

**MARIA FERNANDA DA SILVA HENRIQUES**

**FILOSOFIA E LITERATURA**

**Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur**

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**2001**

Maria Fernanda da Silva Henriques

**FILOSOFIA E LITERATURA**  
**Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada à Universidade de Évora para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Orientação:  
Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves  
Professora Doutora Irene Filomena Borges Duarte



431520

Universidade de Évora

2001

Para o Professor Oswaldo Market  
com quem há muitos anos aprendi  
o sabor do saber e o divino prazer de pensar

Para o meu sobrinho Pedro  
que na comunidade a que dediquei uma parte grande  
da minha vida representa a sua promessa de futuro

Para todas as Mulheres  
a quem os tempos e as vontades não permitiram  
uma realização intelectual plena





“ Un sage était autrefois un philosophe, un poète, un musicien. Ces talents ont dégénéré en se séparant: la sphère de la philosophie s'est resserrée; les idées ont manqué à la poésie; la force et l'énergie aux chants; et la sagesse, privée de ces organes, ne s'est plus fait entendre aux peuples avec le même charme.”

DIDEROT, *Entretiens sur le fils naturel*, Oeuvres, tome IV, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 1182.



## **ÍNDICE GERAL**



PRELÚDIO .....	11
Prelúdio: A irrecusável alteridade .....	13
SIGLAS E ABREVIATURAS .....	23
PÓRTICO .....	27
PRIMEIRA PARTE: A figura plural da obra de Paul Ricoeur – significação filosófica .....	51
INTRODUÇÃO – Em torno da pergunta <i>Como começar?</i> .....	55
<i>Sentido e finalidade de um começo como contexto</i> .....	56
<i>Paul Ricoeur e a tradição filosófica</i> .....	60
CAPÍTULO PRIMEIRO – A construção de intrigas: a irremediável narratividade da linguagem.....	65
1. Figura e significação de <i>mise en intrigue</i> .....	70
1.1. <i>A estrutura fundamental de mise en intrigue</i> .....	71
1.2. <i>A teoria da tríplice mimese</i> .....	79
1.3. <i>Alargamento do conceito de mise en intrigue</i> .....	101
2. Quatro notas conclusivas ou síntese mediadora.....	127
CAPÍTULO SEGUNDO – A obra de Paul Ricoeur: uma encenação dos limites da racionalidade.....	133
1. <i>Mise en intrigue versus saber absoluto</i> .....	142
1.1. <i>Sintomas epistemológicos de uma racionalidade ferida</i> .....	148
1.2. <i>A inescrutabilidade constitutiva da realidade – o mal e o tempo</i> .....	152
1.3. <i>A simbólica do imperativo da renúncia a Hegel</i> .....	170
2. Começo e possibilidade – recuperação filosófica do imperativo de começar <i>in medias res</i> .....	172
2.1. <i>O filosofar com pressupostos</i> .....	177
2.2. <i>O filosofar e a abertura de possibilidades</i> .....	183

CAPÍTULO TERCEIRO – A textualidade: ressonância literária da prática filosófica de Paul Ricoeur .....	203
1. Uma intertextualidade de raiz dramática .....	207
2. Uma textualidade residual .....	221
3. Um horizonte trágico de recepção .....	230
SEGUNDA PARTE: Filosofia e literatura – constituição e sentido da relação .....	245
INTRODUÇÃO – Sobre o conceito de literatura em Paul Ricoeur .....	249
<i>Uma ausência com sentido</i> .....	251
<i>A literatura e a realidade na sua dimensão abismal</i> .....	258
CAPÍTULO PRIMEIRO – O aparecimento da literatura na prática filosófica de Paul Ricoeur: momentos e razões .....	267
1. O sentido do literário na enunciação da <i>Filosofia da Vontade</i> .....	271
1.1. <i>Tensionalidade e impureza na discursividade de Le volontaire et l'involontaire</i> .....	275
1.2. <i>O discurso unitário de Le volontaire et l'involontaire e a poética da vontade</i> .....	282
1.3. <i>Le volontaire et l'involontaire e a dimensão meditativa da poética</i> .....	288
2. O encontro de Paul Ricoeur com a literatura sobre o mal .....	290
2.1. <i>A significação poética do confronto com a simbologia do mal</i> .....	292
2.2. <i>O sentido filosófico do literário em La Symbolique du mal</i> .....	306
3. A poética e o filosofema <i>inovação semântica</i> .....	316
3.1. <i>Metáfora e narrativa: dois paradigmas de uma poética da linguagem</i> .....	317
3.2. <i>A inovação semântica como filosofema</i> .....	327
CAPÍTULO SEGUNDO – A dimensão literária da filosofia de Paul Ricoeur: hermenêutica e uso poético da linguagem .....	339
1. A hermenêutica no percurso filosófico ricoeuriano .....	342
1.1. <i>A hermenêutica e a unidade do pensar de Paul Ricoeur</i> .....	343
1.2. <i>A especificidade da hermenêutica ricoeuriana</i> .....	348
1.3. <i>A hermenêutica e a transformação da questão da poética</i> .....	367

2. Hermenêutica, verdade e poética do discurso .....	372
2.1. <i>A verdade no pensar ricoeuriano em Histoire et Vérité</i> .....	378
2.2. <i>Da verdade como tensão à questão da referência</i> .....	388
CAPÍTULO TERCEIRO – Filosofia e literatura: o filosófico e o não-filosófico .....	401
1. O filosófico, o não-filosófico e a autonomia da filosofia .....	404
1.1. <i>A articulação entre filosofia e não-filosofia, como filosofema</i> .....	406
1.2. <i>A articulação entre filosofia e não-filosofia e o impacto da esperança na prática reflexiva</i> .....	415
1.3. <i>A articulação entre filosofia e não-filosofia e a precedência da textualidade</i> .....	427
2. O filosófico e o não-filosófico: o caso particular da articulação entre filosofia e literatura .....	434
EPÍLOGO .....	457
Epílogo: A literatura – o outro por antonomásia do horizonte ontológico da filosofia de Paul Ricoeur .....	459
BIBLIOGRAFIA .....	469
ÍNDICES ANALÍTICOS .....	537
ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	539
ÍNDICE TEMÁTICO .....	543





## **PRELÚDIO**



## Prelúdio: A irrecusável alteridade

Uma das coisas mais imediatas que pode ser aprendida com Paul Ricoeur é que a alteridade representa o caminho mais adequado à descoberta efectiva de si mesmo. De tal modo, que há, até, quem interprete a própria consciência como o mais primitivo e recôndito estrato dessa alteridade<sup>1</sup>, evidenciando que o mais íntimo é constitutivamente estranho e que, por isso, descobrir-se como um *si mesmo* é, simultaneamente aceitar-se como irremediavelmente sempre um *outro*.

Neste contexto ricoeuriano, as primeiras palavras desta investigação terão de ser de reconhecimento para as pessoas que a viabilizaram, possibilitando que se concretizasse num texto.

Em primeiro lugar, fica o meu reconhecimento ao Professor Cerqueira Gonçalves. Reconhecimento por se ter disponibilizado a acompanhar toda a minha investigação em Paul Ricoeur desde os já remotos anos 80, no contexto da preparação da Dissertação de Mestrado, mas, sobretudo, pelo papel fulcral que quis assumir num momento crítico do desenvolvimento do trabalho de Doutoramento, incentivando-me a levá-lo por diante, apesar de todas as

---

<sup>1</sup> Cf. a tal respeito: Françoise DASTUR, "Paul Ricoeur: le soi et l'autre. L'altérité la plus intime: la conscience", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 59-71.

dificuldades. Sem essa sua atitude de confiança e suporte, este trabalho não teria chegado ao fim.

Agradeço também à Professora Irene Borges Duarte o seu apoio, nomeadamente, ter posto à minha disposição, quer o seu saber sobre a filosofia heideggeriana, que me permitiu adquirir um olhar mais aprofundado acerca do enquadramento da hermenêutica de Paul Ricoeur, quer a sua imensa biblioteca e os seus contactos no estrangeiro, que me facilitaram grandemente o acesso às diversas fontes bibliográficas de que necessitava. Agradeço-lhe, ainda, a ajuda fundamental que me deu no manuseamento dos textos de língua alemã.

A ambos tenho que agradecer, por outro lado, o facto de, generosamente, terem aceitado coordenar em conjunto a minha investigação, circunstância de trabalho particularmente difícil, no âmbito da prática filosófica.

Ao Professor Manuel Maceiras Fafián, da Universidade Complutense de Madrid, quero também deixar a minha gratidão pela generosa disponibilidade que tem mostrado, ao longo de muitos anos, oferecendo-me o seu conhecimento científico e pessoal de Paul Ricoeur, nos encontros calorosos e entusiásticos que mantivemos.

À Dr<sup>a</sup>. Fernanda Branco agradeço, não só o apoio específico e imediato que me deu na elaboração deste trabalho, pelo diálogo havido a propósito da tradução dos diferentes textos nele citados, mas, principalmente, ter-me permitido construir, através de muitas e longas discussões, um olhar sobre o sentido da Literatura, olhar esse que é, certamente, um dos fundamentos da minha hipótese de leitura da filosofia ricoeuriana.

À Professora Maria Lúcia Lepecki e ao Professor Mário Jorge Torres agradeço a ajuda que me deram no acesso a alguma bibliografia, que dificilmente teria obtido de outra forma. O

mesmo agradecimento em relação ao apoio na obtenção de bibliografia vai para a Dr<sup>a</sup>. Gabriela Moita e para as Professoras Isabel Matos Dias e Paula Morão.

À Professora Manuela Silva, ao Professor Carlos João Correia e à Professora Ana Luísa Amaral agradeço a disponibilidade e os comentários críticos.

À Dr<sup>a</sup>. Teresa Pinto quero agradecer a ajuda efectiva que me deu na formatação e apresentação deste texto, mas, sobretudo, a colaboração noutras tarefas a que me tinha obrigado por compromissos antigos, colaboração essa que me deixou livre para o prosseguimento contínuo desta investigação específica. Na mesma linha, fica também a minha gratidão à Dr<sup>a</sup>. Manuela Bastos, por me ter libertado de uma série de obrigações, cujo cumprimento integral teria roubado muito tempo a esta investigação.

À Dr<sup>a</sup>. Filomena Cravo agradeço a orientação segura nesse mundo, para mim estranho e assustador, das novas tecnologias da informação.

À Dr<sup>a</sup>. Paula Reis deixo o meu reconhecimento pela leitura atenta e cuidadosa que se disponibilizou a fazer do conjunto do texto.

À Luísa Silva Palha expresso a minha gratidão pela disponibilidade com que processou todo o texto da investigação, segundo o ritmo e o compasso com que eu o ia manuscrito e, sobretudo, pelo carinho com que o fez.

À minha irmã tenho de agradecer o facto de ter sempre acreditado que eu seria capaz de levar ao fim este trabalho.

À Universidade de Évora agradeço as condições institucionais que me facultou para realizar a investigação, nomeadamente ao Presidente do Conselho de Departamento de Pedagogia e Educação, Professor António Neto, e ao Coordenador da Secção de Filosofia do

mesmo Departamento, Professor Manuel Ferreira Patrício, por terem apoiado a minha dispensa de serviço docente. Às Professoras Madalena Melo, Maria Nazaré Trindade, Olga Magalhães e Teresa Santos e ao Professor Vítor Trindade agradeço reconhecidamente o apoio sistemático que me têm dado, no sentido da minha integração em Évora e na Universidade de Évora. À Professora Constança Machado quero agradecer a simpatia com que se interessou pelo desenvolvimento do meu trabalho.

Por fim, um agradecimento especial para Paul Ricoeur, por ter escrito a sua obra, *apostando* no cabimento que continua a ter pensar a Cidade filosoficamente, no horizonte da *promessa* de que o sentido, mesmo fragmentado, possa advir, abrindo a possibilidade de o Mundo poder vir a ser cada vez mais humano e habitável. Agradeço-lhe o facto de os seus textos se terem constituído, há quase vinte anos, na alteridade determinante no acesso à minha forma de pensar mais pessoal, funcionando como mediadores essenciais na minha estruturação própria da tradição e das questões filosóficas.

O primeiro contacto que tive com a obra de Paul Ricoeur foi por intermédio de *Le volontaire et l'involontaire*, na cadeira de Ética, nos já velhos tempos da licenciatura. Nessa época, contudo, pelo menos em termos visíveis, não houve grande ressonância ricoeuriana no meu modo de ver a filosofia e o filosofar. Só fiz a descoberta filosófica de Paul Ricoeur no início dos anos 80, quando me confrontei em bloco com o conjunto da sua obra, já então com os contornos fundamentais configurados.

Tenho de confessar, no entanto, que foi Kant que me levou a Ricoeur e foi o facto de Ricoeur me possibilitar uma via de poder continuar a ser kantiana que, inicialmente, determinou a minha investigação sistemática da sua obra.

A distinção de Kant entre conhecer e pensar foi – e continua a ser – a matriz basilar do meu modo de me situar no mundo do pensamento da vida e da realidade, permitindo-me abordá-las pelo seu enraizamento misterioso e marcando, de forma essencial, todo o meu trabalho em filosofia. Nesse contexto, a *via longa* da hermenêutica ricoeuriana surgiu-me, desde o início do meu encontro com Ricoeur, como o recurso epistemológico-metodológico, que permitia continuar a operar nos quadros da velha distinção kantiana e, inclusivamente, dar-lhe novos desenvolvimentos e nova eficácia. Foi neste horizonte que elaborei a minha Dissertação de Mestrado, para desocultar a presença de Kant no projecto da *Filosofia da Vontade*, tendo-me centrado na primeira obra desse projecto, *Le volontaire et l'involontaire*, para a interpretar como o seu momento crítico<sup>2</sup>. Este trabalho permitiu aferir a consonância entre alguns aspectos da prática filosófica de Kant e a de Ricoeur, nomeadamente no respeitante à autonomia necessária ao exercício do filosofar e à concepção da racionalidade filosófica. Foi na compreensão desse caminho que me adentrei na questão das relações intrínsecas entre a filosofia e a não-filosofia no interior da prática filosófica ricoeuriana e, bem no centro dessa questão, isolei a figura específica que ela reveste na articulação entre o filosófico e o literário, tomado este na acepção radical de um uso poético da linguagem.

Não obstante Kant continuar a ser a alteridade mais permanente na minha leitura de Paul Ricoeur, como atesta o Epílogo deste trabalho, há que dizer, todavia, que a presente

---

<sup>2</sup> A Dissertação tomou como título *A significação "crítica" de Le volontaire et l'involontaire na Filosofia da Vontade de Paul Ricoeur*, tendo sido apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 1988 e defendida em 1989.

investigação se atém, totalmente, à compreensão da obra ricoeuriana, em si mesma considerada, procurando nela o fio de sentido entretecido pelas diferentes malhas por ela mesma desenvolvidas.

Acílio Estanqueiro Rocha considera que a originalidade da obra de Ricoeur radica no facto de ela assumir o género de “suma filosófica” da nossa contemporaneidade<sup>3</sup>; estou inteiramente de acordo com tal afirmação, considerando, na sequência, que essa característica constitui uma das dificuldades maiores da sua abordagem. Na verdade, ler um qualquer texto de Paul Ricoeur é confrontar-se, simultaneamente, com a sua síntese pessoal e com as análises mais marcantes que a tradição ou a coetaneidade desenvolveram a respeito da questão com que ele se ocupa. Nessa medida, prestar atenção ao mais próprio de Ricoeur significa, absolutamente, reconhecer que ele se enleia com diferentes alteridades textuais e só nesse enleamento ganha corpo e figura específicos, como se a sua hermenêutica subsumisse, epistemologicamente, a dialéctica entre o si mesmo e o outro, ou entre a identidade e a diferença. Esta natureza da textualidade ricoeuriana implica uma decisão radical na sua abordagem: ou bem se envereda por testar as interpretações que sustentam as sínteses que Ricoeur vai elaborando, no debate com os diferentes textos e autores, ou bem se opta por aceitar a pertinência dessas interpretações e, partindo delas, se tenta compreender o seu alcance filosófico peculiar. O presente texto corresponde a uma decisão pela segunda via apontada e, nesse quadro, constitui-se como um processo de compreensão do pensamento de Paul Ricoeur, ou, como o título indica, um percurso hermenêutico realizado com ele, procurando as suas articulações de sentido e a sua coerência global. O seu lugar ou o seu princípio de

---

<sup>3</sup> Acílio E. ROCHA, “De la función semiológica a la semántica: Lévi-Strauss y Ricoeur”, *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 86-91, p. 86.



leitura enraíza-se no tema da relação entre o filosófico e o não-filosófico, focado a partir da perspectiva da possibilidade e da pertinência de articular o fazer da filosofia com o uso poético da linguagem.

A expressão textual desta investigação formaliza-se em quatro andamentos de compasso desigual, mas simétricos, comportando dois momentos breves e dois longos, e quer dar corpo à *via longa* preconizada por Ricoeur.

O texto inicia-se com um *Pórtico* e termina com um *Epílogo*, ambos de duração breve. O *Pórtico* quer ser, acima de tudo, a voz de Ricoeur sobre si próprio, a propósito do tema em debate. O texto que nele se transcreve é, a meu ver, um metatexto sobre a questão<sup>4</sup>. Interrogado sobre o tema da filosofia, Paul Ricoeur avalia o seu percurso, tomando-se, simultaneamente, como um si mesmo e como um outro. Partindo dessa avaliação, eu própria me situo globalmente no interior do tema, em diálogo com as palavras de Ricoeur. Neste contexto, o *Pórtico* é o guia-tutelar do conjunto da investigação e, embora no desenvolvimento desta não haja sistemáticas remissões explícitas para ele, a sua função é a de núcleo fulcral de sentido. Daí, da sua dimensão de centro nuclear, decorre a sua brevidade. O *Epílogo*, também breve por ser, essencialmente, uma intuição e uma sugestão, constitui-se, por isso, como um outro possível núcleo de uma nova leitura da mesma questão. Nele fica expresso o meu compromisso de interpretação do conjunto da temática, compromisso esse que, sendo pessoal, se organiza, todavia, pela articulação de duas alteridades, Kant e Ricoeur, e pela mediação de uma terceira – a de Jean-Luc Nancy<sup>5</sup>. A sua composição supõe, assim, um diálogo e um confronto de leituras.

---

<sup>4</sup> Esta ideia de o texto de uma entrevista poder ser um metatexto, embora controversa, corresponde a uma posição de princípio deste trabalho; na verdade, em momentos fundamentais da minha compreensão do pensamento ricoeuriano as suas entrevistas, bem como os textos auto-biográficos, serviram-me de referência e de critério.

<sup>5</sup> O ponto de partida do texto do *Epílogo* é a interpretação de Jean-Luc Nancy da questão da literatura em Kant desenvolvida em: J.-L. NANCY, *Le discours de la syncope. I. Logodaedalus*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976.

O desenvolvimento da investigação materializa-se em dois momentos de duração similar, intitulados *Primeira Parte* e *Segunda Parte*, e cuja simetria assenta não só na sua dimensão formal, mas, essencialmente, no modo como o conteúdo que integram se articula. No fundo, tratam do mesmo, de dois pontos de vista analíticos diferentes.

A *Primeira Parte*, integrando três capítulos e uma introdução, propõe-se como uma leitura global da obra de Ricoeur, realizada com base na articulação da filosofia com a literatura. Nela se empreende a tarefa de exhibir uma possível unidade dos textos ricoeurianos, enraizando-a num conceito da ordem do literário. Assim, o fulcro de toda esta parte centra-se na questão da *mise en intrigue*, tal como Ricoeur a tematiza em *Temps et récit*, procurando que ela mostre a sua fecundidade na compreensão do pensamento ricoeuriano. O processo interpretativo desenrola-se em duas fases, que se explicitam em três capítulos. Na primeira fase, correspondendo ao Capítulo Primeiro, faz-se a apresentação do tema da *mise en intrigue*, através de uma descrição dos argumentos que *Temps et récit* fornece a tal respeito. Na segunda fase, comportando os outros dois capítulos, aborda-se a obra ricoeuriana fazendo da *mise en intrigue* e das consequências teóricas decorrentes da sua tematização o princípio hermenêutico de leitura. No Capítulo Segundo, a interpretação atém-se, fundamentalmente, aos conteúdos da obra de Paul Ricoeur; no Terceiro, é a natureza da textualidade em que ela se substancializa que fica no centro da análise. Em ambos os capítulos, o objectivo é pôr em evidência a fecundidade do literário na compreensão do filosófico em Paul Ricoeur.

A *Segunda Parte*, também constituída por uma introdução e três capítulos, acerca-se da mesma questão com um sentido novo, o de mostrar, por um lado, como é que o literário surge no interior do filosófico, na obra de Ricoeur, e, por outro, de que maneira a textura da filosofia deste autor trabalha a articulação entre o filosófico e o literário.

Deste modo, depois de se ter apresentado, na Introdução, o campo semântico convocado pelo vocábulo literatura, no pensamento ricoeuriano, o Capítulo Primeiro, percorrendo o conjunto dos textos de Paul Ricoeur desde *Le volontaire et l'involontaire*, vai mostrando os momentos e as razões em que a literatura, sob a forma de poesia ou de ficção narrativa, ocupa a ribalta da argumentação filosófica daquele autor e se enleia com ela, mantendo, todavia, cada um dos campos teóricos a sua peculiaridade e autonomia próprias.

Os Capítulos Segundo e Terceiro correspondem aos momentos de fundamentação ou de legitimação teórica da leitura da obra de Ricoeur que esta investigação propõe. Em qualquer deles se procura encontrar, nos princípios filosóficos que enquadram o pensamento ricoeuriano, a legitimação do papel que o literário nele desempenha. Assim sendo, o Capítulo Segundo, centrando-se na análise da concepção ricoeuriana da hermenêutica, ocupa-se em mostrar como essa concepção tem implicações directas na perspectiva de uma abordagem poética da realidade, cuja possibilidade Paul Ricoeur configura desde a definição do seu projecto da *Filosofia da Vontade* e, por inerência, como a sua teorização sobre a questão da verdade, simultaneamente, suporta esse horizonte poético e é suportada por ele. O que me parece claro – e pretendia explicitá-lo neste capítulo – é o facto de a hermenêutica de Paul Ricoeur, podendo aparecer como um desvio no percurso fenomenológico deste autor, não só representar uma expressão decisiva do seu modo de pensar, como também dar visibilidade a essa atracção pela dimensão poética da linguagem que, desde sempre, Ricoeur anteviu como sendo a hipótese possível de uma razão finita realizar um percurso ontológico. Por isso, a importância de, neste mesmo capítulo, se articular a questão da hermenêutica com a da verdade e a da poética do discurso, pondo em relevo a sua intrínseca relação.

O Terceiro Capítulo realiza outro percurso legitimador, através da compreensão da importância fundamental da articulação entre o filosófico e o não-filosófico na prática filosófica de Paul Ricoeur. Nele se pretende mostrar, por um lado, as diferentes dimensões implicadas nessa temática e, por outro, a forma específica que ela assume no caso da relação entre a filosofia e a literatura. O meu objectivo central neste capítulo é deixar transparecer como a literatura, tomada como poética da linguagem, representa a alteridade irresistível e irremediável de um exercício filosófico que não desiste da sua orientação ontológica e não se resigna a perder a dimensão misteriosa e abismal da existência.

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**



**Siglas e abreviaturas dos textos de Paul Ricoeur  
mais referidos no decurso do texto**

- À l'école ..... À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.
- CI ..... *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- EES ..... *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé en 1953-1954*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957.
- FC ..... Esta sigla designará o conjunto das duas obras que compõem a *Empírica da Vontade* e que serão designadas individualmente deste modo:
- ..... HF ..... *L'Homme faillible*, Paris, Aubier-montaigne, 1960.
- ..... SM ..... *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-montaigne, 1960.
- H II ..... *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- H.Cours..... *Herméneutique, Cours professé à Louvain, 1971/1972*, Louvain, Éditions du SIC.
- HV ..... *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- Interpretation Theory*..... *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas, The Texas Christian University Press, 1976.
- J ..... *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- J2 ..... *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- KJ ..... *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.
- L1 ..... *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- L2 ..... *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- L3 ..... *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

- Le Mal* ..... *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- "Méthode et tâches" ..... "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté", in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-86.
- MHO ..... *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- MV ..... *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- "Qu'est-ce qu'un texte?" ..... "Qu'est-ce qu'un texte?", *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 137-159.
- RF ..... *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- ScA ..... *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- SF ..... *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- TR ..... Esta sigla designará o conjunto das três obras que compõem a trilogia *Temps et récit* e que serão designadas individualmente deste modo:
- ..... TR I *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- ..... TR II *Temps et récit II*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- ..... TR III *Temps et récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- VI ..... *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-montaigne, 1950.



## **PÓRTICO**





*Aristóteles contemplando um busto de Homero, Rembrandt, 1653.*

**Metropolitan Museum, New York.**



## II

Edmond Blattchen – Paul Ricoeur, o seu símbolo é um quadro de Rembrant, cujo título é *Aristóteles contemplando um busto de Homero*.

Que representa esse quadro, para si?

