cf. ID., *Ib.* 19 e 113.

⁴² ID., TA 17. Ricœur considera, portanto, que todo o discurso, para além do descritivo, próprio à linguagem vulgar e à ciência, visa uma referência, inclusive, consequentemente e pela conexão

dência do texto, não será igualmente compreendida sem a explicação enquanto condição de possibilidade da inteligibilidade do **sentido** ou estrutura imanente ao texto⁴³ que regula, no interior deste enquanto encadeamento predicativo e activado pela “*imaginação produtora*” segundo o seu “*esquematismo*”, o equilíbrio entre “*inovação*” e “*sedimentação*” ou a “*dialéctica [...] entre a conformidade e o desvio*”, similitude e afastamento, concordância e discordância, unificação e dispersão, quanto ao papel atribuído aos elementos linguísticos respeitantes aos acontecimentos e às acções quando jogados semanticamente como ingredientes heterogêneos e conjugáveis ou assimiláveis pela intriga⁴⁴.

5 – Fenomenologia e hermenêutica

O acesso à possibilidade de elucidação do sentido e de apropriação da referência é tributário das preocupações de conjugação, na continuação de Heidegger e Gadamer, da fenomenologia de Husserl com a hermenêutica contemporânea, iniciada por Schleiermacher; tais preocupações constituem “os pressupostos da tradição fenomenológica e hermenêutica a que me ligo”, diz Ricoeur, de forma a mostrar “como as minhas análises, ao mesmo tempo, continuam, corrigem e, por vezes, põem em questão esta tradição”⁴⁵, desejando, por conseguinte, que a sua *hermenêutica* se mantenha como uma variante da *fenomenologia* husserliana e no quadro da filosofia *reflexiva*, resultante do *Cogito* cartesiano⁴⁶. Contudo e em consequência da inserção (enquanto “contribuição pessoal” do autor relativamente à “escola fenomenológico-hermenêutica”) da “instância crítica”, aplicada a “todas as operações de pensamento relevantes da interpretação” e veiculada pela **distanciação**⁴⁷ – “o esquecer do enraizamento primeiro do compreender”⁴⁸ –, a apropriação objectivante, possibilitada por influência do papel atribuído por Kant ao «eu penso»⁴⁹, não conduz cabalmente

aristotélica entre *mythos* e *mimesis*, o narrativo (ficção e história) e o metafórico (poesia); para se ver como, cf. ID., *Ib.* 17-18 e 23-24.

⁴³ “[...] la structure, ou mieux le «sens» immanent aux énoncés eux-mêmes [...]. [...] le «sens» de l'énoncé [...], c'est-à-dire sa structure prédictive interne [...]” (ID., *TA* 19 e 23). “[...] en toute proposition on peut distinguer, avec Frege, son *sens* et sa *référence*. Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise [...]” (ID., *TA* 113).

⁴⁴ ID., *TA* 21. A propósito do paralelismo entre o tropo metafórico e o género narrativo, cf. ID., *Ib.* 21-22. Quanto à função das “*variações imaginativas*” na ficção literária, no que respeita à possibilidade de pôr à prova a identidade narrativa, cf. ID., *SCA* 176.

⁴⁵ ID., *TA*. 11. Cf. ID., *Ib.* 7.

⁴⁶ “[...] j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive*; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette *phénoménologie*.” (ID., *TA* 25).

⁴⁷ ID., *TA* 7.

⁴⁸ ID., *TA* 28.

⁴⁹ “Les problèmes philosophiques qu'une philosophie *réflexive* tient pour les plus radicaux

à **pertença** assumida, lúcida e conscientemente, (ou à identidade entre reflectinte e reflectido, segundo a pretensão genuína do “próprio programa da filosofia reflexiva”) no sentido da satisfação total do “desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, que faria da consciência de si um saber indubitável e, a este título, mais fundamental que todos os saberes positivos”, satisfação de que a própria fenomenologia se afastará⁵⁰. Na não consecução deste objectivo idealista, isto é, na impossibilidade da sua imediata plenitude, reside o importante desvio de Ricœur à filosofia reflexiva no seu conjunto, incluindo a fenomenologia quando, mediante a redução (*Epoché*) e a intuitividade, se refugia na imanência subjectiva da consciência para obter a transparência e a indubitabilidade, requeridas pelo projecto de fundação última de todo o saber. E esse desvio consiste, justamente, na mediação dos signos e dos símbolos, sendo “amplificado e alterado” pela dos textos, “que se arrancam à condição intersubjectiva do diálogo”⁵¹.

