

A CAMINHO DA HERMENÊUTICA*

UMA LEITURA DO PENSAMENTO HERMENÊUTICO DE RICOEUR A PARTIR DE SCHLEIERMACHER

Aloísio Ruedell**

SÍNTESE – Este artigo pretende integrar as discussões filosóficas sobre o estabelecimento da hermenêutica, discutindo, primeiramente, o tema em Schleiermacher, mas, sobretudo, caracterizando este momento de discussão em Paul Ricoeur, no sentido de clarear a base teórica que lhe permite fazer o percurso em direção à hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE – Hermenêutica. Linguagem. Sujeito. Ser consciente. Tornar-se consciente.

ABSTRACT – This article aims at unifying the philosophical views on the establishment of hermeneutics. It sets out by discussing the issue as framed by Schleiermacher but aims, primarily, at providing an account of the discussion as currently represented in the work of Paul Ricoeur, with a view to clarifying the conceptual apparatus with which he takes the path toward hermeneutics.

KEY WORDS – Hermeneutics, language, subject, being conscious, becoming conscious.

O percurso das discussões filosóficas desenvolvidas ao longo da História da Filosofia compreende diversas etapas, nas quais se sucedem ou se sobrepõem diferentes paradigmas do conhecimento e do pensamento humano em geral. Analisar um momento deste processo de sobreposição das perspectivas do pensamento é o propósito deste artigo, centrando-se, especificamente, no estabelecimento da hermenêutica como uma versão do paradigma da linguagem. Primeiramente, pretende-se apresentar brevemente esta virada do pensamento desde o nascedouro da tradição hermenêutica inaugurada em Schleiermacher. Esta parte inicial, entretanto, terá mais um caráter introdutório ou de contextualização do objeto específico da presente discussão, qual seja, a virada da subjetividade para a linguagem e a hermenêutica em Paul Ricoeur. Mas, a tarefa que se propõe não é propriamente uma apresentação ou análise exaustiva do pensamento de Ricoeur, e sim a de esclarecer suas bases teóricas, que lhe permitiram fazer o percurso em direção à hermenêutica.

* Texto elaborado com o apoio da UNIJUI (Universidade de Ijuí) e do CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa).

** Professor do Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUI – Ijuí/Santa Rosa, RS.

1 A hermenêutica como arte de compreensão

A hermenêutica – enquanto “arte de compreender corretamente o discurso de outrem” (Schleiermacher, 1990, p. 71) – tem uma história relativamente curta, situando-se sua origem no romantismo do séc. XIX. Já houve, evidentemente, desde a antiguidade, consciência, e mesmo discussão sistemática de problemas de interpretação, e também o caráter universal da hermenêutica, referente ao todo da interação por meio de signos, foi, de certa forma, já uma conquista do Iluminismo. Dentre os hermeneutas iluministas, destaca-se Martin Chladenius, com a obra *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Schriften* (1742). Com ele, segundo Gemünden, a hermenêutica teria deixado de ser uma disciplina especial e auxiliar, instituindo-se com pretensões de universalidade (Gemünden, 1990, p. 14). No entanto, a ruptura romântica com o modelo de interpretação iluminista tem menos a ver com a pretensão de universalidade do que com a concepção da linguagem, constituída em objeto a cada interpretação. Anteriormente, pode-se dizer, a interpretação, enquanto um problema específico das formas do saber relacionadas com a linguagem, não tinha nenhuma função especial. Isso se explica pela concepção de linguagem vigente, como de uma representante da forma lógica, que, novamente representando, rerepresentaria fatos do mundo. Tinha-se a concepção de uma dupla harmonia preestabelecida, entre razão e gramática, de um lado e, de outro, entre gramática e mundo. Além desta harmonia, tinha-se a convicção de que o discurso racional é essencialmente universal, verdadeiro e claro.

Tal contexto não permitia que surgisse o problema do entendimento sobre o sentido específico do uso da linguagem ou sobre a forma de construção lingüística do mundo. O discurso gramaticalmente correto oferecia uma representação racional e confiável. Pois, ambas, gramática e razão seriam universais, de modo que cada emprego de suas leis seria a reprodução concreta dessa universalidade, assim como um caso não modifica, mas manifesta a lei. Aí a hermenêutica era reduzida às condições de validade de um modelo de representação gramatical universal.