Paul Ricoeur – Para mim simboliza o empreendimento filosófico, tal como eu o compreendo. Aristóteles é o filósofo, como lhe chamavam na Idade Média, mas o filósofo não começa do nada. Nem mesmo começa a partir da filosofia, começa a partir da poesia. Aliás, é absolutamente de salientar que a poesia seja representada *pelo* poeta, como a filosofia é representada *pelo* filósofo; mas é o poeta que está presente em estátua, enquanto o filósofo está vivo, o que quer dizer que continua sempre a interpretar. O poeta está, de alguma maneira, recolhido na sua obra escrita, que está representada por um busto.

Gostaria de sublinhar dois ou três detalhes que não aparecem à primeira vista. Em primeiro lugar, contrariamente ao título, Aristóteles não contempla o busto de Homero; toca-o. Isto é, ele está em contacto com a poesia. A prosa conceptual do filósofo está em contacto com a língua ritmada do poema. Aristóteles olha para outra coisa. O quê? Não o sabemos. Mas ele olha para outra coisa que não é a filosofia. Ele toca a poesia mas para reorientar o seu olhar para outra coisa. Para o ser? Para a verdade? Para tudo o que se possa imaginar.

Queria assinalar um outro detalhe que só é perceptível quando se é conduzido por um bom guia. Trata-se do facto de haver três personagens no quadro. Aristóteles está vestido com roupas contemporâneas (de Rembrant, naturalmente) – a filosofia é sempre contemporânea – enquanto o busto de Homero é uma estátua. E a terceira personagem deste quadro encontra-se na medalha suspensa do ombro de Aristóteles.

À primeira vista, poder-se-ia pensar que esta medalha faz parte do elementodecorativo. Mas eu já disse que o vestuário de Aristóteles tem uma significação. É moderno, da época do pintor,

enquanto o busto permanece na sua configuração arcaica. Ora, nesta medalha, o que está representado é a cabeça de Alexandre, o político. É preciso não esquecer que Aristóteles foi o preceptor de Alexandre. E a sua relação com o político não é, somente, uma relação de educador; ele é também aquele que pensou o político, ao ponto de ter feito da ética o prefácio da política.

A ética só está completa como política, porque é o conjunto dos seres humanos, é a comunidade que é orientada para o "viver bem".

Deste modo, se recolocarmos esta medalha no seu verdadeiro lugar intermediário, compreenderemos que o político está sempre silenciosamente presente, discretamente presente, na retaguarda da relação entre poética e filosofia. Porque se trata de uma relação de palavras – o poeta fala, o filósofo fala –; mas o político, na sua melhor destinação e na sua melhor eficácia, representa a paz pública, isto é, a possibilidade de que o discurso prossiga numa ordem tranquila. Esta medalha está ali para nos lembrar que a filosofia só pode continuar a sua obra de reflexão sobre uma palavra que não é a sua, a palavra poética, se continuar a manter uma relação activa com a política, de que tem o encargo. Se o ousar dizer: se a personagem do quadro *tomar o encargo* desta medalha.

[E.B.]–                   Aplicamos a simbólica deste quadro à sua própria experiência. Qual é o seu Homero? Quais são os seus Homeros, Paul Ricoeur?

[P.R.]–                   Nós começámos pelo problema da hermenêutica, definindo-a como uma contínua interpretação dos textos. Os textos poéticos têm, certamente, um lugar preponderante, um lugar real, entre os textos, na medida em que são os textos que produzem sentido. Eu alargo a palavra "poético" para além da poesia como significando rima e ritmo, estendendo-a à produção de sentido. Isto é, é necessário, primeiro, uma energia criadora de inovação, para que, em seguida, haja um discurso de segundo grau.

Eu não ponho a filosofia no lugar do poético – ela é reflexiva. É sempre um trabalho de segundo grau, aliás, nem sequer apenas sobre a poesia, mas sobre a linguagem vulgar, sobre a linguagem das ciências, sobre a linguagem da psicanálise e sobre o discurso poético.

Por conseguinte, este carácter segundo, reflexivo, da filosofia e este carácter primitivo, original, originário e criador da poesia, constituem o quadro fundamental da reflexão moral, com a mediação secreta do político, que é, simultaneamente, pressuposto – uma vez que ele está antes, mas é também fim, de uma certa maneira...

[E.B.] – As suas relações com o príncipe são tão calmas como as de Aristóteles com Alexandre?

[P.R.] – Nós estamos numa situação radicalmente diferente, isto é, não temos príncipe. O problema da democracia moderna reside em que somos nós, pelo nosso querer viver em conjunto, que engendramos a soberania; mas este querer viver em conjunto só vive se o transformarmos constantemente num contrato social efectivo, voluntarista.

(...)

Volto ao meu quadro de Rembrant: haverá sempre uma palavra poética, haverá sempre uma reflexão filosófica sobre essa palavra poética e um pensamento político capaz para os reunir a ambos.

Dito de outra maneira: a minha esperança está na linguagem; a esperança de que haja sempre poetas, de que haja sempre pessoas para reflectir sobre eles e de que haja pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política.

É que, eu diria que a minha aposta tem a figura da esperança.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Paul RICOEUR, *L'unique et le singulier*, Liège, Alice Éditions, 1999, pp. 52-72. O texto é parte da transcrição da emissão *Noms de Dieux*, de Edmond Blattchen, gravado em 10 de Março de 1993. Sendo Paul Ricoeur um autor contemporâneo e tendo, por isso, uma obra totalmente acessível, tal como a dos seus comentadores, optou-se por não reproduzir em nota de rodapé os textos, citados e traduzidos no corpo de texto, para não sobrecarregar nem aumentar, desnecessariamente, o trabalho. Assim, todas as citações que estiverem integradas no corpo do texto serão transcritas em português (excepto a última citação de Ricoeur, com que termina este trabalho) e, salvo indicação em contrário, as traduções são da minha responsabilidade. Todas as traduções são realizadas a partir de textos originais. Sempre que se fizer transcrição de textos em nota de rodapé, elas serão feitas na língua de origem.





## III

**Porquê Pórtico?**

Um *Pórtico* tem uma relação ambígua e mesmo paradoxal com a totalidade da construção de que faz parte. Por um lado, é-lhe de alguma maneira exterior, mas, por outro, institui-se em via única de acesso a ela. Como entrada ou vestíbulo, o pórtico é o lugar por onde se acede ao interior, e, por isso, embora em si mesmo ele seja apenas passagem, só através dele se pode penetrar no edifício.

Esta dialéctica exterior–interior que o pórtico protagoniza e que pode subsumir também, por esse motivo, a ideia de protecção, de resguardo, tem uma ligação simultânea à espacialidade e ao tempo, na medida em que, sendo espaço de passagem, o pórtico impede que a entrada na construção seja abrupta, instantânea. Pelo contrário, o percorrer do seu espaço consome tempo e como que prepara a passagem do exterior para o interior que, desta forma, fica preservado da irrupção e do momentoso.

De aqui, desta semântica que faz de qualquer pórtico, enquanto passagem do exterior para o interior, um elemento de ligação, parti para iniciar esta investigação com um *Pórtico*. E fi-lo considerando que a própria tradição filosófica me servia de Pórtico<sup>7</sup>. O conteúdo que escolhi para ele, articula-se, directamente, com o que ficou dito, por três ordens de razões.

---

<sup>7</sup> Estou a invocar a ligação do Estoicismo com o *Stoá poikíle*, o pórtico de Atenas onde Zenão de Cítio começou a ensinar.

- A primeira delas prende-se com o conteúdo do texto de Paul Ricoeur que seleccionei. Embora pertençam a uma entrevista e, portanto, não se caracterizem por uma discursividade teórica e antes assumam mais imediatamente uma intencionalidade comunicativa, centrada na captação do destinatário – ou, talvez, por isso mesmo –, os excertos que integrei aqui exibem todas as articulações que a relação da filosofia com a literatura, no pensamento ricoeuriano, convoca, nomeadamente, as concepções de filosofia e de racionalidade filosófica que lhe subjazem.
- A segunda razão que me determinou prende-se com o facto de os textos seleccionados fazerem unidade com uma obra de arte, da qual se constituem em comentário, expondo, dessa forma, o sentido e a fecundidade filosóficos da relação entre a filosofia e a não-filosofia, neste caso, o campo artístico. Por outro lado, esse comentário que os excertos consubstanciam decorre da construção de uma narrativa a partir do quadro de Rembrandt, situação que permite uma articulação directa não só com a primeira parte do estudo, como, fundamentalmente, com a ideia de fundo que o orienta, funcionando, assim, como passagem e elemento de ligação.
- Por fim, a terceira razão é como um corolário de tudo o que está para trás: quis que Paul Ricoeur fosse o *Pórtico* deste trabalho onde se procurará analisar a relação da filosofia com a literatura: primeiro, vendo de que modo conceitos do âmbito literário podem aprofundar o relacionamento com a filosofia do autor, e, em seguida, tratando essa articulação na sua dimensão de questão, ou seja, como uma aporética em que é necessário encontrar princípios e linhas de legitimidade, bem como enraizamentos e horizontes de significação.

Tomar Ricoeur como *Pórtico* representa posicioná-lo como referencial e critério da análise, perspectiva, aliás, já anunciada pelo título *Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, no contexto da temática da articulação entre a Filosofia e a Literatura.

## Paul Ricoeur e o quadro de Rembrandt

### Comentário de comentário

O quadro de Rembrandt, *Aristóteles contemplando um busto de Homero*, é tomado por Ricoeur como símbolo da actividade filosófica, enquanto tarefa do pensar e trabalho sobre o sentido, perspectiva que aquele autor explicita através de um texto de fundo narrativo, onde dá corpo a uma espécie de intriga. A composição da intriga é dada, por um lado, pela trilogia enunciada a partir do quadro – Aristóteles, Homero, Medalhão de Alexandre – e, por outro, pela forma como Ricoeur faz intervir a temporalidade, jogando com as três instâncias, passado, presente e futuro, na leitura do triângulo das personagens, na sua remissão aos campos teóricos que representam. Assim, cada uma daquelas personagens, na sua função representativa da Filosofia, da Poesia e da Política, subsume uma relação própria com o tempo; o poeta e o político estão inertes – as suas figuras, pela escultura e pela medalhística, têm os contornos da estratificação, estando presas do seu tempo. No caso específico da estátua de Homero, diz Ricoeur que, por ela “O poeta está de alguma maneira recolhido na sua obra escrita”; este recolhido é, simultaneamente, um *retirado* e um *concentrado*. A obra escrita oculta-o como ser vivo (como presumível autor) e, materializando-se, concentra-o enquanto significação, enquanto modo particular de querer dizer, à espera de leituras que acabem o seu

destino. Homero não vale como personagem, ou como mera representação de um entidade singular, mas como símbolo, através da sua obra escrita. É, devido a esse recolhimento-ausência-concentração simbolizado no busto de Homero, que a palavra originária da Poesia pode ser retomada e historicamente reinterpretada pela reflexão segunda da Filosofia.

Em qualquer caso, o busto de Homero e a figura de Alexandre, no seu recato de medalha, pertencem ao passado e emergem como estratos arcaicos. Em oposição, por sua vez, o filósofo, Aristóteles, está vivo, remetendo, directamente, por isso, para a actividade e para a dinâmica temporal em que se move a reflexão. Esta situação estética, e a sua leitura, colocam a filosofia numa relação muito peculiar com a temporalidade. Desde logo, um Aristóteles vestido de Rembrant confronta em si dois mundos – o grego e o do século XVII – entretecendo, por essa razão, relações complexas com as instâncias temporais; o mundo grego, por ser o mesmo de Homero e de Alexandre, substancializa o passado; por seu turno, o mundo emergente do século XVII, prenhe de rupturas, pode ser lido como um presente-futuro, ou direccionado para o futuro.

Ricoeur faz, a este respeito, duas afirmações fundamentais: “a filosofia é sempre contemporânea” e “o filósofo está vivo, isto é, ele continua sempre a interpretar”. Embora contemporâneo signifique, no texto, a época de Rembrant, esta remissão para a filosofia, como permanente interpretação, possibilita uma leitura polissémica de Aristóteles vivo e, em consequência, da Filosofia. Aristóteles está vivo e é contemporâneo no e pelo processo de interpretação; a contemporaneidade da filosofia e do filosofar dá-se pela inerência de uma e de outro a uma dimensão de actividade que, no caso vertente, é uma hermenêutica. Assim sendo, a polissemia da figura de Aristóteles vivo remete para uma dupla contemporaneidade – a do próprio filósofo e a da capacidade da sua filosofia continuar a interpretar o presente e a ser interpretada por ele.

Esta posição que Ricoeur parece querer induzir tem o seu suporte legitimador num aspecto fundamental do seu pensamento<sup>8</sup>, que consiste em considerar que a hermenêutica opera numa tríplice temporalidade – a da transmissão, a da interpretação e a do próprio sentido. É esta última dimensão do tempo, funcionando como um transcendental, que viabiliza que uma tradição se ofereça à revitalização interpretativa, garantindo, assim, que a filosofia possa ser uma permanente interpretação, sustentando a prática hermenêutica.

O fundo narrativo da leitura efectuada por Ricoeur do quadro de Rembrandt, pelo jogo das relações e interacções que estabelece entre as personagens, o que elas representam e a temporalidade que as sustenta, deixa ver ou, pelo menos, permite interpretar, a relação da Filosofia com a Poesia em termos de uma ambígua interdependência<sup>9</sup>. Diz-se, realmente, de modo explícito no texto transcrito que a filosofia tem o seu começo fora de si; ela não começa a partir da filosofia, ela começa a partir da poesia; desta maneira, o labor filosófico surge como dependente da anterioridade poética. Contudo, o mesmo texto mostra que a recíproca desta afirmação também é verdadeira, ao apontar para a dimensão inerte do busto de Homero em contraste com a representação viva de Aristóteles. Tornar este aspecto assinalável e convertê-lo em motor de uma interpretação induz a conclusão de que também a poesia depende da filosofia para se revitalizar e, sendo arrancada ao seu tempo originário, habitar a possibilidade de continuar a ser interpretada e contemporânea de outras temporalidades. Aliás, esta interdependência entre a filosofia e a poesia parece querer ser marcada por Ricoeur quando

---

<sup>8</sup> O texto em que Paul Ricoeur desenvolve este tema é “Structure et herméneutique”, in *Cl.* pp. 31-63, texto que retoma o que tinha sido publicado sob o título “Symbolique et temporalité” nas Actas do Congresso Internacinal, intitulado *Ermeneutica e Tradizione*, realizado em Roma, em 1963, e publicadas sob a direcção de E. CASTELLI. (Cf. *Cl.*, p. 489). Esta questão articula-se com a da função produtiva da distanciação no processo hermenêutico. Sobre isto, cf. a posição-chave de Ricoeur definida em “La fonction herméneutique de la distanciation”, in *H II*, pp. 101-117. Retomarei esta questão no desenvolvimento do trabalho.

<sup>9</sup> Esta posição vai aparecer mais claramente caracterizada no 8º Estudo de *MV*, onde Ricoeur trata da relação da filosofia com a literatura de modo sistemático. Debruçar-me-ei sobre este tema na Segunda Parte da investigação.

esclarece que Aristóteles não se contenta em contemplar o busto de Homero, *toca-o*. Assinalar que a relação do filósofo com o poeta é de contacto tem, necessariamente, que supor uma interacção ou uma dependência, nos dois sentidos, colocando a Filosofia e a Poesia no interior do *campo hermenêutico*.

Destacando, agora, desta espécie de intriga as ideias que a sustentam e travejam, deparamo-nos com duas dimensões determinantes: a figura fundadora da poesia e o estatuto da racionalidade filosófica; no entanto, uma e outra têm o seu fundamento compreensivo na dimensão matricial da linguagem, tal como Ricoeur a concebe.

Se bem que a linguagem não seja o ponto de partida do projecto filosófico ricoeuriano, o desenvolvimento deste mostra que é a maneira como aquele autor concebe o ser da linguagem que o alimenta e o torna inteligível.

Como se diz no seu prefácio, é em *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning* que Paul Ricoeur reúne o conjunto das suas posições sobre a temática da linguagem, visando-a na sua unidade<sup>10</sup>. Este empreendimento tem vários supostos, que o título da publicação permite identificar: o tratamento da linguagem desenvolve-se no quadro de uma *teoria da interpretação*, o *discurso* é o seu ponto de partida e o *excesso de sentido* o seu horizonte de análise. Nada desta trilogia é negligenciável para a compreensão da linguagem em Ricoeur, porque cada um dos tópicos corresponde a um elo que ele entrelaça na constituição de

---

<sup>10</sup> O prefácio é de Ted Klein, responsável da edição do texto que corresponde a uma série de lições dadas por Ricoeur na Texas Christian University, em 1973. Segundo VANSINA, *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Leuven-Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985, a primeira publicação do texto é em inglês. Tal como se apresenta, o texto parece não ter unidade sendo constituído por 4 ensaios, tendo cada um deles um valor autónomo. Na minha leitura, a obra pode organizar-se em dois subconjuntos:

1. o primeiro, constituído pelos ensaios n.ºs 1, 2 e 4, que, na globalidade, dão expressão a uma *teoria do discurso* (que o próprio Ricoeur considera que dirige toda a sua teoria da interpretação), assente sobre uma *teoria do texto escrito* e sobre uma *teoria da leitura*, configurando uma *teoria da interpretação das significações*, em geral.
2. o segundo, integrando o ensaio n.º 3, quer fundamentalmente mostrar que os textos poéticos e ficcionais têm também uma significação que importa recuperar dentro de uma teoria da interpretação.

uma textura complexa, cuja finalidade é instituir a eficácia ontológica do que ele designa por *linguagem plena*, isto é, a linguagem que busca dizer o excesso de sentido<sup>11</sup>.

A chave de compreensão da linguagem em Ricoeur reside na distinção entre semiótica e semântica, que ele próprio apresenta como a sua decisão metodológica inicial na perspectivação da questão<sup>12</sup>. É com base nessa distinção que Ricoeur pode tratar a linguagem como abertura e tomá-la como tendo a função constitutiva de se transcender<sup>13</sup>. *A linguagem não é um mundo próprio*, reiteram, incansavelmente, os textos ricoeurianos. Isto é, a linguagem não é um sistema fechado em que cada elemento se refira apenas a outro elemento dentro do mesmo sistema e nunca abra para fora de si. Pelo contrário, ela é sempre sinal e transporte, e, enquanto tal, aponta numa dupla direccionalidade: a de uma realidade que advém e a de uma experiência singular que exige visibilidade e partilha. A exploração que Ricoeur leva a cabo da instância discursiva de Benveniste decorre de este suposto, o de a linguagem ser mediação e,

<sup>11</sup> É pelo facto de o ponto de mira da investigação de Ricoeur sobre a linguagem ser a linguagem *plena*, dos símbolos, das metáforas, no fundo, assumindo a tarefa de procurar dizer o máximo possível sobre a realidade, que me parece desadequada a crítica que Rainer ROCHLITZ faz a Ricoeur por ele não tomar em consideração os problemas decorrentes do uso comum da linguagem (Cf. "Proposition de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur", in Christian BOUCHINDHOMME e Rainer ROCHLITZ (dir.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 139-161 e 205-209). Na realidade, o reparo é em si mesmo injusto, na medida em que Paul Ricoeur se ocupa das condições de possibilidade de um *falar em comum*, embora num âmbito mais ontológico e menos comunicacional imediato; contudo, mesmo assim, na sua obra *Le Juste*, Paul Ricoeur aborda a questão da linguagem na perspectiva da confiança comunicacional, evidenciando o seu papel preponderante como instituição social.

<sup>12</sup> Cf. *Interpretation Theory*, 1º estudo.

Todo este ponto de vista remete para o diálogo com o estruturalismo, diálogo esse que é uma instância fundante da constituição do pensamento ricoeuriano a respeito da natureza da linguagem. O grande companheiro de Ricoeur e a sua figura de referência nessa conversação é, efectivamente, E. Benveniste, de quem aquele vai subsumir princípios essenciais, nomeadamente, a distinção entre semiótica e semântica, bem como o conceito de *instância discursiva*.

<sup>13</sup> Ricoeur apresenta a sua teorização sobre a linguagem a partir da exploração de 4 pólos articulados dialecticamente:

1. a dialéctica acontecimento – significação;
2. a dialéctica identificação – predicação;
3. a dialéctica sentido – referência;
4. a dialéctica referência ao mundo – referência ao locutor.

Neste sentido e partindo da distinção entre semiótica e semântica, é sempre possível encontrar estas 4 linhas de análise nos textos em que este autor se dedica a esta problemática. Cf., a título de exemplo, *Interpretation theory* ou *MV*, 3º estudo.

por esse motivo, por um lado, transportar consigo e em si algo que, simultaneamente, a sustenta e a ultrapassa e, por outro, ao vir ao discurso, se propiciar como comunicação.

Bernard Stevens, na obra onde realiza uma leitura da filosofia de Ricoeur do ponto de vista da linguagem<sup>14</sup>, aproxima a dimensão ontológica da teoria ricoeuriana da linguagem da perspectiva de Heidegger, sublinhando que “A linguagem já não é um sistema fechado de representações, nem uma simples expressão de si: ela é escuta do dizer do ser”<sup>15</sup>. Esta afirmação de a linguagem significar *a escuta do dizer do ser* dá, efectivamente, conta das duas pontas que Ricoeur quer agarrar com a sua teorização sobre a linguagem e que em *Interpretation Theory* ele designa pela dupla referência de retroacção e autorretroacção da linguagem – ao mundo enunciado e à subjectividade enunciativa. A visão da linguagem como o *meio* onde o ser é dito por alguém baliza, afinal, um pensar filosófico que tem a montante uma preocupação reflexiva e a jusante uma ontologia como horizonte ou, nas palavras do próprio autor, uma ontologia como terra prometida<sup>16</sup>.

Do meu ponto de vista, só este excuro permite uma compreensão adequada da convocação da dimensão política feita por Ricoeur no seu comentário ao quadro de Rembrandt:

“ (...) a minha esperança está na linguagem; a esperança de que haja sempre poetas, de que haja sempre pessoas para reflectir sobre eles e de que haja pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política.

É que, eu diria que a minha aposta tem a figura da esperança.”

---

<sup>14</sup> Bernard STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *CI*, p. 28: “Ainsi l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion; mais, comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir”.



O que leva, então, à política é a preocupação pela possibilidade de se poder falar em comum<sup>17</sup>. O político aqui transporta toda a ressonância grega de se poder habitar a *polis*; mas hoje a cidade é uma *Megapolis*, uma rede onde uma diversidade quase impensável – dos espaços, dos valores, das pessoas – se apresenta em instantâneos que a fazem coexistir no mesmo recorte temporal; por isso, o jogo filosófico define-se nos quadros de uma aposta: a aposta no esforço de opor a palavra persuasiva, racional, à violência. Esta preocupação de Ricoeur está particularmente exemplificada nos seus trabalhos sobre a significação da retórica na pesquisa da verdade.

Considero particularmente relevante para a sua posição sobre este assunto, o primeiro estudo da obra *MV*. Logo no seu início Ricoeur lamenta o caminho seguido pela retórica no mundo ocidental, comentando-o assim:

“Foi deste conflito íntimo entre a razão e a violência que a história da retórica produziu o esquecimento ; esvaziada do seu dinamismo e do seu drama, a retórica entregou-se ao jogo das distinções e das ordenações. O génio taxinómico ocupa o lugar de onde a filosofia da retórica desertou.”<sup>18</sup>

O que está aqui em questão é um uso da palavra pública regulado pelo sentido da verdade em alternativa ao seu desenvolvimento caótico ou descomprometido, sem qualquer referência a um pendor lógico ou a um compromisso ético. Reportando-se ao mundo grego e à dinâmica dramática da retórica na vida pública dele, Ricoeur vai evidenciar a percepção, poder-se-ia dizer, simultaneamente, filosófica e política de Aristóteles que, ao contrário de

---

<sup>17</sup> Sobre a questão do político, da linguagem e da partilha comum de um mundo ver o excelente texto de Paul RICOEUR: “Langage politique et rhétorique”, in *L1*, pp. 161-175.

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 17. A questão do bom uso da retórica ou do seu uso ético é, absolutamente, determinante no pensamento de Ricoeur. Para ele, a retórica é a dimensão constitutiva da linguagem quando se faz pública, sendo-o, por exemplo, da própria essência da linguagem do político. Ver a este respeito: P. RICOEUR, « Violence et langage », in *L1*, pp. 131-140 ; « Langage politique et rhétorique », in *L1*, pp. 161-175 ; « Rhétorique, poétique, herméneutique », in *L2*, pp. 479-494.

Platão, perante um uso desregrado da palavra pública, prefere constituir uma filosofia da retórica em lugar de, simplesmente, a condenar como sendo estranha ao mundo da verdade. Platão condena a retórica e define o campo filosófico como alternativa; Aristóteles, pelo contrário, consciente de que a palavra filosófica não poderia substituir a palavra política, organiza um cânone para a retórica, fundando todo o seu desenvolvimento na teoria da semelhança. Diz Ricoeur:

“O grande mérito de Aristóteles foi de ter elaborado este laço entre o conceito retórico de persuasão e o conceito lógico do semelhante, e de construir sobre essa relação o edifício inteiro de uma retórica filosófica.”<sup>19</sup>

O trabalho de Aristóteles fez da retórica um instrumento da verdade possível da vida política, obrigando-a a circunscrever-se no horizonte do verdadeiro e a não se deixar comandar apenas pelo delírio da persuasão.