Porém, o aparente afastamento entre as questões, que, inicialmente, eram preocupação da hermenêutica e da fenomenologia, vai-se dissolvendo de modo a que o respectivo paralelismo se veio transformando em complementaridade ao confluir, de ambos os lados, na problemática explicitamente tematizada pelo nosso autor: sob o signo da intencionalidade enquanto “primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si”⁵², a tentativa fenomenológica de isolamento transcendental do “sentido intencional dos actos noéticos”, realizada em consequência da redução e posta ao serviço da “dimensão cognitiva e perceptiva”, pode, perfeitamente, ser extensiva à investigação hermenêutica, suscitada pela “questão o que é o compreender?”, introduzida por Schleiermacher e

concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. [...] «Le 'je pense', dit Kant, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.» Dans cette formule se reconnaissent toutes les philosophies réflexives.” (ID., TA 25).

⁵⁰ ID., TA 25-26.

⁵¹ “La conséquence la plus importante est qu'il est mis définitivement fin à l'idéal cartésien, fichtéen, et, pour une part aussi, husserlien, d'une transparence du sujet à lui-même. Le détour par les signes et par les symboles est à la fois amplifié et altéré par cette médiation par des textes qui s'attachent à la condition intersubjective du dialogue.” (ID., TA 31). Quanto a tal desvio e suas consequências, diz C. J. Correia: “A hermenêutica ricœuriana demarca-se, [...], da fenomenologia husserliana quando postula uma autonomia do sentido em relação ao universo intencional da consciência, autonomia essa que se revela integralmente na produção textual. [...] O que se nega é que, em qualquer momento do exercício hermenêutico, seja possível realizar a mediação absoluta e integral da interpretação sobre si própria, transformando a compreensão num saber e a interpretação numa visão. [...] Por sua vez, se o horizonte intencional da consciência se resolve na obra que foi realizada, não se justifica hipostasiar a consciência subjectiva, visto que esta será sempre a última e nunca a primeira categoria da compreensão. [...] Se é verdade que o sentido advém e é constituído na consciência, tal não significa que a consciência seja o seu princípio, uma vez que a subjectividade é sempre expressão de um sentido que a transcende.” (C. J. CORREIA, *op. cit.*, pp. 603, 604 e 606).

⁵² P. RICŒUR, TA 26.

orientada por Dilthey para a “dimensão da história e das ciências humanas”; esta possível extensividade traduz-se na “questão fundamental da relação entre o *sentido* e o *si*, entre a *inteligibilidade* do primeiro e a *reflexividade* do segundo”⁵³. Dito por outras palavras: “o sentido «objectivo» de um texto e a sua pré-compreensão por um leitor singular”, constituintes do círculo hermenêutico, não deixam de ser “um caso particular da conexão a que Husserl [...] chamava correlação noético-noemática”⁵⁴. Todavia, há um outro tema fenomenológico, mais tardio, que se conjuga primorosamente com a preocupação fundamental da hermenêutica: o da *Lebenswelt* que, tal como a estrutura *In-der-Welt-Sein* heideggeriana ou a *Zugehörigkeit* gadameriana, “nunca é dada e sempre pressuposta”, pois, “é porque primeiramente nós estamos [lançados e projectados] num mundo e lhe pertencemos por uma pertença participativa irrecusável que podemos [entre outras possibilidades], num movimento segundo, opor-nos a objectos que pretendemos constituir e dominar intelectualmente”⁵⁵.

O desenvolvimento dos pontos de contacto possível entre fenomenologia e hermenêutica, depois de desembaraçado da vertente idealista, não é uma mera cedência, mas, no dizer do autor, uma verdadeira subversão: tendo, ainda, tido início no interior da pretendida genuinidade da primeira, “no seu exercício efectivo e não mais na teorização que aplica a si mesma e às suas pretensões últimas”, não deixa de ser um modo de realização desta, nomeadamente quando ampliada pela segunda⁵⁶. É neste sentido que a hermenêutica também se revoluciona, principalmente com Heidegger e com Gadamer, em três aspectos fundamentais: 1) ao abandonar a primazia dada à “relação sujeito-objecto” e à “redução” epistemologizante, como seu pressuposto, face à “atestação de um vínculo ontológico mais primitivo que toda a relação de conhecimento”, concomitante à compreensão pré-ontológica (não temática), ou face à originária “pertença participante”⁵⁷; 2) ao abandonar, de igual modo, o ideal de congenialidade (o possível face-a-face da “fala sincera e directa” na locução) entre autor e leitor e,