Isso altera-se fundamentalmente com o Romantismo e, em verdade, em duas perspectivas. Em primeiro lugar, começa-se a questionar uma razão supra-histórica, que, *a priori*, já estaria em sincronia com a realidade. Daí, porém, resulta que a compreensão passa a ser problema, o que antes nunca fora o caso. Ela não se dá mais por si, como consequência da participação paritária dos interlocutores numa mesma razão comum, e, por isso, ela agora precisa ser “querida e buscada” (Schleiermacher, 1990, p. 92) em cada caso.

Talvez a segunda mudança de paradigma fosse ainda mais determinante para a pretensão de universalidade da hermenêutica e para o tema aqui proposto: a convicção de que o básico da filosofia não está na representação do objeto, e sim na compreensão do sentido. O que é representado são objetos, mas o que se compreende são enunciados, e somente estes podem ser verdadeiros ou falsos. Se, entretanto, a filosofia tem a ver com saber, isto significa que tem a ver com a concepção de verdade. A filosofia antiga, por muito tempo, desenvolvia-se numa

perspectiva ontológico-objetivista, ocupando-se com o mundo assim como ele é dado, de modo que a ontologia se constituía em sua disciplina – no rigor do termo – fundamental. Na Filosofia Moderna, porém, questionou-se radicalmente essa perspectiva do pensamento, e a ontologia foi dissolvida na teoria do conhecimento, porque se entendeu que não havia relação direta com os objetos, que sempre são mediados por representações subjetivas. Foi o que se poderia designar a virada epistemológica da filosofia, realizada entre Descartes e Kant. Esta virada, por sua vez, novamente é superada com a tese de Schleiermacher: não representamos objetos, e sim estados de coisas, aos quais, subjetivamente, correspondem proposições ou juízos. *O enunciado constitui-se na unidade primária do entendimento.* Schleiermacher demonstrou por primeiro que, nas discussões filosóficas, não se parte da fixação do objeto e sim das propriedades que a ele se atribui. Ora, propriedades são atribuídas através de juízos, e objetos singulares não são fatos e não têm significado. Significados, ou seja, aquilo que se compreende, é mediado por juízos, e estes referem-se aos objetos não de forma direta, mas sempre enquanto de tal ou tal maneira interpretados; referem-se, portanto, à verdade. Enfim, já para Schleiermacher, tanto quanto para Wittgenstein, estava claro que o mundo é um conjunto de fatos, e não de coisas, e que os juízos, pelos quais se constituem os fatos, são a menor unidade semântica, a menor unidade de sentido. Se, portanto, aquilo que se compreende é o significado, então a disciplina básica da filosofia passa a ser a hermenêutica, enquanto teoria da compreensão dos fatos ou interpretações, e não mais a teoria do conhecimento, como uma teoria de representações pré-lingüísticas do objeto.

Ficou assim demonstrado, até o momento, de um lado, como se dá o giro lingüístico no contexto da discussão hermenêutica e, de outro, qual o caráter peculiar da concepção da linguagem adotada pela hermenêutica. Partilha-se com o Iluminismo o primado da linguagem, mas, contra ele, o caráter não-universal da linguagem requer que ela sempre seja referida às subjetividades singulares que a constituem e sustentam e, por conseguinte, necessita de interpretação. Com a perspectiva de integrar história e racionalidade, a linguagem e a própria razão deixaram de ser um conceito unívoco, estendendo-se para além de seu sentido lógico-semântico. Para que isto não seja visto como mera e irrestrita ampliação do conceito, Heidegger esclarecerá, posteriormente, que se trata, em verdade, de duas racionalidades, referidas, respectivamente, como *logos aponfântico* e *logos hermenêutico* (Heidegger, 1993, § 44) e (Stein, 1996, p. 27).