Na entrevista aqui transcrita, Ricoeur não faz intervir a dimensão da retórica, mas a prioridade que dá, neste contexto, à ética legitima a evocação da importância da retórica que, enquanto ética do discurso público, cria as condições de possibilidade de se falar em comum com base numa construção de argumentos, orientada por uma vontade de verdade.

A figura triangular que o texto descreve ao articular Poesia, Filosofia e Política, parece, realmente, ser sustentada pelo desejo de que uma “filosofia da poesia” possa contribuir para a produção de uma vida pública onde o *discurso*, no *logos* de que é portador, seja uma alternativa à desrazão da *violência*.

Nesta perspectiva, é lícito integrar a trilogia Poesia, Filosofia, Política, que aqui aparece como um sistema hermenêutico, no contexto daquilo que se pode caracterizar como o esforço

---

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 17..

ricoeuriano de desenvolver a legitimação do alcance ontológico da linguagem poética, nomeadamente, em *MV* e *TR*, e fazer equivaler esse seu trabalho ao de Aristóteles; à luz da interpretação que ele próprio faz da acção do filósofo grego sobre a retórica, poder-se-á apresentar a sua reflexão sobre a poética como a definição de um registo filosófico que, mantendo a sua autonomia, introduz um processo criterial no interior da linguagem poética.

Poderia dizer-se, então, de Ricoeur, como este diz de Aristóteles, em relação à retórica, que todo o seu trabalho sobre a produção de sentido ou *inovação semântica* deverá ser designado como uma poética filosófica, por ser constituído dentro da mesma vocação de gerir a palavra humana e de promover o seu desenvolvimento no seio da tensão verdade–violência<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Do meu ponto de vista, a questão da não-violência, entendida como uma certa forma de conceber e praticar a racionalidade, constitui um dos temas mais significativos que a obra de Ricoeur foi configurando na sua tessitura. Penso até que esse tema subsume, filosoficamente, a dimensão existencial concreta da sua vida e do seu compromisso social, atraído pelo pacifismo que, todavia, reconhece nos seus limites; (cf. a este propósito: P. RICOEUR, CC; " L'homme non-violent et sa présence à l'histoire", in *HV*, pp. 235-245; F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, Éditions la Découverte, 1997).

Os temas que privilegia nos seus textos, bem como a maneira segundo a qual os elabora, dão conta da sua determinação profunda de encontrar uma estrutura racional que possa limitar a violência e possa construir uma alternativa para ela. É o caso, por exemplo, do modo como aborda a questão da verdade, como se verá adiante, subtraindo-a à possibilidade de uma unificação total; no plano humano, a verdade está sempre confinada aos círculos de verdade e à sua interacção, sendo esta perspectiva que enquadra o princípio do conflito interpretativo. É também o caso da sua perspectiva sobre a justiça que, como paradigmatisa um dos seus títulos a respeito deste tema, se situa entre *o legal e o bom*, apontando para uma dialéctica insuperável entre o ideal e o juridicamente instituível numa sociedade determinada. Neste contexto ressalta a importância de um uso ético da retórica, no plano público da vida social, como referi antes, bem como a ideia que Ricoeur desenvolve em *MHO*, da necessidade de se reconhecer, a par do valor do *consensus* na vivência democrática, a força importante do *dissensus* como expressão da limitação interpretativa humana.

Curiosamente, não há nenhum estudo sistemático, ou, pelo menos, a minha investigação bibliográfica não o detectou, de desenvolvimento desta problemática; ela encontra-se transversalmente em alguns trabalhos ou, então, surge com um tratamento restrito. É o caso, por exemplo dos seguintes textos: O. ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Paris, Éditions Michalon, 1996; O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994; E. DUSSEL, *The underside of modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Amherst, New York, Humanity Books, 1998; P. DUMOUCHEL, " Paul Ricoeur: la tension de la vérité", *Esprit*, 1, Paris, 1983, pp. 46-55; Constança M. CESAR, "Ética e política em Paul Ricoeur", *Revista Brasileira de Filosofia*, 177(XLII), São Paulo, 1995, pp. 51-59; Constança M. CESAR, "O problema da tolerância em Paul Ricoeur", *Revista Brasileira de Filosofia*, 195(XLIV), São Paulo, 1999, 296-305; X. ETXEBERRIA MAULEON, "El pensamiento de Paul Ricoeur en torno al violencia", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 43-62; M. MACEIRAS FAFIÁN, "Violencia, lenguaje y interpretación", in G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 353-367.

Para finalizar este comentário à leitura desenvolvida por Ricoeur do quadro de Rembrandt, importa ter ainda em atenção a possível significação do facto de *Aristóteles contemplando um busto de Homero* ter sido tomado como *símbolo* do labor filosófico.

Em *SF*, obra de legitimação e de prática hermenêutica, o símbolo é apresentado por Ricoeur como *misto concreto* sobre o qual é possível exercer uma arqueologia e uma teleologia, dado o seu carácter sobredeterminado<sup>21</sup>. O símbolo define-se, por essa via, como uma estrutura paradoxal que possibilita um duplo movimento interpretativo, de desocultação de raízes e de configuração de possibilidades, tendo como horizonte a inesgotabilidade do sentido.

Neste quadro caracterizador, apresentar a pintura de Rembrandt como símbolo do empreendimento filosófico e comentá-la através das coordenadas textuais em que o fez, pode ser, por sua vez, um convite a uma interpretação que atenda ao seu alcance arcaico e ao seu possível sentido prospectivo. Assim sendo, parece ser legítimo tomar, como núcleo de sentido a interpretar, a articulação Filosofia–Poesia–Política como constituindo um sistema hermenêutico de cuja dinâmica pode surgir a possibilidade de um viver humano em comum. Pelas coordenadas históricas que o quadro e o texto–comentário sobre ele desenvolvido suscitam, é impossível não pensar aqui no confronto entre a posição defendida por Ricoeur e a de Platão, sobre a mesma questão.

Ao contrário de Ricoeur, para quem a poesia se configura como a palavra de referência na constituição de uma comunidade justa, Platão condena a poesia e exclui-a da sua República, em nome da mesma justiça. No meu entender, o antagonismo das duas posições releva de duas

---

<sup>21</sup> Nesta época Ricoeur fazia corresponder a actividade hermenêutica à decifração dos símbolos. Posteriormente, faz evoluir quer a sua concepção de hermenêutica, quer a de símbolo (cf., por ex, o 3º ensaio de *Interpretation Theory*); no entanto, para o que me interessa relevar neste comentário, posso operar com esta primeira caracterização do símbolo desenvolvida por Ricoeur.

concepções de racionalidade, a partir das quais se instituem duas perspectivas do labor filosófico e das suas condições de desenvolvimento.

Para Platão, o contencioso entre a filosofia e a poesia é uma velha história<sup>22</sup>. Em *A República*, que quer estabelecer as bases da sociedade perfeita, centrada na justiça e na racionalidade, a filosofia é instituída como o critério último do ser dessa sociedade – a sua própria condição de possibilidade – e a poesia é condenada e excluída por ir contra a justiça, não directamente, mas por via da sua relação com a verdade.

No Livro III, *A República* condena e exclui a poesia e os poetas por serem prejudiciais à boa ordem da *polis*<sup>23</sup>; no Livro X, dá-se o fundo das razões desse veredicto – a poesia não se submete à lei ascética da razão e antes explora o desregramento do sentir, através da exaltação do prazer e da dor<sup>24</sup>. Fica claro que o cerne da condenação–exclusão da poesia reside no seu modo próprio de habitar a racionalidade, cujo paradigma é a filosofia, como ciência verdadeira, como fica demonstrado no núcleo alimentador de sentido desta obra de Platão, constituído pela *alegoria da caverna*. Por essa configuração, a essência da racionalidade, que a filosofia subsume, corresponde à ascese e ao desprendimento. Também em *A República* a filosofia é deixada ver como *exercício de morte*. Ela deve fazer morrer, sobretudo, as aparências e os sentidos, para pôr no seu lugar a luz esplendorosa da verdade e a tranquilidade da contemplação do uno na sua pureza total. A filosofia, e a racionalidade que ela representa, recorta-se, deste modo, como busca da pureza, daquilo que não é maculado por nenhum tipo de miscigenização; o ser, a verdade e o bem não poderão jamais habitar um mundo submetido às

---

<sup>22</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, X, 607 b.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, III, 398 a.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, X, 607a

leis da transformação, onde as coisas são e não são, ao mesmo tempo, ou seja, ao reino da diversidade e da mistura, da composição e da decomposição.

Ora, o caminho da poesia não é este. A poesia é, para Platão, um logro, por representar algo que poderíamos designar como uma maneira não racional de habitar a razão. A poesia é discurso, palavra, portanto, *logos*, mas, ao mesmo tempo é destruição desse *logos* por ser, por um lado, uma fonte de ilusão e erro e, por outro, desvario, delírio e exaltação<sup>25</sup>. Dois aspectos estão na base desta natureza da poesia – o facto de ela ser uma imitação do mundo das aparências e, por isso, não ter qualquer relação com a verdadeira realidade e, também, devido à sua proveniência, ser a parte menos digna da alma, a que é comandada pelos apetites e paixões.

María Zambrano, na busca de consolidar a sua *razão poética*, como uma forma de racionalidade mais consentânea com o respeito pela realidade e com a riqueza da sua diversidade<sup>26</sup>, ocupa-se desta condenação platónica da poesia, dizendo que ela radica no facto de a poesia subsumir, para Platão, a figura da mentira, da falsificação, por fazer um uso contraditório do *logos*, que o exercício poético faz cindir:

“O *logos*, – palavra e razão – divide-se pela poesia, que é a palavra, realmente, mas irracional. É, na realidade a palavra posta ao serviço da embriaguez. (...). Na embriaguez o ser humano dorme, parou, preguiçosamente, a sua vigilância e já não se ocupa com a sua esperança racional. (...) Trai a razão usando o seu veículo: a palavra, para deixar que por ela falem as sombras, para fazer dela a forma do delírio.”<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, X.

<sup>26</sup> Ocupei-me noutra lugar deste tema, também ele definido no quadro da articulação entre a filosofia e poesia – cf. Fernanda HENRIQUES “A *penumbra tocada de alegria* – a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano”, *Philosophica*, 11, Lisboa, 1998, pp 49-61, e, “María Zambrano e as metáforas do coração”, in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 621-631.

<sup>27</sup> María ZAMBRANO, *Filosofia y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (a 1ª edição deste texto é de 1939, sendo a publicação de 1987 corrigida pela autora), p. 33.

A interpretação de Zambrano parece ter fundamento no próprio texto platónico. Na realidade, uma leitura dos momentos de *A República*<sup>28</sup> onde se avalia o papel da poesia, no contexto da fundamentação da sociedade perfeita, deixa ver que a sua condenação decorre da articulação entre o carácter sedutor da poesia, a sua capacidade de mobilizar a adesão de quem a ouve ou lê, e a sua natureza mistificadora. A poesia atrai pelo encanto lógico da palavra, mas essa atracção é um suborno, por não conduzir à verdade, ao bem, e, sim, a um mau fim: à sujeição aos domínios da ilusão, da diversidade e da aparência.

O quadro definido pelas posições de Platão e de Ricoeur é, efectivamente, antinómico; para o primeiro, Filosofia e Poesia seguem caminhos paralelos e têm de manter-se separadas em virtude das suas próprias naturezas, enquanto que, para o segundo, o trabalho da filosofia só se exerce se se abrir aos campos de significação desenhados pela palavra poética, na sua originaridade. Do ponto de vista da análise platónica, não é possível construir uma cidade justa se a poesia não for afastada, ficando apenas a filosofia, na sua pureza total, a assegurar o seu fundamento; na concepção ricoeuriana, só uma “filosofia da poesia” poderá proporcionar o contexto possibilitador de um funcionamento comunitário baseado na justiça.

Penso que o cerne da compreensão da divergência entre Platão e Ricoeur radica no modo de interpretar o *excessivo*, no caso vertente, o excesso de sentido. O *logos* platónico articula-se com a medida, com a pureza e, por isso, com a exclusão; em Ricoeur, a actividade racional define-se sempre no horizonte do *excesso* e no campo da *mistura* segundo uma vontade de *inclusão*. Por esse motivo, a sua hermenêutica, embora parta do reconhecimento da

---

<sup>28</sup> Cf. PLATÃO, *A REPÚBLICA*, especialmente: Livros II, III e X. Penso ser importante referir que a posição de Platão sobre a poesia não é linearmente sempre igual. Jean-Luc NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Éditions Galilée, 1982 analisa a complexidade desta posição de Platão: cf., especialmente, a nota 51, pp. 72-73.

finitude humana, não é deceptiva, *apostando*, antes, no excesso de sentido, numa atitude de escuta e abertura ao que advém.

Nessa medida, tomar como símbolo da prática filosófica o quadro de Rembrant, pode ser lido como o desenhar de uma racionalidade aberta ao ser e ao sentido<sup>29</sup>, buscando construir figuras possíveis de, em conjunto, se poder habitar o mundo<sup>30</sup>.

Do meu ponto de vista, é este desejo de dar consistência epistemológica a uma racionalidade aberta e inclusiva que funda o interesse ricoeuriano pela relação entre a filosofia e a literatura, sendo o desejo de compreender a formação e o fundamento desta perspectiva que alimenta a minha investigação.

---

<sup>29</sup> Desenvolvi esta ideia em “Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista”, in M<sup>a</sup> Luisa RIBEIRO FERREIRA (org.), *Pensar no feminino*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 289-295 e em “ María Zambrano e Paul Ricoeur: A constituição de uma racionalidade integradora e prospectiva”, comunicação apresentada ao II Congresso Internacional *Outros sentidos para novas cidadanias*, realizado na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, em Junho de 2001.

<sup>30</sup> Jean-Luc NANCY em *L'oubli de la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1986, desenvolve um conceito de abertura ao sentido que descreve adequadamente a minha leitura da racionalidade ricoeuriana; diz ele: “La dimension de l'ouvert, c'est donc celle selon laquelle rien (rien d'essentiel) n'est acquis ni déposé, et selon laquelle tout ce qui est essentiel *advient*.» ( p. 14).



## PRIMEIRA PARTE

### A figura plural da obra de Paul Ricoeur – significação filosófica

“Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar.”

María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 21.

“(…) mais penser, au sens le plus large, c’est l’acte fondamental de l’existence humaine et cet acte est la rupture d’une harmonie aveugle, la fin d’un rêve.”

Paul RICOEUR, *Le volontaire et l’involontaire*, Paris Aubier-Montaigne, 1950, p. 417.



## **A figura plural da obra de Paul Ricoeur – significação filosófica**

### **ESTRUTURA DA PRIMEIRA PARTE**

**INTRODUÇÃO** – Em torno da pergunta *Como começar?*

**CAPÍTULO PRIMEIRO** – A construção de intrigas: a irremediável narratividade da linguagem

**CAPÍTULO SEGUNDO** – A obra de Paul Ricoeur: uma encenação dos limites da racionalidade

**CAPÍTULO TERCEIRO** – A textualidade: ressonância literária da prática filosófica de Paul Ricoeur



## Introdução

### Em torno da pergunta *Como começar?*

Na concepção deste trabalho, pensado em termos de espelhamento, esta primeira parte diz respeito, realmente, a um momento de contextualização, em que se procura construir um espécie de subsolo teórico e temático onde possam vir a enraizar-se as diferentes linhas que constituirão o desenvolvimento global da investigação, nomeadamente, as da segunda parte, de tratamento sistemático da problemática em causa – *a articulação da filosofia e da literatura no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur*.

Essa tarefa de contextualização poderia configurar-se de diferentes maneiras, nomeadamente, a de constituir uma entrada através da análise da própria matéria convocada, da relação da filosofia com a literatura, quer do ponto de vista temático, quer do ponto de vista histórico. Contudo, uma vez que o horizonte deste trabalho resulta da convergência de um tema com um autor e quer surpreender o entretecer do tema na prática filosófica do autor, optou-se por dar corpo ao seu momento contextual, pela mediação das linhas dinâmicas do pensamento de Ricoeur, na tessitura do seu processo de pensar.

Em si mesmo, este momento foi concebido como uma espécie de desafio de coerência ao pensamento ricoeuriano. Na realidade, por um lado, pretendo aqui construir um paradigma de leitura do filósofo Paul Ricoeur, partindo das suas propostas acerca de como se deve ler uma filosofia específica, singular, nos quadros da história da filosofia, tal como ele as apresenta em

*HV* e nunca desmentiu, e, por outro, partir de uma certa maneira de conceber a questão do começo, igualmente, dentro de uma linha ricoeuriana, tomando-o como um construído, que é simultaneamente, ponto de partida, fonte alimentadora e horizonte de desenvolvimento.

### ***Sentido e finalidade de um começo como contexto***

Tomei a questão do começo como uma estrutura orgânica, onde se pode ouvir o ressoar parmenidiano – “Comum é para mim o ponto por onde começo; por aí hei-de voltar depois”<sup>31</sup>–, entendendo tal declaração como uma possível resposta à pergunta *por onde começar?*, resposta que, sobretudo, aponta para o facto de todo o começo ser recomeço. Dito de outra maneira, parti do dito de Parménides e interpretei-o como querendo exprimir que começar, não representa apenas o início de um percurso linear, numa só direcção, mas, pelo contrário, evidencia que o acto de começar é sempre recorrente. Por isso, começar é contextualizar e, por essa razão, decidi começar com uma contextualização.

Contudo, esta perspectiva também pode ter uma ressonância hegeliana, por admitir que o ponto de partida seja a fonte matricial de sentido, articulando-se, directamente, com o modo como Hegel concebe a teleologia, como finalidade auto-determinada.

Esta leitura é importante para abordar o pensamento de Ricoeur, dado que, desde o início, direcciona a reflexão para o solo ontológico.

Realmente, pensar o teleológico como finalidade auto-determinada, à maneira de Hegel, afasta, desde logo, a hipótese de conceber o desenvolvimento do sentido como se fosse a

---

<sup>31</sup> PARMÉNIDES, DK B 5.

projectão de um princípio subjectivo de funcionamento da razão humana, tomada como princípio de inteligibilidade do real. Este ponto de vista, de cariz transcendental, sendo desenhado no quadro da oposição epistemológica, sujeito-objecto, está aliado a uma concepção da compreensão do desenvolvimento da realidade que a avalia do seu exterior. Pelo contrário, a concepção hegeliana corresponde à vontade de encontrar o modo de expressão da organicidade do real na sua própria maneira constitutiva de ser. Diz, sobre isto, Hegel, no Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*:

“O resultado só é o mesmo que o começo porque o começo é fim – ou o efectivo é o mesmo que o seu conceito somente porque o imediato como fim tem nele o si mesmo ou a pura realidade efectiva. O fim desenvolvido ou o efectivo que é-aí é o movimento e o devir desenrolado; esta inquietação, porém, é justamente o si mesmo; é igual àquela imediatez e simplicidade do começo porque é o resultado, o regressado em si mesmo; – mas o regressado em si mesmo é precisamente o si mesmo, e o si mesmo é a simplicidade e a igualdade que se refere a si.”<sup>32</sup>

Seguindo este texto, encontramos que o fim é começo e resultado; portanto, somos, por ele, remetidos para o interior de uma totalidade auto-determinada, cujo fim e cuja intencionalidade correspondem à própria necessidade de se desenvolver. Ou seja, ser e devir ou ser e transformação distinguem-se apenas por dizerem respeito a momentos diferentes do mesmo processo dinâmico da realidade. Assim, o resultado é o começo desenvolvido, pelo que a diferença entre resultado e começo é marcada, simplesmente, pela transformação ocorrida na temporalidade do devir. É o tempo que transforma o começo em fim, como resultado. Retomando as ideias de totalidade e organicidade, imprescindíveis para compreender o texto

---

<sup>32</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *Sämtliche Werke*, Bd. V, Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 22. A tradução que aqui se apresenta é de autoria de Manuel José do Carmo Ferreira, em: *G. W. F. HEGEL. Prefácios*, trad., int. e notas de M. J. do CARMO FERREIRA, Lisboa, IN-CM, 1990, p. 47. Quero aproveitar esta oportunidade de para agradecer ao Professor Carmo Ferreira a partilha generosa que sempre fez das suas traduções dos textos de Hegel e também o apoio que, ao longo de muitos anos, me tem dado na aprendizagem do Idealismo Alemão.

citado, estaremos no interior de um processo auto-regulado, em que o começo, por esse facto, contém em si o motor de todo o desenvolvimento. O tempo é a condição de que o desenvolvimento ocorra, ou seja, de que o começo chegue a ser resultado, como fim; contudo, é a natureza do próprio real que obriga e determina o referido desenvolvimento.

Se quisermos transpor esta mesma perspectiva para um texto a construir, teremos de o pensar, igualmente, como uma totalidade de sentido, cuja organicidade resulta de ele comportar um começo em que tudo está contido, pelo menos, como potencial. Por isso, não basta só saber por onde começar; neste quadro, torna-se, também, imperioso encontrar um começo que possa funcionar como estrutura matricial, que não só contenha em si e alimente todo o desenvolvimento, mas também seja gerador de um fim como resultado. Será necessário, então, encontrar a figura da serpente que morde a sua própria cauda ou a perfeição do círculo que tudo encerra no seu interior.

Daí que a primeira parte desta investigação se tenha desenhado como contexto, na acepção não apenas de dar enquadramento, mas, sobretudo, de fornecer subsolo de enraizamento.

O conjunto do trabalho, como já se disse, quer seguir o pensamento ricoeuriano tomando como plataforma de inteligibilidade o princípio hermenêutico da relação que nele se estabelece entre a filosofia e a literatura, configurando os sentidos, as possibilidades e as fecundidades dessa relação, dentro da sua obra. Dessa maneira, ele vai ser um longo exercício hermenêutico que transporta consigo uma concepção de filosofia e de racionalidade. Esta concepção assume, por um lado, que algo fica por dizer na passagem do *mito* ao *logos*, por a linguagem do conceito ser residual, mantendo-se a linguagem poético-literária como guardiã



desse resíduo que trabalha nos quadros do jogo que lhe é próprio; por outro, que o diálogo da filosofia com a literatura permite à filosofia um enraizamento temático, como enraizamento ontológico, fornecendo-lhe a possibilidade material de prosseguir a sua tarefa de unificação conceptual, de busca da univocidade possível.

É o próprio Ricoeur que suporta esta tese, ao tomar o pensar filosófico como um processo aberto ao não-filosófico que, por isso, se alimenta daquilo que o circunda, configurando a Filosofia como uma Hermenêutica exercida pela mediação de outros campos teóricos, e que, nesse trabalho mediador, constitui a totalidade possível.

Assim sendo, começar por um contexto tem de ser construir o campo teórico ricoeuriano que permita a posterior compreensão de que a filosofia e a literatura possam caminhar em conjunto, mantendo as suas diferenças específicas, mas, ao mesmo tempo, possibilitando um processo de maior penetração no sentido da realidade. Pensei que traçar uma leitura global da obra ricoeuriana que atendesse às suas especificidades próprias e mostrasse as suas articulações fundadoras cumpria o objectivo desta primeira parte e legitimaria um começo como contexto. Pensei, ainda, que essa leitura de Ricoeur teria de se desenhar a partir da proposta que ele mesmo faz de se ler uma qualquer filosofia.

Deste modo, estar-se-á, portanto, desde o início, dentro da figura da circularidade, quer na dimensão da relação *todo-parte*, quer na de *descoberta-investimento*, quer, ainda, na recapitulativa, de *começo-recomeço*.

### ***Paul Ricoeur e a tradição filosófica***

Como se disse antes, pensei esta primeira parte da investigação como uma espécie de desafio de coerência ao pensamento ricoeuriano, tendo decidido aplicar à sua obra as propostas de abordagem das filosofias particulares que ele explicita em *HV* e, como também já afirmei, nunca desmentiu antes, pelo contrário, reiterou. Tal é o caso de uma entrevista que concede, em 1991 – mais de 40 anos depois de *HV* – a Gwendoline Jarczyk, no contexto da publicação de *ScA*, na qual, repetindo *HV*, diz o seguinte:

“Trata-se, com efeito, de abordar cada singularidade filosófica a partir do seu próprio questionamento e na tentativa de adequação da sua resposta à questão tal como ele a compreendeu.”<sup>33</sup>

Em *HV*, Paul Ricoeur explicita, de modo sistemático, as condições em que a actividade de historiador da filosofia se deve exercer, condições essas que estrutura em duas ordens: de um lado, as exigências subjectivas, protagonizadas nos pressupostos de quem assume a tarefa e, de outro, imperativos de natureza epistemológica, determinados pelas características da própria matéria a trabalhar. Esse conjunto de condições determina, simultaneamente, o perfil de quem faz história da filosofia e a epistemologia dessa mesma disciplina.