⁵³ ID., TA 27. Acerca de *noema* e de *noese*, diz-nos o autor: “La distinction du noème et de la noèse en toute conscience permettait de mener des analyses de conscience qui fussent tour à tour des analyses noématiques, c’est-à-dire portant sur la face objective du vécu (le perçu comme tel, l’imaginé comme tel, etc.) et des analyses noétiques, portant sur modalités attentionnelles, sur le pouvoir du «Je» du *cogito*, sur la temporalité du flux subjectif des silhouettes de choses, etc.” (ID., *A l’école de la phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1986, p. 15. Cf. EDMUND HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de Paul Ricœur, Ed. Gallimard, Paris, 1950, pp. 291, 303, 304-306). A propósito da possível aproximação entre o pensamento de Dilthey e o de Husserl, no que respeita, apesar das divergências estratégicas fundamentais, ao alcance do objectivo da auto-interpretação, cf. “A Psicologia Descritiva de W. Dilthey e a Filosofia das ‘Investigações Lógicas’ de Husserl” in JOÃO PAISANA, *História da filosofia e tradição filosófica*, Ed. Colibri, Lisboa, 1993, pp. 41-50.

⁵⁴ P. RICŒUR, TA 27-28.

⁵⁵ ID., TA 27 e 28.

⁵⁶ ID., TA 26-27.

⁵⁷ ID., TA 28.

consequentemente, o “primado da subjectividade” ou “presença originária de si a si mesmo” de um e outro – o texto (e todo o discurso, em geral) torna-se relevante e fundamental porque, por um lado, é a sua “significação”, em conjunto com a “intenção do autor” não transportada, que “deve ser reconstruída” hermenêuticamente e, por outro, é ele mesmo que se dá, preenchendo as “expectativas” do leitor, de tal modo que “compreender-se é compreender-se *perante o texto* e receber dele as condições de um si diferente do eu que acede à leitura”⁵⁸; 3) ao acentuar, ontologicamente, “a finitude que torna inacessível o ideal de uma transparência do sujeito a si mesmo” no seguimento da pretensa auto-fundação⁵⁹. Assim é caracterizada a *situação hermenêutica*, plena de *preconceitos* (respostas vividas, existenciais, mas não tematizadas ou explícitas e ocultando a formulação expressa das respectivas questões) que, no seu conjunto, constituem a tradição, perante a qual nós (cada *Dasein* no respectivo modo ôntico de ser-no-mundo) nos encontramos e compreendemos, auto-interpretados existencialmente e não de algum modo essencialmente fundante⁶⁰.

6 – Epistemologia e ontologia da compreensão

Por seu lado, Ricœur contribui para esta revolução ao requerer, desviadamente e como fundamental à hermenêutica na sequência da pré-compreensão ou compreensão pré-ontológica, a tarefa mediadora e incessante de interpretação do texto – pois “uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que assume todas as exigências deste longo desvio e que renuncia ao sonho de uma mediação total, no termo da qual a reflexão se igualaria de novo à intuição intelectual na transparência para si de um sujeito absoluto” – quanto ao sentido ou “dinâmica interna que preside à estruturação da obra” (com recursos epistemológicos) e quanto à referência ou “poder de a obra se projectar para fora de si mesma e de engendrar um mundo que seria verdadeiramente a «coisa» do texto” (com objectivos ontológicos); a tarefa hermenêutica de reconstrução “deste duplo trabalho do texto” visa tematizar, recorrendo ao debate de todas as contribuições do pensamento contemporâneo, a vasta complexidade enriquecedora, emergente do enquadramento da epistemologia da compreensão (como resultado possível da compatibilidade entre a hermenêutica de Dilthey e de Max Weber e a fenomenologia de Husserl, em que se apoiam “as minhas análises do «sentido»”) na ontologia da compreensão (desenvolvida por Heidegger e por Gadamer)⁶¹.

⁵⁸ ID., TA 31.

⁵⁹ ID., TA 29.

⁶⁰ Sobre a caracterização heideggeriana de *situação hermenêutica*, cf. “Prefácio” e “História da Filosofia e Filosofia Sistemática na Hermenêutica Heideggeriana” de J. PAISANA, in *História da filosofia e tradição filosófica*, assim como o artigo “Hermenêutica” do mesmo autor in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, P. Dom Quixote, Lisboa, 1991.

⁶¹ P. RICŒUR, TA 32 e 33-34.