O giro lingüístico dá-se de tal maneira na hermenêutica, que não se abandona a pergunta pela subjetividade, que agora tem um novo estatuto, porque elaborada a partir da linguagem. Embora a hermenêutica, em boa medida, se tivesse firmado como reação às filosofias do sujeito de origem cartesiana, o seu diferencial tem sido a conjugação entre linguagem e subjetividade. Sua pergunta é pelo lugar que o sujeito mantém ou ocupa no contexto da linguagem. A resposta desta pergunta passa necessariamente por uma análise da consciência, uma análise tal que forneça um conceito de subjetividade, que seja capaz de, ao

mesmo tempo, atender às exigências da interpretação hermenêutica e responder aos desafios da semiologia. Neste sentido, é importante que se parta de uma distinção fundamental entre o primado da reflexão filosófica e a imediatidade da consciência de si; entre a reflexão temática sobre “o que sou” e a certeza apodítica ou a “reflexão *que sou*” (Frank, 1985, p. 141). Esclarece-se, nesta distinção, que criticar o primado filosófico do sujeito ainda não implica também negar “a consciência de si imediata”, que é um dado inegável da experiência humana (Schleiermacher, 1990, p. 27-28).

“As posições a esse respeito são, em verdade, diversas. Se, entretanto, se acompanhar bem o raciocínio de Schleiermacher, não se terá dificuldade em entender que a consciência de si se põe em cada consciência de objeto. Embora apenas se manifeste como relação” (Ruedell, 2000, p. 78), ela sempre está presente. Constituindo-se em identidade, acompanha toda relação sujeito-objeto e lhe outorga o *status* de conhecimento. Tomar consciência de algo possibilita tomar consciência de si mesmo, de sua identidade, sujeito desta consciência. Se não fosse assim, sem esta auto-referência, que critérios se teria para dizer que se conhece? Ou seja, como seria possível conhecer sem se reconhecer como sujeito do conhecimento, sem que algo chegasse à consciência?

Se esses questionamentos já estão devidamente atendidos em Schleiermacher, não se pode, porém, dizer o mesmo referente a Ricoeur, o qual, utilizando-se de Freud, critica toda e qualquer teoria da consciência. “Pretende solapar o terreno, aparentemente firme, sobre o qual se erigia a certeza e a posição absoluta do *cogito* cartesiano” (Ruedell, 2000, p. 79). O seu propósito, entretanto, não é apenas atingir a certeza e o primado do *cogito*. A base teórica da psicanálise leva-o mais longe, instituindo um campo simplesmente inacessível à consciência. Ou seja, o sujeito não é só consciente, mas é também constitutivamente inconsciente e pré-consciente, o que não pode ser reduzido a nenhuma qualidade da consciência.

Mais do que analisar toda a configuração do pensamento de Ricoeur referente à consciência, pretende-se, aqui, clarear sua base teórica, a partir da qual se estabelece o seu pensamento. A psicanálise é, nesse sentido, apenas uma das referências possíveis. O próprio Ricoeur, no livro *O conflito das interpretações*, em três abordagens distintas, indica algumas fontes teóricas importantes sustentam sua crítica à consciência e o percurso de suas discussões em direção à hermenêutica.¹ Em base a este indicativo, a discussão estará agora centrada em três temas: A questão do ser e a questão do sujeito, *Do ser consciente* para um *tornar-se consciente* e *Da reflexão para a hermenêutica*.

¹ Trata-se aqui dos textos: “O ato e o signo segundo Jean Nabert”, “Heidegger e a questão do sujeito” e “A questão do sujeito: o desafio da semiologia”, constantes, respectivamente, nas p. 179, 189 e 199 do livro *O conflito das interpretações*.

2 A questão do ser e a questão do sujeito

Criticar o primado do sujeito significa basicamente, para Ricoeur, negar a *imeditidade* e a *certeza* que caracterizam o *cogito* cartesiano. Uma base teórica para tal posição ele encontra em *Ser e Tempo*, de Heidegger, particularmente na questão do ser. É da discussão desta questão que ele retira os elementos necessários para a crítica das filosofias do sujeito e da relação sujeito-objeto, e encontra também os elementos para a reelaboração do projeto ontológico, que, segundo Ricoeur, já está presente no *cogito*, mas “esquecido na formulação de Descartes” (Ricoeur, 1969, 223).