As palavras de Ricoeur implicam que se tome, quer a actividade de historiador de filosofia, quer a própria história da filosofia, numa posição mediadora entre um estatuto de cientificidade estrito e uma perspectiva especulativa. Assim, ele identifica o seu “ofício” limitado por uma dupla fronteira – a dimensão estritamente crítica do historiador e a abertura ao sentido

---

<sup>33</sup> “ Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*” (Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk), *Rue Descartes*, 1-2, Paris, 1991. pp. 225-237, p. 233.

escatológico, ligada a uma teologia da história<sup>34</sup>. É curioso notar, no entanto, que o autor não reconhece em nenhuma dessas fronteiras o seu grupo de pertença, colocando-se, deste modo, num estatuto de ambiguidade, numa situação de “entre dois”.

Quanto à própria natureza epistemológica da disciplina, mantém-se o mesmo quadro de ambiguidade, uma vez que Ricoeur a posiciona entre a sociologia do conhecimento e a filosofia da história, que toma como, originariamente, filosófica<sup>35</sup>.

É na dialéctica de todas estas exigências que se vai definir o princípio hermenêutico de leitura postulado como adequado à relação com qualquer filosofia particular.

A dependência da história da filosofia em relação a uma sociologia do conhecimento enraíza-se na dependência mais funda que a actividade filosófica tem da história<sup>36</sup>. Demarcando-se, embora, de qualquer visão historicista e mecânica, Ricoeur reafirma, igualmente, uma ligação constitutiva entre a temporalidade e o produto do pensar. Desta maneira, preocupando-se a sociologia do conhecimento em determinar as correlações significativas entre as teorias e os seus contextos, atendendo à constituição das ideias no

---

<sup>34</sup> Cf. P. Ricoeur, *HV*, p. 11.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, pp. 12 e 61-65.

<sup>36</sup> Esta ideia da relação radical entre a filosofia e a história é defendida em *HV* a partir da perspectiva de que, como conhecimento do passado da humanidade, a história se constitui como uma via de acesso ao seu modo de ser, ou, se se quiser, a um grau purificado – trabalhado criticamente – da subjectividade humana. Assim sendo, o conhecimento histórico fornecerá ao filosofar uma representação de si da subjectividade a que poderíamos chamar criterial, por poder funcionar como referência e contraponto da consciência de si da subjectividade pessoal. A perspectiva da correlação indivíduo-comunidade tem uma forte radicação no pensamento de Ricoeur que é avesso a qualquer forma de individualismo ou interioridade auto-contemplativa. De resto, dentro de uma ortodoxia hegeliana, Ricoeur afirma, peremptoriamente, que a passagem pelas instituições é condição necessária para se alcançar a verdadeira maturidade humana. Todo o seu pensamento sobre a justiça e o jurídico radica nessa convicção (Cf. *J e J2*), nomeadamente em *J*, p. 39, diz o seguinte: “Sans la médiation institutionnelle, l’individu n’est qu’un esquisse d’homme, son appartenance à un corps politique est nécessaire à son épanouissement humain (...)” É neste contexto que o conhecimento histórico funciona como espelho e condição de aprendizagem de uma filosofia que radica numa certa tradição reflexiva, configurando-se como uma mediação do acesso a si de um *Cogito* que se reconhece como ferido e desapossado do poder constituinte do sentido. Em *HV*, p. 35, Ricoeur di-lo deste modo: “(...) le philosophe a une manière propre d’achever en lui-même le travail de l’historien, cette manière propre consiste à faire coïncider sa *propre* “prise” de conscience avec une “reprise” de l’historien.”

âmbito da dinâmica das sociedades, há uma referência de objectividade que ela consubstancia e à qual a actividade filosófica não pode ficar indiferente. Todavia, a essência da prática da filosofia escapa inteiramente à sociologia do conhecimento. Esta, diz Ricoeur, pode fazer monografias dos grandes filósofos, tomando em conta a tipologia de resposta que eles elaboraram, mas, por isso, a originalidade e a especificidade de cada pensamento singular caem fora da malha com que observa a realidade da construção teórica e perdem-se. Ou seja, aquilo que pode fazer de uma filosofia um momento significativo da constituição histórica do pensamento filosófico pode ser, exactamente, o que não é captado na abordagem sociológica. Por outro lado ainda, a dimensão filosófica e inovadora de uma filosofia não está, apenas, no tipo de resposta elaborada e sim na originalidade da constituição de uma problemática, ou, como dizia o texto acima citado, na adequação entre a resposta e a questão que a condiciona. Para Ricoeur, a pesquisa da verdade decorre de um questionário pessoal que cada um, na posição que reconhece como sua, é capaz de organizar e colocar à realidade; é esta radical problematidade, constituinte do âmago da prática filosófica e que é excluída da sociologia do conhecimento, que representa o móbil de quem aborda a história da filosofia numa perspectiva filosófica. Deste modo, pelas suas finalidades epistemológicas, a sociologia do conhecimento não pode ser mais do que um quadro de objectividade a ter em conta na abordagem da história da filosofia, sendo que a importância da passagem por ela se materializa, também, na compreensão da essência da actividade filosófica que ela deixou de fora.

No que respeita à filosofia da história, *HV* apresenta as duas maneiras extremas que ela determina para se fazer a abordagem da história da filosofia – pela captação de cada filosofia como uma unidade irreduzível e singular, em si mesma completa, ou pela procura da filosofia

única de que cada filosofia constitui um momento do desenvolvimento necessário. Ambas as posições são, enquanto absolutas, insustentáveis, na medida em que, embora de maneira diferente, realizam uma supressão da história: a primeira, porque assenta na atomização total dos modos do pensamento e, uma vez que supõe as filosofias como essências singulares, dissocia pensar e temporalidade; a segunda, dado que parte da ideia de sistema que cada momento histórico realiza necessariamente e, por isso, dissolve a história na lógica da realidade.

Como abordar, então, uma filosofia particular no quadro deste contexto complexo?

De acordo com os textos, penso ser legítimo dizer que a opção ricoeuriana radica no sustentar da tensão dialéctica entre todas as variáveis, mas tomando em consideração a novidade específica de cada filosofia. Para ele, o fundamental na relação filosófica é a sua compreensão, isto é, a captação do seu núcleo original e em unidade, não sendo significativo que se procurem desenterrar todas as influências de onde cada pensador arranca, porque o importante é o modo como essas fontes foram subsumidas e originaram um questionamento próprio, capaz de protagonizar o tempo em que emerge. A meu ver, é esta possibilidade de ter em conta a importância real do tempo no processo do pensar que condiciona a simpatia de Ricoeur pelas singularidades filosóficas, porque é esse aspecto que lhe permite garantir, simultaneamente, a historicidade e a novidade do pensamento.

É esta captação em unidade do núcleo original do pensamento de Ricoeur que vou procurar levar a cabo nesta primeira parte, concebida como um começo contextual, nos termos em que o defini no início – comportando uma dimensão enquadradora da análise da

problemática, que se fará na Segunda Parte, mas também assumindo a figura de raiz alimentadora dela. Essa leitura em unidade vai experimentar a hipótese de a noção de *mise en intrigue*, tal como *TR* a trabalha, poder constituir-se como um princípio hermenêutico de compreensão da filosofia de Paul Ricoeur, mostrando a sua unidade subterrânea.

Neste sentido, vou desenvolver a análise em dois grandes momentos, integrando três capítulos. No primeiro momento apresentarei o tema da *mise en intrigue*, a partir da trilogia *TR*; no segundo momento, nos Capítulos Segundo e Terceiro, procurarei mostrar como a *mise en intrigue* permite um compreensão global e sistemática do pensar ricoeuriano.

# CAPÍTULO PRIMEIRO

## A construção de intrigas: a irremediável narratividade da linguagem

### ESTRUTURA DO CAPÍTULO

1. Figura e significação de *mise en intrigue*
  - 1.1. *A estrutura fundamental de mise en intrigue*
  - 1.2. *A teoria da tríplice mimese*
  - 1.3. *Alargamento do conceito de mise en intrigue*
2. Quatro notas conclusivas ou síntese mediadora





## Capítulo Primeiro

### A construção de intrigas: a irremediável narratividade da linguagem

A recepção da obra de Ricoeur – aquela que a analisa e avalia em substância e não a encomiástica ou detractora – desde o início que se vê a braços com o problema da sistematicidade e da unidade dos seus escritos. Dois aspectos concorrem para essa situação: primeiro, o facto explícito de aquele autor se ocupar de temáticas, à primeira vista, sem articulação imediata entre si e, inclusivamente, alterar também a sua abordagem metodológica; por outro lado, é, igualmente, perturbador que até hoje não tenha aparecido à luz editorial a terceira parte do seu projecto filosófico, a *Filosofia da Vontade*, designada como *Poética da Vontade*, cuja definição data de 1950 e é apresentada em VI.

Defendo que esta situação tem um significado filosófico e que só através de uma recuperação filosófica se pode aceder à unidade profunda do pensar ricoeuriano. Proponho como chave para encontrar essa unidade o conceito de *mise en intrigue*, tal como Ricoeur o trabalhou em *TR*.

O conceito de *mise en intrigue* materializa uma aproximação decisiva no modo de entender a filosofia de Ricoeur; diria mesmo que é possível conceber a unidade da sua obra a partir desse conceito e, nesse quadro, surpreender o papel fulcral que a literatura, entendida como produção de

sentido novo, desempenha na constituição e na significação do seu pensamento.

Jean Grondin, num livro em que desenvolve a análise da hermenêutica no pensamento contemporâneo, refere, como o contributo original de Paul Ricoeur para o campo hermenêutico, a perspectiva da narratividade, que aquele autor trabalha no tríptico *TR*, ligada à problemática da temporalidade da experiência humana<sup>37</sup>. Na verdade, é a publicação de *TR* que vai ocasionar o reconhecimento de Paul Ricoeur no universo da cultura francesa – reconhecimento escandalosamente não feito até esse momento – e, provavelmente, por esse motivo, a questão da *mise en intrigue* entra facilmente na linguagem de referência a Paul Ricoeur. No entanto, a meu ver, ainda não foi dada a importância que deve ser atribuída a tal conceito como categoria de compreensão racional e que, de um certo ponto de vista, Grondin, no texto acima referido, põe em evidência. Tal como a interpreto, a ideia de *mise en intrigue*, enquanto princípio de inteligibilidade, pode constituir-se como a referência que descreve a unidade da obra ricoeuriana, que pode ser lida como o processo de construir uma intriga, a intriga que encena uma racionalidade limitada, mas que, contudo, se sente impulsionada para trazer à linguagem e configurar discursivamente a experiência do ser e do sentido.

O tema da *mise en intrigue* surge como mediação do diálogo entre Santo Agostinho e Aristóteles, que Ricoeur desenvolve no primeiro painel do seu tríptico *TR*, sendo que *construção de intriga* traduz o *muthos* aristotélico, no quadro de uma escolha que põe em evidência o carácter, simultaneamente, activo e organizativo de *muthos*, e é visto como “a réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho”<sup>38</sup>. O significado deste paralelismo é o cerne do diálogo que

---

<sup>37</sup> J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 179-192.

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *TR* I, p. 55. Em *RF*, pp. 62-69, Ricoeur faz uma apreciação pormenorizada da sua relação com *TR*, nomeadamente no que diz respeito ao modo como pensou a união entre tempo e narrativa. Em *CC*, pp. 124-125, Ricoeur refere-se a uma espécie de luz, de intuição, quanto à relação entre a teoria do tempo de St.

Ricoeur quer desenvolver entre a arte poética de Aristóteles e o pensamento do tempo de Santo Agostinho. Este vê-se confrontado na sua meditação sobre o tempo com a discordância, com a *distentio* do espírito, jogado entre o passado e o futuro, sem conseguir senão fluir dentro dessa oscilação; Aristóteles, através do poema trágico, como estrutura modelar do acto poético, evidencia, pelo contrário, o triunfo da ordem, da concordância, sobre a diversidade compulsiva dos acontecimentos trágicos. Cada um dos pensadores é alheio à problemática do outro<sup>39</sup>; o papel de Ricoeur vai ser mostrar que pensá-los em conjunto pode permitir, a uma racionalidade impotente para penetrar no sentido especulativo do tempo, não ficar na constatação da aporia e, através de uma mediação imperfeita, como lhe é próprio enquanto limitada, configurar uma maneira de a superar e trazer à linguagem a experiência humana do tempo pela mediação da narrativa.

A forma que assume esta finalidade de Ricoeur explicita-a ele, logo no início de *TR I*, quando afirma que esta obra, tal como *MV*, tem como centro a temática da *inovação semântica*. No conjunto, as duas obras pretendem legitimar a capacidade da linguagem poética para criar novos sentidos para o real, instaurando, assim, a possibilidade de o discurso ficcional se constituir como um dos parceiros para o diálogo da filosofia, na sua

---

Agostinho e o *muthos* aristotélico: " Il a eu pour moi – je serais incapable de dire quand – une espèce d'éclair, à savoir l'intuition d'un rapport de parallélisme inversé entre la théorie augustinienne du temps et la notion de *muthos* chez Aristote, dans la *Poétique*. C'est cette espèce de soudaine collusion entre la *distentio animi* du livre XI des *Confessions* et le *muthos* aristotélicien qui a été non seulement déterminante pour la suite, mais séminale: l'idée, (...), que le temps est structuré comme un récit. Telle est la carte que j'ai jouée dans ce livre: jusqu'où peut-on aller dans la préssupposition que le temps ne devient humain que lorsqu'il est raconté? que le passage par le narratif est l'élévation du temps du monde au temps de l'homme?"

<sup>39</sup> Ricoeur não é, contudo, um leitor desinteressado da *Poética* de Aristóteles; pelo contrário, a sua leitura vai explorar aquela obra como fonte de iluminação de uma problemática e é no quadro de tal problemática que desenvolve a sua interpretação. É ele próprio que explicita (*TR I*, p.57) que o seu trabalho sobre a *Poética* não vai corresponder a um comentário global, diríamos, de primeiro nível, mas sim a uma operacionalização dos diferentes comentários-chave daquela obra, em função da sua finalidade. Na nota 1 da mesma página 57, Ricoeur enuncia os trabalhos com os quais irá dialogar mais de perto.

busca da verdade, pelo reconhecimento da dimensão referencial específica que a linguagem literária comporta.

Assim sendo, o tema da *mise en intrigue* surge no âmbito da articulação, vista por Ricoeur como fecunda e incontornável, entre a meditação filosófica e a criação literária, no percurso de compreensão do ser da realidade.

### **1. Figura e significação de *mise en intrigue***

Legitimar o conceito de *mise en intrigue* como um princípio de inteligibilidade do conjunto do pensamento ricoeuriano supõe o esclarecimento prévio da figura e da significação do respectivo conceito. Por seu lado, a caracterização do conceito de *mise en intrigue*, nos seus vectores explicativo e compreensivo, obriga a um percurso pela totalidade de *TR*, onde tal conceito toma figura e consistência no decurso de um amplo processo de mediações, que organizaria em três momentos inter-relacionados e recapitulativos, a saber:

- um primeiro momento, onde se faz a determinação da sua estrutura fundamental, no quadro do comentário directo da *Poética* de Aristóteles.
- um segundo momento, no mesmo horizonte aristotélico, em que se leva a efeito a sistematização da teoria da tríplice mimese.
- Um terceiro e último momento, onde se procede ao alargamento e aprofundamento do conceito, primeiro em diálogo com a historiografia e, por fim, com a teoria da narrativa em geral.

### 1.1. A estrutura fundamental de mise en intrigue

O primeiro momento de construção do conceito, como já disse, é o momento instaurador da figura da *mise en intrigue*, sendo também aquele em que Ricoeur expõe o sentido fundamental da sua intencionalidade, de chegar a legitimar que "(...) a narrativa é a guardiã do tempo", posição que é, afinal, o ponto de partida ou suposto da própria obra, pelo que permite interpretá-la como a descrição perfeita da circularidade hermenêutica.

A matriz de análise que Ricoeur desenvolve centra-se no confronto entre os conceitos de ordem e desordem ou concordância e discordância, sendo que os recursos textuais, como também já foi dito, são constituídos pela *Poética* de Aristóteles e pelo livro XI de *Confissões* de Santo Agostinho. Porquê esta *cena dialogal*, para usar a expressão de François Dosse<sup>40</sup>, entre duas textualidades tão distendidas no tempo? Ricoeur invoca duas razões: 1. O facto de cada um dos autores tratar uma só daquelas problemática, nos textos em causa; isto é, Santo Agostinho só se ocupa do tempo e Aristóteles apenas se atém à composição poética; 2. Em relação um ao outro, os textos de referência descreverem perspectivas opostas entre si.

Sobre este último aspecto diz Ricoeur:

" (...) cada uma delas origina a imagem invertida da outra. Com efeito, a análise agostiniana dá uma representação do tempo na qual a *discordância* não cessa de desmentir o voto de *concordância* constitutivo do *animus*. Em contrapartida, a análise aristotélica estabelece a preponderância da concordância sobre a discordância na configuração da *intriga*.

Foi esta relação inversa entre concordância e discordância que me pareceu constituir o interesse maior da confrontação entre as *Confissões* e a *Poética* (...)."<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 551.

<sup>41</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p.18.

É esta ideia de *imagem invertida* que vai ser fonte alimentadora da totalidade do desenvolvimento reflexivo realizado neste primeiro momento da constituição do conceito de *mise en intrigue*, ele próprio apresentado, como já se viu, como a réplica invertida da *distentio animi* de Santo Agostinho.

Agostinho é, a meu ver, uma das figuras tutelares de *TR*<sup>42</sup>, dedicando-se Ricoeur a uma exaustiva análise do livro XI das *Confissões* para estabelecer, diria, definitivamente, o quadro constitutivamente aporético de qualquer meditação sobre o tempo. Desse percurso analítico destacaria como mais relevante, para a compreensão do conceito de *mise en intrigue*, os quatro aspectos seguintes:

- O facto de a meditação de Santo Agostinho corresponder à interiorização ou recolha da problemática da temporalidade, dado que centra essa meditação no carácter experiencial que dele desenvolve a subjectividade. Nessa medida, resgata para o plano da experiência interior a dimensão aporética do tempo, subtraindo, assim, a sua análise à dimensão cosmológica tradicional.
- A explicitação de o tempo ser um irremediavelmente inatingível por meio de um conceito totalizador, em virtude de a sua natureza ser jogada entre ser e não-ser, que a meditação agostiniana traz a lume. Esta dimensão inatingível da natureza do tempo, quer em sentido restrito, de não se poder responder directamente à pergunta pelo que é o tempo<sup>43</sup>, quer

---

<sup>42</sup> Mostrei esta importância de Santo Agostinho em *TR* na comunicação que apresentei ao Congresso Internacional AS *Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois. Presença e Actualidade*, realizado na Universidade Católica de Lisboa de 13-16 de Novembro de 2000, comunicação intitulada *A presença do livro XI de Confissões em Temps et récit, de Paul Ricoeur*. Considero que a outra figura de referência de *TR* é Hegel, como espero vir a mostrar ainda nesta Primeira Parte.

<sup>43</sup> Aqui há que ter presente o célebre texto de Santo Agostinho de *Confissões*, livro XI, XIV,17, que, obviamente, Ricoeur cita e trabalha: “quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio”.

na consequente aporia em que se constitui a medida do tempo, é comentada por Ricoeur através da afirmação de ser a *metáfora do trânsito* uma metáfora viva, pela dupla razão de, realmente, descrever a experiência humana do tempo e de, em simultâneo, se mostrar insuperável enquanto metáfora<sup>44</sup>.

- A caracterização da alma que releva da argumentação de Santo Agostinho e que a faz ver como tendo um carácter antinómico e ambíguo, por se situar entre a passividade e a actividade. De facto, por um lado, é a *distentio animi*, isto é, a passividade da alma em se deixar percorrer por passado, presente e futuro que, no fundo, permite compreender a natureza ontológica do tempo, como a ideia de triplo presente patenteia; contudo, esta mesma perspectiva, de uma expressão do tempo a partir do presente, só é possível com base na *intentio* do mesmo espírito, ou seja, da sua capacidade de agir sobre o fluxo temporal. Dito de outra maneira, a *distentio animi* tem de ser pensada em relação com a *intentio*, tomando esta como a forma que tem a alma humana de recorrer a uma actividade de concentração e de intervenção, de tal maneira que consegue conduzir, a partir de si mesma, a vivência do modo de ser do tempo – desdobrado em passado, presente e futuro – como um ser que tende a não-ser.

- A recorrência patente na argumentação agostiniana de haver uma constitutiva ligação entre tempo e linguagem. Todo o comentário que Ricoeur leva a efeito do Livro XI de *Confissões* reforça a ideia de ser a linguagem que salva o tempo da sua condição aporética. É a linguagem que resgata para o plano do ser, da permanência, a natureza evanescente do tempo; é ela, igualmente, que manifesta a possibilidade de o tempo ser medido; é ela, ainda,

---

<sup>44</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, p. 40. Especificamente sobre este aspecto da análise de Ricoeur ver: J. PROTEVI, "Inventio and the unsurpassable metaphor: Ricoeur's treatment of Augustine's time meditation", *Philosophy Today*, 1(43), Chicago, 1999, pp. 86-94.

poder-se-ia acrescentar ao comentário de Ricoeur, que dá consistência à teoria do triplo presente, na medida em que é sempre a partir do presente que o tempo é classificado, como pretérito ou como futuro, e adverbializado, como é o caso em *já não* e *ainda não*, por exemplo. Nesse sentido, pode-se pensar que a linguagem desoculta uma outra dimensão do ser do tempo, exibindo-a de tal modo que alimenta a possibilidade de ser possível ultrapassar aquilo que, no imediato, é vivido como aporia. Daí que a linguagem como revelador do ser das coisas se possa constituir como o lugar onde se pode entretecer a superação do carácter irremediavelmente aporético da temporalidade. Penso ser esta ideia que, realmente, estrutura a intencionalidade que percorre *TR*.

Ao confrontar-se com a caracterização de *mise en intrigue*, Ricoeur explicita que vai funcionar com base numa definição de poética como “a arte de “compor intrigas””<sup>45</sup>, tomando em conjunto o par mimese-mito, cuja caracterização os define como operações ou processos de construção e organização do sentido poético<sup>46</sup>. Ricoeur quer afastar, com esta aproximação, duas leituras que não servem a sua intenção de leitor: uma, que retire à poética o dinamismo ligado à ideia de composição e de construção de um enredo; outra, que ligue a mimese à perspectiva de mera imitação ou cópia. Pelo contrário, o que ele quer defender e legitimar é que todo o processo de organização de factos e de circunstâncias, de modo a produzir o entretecer narrativo de uma situação ou conjunto de situações, corresponde a um acto criador de sentido e não a uma imitação servil do que ocorre na natureza ou no mundo humano. Citando a afirmação de Aristóteles de que “é a intriga que é a representação da acção”, Ricoeur continua, dizendo:

---

<sup>45</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 57.

<sup>46</sup> A este propósito, na nota 1 de *TR I*, p. 58, Ricoeur, referindo-se a G. F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard, 1957, salienta que o sufixo *sis* de *mimesis*, na mesma linha de *poiésis* e *sustasis*, sublinha o seu carácter ligado a processo.



“ É este texto que, a partir de agora, será o nosso guia. Ele obriga-nos a pensar em conjunto e a definir uma pela outra a imitação ou a representação da acção e o encadeamento dos factos. Por esta equivalência, é excluída, em primeiro lugar, toda a interpretação da *mimese* de Aristóteles em termos de cópia, de réplica, relativamente ao idêntico. A imitação ou a representação é uma actividade mimética na medida em que ela produz alguma coisa, a saber, precisamente, o encadeamento dos factos através da construção de intriga.”<sup>47</sup>

Por esta primeira abordagem do tema da construção de intriga fica, assim, sublinhado, para o argumento que quero construir, que a construção de uma intriga se prende, por um lado, com uma actividade produtora de sentido, mas, por outro, que essa actividade é uma composição, ou seja, um modo de produzir uma totalidade de sentido que, contudo, é sustentada pelo jogo entre elementos heterogêneos, para operar uma concordância ou um entendimento entre eles. Usando os termos ricoeurianos, estamos perante uma concordância-discordante, ou seja, algo que aponta para um equilíbrio instável.

Um outro aspecto, igualmente, relevante para a minha argumentação, corresponde à exploração que Ricoeur leva a efeito do par *mimese-mito*, do ponto de vista do seu pendor universalizante. Diz ele:

“ Seria um traço da *mimese* visar no *mito* não o seu carácter de fábula, mas o seu carácter de coerência. O seu « fazer » seria imediatamente um « fazer » universalizante. [...]. Compor a intriga é, já, fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verosímil do episódico.”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 59.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 70.

Apoiando-se em G. F. Else e na sua disjunção do lógico e do cronológico na *Poética*, Ricoeur vai evidenciar a noção de todo, de totalidade, na produção de intrigas; isto é, vai mostrá-las como uma arquitectónica unitária onde é possível discernir um princípio, um meio e um fim, de modo a fazer ressaltar o carácter de necessidade ou de probabilidade com que se articulam aqueles três momentos de uma narrativa. Há, portanto, uma lógica no processo narrativo que não releva da cronologia, porque, embora a sua figura tenha de assumir uma expressão temporal, a duração de uma intriga, contudo, não está dependente de qualquer realismo ligado ao tempo. Numa intriga só acontece o que é necessário para que haja sentido no todo em que ela se expressa, e o momento de cada ocorrência também está dependente apenas da coerência global do entretecer do enredo e nunca do fluxo temporal real.