No entanto, os desvios que o autor se permite permanentemente abrir e percorrer devem-se, hermenêuticamente, à tradução apofântica dos termos heideggerianos: *Auslegung* (interpretação) por *explication*⁶² e *Rede* (discurso interpretativo) por *langage*. Ora, quanto à *Auslegung*, é claramente de carácter ôntico-existencial e, por isso, tão originária, pré-predicativa e pré-objectiva como o *Verstehen* (compreender) por consistir no seu desenvolvimento fáctico ou no das possibilidades nas quais o *Dasein*, encontrando-se, está lançado e, compreendendo-se, projecta o seu ser, enquanto ser-no-mundo. Quanto à *Rede*, é caracterizada ontológico-existencialmente tal como *Befindlichkeit* e *Verstehen*, os três momentos fundamentais que, unitária e articuladamente, constituem a estrutura ser-no-mundo. Se a *explication* diz respeito exclusivamente à metodologia do saber positivo (e não apenas das ciências da natureza como considerava Dilthey)⁶³, *langage* e *discours* (enquanto efectuação da linguagem) são considerados como posteriores à experiência hermenêutica e, por isso, entendidos ao nível predicativo, ao nível do enunciado ou conteúdo proposicional. Tal tradução possibilita a Ricœur, em termos de discurso teórico por influência da filosofia analítica, conhecer ou reconhecer positivamente o compreendido (a que se aplicam “as minhas análises da «referência»”, de modo que o discurso seja sempre, analítica e explicitadamente, preenchido e credibilizado pelo seu próprio “alcance ontológico”), tomando a sua facticidade por efectividade⁶⁴.

A tarefa da interpretação do texto corresponde, assim, ao lugar onde compreensão e explicação, em antinomia segundo Dilthey, se reconciliam e articulam dialecticamente de modo a evitar o irracionalismo romântico, decorrente da imediatidade intropática da primeira, e o racionalismo positivista, decorrente da

62 “L’interprétation, au sens technique de l’interprétation des textes, n’est que le développement, l’explication, de ce comprendre ontologique, toujours solidaire d’un être jeté préalable.” (ID., *TA* 28. Confrontar esta citação, tendo em conta o nosso realce, com os §§ 32 e 33 de *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER).

63 “De nouveaux modèles d’explication sont apparus qui sont du domaine même des signes – linguistiques et non linguistiques. [...] Une théorie de l’interprétation a désormais un vis-à-vis qui n’est plus naturaliste, mais sémiologique.” (P. RICŒUR, *TA* 164).

64 “C’est sur l’arrière-plan de la nouvelle ontologie herméneutique que j’aimerais placer mes analyses de la «référence» des énoncés métaphoriques et des intrigues narratives. J’avoue très volontiers que ces analyses *présupposent* sans cesse la conviction que le discours n’est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu’il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d’habiter et d’être-au-monde qui le précède et demande à être dite. C’est cette conviction de la préséance d’un être-à-dire à l’égard de notre dire qui explique mon obstination à découvrir dans les usages poétiques du langage le mode référentiel approprié à ces usages, à travers lequel le discours continue de dire l’être, lors même qu’il paraît s’être retiré en lui-même, pour se célébrer lui-même. Cette véhémence à fracturer la clôture du langage sur lui-même, je l’ai héritée de *Sein und Zeit* de Heidegger et de *Wahrheit und Methode* de Gadamer. Mais, en retour, j’ose croire que la description que je propose de la référence [...] ajoute à cette véhémence ontologique une précision analytique qui lui fait défaut.” (P. RICŒUR, *TA* 34. Confrontar esta posição de Ricœur com o § 34 de *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER).

preocupação exclusivamente analítica da segunda⁶⁵, tornando possível, a partir desta complementaridade que exclui os excessos, “tirar as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão”, e onde todas as pontas, aparentemente soltas, se ligam, permitindo o eclectismo conciliador face às variadas contribuições, constituintes da tradição de que se reclama⁶⁶.

Abstract

PAUL RICŒUR'S HERMENEUTICS TOWARDS REFLEXIVE PHILOSOPHY

Essential philosophical question according to Paul Ricœur: the ontological and epistemological possibility of the understanding of the self.

Philosophy as reflection, ethics and hermeneutics; reflection taken as a task of position, interpretation and appropriation of the self; ethics as the effort of emancipation is required; hermeneutics as ontic-existential investigation which deals with the situation of sharing belonging (pre-understanding) and the critical distancing which come with or judge rival or opposing interpretations; understanding of the self as a consequence of a unfinished interpretation of the involving significant signs (symbols and texts); interpretation as dialectic relation between understanding (synthesis, truthful guess and appropriation as far as reference is concerned) and explanation (analysis, clarification and methodological validation as far as sense is concerned) in the dynamic process of reading.

Ricœur's perspective – framed in reflexive philosophy and as a hermeneutic variation of Husserl's phenomenology starting from the epistemology to the ontology of the understanding.

⁶⁵ P. RICŒUR, *TA* 32-33.

⁶⁶ ID., *TA* 29. O autor reconhece, assim, o seu percurso filosófico-hermenêutico: “On voit le chemin parcouru depuis la première présupposition, celle de la philosophie comme réflexion, à travers la seconde, celle de la philosophie comme phénoménologie, jusqu'à la troisième, celle de la médiation par les signes, puis par les symboles, enfin par les textes.” (ID., *TA* 32).