O ponto de partida é a convicção de que há uma “ligação primordial entre a questão do ser e a emergência do *Dasein* como questionante” (Ricoeur, 1969, p. 223.). A questão do ser *caiu em nossos dias no esquecimento* (Heidegger, 1993, p. 2), assim inicia Heidegger *Sein und Zeit*. Essa maneira de iniciar indica claramente uma mudança de acento na filosofia, passando de “uma filosofia que parte do *cogito* como primeira verdade para uma filosofia da questão do ser como questão esquecida, e esquecida no *cogito*” (Ricoeur, 1969, p. 223). O mais importante nesta mudança é que o problema do ser emerge como *questão*, que, por sua vez, faz referência a um *si*. Quais seriam as conseqüências desta mudança?

Antes de mais nada, nega-se a posição prioritária do *si* ou da afirmação do *si* enquanto *cogito*. Isto não significa que a questão agora envolva um grau de incerteza ou de dúvida que não existia no *cogito*. Não se trata apenas de ter ou não ter certeza, porque já não há mais a perspectiva da epistemologia. A discussão está em outro nível. Como em Heidegger, também em Ricoeur atinge-se as próprias condições de possibilidade do conhecimento. Eis as razões da crítica ao *cogito*, por “se apoiar num modelo prévio de certeza, pelo qual se mede e satisfaz” (Ricoeur, 1969, p. 224), impossibilitando ou impedindo uma real fundamentação. A estrutura da questão, portanto, não se define pelo grau epistemológico ou propósito de algum esclarecimento. O importante, na questão, é o fato de ela ser regulada pelo questionado, por aquilo pelo qual se pergunta. – “Todo perguntar é uma busca. Todo buscar está guiado previamente por aquilo que se busca” (Heidegger, 1998, p. 28). É isso que permite a Ricoeur desenvolver, primeiramente, o que ele designa o *aspecto negativo* da crítica do *cogito*, a primeira conseqüência da priorização da ontologia em detrimento da epistemologia.

Nessa crítica do *cogito* há uma distinção essencial em relação a Descartes e à tradição moderna da teoria do conhecimento, com ele comprometida: enquanto esta compreende o sujeito a partir da identidade e espontaneidade do *ego*, Ricoeur acentua a ruptura primordial da esfera subjetiva, sua desproporção e descontinuidade para consigo mesmo. É a dualidade que o distancia e lhe permite questionar-se a *si mesmo*. Trata-se, contudo, de uma dualidade que também permite uma unidade, porque há algo no sujeito que ele mesmo não é, constituindo o fundamento de sua existência. Por outro lado, aquilo que diz respeito à relação com o ser é pensado no conceito de contingência, garantindo, assim, um espaço para a liberdade. Mas, as duas idéias, a da contingência e a do sujeito que não

coincide com o eu dos atos do pensamento, servem-se de uma forma de conhecimento que não é, nem mera consciência do objeto, nem pura reflexão (ou auto-consciência).²

O que, em última análise, está em questão é a “distinção entre o saber apodítico de *que se é* e *que se pensa* e a consciência concreta *daquilo que se é e pensa*” (Ruedell, 2000, p. 73). Ao distinguir entre um e outro saber, impõe-se a necessidade de destruir o que Max Scheler designa o “ídolo do conhecimento de si”.³ Nesta expressão está, curiosamente, uma concepção invertida da problemática do *cogito*, assim como ela era constituída na moderna concepção cartesiana da teoria do conhecimento. O que, a partir de agora, se põe em dúvida não é mais a possibilidade de o sujeito sair de si para conhecer a realidade objetiva, mas duvida-se radicalmente do acesso a si próprio. Em Heidegger encontra-se uma formulação clara desta dúvida: “Poderia ocorrer, que o *quem* do *ser-aí* cotidiano não fosse justamente aquele que eu mesmo sou” (Heidegger, 1993, § 25)

Reconhece-se hoje que a “experiência vivida do sujeito” é o argumento da hermenêutica existencial no combate ao espírito de abstração. Esta experiência, contudo, só pode ser vivida às custas de uma clarificação conceitual. Não obstante as aparências do caráter imediato do *si*, a apropriação da experiência existencial exige um trabalho de destruição, remetendo posteriormente à filosofia do sujeito e a uma “hermenêutica do existo” (Ricoeur, 1969, p. 230), com o desafio de restituir o *si* através de uma interpretação que o tira do seu escondimento.