É nesta estrutura lógica, que Ricoeur designa como uma lógica poética, que assenta o carácter universalizante da actividade mimética realizada pelo par mimese-mito. É, então, o conceito de coerência estrutural de cada intriga que alberga e fundamenta a vocação universalizante da actividade mimética que a originou e, por isso, a lógica poética configura universais do campo da possibilidade e não da realidade efectiva. Cada intriga origina a figura de um mundo possível, exibindo uma totalidade de sentido decorrente da coerência com que compôs a articulação dos factos e dos acontecimentos que a integram. A inteligibilidade de uma actividade mimética é, assim, uma estrutura que emerge do seu processo de composição e cuja legitimidade dela deriva. Ricoeur vai ainda acrescentar que esta lógica poética se integra num conceito prospectivo de verdade em que “inventar é encontrar”<sup>49</sup>, ou seja, abrir-se ao possível.

Teremos, então, em síntese, que a *mise en intrigue* é uma criação de inteligibilidade que dá a ver universais possíveis, pela configuração de um espectáculo que exhibe a racionalidade

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 70.

como um jogo processual realizado por mediações interactivas, no decurso do qual os universais emergem, ficando, por isso, ligados e dependentes do seu próprio processo de emergência.

É esta caracterização da construção de intriga que me permite pensar que ela se pode constituir como a mediação para aceder à unidade do pensamento ricoeuriano, questão que não é, nem imediata, nem pacífica, e que demonstra uma vitória da racionalidade sobre a sua própria incompletude. Quero com isto dizer que há nesta primeira descrição do conceito de *mise en intrigue* a expressão clara de um equilíbrio sempre conquistado sobre um fundo ruinoso de caos iminente.

Recapitemos a análise feita, para o evidenciar, centrando-nos na caracterização de *mise en intrigue* como imagem invertida da *distentio animi*. Esta comparação legítima que se associe à operação de compor intrigas a função da câmara escura e, nesse contexto, se pense que essa operação dá materialidade à experiência subjectiva do tempo. A resultante relaciona-se, então, com o nível vivencial da seguinte maneira:

1. Enquanto imagem, representa aquela experiência da subjectividade.
2. Enquanto imagem invertida, provoca alterações a dois planos:
  - por um lado, o que era vivido sob a égide da discordância surge, agora, sob o domínio da concordância, de uma organização coerente dos factos;
  - por outro lado, a dimensão mais passiva da alma, arrastada pelo fluxo temporal, assume, com o domínio da concordância, a manifestação do poder criador do espírito, capaz de impor uma ordem à discordância.

Dito de outra forma, a construção de intrigas, no quadro do que Ricoeur designou como uma lógica poética, é um modo de superar a impotência vivida subjectivamente de se ser arrastado pelo tempo, cuja compreensão nos é inacessível.

3. Todavia, sendo imagem da experiência subjectiva do tempo, a *mise en intrigue* transporta consigo, também, a marca dessa experiência na sua dimensão de passividade ou impotência que expressa em dois aspectos:

- no facto de, enquanto operação de composição, expressar uma coerência frágil, um jogo sempre pronto a poder ser jogado de outra maneira;
- por a inteligibilidade que dá a ver pertencer ao plano do possível e não da realidade efectiva.

Este último aspecto conduz-nos a uma situação antinómica, permitindo caracterizar a inteligibilidade poética, simultaneamente, em termos de excesso e de defeito. Na verdade, se apenas patenteia um mundo possível, a arte poética pode ser assimilada a uma racionalidade mais fraca, sem capacidade para expressar as determinações do mundo efectivamente real; contudo, por seu lado, a apresentação de um mundo possível representa o poder da composição poética para ultrapassar o existente efectivo imediato e perspectivar outros existentes possíveis.

Desta maneira, podemos pensar que a arte do compor intrigas é o modo que a racionalidade humana tem de manifestar o seu desejo de expressão, não se deixando sucumbir perante o obstáculo da vivência aporética da temporalidade, mas, antes, procurando meios de ir torneando essa dificuldade constitutiva e, assim, ir construindo formas de articular a sua experiência temporal.

## 1.2. A teoria da tríplice mimese

Para Ricoeur, a teoria da mimese obriga a um pensamento complexo que caracteriza pela designação de mimese tripla ou teoria da tríplice mimese. Tal designação significa que o processo pelo qual a ficção constrói ou compõe a intriga sustentadora da sua textualidade se desenvolve em três momentos, a saber: a mimese I, ou seja, a prefiguração do campo prático, a mimese II, ou configuração do mundo ficcional e a mimese III ou refiguração do mundo vivido. Desta maneira, a mimese II cria *quase-coisas*, inventa o *como se*, através de uma actividade mediadora entre o *a montante* e o *a jusante* do texto – isto é, o seu enraizamento ontológico e a sua destinação existencial – desvelando, por essa função, a constitutiva incompletude textual, decorrente de uma concepção da linguagem como abertura ao não linguístico. É o acto de ler que realiza a unidade da tríplice mimese, assegurando o papel mediador de mimese II<sup>50</sup>.

A compreensão do que designei por segundo momento da constituição do conceito de *mise en intrigue*, através da sistematização da teoria da tríplice mimese, obriga a perceber que ela releva, fundamentalmente, da perspectiva ricoeuriana sobre a linguagem e da sua demarcação do modelo estruturalista que caracteriza a linguagem como um mundo fechado e autónomo. Contra esta perspectiva, Ricoeur afirmará sempre o carácter aberto da linguagem e a sua constitutiva intencionalidade não linguística, a um tempo, experiencial e comunicativa; nesta medida, o confronto com o estruturalismo é um momento determinante da constituição do pensamento de Paul Ricoeur sobre a linguagem, pelo que o diálogo crítico com ele é recorrente

---

<sup>50</sup> Exemplifico o que explicitarei, através de duas citações de *TR I*: "(...) l'activité mimétique ne trouve pas le terme visé par son dynamisme dans le seul texte poétique, mais aussi dans le spectateur ou le lecteur. Il y a ainsi un aval de la composition poétique, que j'appelle *mimese III*." (p. 77); "(...) la tâche de l'herméneutique (est) de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir." (p. 86).

e está disseminado por diferentes textos<sup>51</sup>. Da leitura dessa recorrência crítica, dois tópicos se sobressaem: 1. A recusa da ininteligibilidade da mudança, inerente à tese estruturalista de só poder haver ciência da língua; 2. A recusa do fechamento do discurso, que afirma ser a linguagem, em si e para si, um mundo autónomo. A estes princípios Ricoeur opõe a sua posição que, a meu ver, se deixa descrever, a partir da dupla afirmação de que a linguagem tem um precedente ontológico e uma intencionalidade dialógica. Esta concepção está subsumida na utilização de Ricoeur da imagem do quadrilátero discursivo – *alguém diz alguma coisa a alguém sobre alguma coisa*.

Tanto quanto julgo entender, a questão da temporalidade é o princípio explicativo desta divergência entre Ricoeur e o estruturalismo; na verdade, o que está em questão na posição ricoeuriana é encontrar uma mediação que lhe possibilite a inteligibilidade da mudança, da historicidade da realidade, o diacrónico, sendo a linguagem o elemento dessa mediação. Por isso, para ele, uma das determinações básicas da linguagem é ela ser *expressão*, e expressão de alguém; ou seja, por um lado, a linguagem é um dizer de algo que pede para ser dito, é a temporalização do ser que emerge no presente enquanto acontecimento do discurso, mas, por outro lado, esse dito do dizer é uma instância discursiva, um acto de alguém que quer articular uma experiência e partilhá-la. Desta maneira, toda a instância discursiva é rememoração, é um querer dizer algo que, enquanto experiência vivida, é inesgotável, apontando sempre para um futuro possível do dizer; mas, por outro lado, essa rememoração transporta consigo um desejo constitutivo de comunicação. Sobre esta questão dupla de rememoração e comunicação diz Ricoeur o seguinte:

---

<sup>51</sup> Do meu ponto de vista, os textos mais relevantes do confronto ricoeuriano com o estruturalismo, os textos instauradores desse confronto, são, por um lado, os que integram *CI*, sob o capítulo "Herméneutique et structuralisme", pp. 29-97 e, por outro, "Qu'est-ce qu'un texte?" e *Interpretation Theory*, na medida em que eles consubstanciam o cerne da posição de Ricoeur no debate com o pensamento estruturalista.

"(...) podemos dizer que a linguagem é ela própria o processo pelo qual a experiência privada é feita pública.

(...) A exteriorização e a comunicabilidade são uma só e a mesma coisa, porque são apenas esta elevação de uma parte da nossa vida ao *logos* do discurso. Por ela, a solidão da vida é, por um momento, iluminada pela luz comum do discurso."<sup>52</sup>

Em *TR* esta ideia volta a ser reafirmada:

" (...) a linguagem não constitui um mundo por si mesmo. Ela não é sequer um mundo.

Porque estamos no mundo e somos afectados por situações, tentamos orientar-nos através da compreensão e temos qualquer coisa a dizer, temos uma experiência a trazer à linguagem e a partilhar."<sup>53</sup>

Embora não sejam rigorosamente equivalentes, os dois textos assentam no mesmo suposto do quadrilátero do discurso que, por sua vez, se enraíza na esperança de que o trânsito da vida seja inteligível e, por isso, comunicável. Desta maneira, legitimar a inteligibilidade da mudança é, simultaneamente, postular a dimensão referencial da linguagem, a sua capacidade e alcance ontológicos. Por vezes, a ligação entre a linguagem e o mundo que ela quer articular é tematizado por Paul Ricoeur nos quadros do binómio mesmidade-alteridade, como expressa o seguinte exemplo:

"A linguagem é, por si própria, da ordem do Mesmo; o mundo é o seu Outro. A atestação desta alteridade releva da reflexividade da linguagem sobre si mesma que, desta forma, sabe-se *no ser* para poder ir ao encontro *do ser*."<sup>54</sup>

Este aspecto do pensamento de Ricoeur sobre a linguagem transporta-nos a outras questões, nomeadamente, o modo como ele interpreta o par tradição-inovação, que lê em

---

<sup>52</sup> P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 19.

<sup>53</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 118.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

termos de determinação continuista e nunca de ruptura total<sup>55</sup>. O novo tem sempre para Paul Ricoeur um índice de recapitulação. Em *TR* esta ideia é estruturada pelo confronto entre sedimentação e inovação, onde, mais uma vez, é fundamental a questão do tempo. O que Ricoeur recusa, quando afasta a hipótese de que o novo seja ou possa ser instaurador de uma ruptura total, é que a temporalidade se possa reduzir apenas à dimensão do presente e, por esse motivo, que desapareça o *trânsito*, a mudança, como passagem que, ao sê-lo, nega e recapitula, simultaneamente.

Um outro aspecto decorrente deste confronto entre o mesmo e o outro, que a reflexividade da linguagem exhibe, diz respeito à compreensão da necessidade de articular os diferentes usos da linguagem, enquanto mesmidades, para poder haver uma efectiva referencialização do mundo como alteridade e, nesse contexto, permite identificar a importância do estabelecimento do diálogo entre o discurso filosófico e os outros modos discursivos, para impedir o ensimesmamento e a repetição a que se condena a filosofia quando não se abre aos seus contornos.

Toda esta problemática converge, ao nível da teoria da trílice mimese, na concepção de que a mimese II, pela qual se instaura o mundo poético, o reino do *como se*, representa uma função de mediação entre mimese I e mimese III. Diz o autor:

“(…) proponho-me mostrar que *mimese II* tira a sua inteligibilidade da sua faculdade de mediação que consiste em conduzir de montante a jusante do texto, em transfigurar o montante em jusante através do seu poder de configuração.”<sup>56</sup>

A mimese II é a expressão do acto poético propriamente dito, correspondendo ao

---

<sup>55</sup>Esta posição de Ricoeur polariza, no essencial, as críticas que lhe são feitas em C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), “ Temps et récit ” de Paul Ricoeur en débat, op. cit..

<sup>56</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 86.



processo de composição ou construção de intriga. Tomá-la, enquanto texto construído, como mediação entre o que lhe fica a montante – o enraizamento na vida –, e a jusante – a recepção pela leitura –, significa a reiteração, no plano do texto, daquilo que foi enunciado para a linguagem: os textos, todo o tipo de textos, incluindo os ficcionais, expressam um mundo e atingem o seu fim na comunicação, através da sua recepção por alguém que os lê. Ou seja, a mimese II articula mimese I e mimese III por entrar também dentro do quadrilátero do discurso, por meio da leitura<sup>57</sup>.

Desta maneira, tomar a mimese II como uma mediação faz dela uma actividade de ruptura e de ligação com o plano do agir e da concretude existencial<sup>58</sup>. É uma actividade de ruptura, na medida em que o poético instaura um mundo próprio, o reino do *como se*; contudo, é também uma actividade de ligação, na medida em que esse mundo poético só se efectiva, verdadeiramente, quando, pela prática da leitura, alguém que lê puder transformar a sua acção e a sua orientação vital, a partir do confronto do plano real da sua vida própria com o horizonte

---

<sup>57</sup> Toma-se necessário, para compreender o que Ricoeur quer expressar nesta teoria da tríplice mimese, recuperar a ideia por ele defendida de que mimese não significa imitação ou cópia, no sentido passivo ou de mera reflexão do jogo dos espelhos. O par mimese-mito traduz o acto poético como um trabalho de transformação e elaboração. Assim sendo, o que fica afirmado pela caracterização da mimese II como mediação entre mimese I e mimese III é o poder da textualidade poética de expressar o mundo ainda que sob a forma de mostração de simples possibilidade de o habitar. O verbo imitar, arrastado pelo conceito de mimese aponta, portanto, tão-só para a necessidade de definição de um plano comum ao poeta e a quem o lê, de tal forma que a obra possa ser recebida e, assim, cumprir o seu destino. Ou seja, o que está verdadeiramente em questão é o poder referencial dos textos poéticos e a sua comunicabilidade possível.

<sup>58</sup> Diz Ricoeur em *TR I*, p. 78: "Bref, pour que l'on puisse parler de "déplacement mimétique", de "transposition" quasi métaphorique de l'éthique à la poétique, il faut concevoir l'activité mimétique comme lien et non pas seulement comme coupure. Elle est le mouvement même de *mimésis I* à *mimésis II*. S'il n'est pas douteux que le terme *muthos* marque la discontinuité, le mot même de *praxis*, par sa double allégeance, assure la continuité entre les deux régimes, éthique et poétique, de l'action." (Sobre este aspecto da ligação entre o ético e o poético, R. Bubner faz uma dura crítica a Ricoeur – Cf. R. BUBNER, "De la différence entre historiographie et littérature", in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), " Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, *op. cit.*, pp. 39-55). Do meu ponto de vista, esta ideia de ruptura e ligação como descritores da actividade mimética é extremamente fecunda, permitindo pensá-la a vários níveis:

- como actividade de ligação, por encenar variantes do mundo prático e pela pretensão de verdade que transporta consigo.
- como actividade de ruptura, por configurar meras possibilidades e não existências e por se demarcar do plano retórico da pura descrição da realidade, usando outros ingredientes expressivos, como sejam os emocionais.

ficcional desenhado pelo texto. Por seu lado, o processo cabal da leitura só é possível se a ficção se enraizar na tal plataforma de entendimento sobre o agir e o padecer humanos permitindo um encontro de horizontes entre o poeta e quem o lê<sup>59</sup>.

Este modo de caracterizar a mimese como tríplice, no quadro de legitimação do poder referencial dos textos ficcionais, embora integrado na teoria da linguagem de Paul Ricoeur, obrigou-o, no entanto, a definir perspectivas mais complexas sobre a problemática da referência pela integração de mimese III, no campo de uma teoria da leitura.

A temática da leitura é uma questão arcaica em Paul Ricoeur e enquanto esboço de uma teoria já estava pressagiado em *HV*, onde ela unificava a proposta ricoeuriana de abordar uma qualquer filosofia no quadro da sua história. Dizia ele:

“(…) este interesse já não diz respeito ao historiador que escreve a história, mas ao leitor – ao leitor em quem se acaba todo o livro, toda a obra, à sua inteira responsabilidade.”<sup>60</sup>.

Com esta afirmação o autor mostra possuir já a directriz fundamental do seu pensamento sobre a temática da leitura, que irá desenvolver, de forma sistemática, a partir dos anos 70. Em *HV*, como se disse acima, o aparecimento do tema da leitura diz respeito ao modo como cada filosofia se relaciona e expressa a sua situação histórica. Recusando qualquer explicação de pendor historicista, Ricoeur procura articular cada filosofia com a sua temporalidade própria pela mediação do desenvolvimento do sentido do binómio manifestação-dissimulação que, a um tempo, descreve o modo como a linguagem se refere ao

---

<sup>59</sup> Diz Ricoeur sobre isto em *TR I*: “(…) Il reste qu'en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure” (p. 100) ; “Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de l'oeuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle.” (p. 119).

<sup>60</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 24.

mundo e o alcance ontológico de cada obra escrita. Como trabalho de linguagem, a obra conserva e supera o quadro de produção em que emergiu, seja as condições subjectivas ligadas à autoria, seja as determinações objectivas respeitantes ao seu enraizamento histórico-cultural. A obra, como a linguagem, significa, isto é, excede sempre a sua situação contextual; por isso, poderá ser retomada, através da leitura, em qualquer outra época e aí compreendida, sendo que o trabalho da leitura corresponde, simultaneamente, ao da recepção de uma herança e ao da criação de futuro. A posterior teoria da leitura, como apropriação, que Ricoeur vai desenvolver a partir da década de 70, inscreve-se, directamente, neste quadro teórico. Assim, partindo do anúncio de *HV*, é possível seguir o percurso ricoeuriano sobre a leitura, desde os anos 70 até à sua sistematização em *TR*, no horizonte dos textos literários<sup>61</sup>

Sigamos esse percurso.

Em “Qu’est-ce qu’un texte?”, a leitura fica ligada ao tema da apropriação, na medida em que o acto de ler, como interpretação, por um lado, põe em movimento a intencionalidade profunda do texto, as suas potencialidades semânticas e, por outro, restitui o texto à comunicação viva, encadeando um novo discurso no discurso ponto-de-partida. Diz ele que a apropriação é:

“(…) como uma luta contra o afastamento em relação ao próprio sentido, isto é, em relação ao sistema de valores sobre o qual o texto se estabeleceu; nesse sentido, a interpretação “aproxima”;

---

<sup>61</sup> Penso que, para além do anúncio de *HV*, são quatro os textos fundamentais para a compreensão de uma teoria geral da leitura segundo Ricoeur, a saber: “Qu’est-ce qu’un texte?” , texto retomado em *H II*, pp. 137-159, que avalio como o trabalho matricial de toda a problemática em tomo do texto no pensamento ricoeuriano; *Interpretation Theory*, onde, de alguma maneira, se faz a funcionalização dos princípios enunciados em “Qu’est-ce qu’un texte?”; o artigo “Appropriation”, in Mario VALDÉS (ed.), *A Ricoeur Reader*, New York-London-Tokyo-Singapore, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 86-98, simultaneamente, um texto de síntese e esclarecimento e, finalmente, *TR*, em especial, “Monde du texte, Monde du lecteur”, in *TR III*, pp. 228-263, que recapitula as linhas de força da teoria geral da leitura já elaborada, mas procurando legitimá-la para os textos literários.

"igualiza", torna "contemporâneo e semelhante" o que significa, realmente, tomar *próprio*, o que antes era *estranho*.<sup>62</sup>

A concepção da leitura como apropriação tem duas raízes: a teoria do texto escrito e a teoria da interpretação, concepções, elas próprias, inter-relacionadas, porque radicadas na perspectiva da linguagem atrás enunciada, a de a tomar como o dizer do ser ou a sua narrativa. Por isso, o conceito de apropriação não pode ser entendido nem como posse, nem como subjectivização; a sua compreensão adequada obriga a pensá-lo no quadro de duas dialécticas: distanciação-apropriação e explicação-compreensão, uma e outra alimentadas pela ruptura que a linguagem escrita introduz em relação ao diálogo, à comunicação intersubjectiva. Esta posição, que fica definida em "Qu'est-ce qu'un texte?", sendo sucessivamente repetida em todos os textos onde se aborda esta questão, consiste em afirmar uma ruptura, uma diferença de natureza, entre a escrita e a fala. Para Ricoeur a escrita toma o lugar da fala e, ao fazê-lo, cria uma nova relação entre o que é dito e a sua referência ontológica, bem como no seu processo de comunicação. A fala define-se por um frente-a-frente, quer no que diz respeito às subjectividades em presença, quer quanto ao conteúdo que desenvolve, caracterizando-se por uma referência ostensiva; o texto escrito produz uma dupla ocultação – a ocultação recíproca de quem escreve a quem lê e do mundo que quer significar, dado que, de alguma maneira, a sua referência fica interceptada, fica "*en l'air*"<sup>63</sup>. Ricoeur explicita-o dizendo que "(...) as palavras deixam de se apagar perante as coisas; as palavras escritas tornam-se palavras por si próprias."<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> P. RICOEUR, "Qu'est-ce qu'un texte?", p. 153.

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

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 141.

É esta perspectiva que permite a Ricoeur falar do “quase-mundo dos textos ou literatura”, e, por isso, para ele, defensor acérrimo da escrita, esta situação não é uma perda mas um ganho. Pode-se dizer que, segundo Ricoeur, o novo que a escrita instaura diz respeito à fecundidade e à diferenciação, na medida em que ela perdura e se substancializa, se objectiviza, e, ao fazê-lo, como que se depura, espiritualizando-se, ao mesmo tempo que se abre a um auditório universal, desencadeando múltiplas interpretações. A espiritualização da escrita, em relação à fala, insere-se, a meu ver, em dois traços – a criação de um mundo próprio da escrita e a sua ligação ao conceito de trabalho. A defesa da escrita que Ricoeur leva a cabo, contra a clássica posição de Platão no *Fedro*, radica na ideia de que o trabalho de escrever se insere no mesmo estatuto da actividade pictórica, no que ela contém de técnica de manuseamento químico e de gestão de um código de elementos finitos. Assim sendo, tal como a pintura tem de metamorfosear a realidade para a poder representar com os seus recursos técnicos disponíveis, também a escrita, ao transcrever o real a que se quer referir, é obrigada, em função da própria natureza do código que manuseia, a uma transformação dele. Daí que configure um *mundo* e não se circunscreva à simples mostração de um *ambiente*, como no caso do diálogo <sup>65</sup>.

Neste contexto, a leitura como apropriação tem de ser entendida como sendo a contrapartida da concepção da escrita como distanciação, tornando essa distância em produtividade, fazendo-a frutificar como uma mais-valia, em termos de significação. Esta perspectiva prende-se directamente com a relação, muito própria de Ricoeur, entre textualidade e temporalidade. Para ele, a problemática hermenêutica opera numa trílice temporalidade ou

---

<sup>65</sup> Esta comparação com a pintura é feita por Ricoeur a partir da posição de F. DAGOGNET, *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

numa tríplice maneira de viver o tempo – o tempo da transmissão, o tempo da interpretação e o tempo do sentido – que seria o alimentador das duas outras formas de temporalidade<sup>66</sup>; a sua hipótese de trabalho é ser o símbolo o protagonista dessa forma de expressão do tempo, no entanto, penso que a sua árdua actividade de querer fazer corresponder a hermenêutica a todo o tipo de textos possibilita o alargamento deste ponto de vista à própria categoria da textualidade. Aliás, considero que só esta articulação entre a textualidade e a tríplice maneira de viver o tempo permite compreender a posição de Ricoeur, sobre o sentido e a significação dos textos, posição essa que oscila entre o historicismo e o logicismo. Em *Interpretation Theory*, Ricoeur confessa o seu pendor anti-historicista e a sua preferência pelas posições de Frege e Husserl, na medida em que são elas que permitem desligar o sentido de um texto da sua representação mental e, assim, subtrair todo o campo interpretativo à dimensão subjectiva e mesmo psychologizante; todavia, a noção de interpretante, que ele aplica às interpretações históricas que os textos, na sua dinâmica de liberdade, vão originando<sup>67</sup>, bem como o que em *HV* se designava por manifestação–dissimulação para descrever a maneira como os textos expressam a sua historicidade, são mais consentâneos com a ideia de os textos, como os símbolos – como símbolos – subsumirem aquilo a que ele chama tempo do sentido.

Esta ideia é reforçada pela diferença que Ricoeur estabelece entre sentido e significação para dar conta da natureza dos textos escritos e do movimento interpretativo que eles desencadeiam. Sentido de um texto, diz ele, corresponde à sua dimensão semiológica, às regras da sua organização interna; é pelo seu sentido que cada texto é autónomo e, de algum modo, uma realidade fechada. A sua significação transporta-o para uma dimensão semântica,

---

<sup>66</sup> Cf. P. RICOEUR, *Cf.*, pp. 31-63. Este tema já foi introduzido no Pórtico.