Chega-se, então, a uma formulação positiva da questão do ser, ou seja, à segunda implicação percebida por Ricoeur: a possibilidade de uma “nova filosofia do *ego*, no sentido de que o *ego* autêntico é constituído pela própria questão” (Ricoeur, 1969, p. 224). Pois, enquanto implicado na questão, o *ego* autêntico não é uma “subjetividade epistemológica qualquer, mas aquele mesmo que questiona” (Ricoeur, 1969, p. 224). Questionado e questionante, ele naturalmente perde a sua certeza. Não é mais posto como certo de si mesmo, mas como um ser “para quem existe a questão do ser” (Ricoeur, 1969, p. 224), no sentido em que escreve Heidegger: “visualizar, compreender, escolher, aceder a, são atitudes constitutivas do perguntar, e assim também modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos” (Heidegger, 1998, p. 30). O perguntar é o modo de ser do *Dasein*. Por isso, é “como *sou*, e não como *penso* que estou implicado no questionamento” (Ricoeur, 1969, p. 224-225). Para formular bem a questão, é preciso assumir um ente, o *Dasein*, “o ente que nós mesmos somos” e que tem a possibilidade de perguntar (Ricoeur, 1969, p. 225).

Nessa formulação, a prioridade ôntica do *Dasein* é conjugada com a prioridade ontológica da questão do ser. Precisamente aí, nessa conjugação, está a diferença em relação ao *cogito*. É da conjugação dessas duas prioridades que surge

² Cf. Jörg Willwock, “Paul Ricoeur: Symbol und Existenz...”. In: Ulrich Nassen (org.) *Klassiker der Hermeneutik*. Paderbon/München/Wien: Schöningh, 1982, p. 270-271.

³ Jörg Willwock, “Paul Ricoeur: Symbol und Existenz...”. In: Ulrich Nassen (org.) *Klassiker der Hermeneutik*, p. 271-272.

“uma nova filosofia do *ego*” (Ricoeur, 1969, p. 225), desenvolvida como “hermenêutica do *existo*”. Surge uma nova filosofia do sujeito, onde este deve ser procurado em seu distanciamento. Para a formulação dessa nova filosofia, além de se valer de Heidegger, Ricoeur retira importantes elementos teóricos da psicanálise e da semiologia estruturalista, que ainda devem ser apresentadas.

3 Do ser consciente para um tornar-se consciente

Tomar consciência de algo possibilita tomar consciência de si mesmo, de sua identidade, sujeito desta consciência. De outra forma, sem esta auto-referência, que critérios se teria para dizer que se conhece? Como se poderia conhecer sem reconhecer-se como sujeito do conhecimento?

Estas questões não são apenas retóricas. São, sem dúvida, centrais e tornam-se de fato problema em Ricoeur, que, partindo de Freud, critica toda e qualquer teoria da consciência, abalando o terreno, aparentemente firme, sobre o qual se erigiam a certeza e a posição absoluta do *cogito* cartesiano. Entretanto, não se trata apenas de atingir a certeza e o primado do *cogito*. A crítica, extraída da psicanálise, vai ainda mais longe. Chega a instituir um campo simplesmente inacessível à consciência. Acolhendo a intuição da trilogia *Id, Ego e Superego*, argumenta que o sujeito não é só consciente, mas é também constitutivamente inconsciente e pré-consciente, o que não pode ser reduzido a nenhuma qualidade da consciência. Em vez da “redução à consciência”, de Descartes, há nitidamente uma “redução da consciência” (Ricoeur, 1969, p. 234), o que, por sua vez, abala necessariamente a posição absoluta do *ego* do *cogito*.

Ricoeur, contudo, não pensa que se tenha eliminado a consciência e o *ego*. O que se deu foi apenas um deslocamento, e um deslocamento tal que “nem a consciência, nem o *ego* continuam na posição do princípio ou da origem” (Ricoeur, 1969, p. 237). Por isto, se não estão no princípio e também não foram eliminados, impõem-se como tarefa. O sujeito não é mais tido como um *ser consciente*, mas como um *tornar-se consciente*. Segundo Ricoeur, seria ilusão narcisista querer partir imediatamente da consciência. É o narcisismo, diz ele, que causa a “confusão do *cogito* reflexivo e da consciência imediata, e me faz acreditar que sou tal como acredito que sou” (Ricoeur, 1969, p. 239). O sujeito não se encontra mais na consciência, mas antes na sua destruição. Pois, “se o sujeito não é aquele que creio que é”, e se a consciência cobre apenas uma parte do sujeito, “então é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” (Ricoeur, 1969, p. 239). É assim que, segundo Ricoeur, se pode compreender reflexivamente a necessidade do despojamento da consciência e de constituir uma nova filosofia do sujeito. Chega-se mesmo a justificar, a partir de Freud, a necessidade do “menosprezo de toda consciência imediata” (Ricoeur, 1969, p. 239), como se esta – no dizer de Frank – fosse um fantasma a ser evitado (Frank, 1985, p. 134). O que resta e se encontra, na reflexão, é um *cogito* ferido, que se põe, mas não se possui, um *cogito* que só se compreende reconhecendo a inadequação da consciência imediata.