<sup>67</sup> Cf. P. RICOEUR, "Qu'est-ce qu'un texte?".

permitindo caracterizar os textos como abertura. Ou seja, a escrita retira o texto do mundo da vida e da comunicação da intersubjectividade presencial; isola-o, tornando-o numa realidade autónoma. O texto é estranho, distante, não só por pertencer a um tempo próprio, mas porque a natureza da escrita lhe proporciona uma certa forma de viver o tempo e de o alimentar. A apropriação é a contrapartida dialéctica desta distanciação exigida pela natureza ambígua dos textos, sendo ela que os vivifica e os devolve à vida, em cada tempo, dando corpo à outra intencionalidade da escrita – à sua abertura, simultaneamente, sobre a referência e sobre um potencial auditório universal.

É, igualmente, a diferenciação entre sentido e significação dos textos que permite entender que a leitura se expanda entre a explicação e a interpretação, no quadro hermenêutico da compreensão.

A leitura como apropriação é o lugar dialéctico do confronto e da articulação entre explicar e interpretar. Enquanto acto global, a leitura tem de integrar as duas atitudes possibilitadas pela natureza ontológica dos textos, determinando-se, assim, como o acto de um sujeito que se realiza no horizonte de um texto. Ler é um trabalho pessoal de decifração; contudo, esse trabalho é conduzido do interior do próprio texto decifrado. A leitura como apropriação corresponde ao reenvio do texto àquilo que o transcende – que ele manifesta e dissimula, àquilo para onde ele aponta e que o originou. Ler é, pois, devolver o texto ao mundo.

Em *TR* a teoria da leitura, por estar ligada à mimese III e, portanto, à problemática da referência, continua a estar integrada na temática da aplicação hermenêutica, que Ricoeur prefere designar por apropriação<sup>68</sup>. É a leitura que possibilita que as obras literárias protagonizem a significação do mundo cuja configuração a mimese II terá levado a cabo.

---

<sup>68</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR* III, p. 229.

Recorde-se que Ricoeur considera geminadas as suas obras *MV* e *TR* por se desenvolverem em torno da temática da inovação semântica; porém, é ele também que explicita que o texto narrativo em geral obriga a complexificar a questão da referência<sup>69</sup>. Não se trata de outra temática; o que fica em debate é outro modo de articular os adquiridos de *MV*, uma vez que ao querer elaborar uma teoria geral da narrativa ou das obras narrativas, Ricoeur vê-se confrontado com dois campos teóricos distintos – a historiografia e a ficção, tendo de problematizar a um outro nível a referencialidade dos textos ficcionais.

Em *MV* a questão da referência do texto poético punha-se no quadro de uma relação binária, texto-mundo<sup>70</sup>; poder tratar em conjunto os campos teóricos narrativos (historiografia e ficção) vai obrigar a pensar a referência sob a figura triangular, na qual a leitura exerce o papel de terceiro termo ou termo de ligação. Diz o autor:

“Com efeito, é apenas pela mediação da *leitura* que a obra literária adquire a significação (*significance*) completa, que seria para a ficção o que a representação (*représentance*) é para a história.”<sup>71</sup>

Em *MV*, é suposto que o poema e o mundo que projecta abram directamente ou dêem a ver uma dimensão ontológica, um *ser-como*, ou seja, um ser estruturalmente dialéctico. Esse poder de referencialização directa do poema decorria da equivalência subsumida pelo verbo *ser* em posição metafórica entre o *ver-como* da metáfora e o *ser-como* da própria realidade. O é da enunciação metafórica transportaria o poder dinâmico do próprio ser. Em *TR*, pode-se dizer que a capacidade ontológica do texto fica em suspenso e só a leitura, verdadeiramente, a acciona, ao afirmar-se que:

---

<sup>69</sup> Esta temática da evolução da questão da referência será abordada, em si mesma, na Segunda Parte desta investigação.

<sup>70</sup> Cf. P. RICOEUR, *MV*, 7º estudo.

<sup>71</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 230.



“É apenas *na* leitura que o dinamismo da configuração acaba o seu percurso. E é *para lá* da leitura, na acção efectiva, instruída pelas obras recebidas, que a configuração do texto se transmuta em refiguração.”<sup>72</sup>

Se tivermos em conta o que se disse atrás sobre a natureza do texto escrito e o seu modo de se relacionar com aquilo que quer referenciar, facilmente verificamos que esta ideia não é nova no pensamento de Ricoeur. Não obstante, esta sua cruzada a favor da legitimação da dimensão informativa dos textos ficcionais vai obrigá-lo a retomar a questão noutros contextos e com novas determinações. Repare-se, desde já, que o texto acima transcrito não se fica pela referência à leitura, mas dirige-se, fundamentalmente, à acção efectiva que o acto de ler pode ter, o poder de transformar. Este aspecto prende-se com a posição que Ricoeur quer desenvolver de que os diferentes momentos miméticos da teoria da tríplice mimese não descrevem uma figura circular no contexto reiterativo, mas sim num quadro hermenêutico. Como ficou dito atrás, a teoria da tríplice mimese assenta na ideia da abertura ontológica e da intencionalidade dialógica da linguagem e, nesse horizonte, mimese III supõe o devolver do texto à vida, não em termos de repetição, mas numa perspectiva transformadora em que a pessoa que lê e o acto de ler exercem um papel de mediação.

Estas linhas reflexivas demonstram que a teoria da leitura que se desenvolve em *TR*, nomeadamente, em “Monde du texte, monde du lecteur”, subsume o essencial da perspectiva ricoeuriana sob o tema e que apenas o objectivo próprio da obra o leva à determinação de alguns pontos mais específicos. O conceito-chave é o de *mundo*, conceito, aliás, muito presente em toda a reflexão de Ricoeur<sup>73</sup>. Mundo é o campo de possibilidades que cada obra procura

---

<sup>72</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 230.

<sup>73</sup> Sobre a relevância do conceito de mundo diz ele em *CC*: “J’ai toujours employé ce terme, non par concession, ni facilité, mais comme un terme fort dont on peut suivre d’ailleurs le développement à travers Husserl, Heidegger et Gadamer. Qu’est-ce qu’un monde? C’est quelque chose que l’on peut habiter; qui peut être hospitalier, étrange, hostile... Il y a ainsi des sentiments fondamentaux, qui sont sans aucun rapport avec une chose ou un objet

configurar; é, de alguma maneira, a intencionalidade referencial que ela comporta. Em *Interpretation Theory*, Ricoeur caracteriza mundo como sendo o "(...) conjunto das referências desveladas por cada um dos tipos de texto, descritivo ou poético que li, compreendi e amei"<sup>74</sup>, para, referindo-se a Heidegger, na sua análise do *Verstehen*, em *Ser e tempo*, acrescentar:

"(...) aquilo que primeiro compreendemos num discurso não é a outra pessoa, mas um "pro-jecto", isto é, o esboço de um nova maneira de ser no mundo."<sup>75</sup>

É nesta dupla dimensão de um mundo habitável e de projecção, de algo ainda a vir, que se articula o conceito de mundo do texto, enquanto seu horizonte semântico potencial. Para designar a natureza desse mundo que o texto quer configurar e, ao mesmo tempo, introduzir a importância da leitura no próprio ser do texto, Ricoeur diz que, sem o acto de ler, "(...) o mundo do texto permanece uma transcendência na imanência. O seu estatuto ontológico permanece em suspenso: em excesso em relação à estrutura, à espera de leitura."<sup>76</sup>

O que se torna imperioso para o objectivo geral de Paul Ricoeur neste momento da argumentação de *TR* é conseguir estabelecer, para os textos ficcionais, um quadro de completude que lhe possibilite no momento seguinte tratar em paralelo as narrativas da história e da ficção<sup>77</sup>. Neste contexto, para poder promover a narrativa ficcional a um plano onde seja legítimo o posterior diálogo epistemológico entre a história e a ficção, Ricoeur, nestas páginas

---

déterminés, mais qui dépendent du monde dans lequel l'oeuvre comparait; ce sont, en somme, de pures modalités de l'habiter." (p.262).

<sup>74</sup> P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 37.

<sup>75</sup> P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 37.

<sup>76</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 230. É o conceito de mundo que faz a convergência entre um texto e quem o lê, mostrando como, para Ricoeur, a autonomia dos textos é relativa. A este respeito é particularmente elucidativa a seguinte declaração de CC: "On ne peut donc employer le terme "monde", en toute rigueur, que lorsque l'oeuvre opère à l'égard du spectateur ou du lecteur le travail de refiguration qui bouleverse son attente et son horizon; c'est seulement dans la mesure où elle peut refigurer ce monde que l'oeuvre se révèle elle-même comme capable d'un monde." (p. 263).

<sup>77</sup> Este tratamento conjunto corresponde ao que ele designa por "l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction", onde legitima que através do cruzamento recíproco dos modos de referência à realidade da história e da ficção seja possível pensar a narrativa como guardiã do tempo. Cf. *TR* III, pp. 264-279.

da sua obra, vai ocupar-se em estabelecer a natureza do ser das obras literárias, através do que ele designou por *teoria dos efeitos*. Esta teoria assenta no princípio de que, embora na sua esfera própria, que não é a meramente representativa, a literatura exerce uma acção efectiva na vida dos indivíduos e das sociedades, no entanto, esse traço de eficácia do literário só se concretiza pela mediação da leitura, porque “Os efeito da ficção, os efeitos de revelação e de transformação, são, no essencial, efeitos de leitura.”<sup>78</sup>

A sagração da literatura a componente eficaz da vida humana vai passar por um exercício crítico em torno do binómio real-irreal, cujos conceitos são, intuitivamente, tomados como descritores da história e da ficção, respectivamente.

O primeiro percurso crítico ocupa-se do alcance de *real* aplicado ao passado, enquanto objecto da história; sobre isto, afirma-se em *TR* :

“O *ter-sido* representa um problema exactamente na medida em que não é observável, quer se trate do *ter-sido* do acontecimento ou do *ter-sido* do testemunho. O carácter de passado de uma observação no passado não é em si mesmo observável mas memorável.”<sup>79</sup>

Com esta afirmação, quer-se pôr a descoberto que a natureza do objecto da história é, neste particular, bastante frágil e só se deixa constituir enquanto objecto, por meio daquilo que se poderia designar como uma leitura, dado que assenta sobre o testemunho. Na verdade, quer seja o documento, onde se regista o acontecido, quer seja o traço que o rememora, o passado que se constitui como objecto para a historiografia dá-se sempre a ver sob a vertente de uma interpretação intrínseca. Ricoeur realiza um percurso analítico que consiste em considerar que a relação com o passado só responde à sua natureza complexa, quando o aborda no quadro da

---

<sup>78</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p.149.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 228.

triade – Mesmo, Outro, Análogo<sup>80</sup>. A este modo de relação com o passado Ricoeur chama *représentance* ou *lieutenance*, vocábulos que nos remetem, directamente, para o *estar-em-lugar-de* que, realmente, dá conta dessa especificidade do acontecido, simultaneamente, já passado e, todavia, mantendo uma certa forma de permanência, nos vestígios ou testemunhos. Ricoeur caracteriza o conceito de *représentance* ou *lieutenance* dizendo que ele supõe o reconhecimento de que a abordagem do passado comporta três condições: "(...) redução ao Mesmo, reconhecimento da Alteridade, apreensão analogizante."<sup>81</sup> Desta maneira, submeter a crítica o conceito de realidade como descritor do passado, enquanto objecto da história, mostra os limites de tal conceito e reduz o seu poder epistemológico<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR III*, pp. 203-227, onde Ricoeur estabelece a justeza desses mesmos conceitos como modo de corresponder à natureza ontológica do passado, partindo da questão dos "grandes géneros" analisada por Platão e sustentando: "(...) que nous disons quelque chose de sensé sur le passé en le pensant successivement sous le signe du Même, de l'Autre, de l'Analogue." (p. 205). Em *MHO* ( nota 76, p. 366) Ricoeur retoma este tema explicitando o seu enraizamento complexo: "Cette articulation conceptuelle jouait sur une dialectique transposée de celle des "grands genres" des derniers dialogues platoniciens. Je privilégiais la triade "Même, Autre, Analogue". Sous le signe du Même je plaçais l'idée de réeffectuation (*reenactment*) du passé selon Collingwood. Sous le signe de l'Autre, l'apologie de la différence et de l'absence, où je croisais Paul Veyne et son *Inventaire des différences* et Michel de Certeau et son insistance sur le passé comme "absent de l'histoire". Sous le signe de l'Analogue, je plaçais l'approche tropologique de Hayden White. Je rapprochais alors l'analyse du "tel que" de la formule de Ranke "tel qu'effectivement advenu" de l'analyse du "comme" dans le chapitre terminal de *La Métaphore vive*, où je joignais le "voir-comme" du plan sémantique à l' "être-comme" du plan ontologique. Il devenait ainsi possible de parler de la "redescription métaphorique" du passé par l'histoire."

Embora não seja esse o caminho seguido por Ricoeur para dar subsistência à sua posição, penso que seria adaptado falar, a propósito desta temática, a da natureza ontológica do acontecido enquanto futuro objecto da história, em termos equivalentes aos que utilizou em *HV* para descrever a relação entre uma obra filosófica e o seu tempo, isto é, o binómio manifestação-dissimulação, atrás referido.

<sup>81</sup> P. RICOEUR, *TR III*, p. 229.

<sup>82</sup> Esta posição de Ricoeur releva da sua concepção de filosofia da história que em *TR* é abordada de forma recorrente, salientando-se, todavia, as análises de *TR I*, no capítulo sobre a intencionalidade histórica e da 2ª parte de *TR III*; contudo esta filosofia já estava pressagiada em *HV*, no conceito de *equivocidade* como sendo o descritor adequado ao modo do conhecimento histórico e aquilo que, nessa obra, se designa por *objectividade incompleta*. É a mesma perspectiva que leva Ricoeur a dizer, em *HV* e *TR*, que não é possível realizar uma História Universal, que ela será sempre e só uma *ideia limite*. O fundamento desta posição de Ricoeur insere-se naquilo que ele define com a segunda aporia da temporalidade – o facto de o tempo ser uma totalidade e, simultaneamente, se manifestar em passado, presente e futuro; isto é, de o tempo ser uma totalidade e um processo de totalização. É através do reconhecimento da impossibilidade de realizar uma unidade total da história que a racionalidade humana dá conta dessa aporia, enquanto tal.

Em relação à ficção, pelo contrário, a crítica ao conceito de irrealidade vai ser desenvolvida no sentido de desocultar uma força desconhecida, desvelando que a intencionalidade ficcional tem um potencial, a um tempo, revelante e transformante, em relação à prática quotidiana:

“(…) revelante, no sentido em que ela traz à luz traços dissimulados, mas já desenhados no âmago da nossa experiência práxica; transformante, no sentido em que uma vida examinada desta maneira é uma vida transformada, uma vida outra.”<sup>83</sup>

A este potencial da ficção Ricoeur chama poder de *signifiance*, por confronto com o conceito de *lieutenance* da história. Contudo, essa força da ficção enraiza-se no reconhecimento de uma sua constitutiva limitação, decorrente do facto de o ser do texto se caracterizar pela incompletude, clamando por ser lido como um seu apelo essencial. A leitura é um imperativo do texto literário – sem o acto de ler a obra literária não atinge a sua *signifiance* porque o mundo que quer configurar não se autonomiza, ficando nos limites da imanência textual.

Toda a argumentação que Ricoeur desenvolve em *TR* sobre a relação constitutiva da leitura com a obra literária se fundamenta, a meu ver mais do que ele próprio o explicita, na posição de Ingarden sobre a natureza inacabada de um qualquer texto. Ricoeur, aliás no quadro da sua escrupulosa intenção de deixar identificadas todas as suas dívidas, di-lo claramente em *TR*; não obstante, como desenvolve essa referência no conjunto de outros percursos de comentário a textos pertencentes a autores diversos, não chega a tomar, porventura, consciência de que é a posição de Ingarden que está, efectivamente, a sustentar o conjunto do capítulo “Monde du texte, Monde du lecteur”<sup>84</sup>. Penso ser lícito afirmar que, no horizonte

---

<sup>83</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 229.

<sup>84</sup> Este capítulo de *TR* III tem como finalidade encontrar um modo de articular a narrativa histórica com a ficcional, mostrando que elas devem ser lidas no quadro de uma relação dialéctica, como fica reiterado no capítulo seguinte da mesma obra “L’entrecroisement de l’histoire et de la fiction”. A argumentação de Ricoeur é apresentada, em *TR* III, em três momentos: 1. *De la poétique à la rhétorique* (pp. 232-238); 2. *La rhétorique entre le texte et son lecteur*

hermenêutico, Ricoeur retoma a problemática de Ingarden em *Das literarische Kunstwerk*, onde apresenta, do ponto de vista fenomenológico, a natureza ontológica da obra de arte<sup>85</sup>. Na minha perspectiva, mais do que o percurso argumentativo que Ricoeur leva a efeito, com a retórica, primeiro, e, depois, com a fenomenologia da leitura e a estética da recepção, é a posição de Ingarden que lhe permite, realmente, fundar a tese que quer desenvolver.

Tal como a interpreto, a posição de Ingarden sobre a definição do ser da obra de arte, como inacabamento, apresenta-se no horizonte de uma dimensão negativa e duas positivas, assim estruturadas:

---

(pp. 238-243); *Phénoménologie et esthétique de la lecture* (pp. 243-263). Contudo, fazendo a articulação entre este texto de *TR* e os restantes textos de Paul Ricoeur sobre a mesma temática, podemos organizar essa argumentação em dois aspectos:

- Um primeiro, em que a acentuação é posta no valor intrínseco do texto, na sua real autonomia, naquilo que em *Qu'est-ce qu'un texte? Se* designava por *fechamento do texto*. Nessa época, o dialogante fundamental era o estruturalismo e a força da argumentação incidia naquilo que então se designava por *sentido do texto*, que relevava da sua própria estrutura interna. Em *TR* o horizonte é a retórica e o debate vai-se centrar nas estratégias ou recursos retóricos do texto.
- Um segundo aspecto, incidindo sobre o valor da leitura e, portanto, enraizando-se naquilo que em *Qu'est-ce qu'un texte?* era designado por *abertura do texto ou significação*. Em *TR*, Ricoeur vai tratar esta perspectiva em diálogo com uma fenomenologia e uma estética da leitura.

Para o que designei como primeiro aspecto, Ricoeur dialoga, entre outros autores, com Wayne Booth. A sua argumentação vai trabalhar os temas de *autor implicado* e de *narrador digno ou não digno de confiança*, para configurar a sua posição de que a textualidade de um texto pode *persuadir* e, assim, *condicionar* a sua leitura, definindo que esta não é um simples complemento do texto, algo exterior a ele, mas um seu constitutivo necessário. A centralidade do reconhecimento da importância da retórica na abordagem desta problemática é marcante na posição ricoeuriana, levando-o a dizer que a retórica, ao pôr a tónica "... non sur le processus présumé de création de l'oeuvre, mais sur les techniques par lesquelles une oeuvre se rend *communicable*" (p. 232) pode permitir superar as aproximações psicologizantes na abordagem dos textos. Neste quadro é interessante notar que Ricoeur, fiel à sua posição da força autonómica da textualidade, aproxima a noção de autor da noção de estilo de G.-G. Granger.

Para o que chamei segundo aspecto da argumentação, Ricoeur dialoga, fundamentalmente, com Roman Ingarden, Wolfgang Iser e Hans Jauss, sendo, a meu ver, como já disse, Ingarden a figura decisiva. A este nível, o centro da análise vai ser ocupado pela questão do modo como uma obra *afecta* quem a lê, sendo que esta ideia de *afecção*, por um lado, comporta a dupla significação de agir e padecer, de actividade e passividade e, por outro, está contida no próprio conceito de *recepção* de uma obra, sendo vista, portanto, no quadro da implicação da *estética* e da *poética* dos textos. Do trabalho argumentativo de Ricoeur vai ressaltar uma perspectiva da leitura como *experiência*, tomada como noção correlativa da de *estrutura* de texto escrito e sublinhando a ideia de não poder haver leituras arbitrárias dos textos.

<sup>85</sup> Roman INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 21960.

- Em primeiro lugar, o texto literário é constitutivamente inacabado e esse inacabamento é uma indeterminação. Efectivamente, algo ele não tem, por incapacidade própria, em relação ao referente que lhe serve de modelo, porque aquilo que apresenta, não obstante ser real do ponto de vista do conteúdo, não é, apesar disso, uma individualidade, mas “uma produção esquemática”. É essa natureza esquemática dos objectos apresentados pela tessitura literária que determina o seu inacabamento constitutivo. Ou seja, Roman Ingarden marca a natureza finita e limitada da obra de arte, não só pela descrição que leva a cabo da sua intrínseca indeterminação, como, sobretudo, pela apresentação da impossibilidade de superar essa sua limitação constitutiva<sup>86</sup>.
- Em segundo lugar, o mesmo autor apresenta, de modo positivo, o inacabamento da obra de arte ao caracterizá-lo como *estado de disponibilidade*<sup>87</sup>. Com esta ideia, a questão da indeterminação põe-se em termos de duplicidade – por um lado, tem o pendor negativo de inscrever a obra literária nos quadros da finitude, mas, por outro, coloca-a, positivamente, em estado de potenciar uma relação activa com ela.

Através das infinitas concretizações a que uma obra de arte pode dar lugar, o processo de cada concretização específica pode assumir-se no horizonte daquilo que

---

<sup>86</sup> Cf. Roman INGARDEN, *op. cit.*, pp. 266-267, onde se lê: “Im Resultat: Der dargestellte, seinem Gehalte nach “reale” Gegenstand ist kein im echten Sinne allseitig vollkommen eindeutig bestimmtes Individuum, das eine ursprüngliche Einheit bildet, sondern nur ein *schematisches* Gebilde mit verschiedenartigen Unbestimmtheitsstellen (...). Dieses schematische Wesen der dargestellten Gegenstände läßt sich in keinem endlichen literarischen Werke beseitigen (...). Man könnte sagen, daß ein jedes literarische Werk in bezug auf die Bestimmung der in ihm dargestellten Gegenständlichkeiten prinzipiell unfertig sei und eine immer weitergehende Ergänzung fordere, die aber textmäßig nie zu Ende geführt werden kann.”

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*, cap. 9, pp. 294-307, tema retomado no cap.13, acerca da ideia de vida de uma obra literária, pp. 353-380.

Ricoeur designa como sinergia e, ao fazê-lo, pode permitir pensar o acto de ler como uma experiência de liberdade e de reconstrução. Em termos de Ingarden, é através da multiplicidade de concretizações de uma obra que se pode dizer que ela vive, sendo que esta ideia de vida da obra de arte é, a meu ver, muito próxima daquilo que Ricoeur pretende significar com a teoria dos efeitos, na medida em que para Ingarden sem as concretizações, por um lado, a obra ficaria separada da vida humana e, por outro, elas representam o elo de ligação entre a obra e quem a lê.

- Por fim, enraizada numa perspectiva sobre a linguagem e o seu funcionamento, Ingarden apresenta um outro traço que permite reforçar o aspecto positivo segundo o qual se pode ler o inacabamento do texto literário. Trata-se do que ele designa por *identidade intersubjectiva da frase*<sup>88</sup>, que assenta em dois supostos: em primeiro lugar, a existência de *conceitos ideais*, autónomos, que constituem o fundamento da significação das palavras; em segundo lugar, o facto de que essa significação realiza uma *actualização* do conteúdo daqueles conceitos ideais, originando, através do sentido das frases, algo de novo. Assim sendo, os conceitos ideais são, não só o princípio regulador da construção das frases, como também o fundamento ou a garantia da possibilidade de comunicação intersubjectiva. É esta partilha comum do conteúdo de sentido dos conceitos ideais que permite que uma obra possa ser lida e que essa leitura seja uma reactualização do seu sentido. Dito de outra maneira, este último aspecto, da identidade intersubjectiva da frase, tem um alcance também ele duplo, na medida em que permite fazer confiança na possibilidade efectiva da leitura

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 385-390.



das obras, mas, ao mesmo tempo, afasta a hipótese da arbitrariedade dessas leituras, dado que o conteúdo de sentido dos conceitos ideais é comum quer à composição da obra quer à sua recepção.

Do meu ponto de vista, estes três aspectos de caracterização da natureza da obra de arte conferem maior inteligibilidade à tese ricoeuriana sobre o papel da leitura no cumprimento do destino da ficção do que o longo comentário que ele leva a efeito em “Monde du texte, Monde du lecteur”. Na verdade, que a leitura participe na própria natureza da obra literária, como Ricoeur parece querer demonstrar quando afasta a ideia de que a leitura possa ser um complemento accidental dos textos, parece-me facilmente inscrever-se na ideia da indeterminação constitutiva e insuperável de qualquer texto, dada a sua essência esquemática. Por outro lado, o conceito de disponibilidade da obra bem como o protocolo de comunicabilidade que preside à sua composição enquanto texto parecem-me, igualmente, ser horizontes de fundamento fecundos para a sua pretensão de que a literatura possa revelar novos sentidos para a vida humana, pondo a descoberto novas formas ou níveis de relação com o real e, por isso, ser veículo de transformação.

A opção de Ricoeur de não explorar de modo sistemático a posição de Ingarden e antes a colocar num diálogo paralelo com outros textos e autores é responsável por deixar que a sua posição possa ser marcada por uma certa indecisão no que concerne ao papel da obra na sua recepção. Neste aspecto dou razão a Jacques Leenhardt quando defende no seu artigo, “Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture”<sup>89</sup>, que Ricoeur em *TR* esteve à beira

---

<sup>89</sup> Jacques LEENHARDT, “Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture”, in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), “ Temps et récit” de Paul Ricoeur en débat, *op. cit.*, pp. 111-120 e 199-201.

de desenvolver uma teoria da leitura liberta do jugo da onnipotência do texto, mas não chega a levar o seu rasgo até ao fim. Penso que o hábito das longas mediações, peculiar a Ricoeur, criou, neste particular, a hipótese de interpretar a sua posição como oscilante entre o domínio do texto ou o domínio da leitura, sendo essa oscilação a responsável pela posição defendida por Jacques Leenhardt. Para mim, tenho como clara que essa suposta oscilação de Ricoeur decorre mais de um efeito metodológico do que de uma falha de convicção. Aliás, como Ricoeur demonstra na resposta que dá à crítica de Jacques Leenhardt, a sua posição sobre a leitura nunca poderá radicar no plano estrito da estética, dado que todo o seu esforço filosófico assenta na articulação entre a ética e a hermenêutica<sup>90</sup>.

Que a posição de *TR* não altera nada de básico e estruturante sobre a concepção da leitura que “Qu'est-ce qu'un texte?” tinha estabelecido, prova-o a ideia de que o acto de ler se realiza pelo duplo processo de *stase* e *envoi*, ou seja, de permanência e escuta do texto, e de refiguração do seu projecto de mundo, que, no essencial, recapitula, noutra plano, o que em “Qu'est-ce qu'un texte?” aparecia como leitura estrutural e leitura hermenêutica.

Este segundo momento da análise da *mise en intrigue*, pela teoria da trílice mimese, através do longo desvio pela teoria da leitura, permitiu demonstrar a centralidade da questão da linguagem na constituição e compreensão do pensamento de Ricoeur, mas, sobretudo pôr a descoberto o seu esforço teórico para evidenciar o poder informativo, ou de revelador ontológico, dos textos ficcionais, situação que demonstra, claramente, a importância constitutiva do literário no seu modo de pensar filosófico.

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 199-201.

### 1.3. Alargamento do conceito de *mise en intrigue*

O terceiro e último momento da construção do conceito de *mise en intrigue*, onde Ricoeur procede ao seu alargamento e aprofundamento, vem reiterar este último aspecto de poder considerar-se a literatura como um revelador ontológico legítimo, sendo realizado por dois movimentos dialecticamente complementares – redução da arrogância da história no seu direito ao estatuto de conhecimento verdadeiro e aumento da imagem da literatura, na sua intencionalidade referencial e na sua carga informativa.

Este momento é essencial no projecto global de *TR* porque é nele que se joga a posição de Ricoeur de poder legitimar que a narrativa seja a guardiã do tempo. Ele próprio o anuncia desde o início, explicitando que o ponto de partida aristotélico é apenas isso, um começo e que, para a prossecução do objectivo de fundo, torna-se necessário abri-lo a outros campos e dar-lhe outras dimensões<sup>91</sup>. Contudo, há no caminho traçado por Ricoeur uma contradição de base com a posição de Aristóteles, para quem existia uma oposição entre os campos da história e da poesia, campos esses que, exactamente, aquele autor quer aproximar. Dessa maneira, a temática do alargamento de *mise en intrigue* constitui-se como um ponto crítico no processo total de *TR*<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, p. 56, onde se lê: "Quoi qu'il en soit d'ailleurs des latitudes offertes par le texte d'Aristote, le concept aristotélicien de mise en intrigue ne peut être pour nous que le germe d'un développement considérable. Pour garder son rôle directeur, il devra subir l'épreuve d'autres contre-exemples singulièrement plus redoutables, fournis soit par le récit moderne de fiction, disons le roman, soit par l'histoire contemporaine, disons l'histoire non narrative."

<sup>92</sup> Esta situação é criticada, de forma radical, por Rüdiger Bubner no seu comentário "De la différence entre historiographie et littérature", já referido, quando não reconhece a legitimidade da aproximação entre história e literatura, e, pelo contrário, procura fundamentar o ponto de vista aristotélico sobre a questão. A sua contestação assenta em dois aspectos – por um lado, a diferença radical com que é feita a recepção dos textos históricos e dos textos literários e, por outro, o facto de, para ele, não ser possível transpor a noção de contingência para o campo poético. É este segundo aspecto que assume a dimensão mais virulenta do artigo, que diz explicitamente, nas pp. 42-43: "Ce qui fournit à l'intrigue dramatique son coup de théâtre passionnant, n'est jamais contingent. Il n'est

O alargamento do conceito de *mise en intrigue* vai processar-se, de modo especial, na segunda parte de *TR I*, no conjunto do volume número dois da mesma obra e, ainda, no capítulo cinco de *TR III*<sup>93</sup>.

Na segunda parte de *TR I* é a natureza epistemológica da história que sustenta o conjunto da problematização. O texto articula-se em três capítulos com uma conclusão; os dois primeiros versam sobre o conceito de narrativa e o terceiro debate a natureza do conhecimento histórico. A argumentação de Ricoeur é conduzida no sentido de legitimar duas coisas:

- que a narrativa comporta uma vertente explicativa, contendo, assim, um aspecto informativo e servindo de acesso à inteligibilidade da realidade humana;
- que a historiografia pertence ao campo narrativo.

O argumento vai construir-se em confronto com o pensamento historiográfico contemporâneo, dentro da ética ricoeuriana, ligada ao *conflito de interpretações*, que consiste em tomar o outro a sério e pensar a partir dele e com ele. Neste contexto, a sua defesa, quer da força explicativa da narrativa, quer da pertença da história ao campo narrativo, não corresponde a um retorno a uma perspectiva ultrapassada da historiografia, nem ao passar ao lado das críticas dos pensadores da história; pelo contrário, o seu itinerário vai concretizar-se pelo *pensar de outra maneira* essas críticas, procurando extrair delas novas significações.

---

possible ni de remplacer arbitrairement, ni de supprimer le tournant décisif d'une action dans la structure de l'intrigue; or on appelle contingents les événements dont la réalisation est absolument arbitraire."

Para Bubner, a unidade significativa que tem de caracterizar a obra poética não é compatível com o domínio da ausência de razões a que ele assimila a contingência. Por este motivo, embora considere de grande importância que Ricoeur tenha posto em relevo o aspecto literário da história, perspectiva que funda, ao pôr a questão sobre a natureza da realidade do passado, aquele autor não reconhece como legítima a ideia de cruzamento recíproco ou refiguração conjunta da história e da ficção, que constitui o culminar da posição ricoeuriana sobre esta temática.

<sup>93</sup> P. RICOEUR, *TR I*, pp. 137-313; *TR III*, pp. 264-279.

Os dois capítulos sobre a narrativa estão estruturados de tal maneira que interpretam as diferentes posições convocadas como atitudes polarizadas antagonicamente – as que lutam contra a narrativa e as que a defendem<sup>94</sup>.

Os autores que representam a oposição à importância da narrativa na construção da historiografia pertencem à historiografia francesa e à filosofia analítica de língua inglesa que, contudo, partem de razões diferentes. Para a historiografia francesa a recusa da narrativa advém de uma deslocação do objecto da história, que deixa de ser o indivíduo que age e passa a ser o facto social; para o positivismo lógico, a preocupação é de origem epistemológica, centrando-se no confronto entre explicação e compreensão, com o intuito de afirmar a unidade da ciência<sup>95</sup>.

No que diz respeito ao pensamento da escola dos *Annales*, depois *Nova História*, Ricoeur organiza o seu comentário no sentido de evidenciar duas coisas relacionadas – por um lado, seja qual for a temática em que se centram e os aspectos epistemológicos que desenvolvam, todos os autores se ocupam da *mudança* e nunca do *sistema*; isto é, aquilo que os motiva é o plano histórico; por outro, a sua luta contra a concepção da história como acontecimento é feita em nome de uma preocupação funda com a temporalidade e com a sua inteligibilidade. No centro das suas reflexões e trabalhos está a vontade de construir um tempo histórico que se constitua como uma via de intelecção do processo histórico.

Este objectivo de Ricoeur fica mais de manifesto quando se confronta, no terceiro capítulo desta parte de *TR I*, com a obra prima de Braudel, *La Méditerranée et le Monde*

---

<sup>94</sup> Os títulos dos capítulos são extremamente esclarecedores: 1 *L'éclipse du récit*; 2. *Plaidoyers pour le récit*.

<sup>95</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, pp. 138 e 160.

*méditerranéen à l'époque de Philippe II*<sup>96</sup>, que reputa como o manifesto da escola dos *Annales*, cujo comentário é orientado pelo intuito de indagar aquilo que torna pensável a distinção entre uma história de *longa duração*, uma história, como ele diz, quase imóvel, e uma história à escala do indivíduo<sup>97</sup>. A interpretação desenvolvida tende a mostrar que o acontecimento é a mediação que permite que a longa duração seja pensada como temporalidade e não como uma mera categoria estrutural, porque é ele que lhe confere uma dimensão dinâmica, ao mostrar em si a vida e a morte das instituições. Sem o acontecimento, reitera Ricoeur, a longa duração poderia representar um obstáculo para tomarmos consciência do tempo que somos.

Quanto à filosofia analítica e ao modelo nomológico que propõe, uma vez que a sua posição é de raiz epistemológica, as linhas teóricas tendem a centrar-se sobre a relação da história com a construção de leis, avaliando a sua respectiva compossibilidade.

A análise ricoeuriana parte da posição de Carl Hempel, defensor de que as leis gerais têm funções semelhantes em história e nas ciências naturais, para terminar com C.Frankel, que admite a interpretação como um momento necessário na construção do conhecimento histórico<sup>98</sup>.

O importante a ressaltar no modelo nomológico, a despeito de todas as inflexões de enfraquecimento que comporta, é o facto de ele se instituir no horizonte do paradigma explicativo, que pretende articular o conhecimento histórico com os campos da regularidade e da previsão. É dentro deste espírito que todas as adaptações que a noção de lei vai comportar

---

<sup>96</sup> Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

<sup>97</sup> Ricoeur vai explorar de maneira muito interessante o facto de o título da obra se referir a duas entidades individuais – o Mediterrâneo e Filipe II – dizendo que esse facto se constitui como um convite a formular a questão “ (...) de quelle manière la longue durée fait transition entre la structure et l'événement.” (TR I, p. 290).

<sup>98</sup> Cf. P. RICOEUR, TR I, pp. 159-172.

ocorrem. O que os diferentes autores querem salvaguardar é o quadro explicativo e as regularidades controláveis. O seu trabalho desenvolve-se no horizonte de um modelo tomado como ideal e rege-se por ele de forma sistemática. Ricoeur assim o reconhece:

“Para os adeptos do modelo nomológico (...) a única maneira de resistir a uma diluição da explicação (...) é referenciar sempre as formas fracas à forma « forte » do modelo e de consignar às primeiras a tarefa de se relacionarem com a segunda, por aproximação.”<sup>99</sup>

Inclusivamente, o enfraquecimento máximo do modelo nomológico, protagonizado pela tolerância de Frankel em relação ao conceito de interpretação como incontornável no processo de fazer história, ocorre ainda dentro do imperialismo do paradigma explicativo, dado que aquele autor só admite interpretações que assentam sobre explicações parciais e rigorosas.

Os autores convocados como representantes da defesa da narrativa expandem-se entre aqueles que apenas aproveitam a brecha do modelo nomológico, como William Dray e G. Henrik Von Wright, questionando o próprio modelo, e os defensores efectivos da narrativa, como é o caso de Artur Danto e Hayden White<sup>100</sup>. Este ponto encerra com um texto intitulado *comment on écrit histoire*, que retoma o título do livro de Paul Veyne que vai estar no centro do debate<sup>101</sup> e que defende que a história não pode ser mais do que uma “narrativa verídica”, incompatível com a explicação através de leis.

Chegado ao fim do seu percurso analítico, Ricoeur salienta que ele configurou uma situação paradoxal, na medida em que o diálogo crítico com os opositores da narrativa levou ao

---

<sup>99</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p.166.

<sup>100</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, pp. 173-239.

<sup>101</sup> P. VEYNE, *Comment on écrit histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1971. Cf. P. RICOEUR, *TR I*, pp. 239-246.

reconhecimento evidente de uma ruptura epistemológica entre o conhecimento histórico e a compreensão narrativa, mas, por seu lado, os defensores da narrativa quiseram erguer esta à altura de uma real explicação, evidenciando que a história só se mantém histórica pelos laços que entretece com a compreensão narrativa, ainda que no quadro do reconhecimento de uma ruptura epistemológica entre elas. Ou seja, no contexto do *conflito de interpretações*, as duas posições obrigam a pensar que a sua relação antinómica tem de ser significativa e, por isso, que elas devem ser tomadas dialecticamente, o que, na concepção ricoeuriana, representa não as tomar em termos de uma relação de exclusão, mas sim como momentos relativos de um processo mais complexo. No caso vertente, essa significação mais funda que o percurso pela historiografia desocultou diria respeito ao próprio sentido ontológico arrastado pela ideia de configuração narrativa. Ricoeur expressa-o deste modo:

“(...) proponho-me explorar por que vias *indirectas* o paradoxo do conhecimento histórico (...) *transpõe para um grau superior de complexidade o paradoxo constitutivo da operação de configuração narrativa*. (...) a operação narrativa apresenta já os traços contraditórios cujo contraste o conhecimento histórico redobra: por um lado, ela nasce da ruptura que abre o reino da fábula e o separa da ordem da acção efectiva; por outro, reenvia à compreensão imanente ao plano da acção e às estruturas pré-narrativas da acção efectiva.”<sup>102</sup>

Assim sendo, como balanço do percurso realizado, Ricoeur conclui que não existe legitimidade para ligar, de modo directo, história e narrativa, mas que, todavia, fica ainda a possibilidade de poder haver entre elas uma articulação indirecta. É deste tema que tratará o capítulo sobre a intencionalidade histórica, do qual me interessa reter, particularmente, a própria

---

<sup>102</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 253.



definição do conceito, por evidenciar a perspectiva ricoeuriana sobre a natureza do conhecimento histórico :

“Entendo por isso o *sentido da intencionalidade (visée) poética*, que faz a qualidade histórica da história e a preserva de se dissolver nos saberes aos quais a historiografia acaba por se juntar pelo seu casamento de conveniência com a economia, a geografia, a demografia, a etnologia, a sociologia das mentalidades e das ideologias.”<sup>103</sup>

Fica clara a pertença da história ao domínio do poético, para Ricoeur. No entanto, compreender o alcance desta afirmação supõe integrá-la no contexto do significado específico que a questão do poético tem na filosofia ricoeuriana. Recorde-se, para isso, que o seu projecto filosófico, a *Filosofia da Vontade*, foi definido como devendo comportar uma terceira parte, do domínio da poética<sup>104</sup>. Esta terceira dimensão do projecto filosófico de Ricoeur implica duas determinações essenciais: em primeiro lugar, supõe o reconhecimento de que o plano ontológico possui um fundo misterioso, insondável, cuja apropriação não só tem de passar pela decifração, como permanecerá sempre aquém de um conceito totalizador; em segundo lugar, assenta na perspectiva da pertença constitutiva do ser humano ao mundo, como totalidade englobante, situação que condiciona todo o modo de referência do humano à realidade. Ricoeur expressava estes aspectos de maneira muito explícita já em *VI*:

“Não posso fazer o balanço do ser no qual estou situado. O mundo é o aí onde surgi, ao nascer. Ele não é uma enumeração de objectos (...) mas o englobante indeterminado da minha subjectividade. Eu não *sei* o todo, eu *estou* no todo.”<sup>105</sup>

Desta maneira, dizer que a constituinte do conhecimento histórico é a sua intencionalidade poética significa afirmar que o saber da história tem de ser, simultaneamente,

---

<sup>103</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 253.

<sup>104</sup> Cf. especialmente, *VI*, Introdução, pp. 7-36, e terceira parte, Cap. III, pp. 417-452. Este tema será o fulcro da Segunda Parte desta investigação.

<sup>105</sup> P. RICOEUR, *VI*, p. 443.

aberto e enraizado em uma obscuridade conceptual inacessível a uma total transparência. Esta era, aliás, a posição já presente em *HV*, protagonizada no conceito de equivocidade como contrapartida do que nessa obra era designado por objectividade incompleta<sup>106</sup>.

Esta radicação da história em uma intencionalidade poética vai ser tematizada por Ricoeur a partir de uma perspectiva analógica entre o fazer história e a *mise en intrigue*, de que o advérbio *quase* é um indicador. Nesse contexto, vão surgir as expressões : *quase-causal*, *quase-intriga*, *quase-acontecimento* e *quase-personagem*, para marcar a dupla pertença da história aos campos da compreensão narrativa e da explicação. O advérbio *quase* revela-se como o indicio de que o lugar de onde se fala é radicalmente hermenêutico e o seu espaço pode sempre ser preenchido por interpretações plurais, cujo confronto, contudo, cria uma situação só resolúvel com uma decisão. É aqui que a hermenêutica mostra os seus limites e apela a uma ética, na medida em que decidir-se por uma posição interpretativa, ao limite, não poderá relevar da própria instância da interpretação<sup>107</sup>.

Ricoeur caracteriza muito bem esta pertença multiforme do advérbio *quase*, na sua aplicação ao conceito epistemológico de acontecimento, quando diz:

“Desta maneira, pelo facto de serem narrados, os acontecimentos são singulares e típicos, contingentes e esperados, desviantes e tributários de paradigmas, mais que não seja sob a forma irónica.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> São estas, exactamente, as suas palavras, em *HV*, p. 79 : “(...) il faudra dire que l'histoire n'est histoire que dans la mesure où elle n'a accédé, ni au discours absolu, ni à la singularité absolue, dans la mesure où le sens en reste confus, mêlé. (...) l'histoire est essentiellement équivoque, en ce sens qu'elle est virtuellement événementielle et virtuellement structurale.”

<sup>107</sup> Dentro dos textos onde Ricoeur vai deixando a sua posição de que nem tudo é texto e de que nem tudo releva da interpretação, gostaria de salientar as palavras da sua entrevista a Charles E. REAGAN, de 1982, onde ele, inclusivamente, refere como essa situação marca a dificuldade do principio epistemológico do conflito de interpretações; Cf. Charles E. REAGAN, *Paul Ricoeur. His life and his work*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996, pp.104-106.

<sup>108</sup> P. RICOEUR, *TR* I, p. 289.

Em última análise, o trabalho que Paul Ricoeur leva a efeito em *TR* sobre a natureza do conhecimento histórico articula-se directamente com as suas posições no debate do estatuto das ciências humanas, no seu confronto com as ciências naturais<sup>109</sup>.

Basicamente, Ricoeur sustenta a pertença das ciências humanas ao círculo hermenêutico definido pela correlação recíproca entre explicação e compreensão, através de um processo interpretativo. Desta maneira, demarca-se, quer da posição dualista, quer da posição monista, por razões epistemológicas e ontológicas. Do ponto de vista epistemológico, considera que não há dois métodos, explicação e compreensão, mas que apenas a explicação é metódica, sendo a compreensão um momento não metódico que acompanha, ao nível das ciências humanas, todo o processo explicativo. Por estes motivos, ele defende que há uma continuidade entre o estatuto dos dois tipos de ciências, na medida em que o momento explicativo, metodológico, é essencial na determinação de qualquer comportamento científico e de aplicação homogénea; contudo, há também uma discontinuidade, porque a compreensão comporta uma dimensão específica das ciências humanas. A defesa da relação dialéctica entre compreensão e explicação, no desenrolar do processo interpretativo das ciências humanas, supõe que o conceito de compreensão foi totalmente resgatado de uma concepção imediatista e emocional e configurado no quadro das mediações explicativas.

No aspecto ontológico, a posição ricoeuriana assenta no suposto de que as ciências humanas são uma espécie de indicador de que há uma relação de pertença especial do nosso ser ao ser da realidade, que é anterior a qualquer situação de objectivação, como há pouco se descreveu.

---

<sup>109</sup> Cf. especialmente, "Qu'est-ce qu'un texte?" e "Expliquer et comprendre, sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", trabalhos retomados em *H II*, pp. 137-159 e pp. 161-182, respectivamente.

Em *TR II*, vai-se fazer o percurso pela narrativa literária e o objectivo último é mostrar que mesmo a literatura contemporânea, cuja forma parece ter rompido com o paradigma narrativo, só pode entrar no processo comunicacional, que a leitura consubstancia, com base nesse mesmo modelo. *TR II* é a respeito da mimese II, a respeito da natureza do próprio conceito de *mise en intrigue*, enquanto ele é o responsável pela emergência do reino do “como se”, e quer mostrar duas coisas:

- que, apesar de todas as metamorfoses pelas quais tem passado a intriga dentro da literatura ocidental, ela figura ainda nos quadros da inteligência narrativa;
- que o processo de *mise en intrigue*, enquanto síntese temporal do heterogéneo, encena uma experiência temporal imaginária que põe a descoberto novas dimensões da temporalidade e, por isso, constitui-se como mediação fundamental na compreensão do humano.

Vou abordar *TR II* ao ritmo destas duas teses.

Esta obra representa a aventura de Ricoeur pelo campo do literário, como já fizera em *MV*<sup>110</sup>. Sabemos<sup>111</sup> que a melhor e mais vasta recepção do pensamento ricoeuriano se faz nos campos da crítica literária; todavia, algumas das mais fundas contestações a esse pensar são também oriundas dessa mesma perspectiva. É, por exemplo, o caso de Jean-Pierre Bobillot, na

---

<sup>110</sup> Ricoeur afirma, em momentos diferentes de *TR*, que há um paralelismo entre *TR* e *MV*, dizendo mesmo no início de *TRI* que são obras gémeas, como já tive ocasião de referir. Isto é verdade para o conjunto da obra, do ponto de vista da sua intencionalidade estruturante; contudo o que quero salientar com a afirmação que fiz é que *TR II*, tal como *MV*, é o confronto directo com o literário na sua especificidade, como matéria mesma da reflexão.

<sup>111</sup> Cf. J. GRONDIN, *op. cit.* e F. DOSSE, *op. cit.*

análise que faz de *TR* em “Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”<sup>112</sup>. Diz este autor:

“Ao longo de *Temps et récit*, Paul Ricoeur desenvolve uma concepção segundo a qual, por um lado, todo o texto narrativo se funda numa “construção de intriga” e, por outro, toda a “construção de intriga” realiza, da mesma maneira que toda a “metáfora”, uma “síntese do heterogêneo”. Ora, por pretender, demasiado, varrer as objecções de vulto que a “modernidade” opõe a tal concepção, agarrar-se a ela parece-me resultar, essencialmente, de um acto de fé.”<sup>113</sup>

Tal como a citação revela, o que Bobillot quer pôr em questão é, exactamente, a validade do ponto de partida ricoeuriano, por não se deixar legitimar pelos factos, no caso vertente as produções culturais ligadas ao que ele designa de modernidade. O artigo pretende demonstrar que Ricoeur deixa de fora da sua argumentação os textos criativos e críticos que fariam eclodir a sua tese, em nome de uma perspectiva clássica, onde não tem lugar o totalmente novo, porque se desenvolve sob o imperialismo da tradição e do paradigma. Nesse quadro, o novo é apenas e só a infracção a uma regra, um simples desvio, sempre referenciado a um padrão. O conjunto do artigo assenta numa avaliação do pensamento de Ricoeur que o toma como o triunfo da ordem, como o domínio da concordância e da unidade sobre a discordância e a descontinuidade.

Bobillot faz um outro ataque importante aos supostos da argumentação ricoeuriana que tem a ver com a sua concepção de literário; para ele, Ricoeur não faz a distinção entre a narrativa, que é originária do campo antropológico, ligada aos mitos e aos contos tradicionais, e a que releva de uma teoria dos géneros e da estética, na medida em que aquilo que o preocupa é a ideia do contável e da sua relação com a inteligência narrativa.

---

<sup>112</sup> J.-P. BOBILLOT, “Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”, in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ(org.), “Temps et récit” de Paul Ricoeur en débat, *op. cit.*, pp.73-110 e pp. 193-199.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 73.

Fazendo confluir os seus dois fundamentos críticos, Bobillot vai recorrer a Robbe-Grillet e a Ricardou, para defender a perspectiva de um totalmente novo, um novo não desviante ou contrastante, nem sustentado em qualquer paradigma, que, embora não se saiba ainda nomear, anda tacteando pela sua figura; esse novo buscado prende-se, por outro lado, a uma perspectiva do literário que se recusa como expressão-representação e se quer assumir como pura produção<sup>114</sup>.