Mas, além deste trabalho negativo de desconstrução do falso *cogito*, a desqualificação da consciência, em Ricoeur, ainda recebe o reforço de uma implicação positiva da psicanálise, possibilitada pelo enraizamento da existência no desejo. Sob o título *arqueologia do desejo* defende-se a tese da anterioridade original do desejo em relação à consciência (Ricoeur, 1969, p. 240). Isto quer dizer que, antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente, ele já está posto no ser em nível pulsional. Esta anterioridade pulsional em relação à consciência significa a anterioridade do plano ôntico em relação ao reflexivo, a “prioridade do *existo* sobre o *penso*” (Ricoeur, 1969, p. 240). Esta é a tese de Ricoeur: “pensar ou refletir já é sempre um ato segundo, mas necessário para chegar ao primeiro, o ato da existência” (Ruedell, 2000, p. 80).

Nesse contexto, o ato puro do *cogito*, enquanto se põe absolutamente, seria uma verdade abstrata e vazia. Ele ainda sempre necessita ser mediatizado pelo mundo dos signos e sua interpretação. Enfim, requer-se um longo rodeio de suspeição, assumindo, ao mesmo tempo, o *cogito* em seu caráter apodítico, enquanto certeza de *que* sou, mas, sobretudo, mantendo-o como questão aberta em seu caráter de adequação, “no que diz respeito *àquilo* que sou” (Ricoeur, 1969, p. 240).

Concluindo essa análise de Ricoeur, evidencia-se nele uma verdadeira obsessão contra a consciência. O que leva a isso é, certamente, uma confusão entre a apoditicidade da consciência e a verdade do sujeito. Reconhecendo a necessidade de uma distinção, pergunta-se como fazê-la sem uma consciência imediata? Pois, “não é precisamente na interioridade da consciência que se estabelece a distinção?” Embora se admita que ser plenamente consciente ainda sempre permanece um ideal a ser realizado, “não se está, com isso, já pressupondo também uma consciência de si, que seja capaz de projetá-lo e buscá-lo? Em qualquer projeto hermenêutico, faz sentido criticar a posição absoluta do *cogito*. Isso, porém, vem a ser insustentável sem uma teoria da consciência de si” (Ruedell, 2000, p. 80).

4 Da reflexão para a hermenêutica

Ricoeur apresenta sua hermenêutica como uma filosofia da reflexão, “reflexão sobre si mesmo” (Ricoeur, 1965, p. 55). No entanto, devido à sua crítica radical à consciência, não se trata de uma filosofia do imediato, e sim da mediação. Ela necessita da mediação das obras e instituições para superar o caráter abstrato do *cogito*, cuja verdade encontra-se objetivada. Em sua tarefa incessante da reapropriação do si perdido, Ricoeur, em verdade, trata da *reflexão* temática *sobre si*, distinta da *reflexão* que, em Schleiermacher, *o si é* (Ricoeur, 1965, p. 53) e (Frank, 1985, p. 141). No mesmo sentido, também não se trata mais de uma filosofia da consciência, donde emerge o si, porque esta sempre implica uma consciência de si imediata, a qual é sistematicamente rejeitada por Ricoeur ou ainda sempre permanece uma tarefa. É a reflexão sobre os signos semióticos disponíveis que a realiza ou presentifica em objetos transformados em símbolos e que podem receber diversas interpretações.

Por mais elegante que pareça esta formulação, ela conduz a um círculo bastante grotesco. Basta lembrar a “metáfora do espelho e a autocontradição na expressão de uma consciência não consciente”. Como, pois, se deveria entender o desejo e a busca ansiosa de um *si* perdido, se este fosse tido como irreflexivo? Ou então, como seria possível ouvir, numa interioridade pensada como opaca, a voz de uma exigência? Por fim, como se pode pensar que a consciência não-objetiva percebe-se como tal a partir de um objeto? (Frank, 1985, p. 142).

Para ao menos se compreender as razões deste círculo, é importante trazer mais uma referência teórica de Ricoeur. Frank considera decisivo voltar a Jean Nabert, cujo projeto hermenêutico recebe uma atenção especial em Ricoeur. Tido por este como o sucessor francês de Fichte, dedica-lhe o texto *O ato e o signo segundo Jean Nabert* (Ricoeur, 1969, p. 211-221⁴). Em suas primeiras tentativas de fundamentação de uma, Nabert teria reparado como, em cada constituição de objeto ou de valor, se evade o ato fundador consciente e livre diante do constituído. Configura-se, assim, uma situação paradoxal. Primeiro, não se pode mais usar a linguagem, na qual está descrito o mundo das coisas e dos valores, se o que interessa é a estrutura do ato fundador. Mas, de outro lado, a verdade de um estado de coisas, somente se manifesta na representação lingüística. Como, nesta situação, o ato, sempre entendido como ato livre e consciente, deverá ser explicitado no nível da representação objetiva e inconsciente?

Situado no âmbito dos fenômenos morais, Nabert assume o motivo como um elemento mediador entre o ato originário e a representação, que o revela e encobre. O motivo pode exercer esta função mediadora graças à sua dupla referência, à “esfera da liberdade” e à “regra da representação”. Pode dirigir-se tanto a um quanto a outro sentido. No entanto, é preciso lembrar que o motivo é expressão de algo não acabado. É sempre *motivo para...*, ou seja, apenas um estágio do ato originário. Preserva-se nele a liberdade porque nenhum entendimento é capaz de exauri-lo, com que, ao mesmo tempo, também está garantido um lugar para o determinismo na representação. Pois, uma vez que, no ato originário da posição de si, não há unidade absoluta entre os aspectos da liberdade e os da verdade, é possível a intervenção das regras de representação, no sentido de retroagir sobre a própria liberdade criadora e informando que “toda a nossa existência pode ser compreendida sob signo do determinismo” (Ricoeur, 1969, p. 216).

Esta explicação dualista certamente não satisfaz. Ricoeur sente-se desafiado a superar tal complementariedade entre psicologia e ética. Procura ultrapassar estes dois pontos de vista, de tal modo que causalidade psicológica e normatividade ética não se constituam mais fora da reflexão. E a própria reflexão é ultrapassada em vista de uma problemática maior, a da existência. Isto significa que, na base da distância entre “a consciência que se promove” e “a que se contempla” há uma dupla relação da própria existência. Para tanto, a não-identidade na reflexão remete a uma não-identidade mais ampla e fundamental, a “não-identidade da existên-

⁴ *L'acte et le signe selon Jean Nabert.*

cia consigo mesma". Esta é anterior à reflexão, e ela "coloca no centro da filosofia a tarefa de se apropriar da afirmação originária através dos signos de sua atividade no mundo ou na história". É ela que "faz da filosofia uma ética no sentido forte [...] do desejo de ser" (Ricoeur, 1969, p. 219). Interpretando e compreendendo, cabe à consciência a tarefa de reapropriação do sentido de sua existência, que se perdeu e tornou indisponível. Em outros termos, assim conclui Ricoeur, "porque a reflexão não é uma intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser uma hermenêutica" (Ricoeur, 1969, p. 219).

Referências

- FRANK, Manfred. *Das individuelle Allgemeine*; Textstrukturierung und-interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1985.
- GEMÜNDEN, Gerd. *Die hermeneutische Wende: Disziplin und Sprachlosigkeit nach 1800*, Gnew York?Bern/Frankfurt a. Main/Paris: Peter Lang, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- . *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. 2. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, [1998].
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio: Imago, 1978.
- . *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- . *Le conflit des interprétations: Essai d'herméneutique I*. Paris: Seuil, 1969.
- RUEDELL, Aloisio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutik und Kritik*; mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, 4.Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1990.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.