Bobillot termina a sua análise crítica de *TR* dizendo que as suas teses de fundo se circunscrevem a um âmbito mais limitado do que aquele que lhes poderia estar destinado, em função, simultânea, de um temor e de uma fé que guiam o pensar de Ricoeur. Temor do ininteligível, que o leva a recusar o domínio da dissonância e da ruptura; fé na unidade da linguagem e da sua constitutiva ligação ao mundo<sup>115</sup>.

A análise de Bobillot representa uma crítica de fundo à posição ricoeuriana; considero que essa crítica tem alguma acuidade, sobretudo no que respeita à preocupação de Ricoeur pela inteligibilidade e pelo desejo de unidade, que o pode fazer aparecer como um pensador da conciliação e da conservação. Contudo, há que reconhecer que, muito embora o horizonte do pensar de Paul Ricoeur seja dirigido pelo impulso de unificação, ele se entrega à exposição do trabalho do negativo, do conflito interpretativo. Por esse motivo, penso que o esforço compreensivo de *TR II* merece ser tomado no seu valor próprio para medir a sua legitimidade,

---

<sup>114</sup> Cf. *Ibidem*, p. 98, onde se lê: "Sous la boutade, lisons: je ne pars pas de la norme afin de la truquer, ce n'est pas une variation de plus sur et dans les lois du récit traditionnel, mon projet n'est pas – pas seulement, pas essentiellement – de critiquer, de déconstruire l'ordre narratif en place; c'est quelque chose d'autre qui s'affirme, hors des paradigmes, qui cherche à s'affirmer, à se dire, je ne sais pas encore quoi; ce n'est pas – pas encore – un objet de savoir, je ne sais pas encore le nommer..." .

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*, p. 105.

no contexto do seu modo de pensar e dos seus objectivos específicos. É o acompanhamento desse esforço compreensivo que me proponho fazer em seguida

Nas primeiras páginas de *TR II*<sup>116</sup>, Ricoeur explicita que, para além de abrir o conceito de construção de intriga a partir da colocação do papel da leitura na concreção da obra literária, quer, também, alargar, aprofundar e enriquecer aquele conceito. *Alargá-lo*, vendo até que ponto ele se pode metamorfosear mantendo, não obstante, a sua identidade; *aprofundá-lo*, pondo em confronto dois tipos de racionalidade – a temporal, da compreensão de uma intriga, e a atemporal, ligada a uma lógica do discurso, relevando de uma semiótica estruturalista; *enriquecê-lo*, desocultando as categorias do tempo nele implicadas e por ele estruturadas. Relacionando estes objectivos com as teses que formulei atrás, como representativas do conteúdo de *TR II* – a defesa da manutenção do sentido da figura da narrativa como *mise en intrigue* e o poder revelador do texto literário na problemática da temporalidade – a primeira delas está directamente ligada com o que Ricoeur designa, no início de *TR II*, como alargamento e aprofundamento do conceito de *mise en intrigue*.

No primeiro capítulo de *TR II*, Ricoeur vai tentar encontrar uma linha de continuidade na evolução da literatura ocidental, procurando salvar a ideia de intriga sob as diferentes formas que a ficção foi assumindo ao longo dos tempos. Para isso, recapitula e reconstrói a definição de *mise en intrigue* com que operou em *TR I*, pondo no centro da sua caracterização o princípio das *transformações reguladas*, que toma como o fundamento do dinamismo integrador que possibilita que uma série de acontecimentos e circunstâncias possam converter-se numa

---

<sup>116</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR II*, pp. 11-15.

totalidade de sentido<sup>117</sup>. Ricoeur vai orientar a pesquisa e a argumentação, neste aprofundamento do conceito de *mise en intrigue*, através deste princípio de *transformações reguladas* que, no fundo, permite encontrar a continuidade no interior da ruptura, dando figura à historicidade das modificações, remetendo-as, em última análise, para um quadro evolutivo sobre o domínio da ordem.

O conceito-chave da argumentação é o *tradicionalidade*, ligado a: 1. Historicidade, 2. Predomínio da continuidade sobre a ruptura, 3. Ordem, que é apresentado deste modo:

“A tradicionalidade é o fenómeno, irreduzível a qualquer outro, que permite à crítica manter-se a meio caminho entre a contingência de uma simples história dos “géneros”, dos “tipos” ou das “obras” singulares que relevam da função narrativa e uma eventual lógica dos possíveis narrativos que escaparia a toda a história. A ordem que se pode extrair desta auto-estruturação da tradição não é nem histórica nem a-histórica, mas transhistórica (...). Mesmo se ela comporta rupturas, mudanças repentinas de paradigmas, esses cortes, em si mesmos, não são esquecidos; (...).”<sup>118</sup>

O que se torna interessante nesta caracterização de tradicionalidade é, por um lado, o seu suposto crítico em relação ao estruturalismo, e, por outro, a ideia de que o tempo é o modo de ser da transformação.

Para perceber estas articulações parece-me fundamental recuar a *TRI* e ao papel de mediação de mimese II. Este momento mimético, instaurador do plano ficcional, como já se viu,

---

<sup>117</sup> Ricoeur reconstrói, assim, a sua perspectiva sobre a *mise en intrigue*: “D’abord, la mise en intrigue a été définie, au plan le plus *formel*, comme un dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d’un divers d’incidents, autant dire transforme ce divers en une histoire une et complète. Cette définition formelle ouvre le champ à des transformations réglées qui méritent d’être appelées intrigues, aussi longtemps que peuvent être discernées des totalités temporelles opérant une synthèse de l’hétérogène entre des circonstances, des buts, des moyens, des interactions, des résultats voulus ou non voulus.” ( *TR II*, p. 18).

<sup>118</sup> P. Ricoeur, *TR II*, p. 28.



caracteriza-se pelo seu papel mediador em relação ao mundo da vida, porque se enraíza nela e porque a ela retorna através da leitura. Contudo, Ricoeur trabalha uma outra dimensão mediadora da mimese II que, em virtude da sua natureza dinâmica, só se realiza, ela própria, através de um conjunto de mediações internas; essas mediações são sustentadas por uma delas, de alguma maneira fundante, que consiste na articulação de duas perspectivas temporais – uma cronológica e outra não-cronológica. É esta composição das duas maneiras de viver o tempo que permite à mimese II organizar-se como intriga, transformando uma diversidade de incidentes numa história una e completa. Ricoeur designa este dinamismo integrador pela expressão *síntese temporal do heterogéneo* e coloca-o sob a alçada kantiana, ao aproximá-lo do trabalho que a imaginação produtora realiza no decurso do processo do conhecimento<sup>119</sup>.

Vejamos o sentido dessa aproximação, pela compreensão do papel do tempo na dinâmica da construção da intriga.

O aspecto cronológico do tempo diz respeito à simples sucessão dos episódios; o seu carácter não cronológico é oposto a esta função serial porque se prende com a figura da totalização. É por essa possibilidade de o tempo se totalizar que os episódios narrativos podem chegar a configurar uma história una, um todo com sentido, com princípio, meio e fim. Trata-se, então, de subsumir a mera sucessão sob a categoria da unidade temporal, sendo este trabalho que Ricoeur aproxima do esquematismo da imaginação transcendental. Nesse contexto, a assimilação que faz entre a *mise en intrigue* e o esquematismo de Kant obriga-nos a pensar que se apropriou do papel mediador da imaginação entre a sensibilidade e o entendimento,

---

<sup>119</sup> Ricoeur faz ainda uma outra aproximação a Kant que consiste em estabelecer o paralelo entre a operação mimética e a ideia kantiana de juízo como a possibilidade de unificação do diverso da intuição sob uma regra; contudo, a mim parece-me mais consentânea com a intenção de fundo de Ricoeur esta aproximação ao papel da imaginação, tanto mais que esta pode integrar aquela.

possibilitando uma maneira de este se referir àquela. Sabemos que esta função da imaginação se concretiza numa síntese e na emergência de um produto misto, originário de faculdades subjectivas de natureza oposta – a sensibilidade, receptiva, não obstante as suas formas *a priori* que estruturam a partir de si mesmas, e o entendimento, espontâneo e cuja dinâmica é, puramente, transcendental. É essa natureza sintética e mista, que Ricoeur atribui à inteligibilidade decorrente da *mise en intrigue*, que depois lhe permite dizer que ela prefigura um esquematismo, mas se realiza no contexto de uma tradição, caracterizada pelo duplo movimento de sedimentação e inovação.

Cada obra, pela função sintética que realiza, protagoniza a inovação; todavia essa inovação, como atrás se dizia, faz-se segundo um modelo regrado, no quadro de uma tradição sedimentada, em géneros e mesmo tipos, e alimentada pelo princípio formal da relação concordância-discordância como o ritmo próprio da construção de intriga. Romper este princípio significa matar a narrativa. O trabalho de Ricoeur vai consistir em alicerçar a sua posição em argumentos que lhe permitam pensar a transformação sem ruptura. Para isso vai servir-se das obras de Northrop Frye e Frank Kermode<sup>120</sup>.

No contexto do fim visado por Ricoeur, Frye vai-lhe proporcionar os recursos interpretativos demonstrando o carácter de sedimentação deixado pelo desenvolvimento da narrativa na cultura ocidental. No final da análise, Ricoeur recupera os elementos que servem a sua finalidade:

---

<sup>120</sup> As obras convocadas são:

N. FRYE, *Anatomy of criticism*, Princeton, Princeton University Press, 31973.

F. KERMODE, *The sense of an ending*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

- a constatação de que as culturas deram origem a obras literárias susceptíveis de serem aparentadas entre si, originando a possibilidade de uma espécie de taxinomia;
- o reconhecimento de que essa possibilidade classificatória assenta num suposto de ordem que atesta a natureza temporal da transformação, ou seja, a tradicionalidade<sup>121</sup>.

Kermode fornece a Ricoeur uma linha de apoio directa para se poder enfrentar com a temática da morte da narrativa. A questão é assim formulada:

“É, então, necessário incluir no estilo de tradicionalidade da narrativa a possibilidade da sua morte ?”<sup>122</sup>

Kermode vai-lhe proporcionar os recursos para responder negativamente a esta interrogação ou, pelo menos, manter a esperança de que seja possível responder-lhe negativamente.

Ricoeur parte da ideia de que o sinal da actual ruína e morte da narrativa se prende com o carácter de incompletude próprio das obras contemporâneas. Dado que a ideia de intriga se articula com a possibilidade de uma construção com princípio meio e fim, o facto de as obras não concluírem apontaria para a destruição do próprio modelo. Pensar esta situação equivale a perguntar o que significa exactamente o fim de uma obra, sendo, neste quadro aporético, que vai recorrer a Kermode.

---

<sup>121</sup> Ricoeur recupera, quase integralmente, em *TR II*, a sua análise da obra de Frye em: “Northrop Frye’s *Anatomy of Criticism*, or the order of Paradigms”, in Mario VALDÉS (dir.), *A Ricoeur Reader*, op. cit., pp. 242-255, que foi conduzida no sentido de demonstrar que ela releva de uma lógica decorrente do esquematismo transhistórico e não da lógica a-histórica, própria do pensar estruturalista. Di-lo assim: “It is my belief that, despite its systematic aspect, this work does not belong to the same system of thought that governs the narrative theory of the French school of structuralism” (p. 242).

<sup>122</sup> P. RICOEUR, *TR II*, p. 35.

Em *The sense of an ending*<sup>123</sup>, Kermode analisa esta temática do fim a partir do Apocalipse. O Apocalipse subsume a questão do fim de três pontos de vista: 1. Por descrever o final dos tempos; 2. Por ser, em função disso, sobre a temática do fim; e 3. Por constituir o fim de um livro. Esta situação específica do Apocalipse vai permitir a Kermode pensar a questão do fim em termos da sua transformação na problemática da crise. Enquanto descritor do final dos tempos o Apocalipse tem sido sempre desmentido, uma vez que o final dos tempos é da ordem do não acontecido; contudo, a simbólica do Apocalipse não é desacreditada e sobrevive enquanto simbolismo pela transformação do significado atribuído à ideia de fim: a concepção de um fim iminente transmuta-se na de um fim imanente, ou seja, na noção de crise, enquanto esta representa a incorporação constitutiva do inacabamento. Nesse contexto, a ideia de fim deixa de representar um momento específico, em que algo ao terminar adquire o seu sentido total, para se transformar na perda da hipótese de se recuperar o significado último. Esta perspectiva de fim como crise possibilita a compreensão da situação contemporânea, onde a morte da narrativa é anunciada pela impossibilidade de concluir, de dar um sentido ao todo, ou mesmo de constituir o próprio todo. Nesta medida, representa a mediação que legitima ainda continuar a pensar a inovação em termos de continuidade.

Ricoeur vai mais uma vez servir-se do papel da leitura para fundamentar a sua posição sobre a tradicionalidade e a sua dialéctica constitutiva entre sedimentação e inovação, dizendo o seguinte:

“O que, em última instância, parece insuperável é a expectativa do leitor em que, apesar de tudo, prevaleça alguma consonância. Esta expectativa implica que nem tudo seja *peripécia*, sob pena que a própria *peripécia* se tome irrelevante (...). Para que a obra capte ainda o interesse do leitor, é

---

<sup>123</sup> Cf., especialmente, os capítulos primeiro, terceiro e quarto.

preciso que a dissolução da intriga seja compreendida como um sinal dirigido ao leitor para cooperar com a obra, para ele próprio fazer a intriga.”<sup>124</sup>

A situação que releva da temática da tradicionalidade e da dialéctica sedimentação-inovação representa, à sua maneira, o reconhecimento por Ricoeur dos limites da hermenêutica; conduzida apenas pelos meandros interpretativos, ela desembocará, sempre, em lugares aporéticos, de onde só é possível sair pela instância da decisão. A linha de Ricoeur vai, no entanto, sempre dirigida no percurso que conduza ao estabelecer de uma plataforma de sintonia que sustente a esperança de continuar. É este horizonte de um futuro a haver que abrem as últimas palavras deste capítulo:

“Apesar de tudo, talvez seja necessário ter confiança na procura de concordância que ainda hoje estrutura a expectativa dos leitores e acreditar que estão em vias de nascer novas formas narrativas que nós não sabemos ainda nomear e que atestarão que a função narrativa pode-se metamorfosear, mas não pode morrer. Até porque nós não fazemos nenhuma ideia do que seria uma cultura onde já não se soubesse o que significa *narrar*.”<sup>125</sup>

Disse atrás que a segunda tese que podemos encontrar em *TRII* acerca do discurso ficcional se ocupa em mostrar a sua capacidade de revelador ontológico, mais especificamente, estabelecer de que modo a ficção pode ser mediadora na compreensão da questão da temporalidade. Aqui, como na totalidade de *TR II*, Ricoeur inicia a fase analítica pela definição mais radicalmente crítica do problema, a saber: a total divergência entre a dimensão fenomenológica da temporalidade e aquela que as narrativas convocam. Ou seja, a situação aporética, cuja relativização vai empreender, consiste em ter como dado que o tempo

---

<sup>124</sup> P. RICOEUR, *TR II*, p. 42.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 48.

desenvolvido pela narrativa não tem qualquer ligação com a experiência fenomenológica que dele se faz<sup>126</sup>. A base desta posição assenta na teoria de que os tempos verbais de qualquer língua não derivam da experiência fenomenológica do tempo, nem a esta se deixam assimilar. O comentário compreensivo desenvolvido por Ricoeur conflui, para cada um dos autores que convoca, na detecção de indecisões e oscilações que as respectivas teorias expressam sobre este particular, para as reconduzir à sua posição central, representada na caracterização do acto de configuração do tempo, protagonizado por mimese II, como um acto essencialmente mediador.

Será importante recuar-se, do novo, a *TR I*, e à sua teoria da mimese tríplice, onde Ricoeur afirma que a composição de intriga se enraiza ontologicamente, porque se destaca de uma pré-compreensão do mundo da acção, nomeadamente, do seu carácter temporal<sup>127</sup>. Para explicitar a sua posição, Ricoeur recorre à teoria do triplo presente de Santo Agostinho e à intra-temporalidade de Heidegger.

Com o triplo presente, quer-se evidenciar o modo como o agir corrente, a práxis quotidiana, articula e protagoniza o presente do futuro, do passado e do próprio presente. Isto equivale a dizer que qualquer projecto e decisão advêm da possibilidade de articular as formas de temporalização – passado, presente e futuro – na sua dimensão de jogo possível a partir de uma referência ao presente. Por exemplo, um projecto, como o que sustenta a afirmação *a partir de agora faço isso de outra maneira*, supõe o protagonismo pessoal – embora sob a forma de

---

<sup>126</sup> Ricoeur vai proceder à sua análise a partir de três autores fundamentais – Émile Benveniste, Käte Hamburger e Harald Weinrich.

<sup>127</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, p. 87.

pura possibilidade – do passado e do futuro a partir do presente e a sua transformação em uma decisão num momento determinado; na realidade, dizer que faço determinada coisa de outra maneira significa ter convocado (presente do passado) uma velha maneira de a realizar e decidir (presente do presente) alterá-la, pondo, portanto, no seu lugar, a possibilidade de a vir a fazer (presente do futuro) de uma maneira diferente. Para Ricoeur, esta situação praxica elementar representa a estrutura basilar que possibilita a narrativa, dando-lhe uma figura prévia, uma pré-figuração<sup>128</sup>.

O segundo recurso de Ricoeur diz respeito à intratemporalidade de Heidegger. A passagem por esta dimensão heideggeriana do tempo interessa-lhe, na medida em que ela releva de três aspectos que são fundamentais para o seu intento:

- em primeiro lugar, o facto de Heidegger a distinguir da linearidade, homogeneidade e dimensão estática da concepção vulgar do tempo;
- em segundo lugar, por remeter para a ideia de que o tempo é o “interior” onde agimos, uma espécie de elemento possibilitador da acção – aquilo com que contamos para agir;
- em terceiro lugar, porque ela decorre de uma dupla vertente – por um lado, de o *Dasein* estar “entre as coisas” e, por outro, de esse *estar entre* determinar uma preocupação, uma relação de sentido.

Da convergência destes três aspectos, Ricoeur quer sublinhar que eles legitimam o carácter qualitativo do *agora* existencial, subtraindo-o ao plano da abstracção e da seriação homogénea. É esta ruptura que a concepção da intratemporalidade realiza em relação a uma

---

<sup>128</sup> Cf. *Ibidem*, p. 96.

representação do tempo como uma simples sucessão de *agoras* que, segundo Ricoeur, vai permitir a inscrição das configurações narrativas com todas as suas determinações temporais.

Recorde-se o objectivo ricoeuriano: fundamentar que toda a narrativa se engendra numa pré-compreensão da acção e das suas características, sendo essa pré-compreensão que permite, simultaneamente, que se escrevam e se compreendam as narrativas. Di-lo, desta maneira, no final do capítulo:

“Acontece que, a despeito da ruptura que institua, a literatura seria definitivamente incompreensível, se não viesse configurar aquilo que já tem figura na acção humana.”<sup>129</sup>

Assim sendo, é na experiência temporal da acção, com tal discriminação, que se enraízam todos os desenvolvimentos temporais da narrativa que, na perspectiva ricoeuriana, são tanto processos de ruptura como de ligação, com a experiência fenomenológica do tempo. Ricoeur chama-lhes *variações imaginativas*, exactamente, para marcar essa dualidade de, ao mesmo tempo, se configurarem a partir de uma experiência existencial e pertencerem ao campo da criação, ao mundo de *como se*.

O modo de tratar o tempo marca uma distância diferenciadora entre a literatura e a historiografia, mas também as aproxima, na medida em que a história tem, igualmente, de criar uma maneira própria de representar o tempo, elaborando um *terceiro tempo*, o tempo histórico, que se constitui como instância mediadora entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Essa construção ou criação do tempo histórico é feita, contudo, não como na literatura por *variações imaginativas*, e sim por *inscrição* do tempo vivido no tempo cósmico, através daquilo que Ricoeur designa por *conectores* ou elementos de ligação – o calendário, o conceito de geração

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 100. Texto já referido na nota 59 deste Capítulo.



e os vestígios ou traços. Esta necessidade de criação de um tempo próprio é um dos indicadores da marca poética do conhecimento histórico, ao evidenciar que o processo de fazer a história tem muito a ver com o campo da criação e da interpretação.

Deste modo há um paralelismo entre os conectores temporais que a história tem de criar para compreender e explicar o processo histórico, e as *variações imaginativas* do tempo que a literatura cria e com as quais estrutura e dá a ver mundos possíveis, onde o habitar humano se organiza, articulando de diferentes maneiras o tempo privado e o tempo público<sup>130</sup>. Obviamente, esta situação da ficção só se efectiva quando alguém recebe o mundo possível intencionalizado em cada obra, através da leitura e, num gesto de acolhimento, confronta o seu mundo com o mundo da obra e, eventualmente, se transforma. Estamos, de novo, no círculo hermenêutico da mimese ou no seu equivalente compreensivo representado pela *teoria dos efeitos*, como constelação teórica capaz de introduzir a literatura no campo da significação ontológica, através daquilo que Ricoeur designa por *signifiance*.

A partir deste princípio hermenêutico, sustentado pela teoria da tríplice mimese, que dá consistência ontológica e alcance informativo ao modo como a narrativa ficcional trata a temática da temporalidade, Ricoeur está em condições de considerar a ficção como um recurso material para prosseguir a investigação sobre a questão do tempo, contornando as aporias a que a fenomenologia, o seu puro tratamento especulativo, conduz. É, neste contexto, que avulta toda a importância do literário, enquanto campo de emergência de universais possíveis. Ricoeur dá disso testemunho nos textos seguintes:

---

<sup>130</sup> Ricoeur analisa esta questão a partir de três narrativas: Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway*; Thomas Mann, *Der Zauberberg*; Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*. Voltarei a referir-me a esta análise na Segunda Parte da investigação.

“A ficção não mantém apenas o traço do mundo prático sobre o fundo do qual se destaca; ela reorienta o olhar em direcção aos traços da experiência que ela “inventa”, isto é, descobre e cria, simultaneamente.”<sup>131</sup>

“Só com a narrativa de ficção o construtor de intrigas multiplica as distorções autorizadas pelo desdobramento do tempo entre tempo que se leva a narrar e tempo das coisas narradas (...). Tudo se passa como se a ficção, ao criar mundos imaginativos, abrisse uma carreira ilimitada à manifestação do tempo.”<sup>132</sup>

Como referi a seu tempo, a tese de Ricoeur acerca de ser a narrativa a guardiã do tempo e, simultaneamente, de o tempo humano ser o tempo narrado, só atinge o seu desfecho, no processo argumentativo que conduz à defesa da possibilidade de que a história e a ficção refigurem o tempo, conjuntamente. Ricoeur formula deste modo o seu ponto de vista:

“A história é quase ficcional, uma vez que a quase-presença dos acontecimentos colocados “debaixo dos olhos” do leitor, através de uma narrativa animada, complementa, pela sua intuitividade, pela sua vivacidade, o carácter iludente da marca de passado do passado, que os paradoxos da representação (*représentance*) ilustram. A narrativa de ficção é quase-histórica na medida em que os acontecimentos irrealis que relata são factos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é, por isso, que eles se assemelham a acontecimentos passados e que a ficção se assemelha à história.”<sup>133</sup>

De novo, o texto nos coloca perante o advérbio *quase*, como indicador da situação aporética de onde releva e também da impossibilidade do estabelecimento de uma clarificação conceptual completa no seu interior. No fundo, a tese que o advérbio *quase* sustenta é

---

<sup>131</sup> P. RICOEUR, *TR II*, p.112.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>133</sup> P. RICOEUR, *TR III*, pp. 276-277.

alimentada por duas posições de princípio<sup>134</sup> que se corporizam no seguinte: por um lado, na afirmação de o passado enquanto tal ser irrecuperável; por outro, na defesa de o mundo da ficção ser configurado a partir de um enraizamento ontológico que submete a recriações imaginativas.

O ponto de chegada, que o texto acima transcrito representa, resulta de um longo percurso: em primeiro lugar, Ricoeur procedeu à sistematização das diferenças entre a literatura e a historiografia, através da análise da forma específica como cada uma constrói a sua temporalidade própria; em segundo lugar, foram mostradas as semelhanças entre os dois campos teóricos, salientando-se, por meio de uma crítica ao par real-irreal, que a história toma como seu objecto não o passado em si mesmo, mas algo que está em seu lugar e que, por seu turno, a ficção também abre, à sua maneira, um campo de significações. No bom caminho dialéctico, estaríamos conduzidos ao momento da síntese que, como figura final, daria uma visão, simultaneamente, superadora e integradora. Tal não é o caso com Ricoeur, para quem as mediações, sendo constitutivas do processo reflexivo, em função da natureza orgânica da racionalidade, são, todavia, sempre imperfeitas. Neste contexto, o ponto de chegada corresponde apenas a uma composição das duas plataformas anteriormente trabalhadas, e estabelece que a literatura e a historiografia se destacam dessa pertença ontológica especial do ser humano ao mundo e, como tal, a sua configuração específica faz-se a partir de uma mesma trama. Assim sendo, Ricoeur define a posição de que elas só realizam as suas intencionalidades respectivas, quando cada uma apela à intencionalidade da outra. Em termos de conteúdo, isto

---

<sup>134</sup> Porventura a que Bobillot chamaria fé, e que prefiro designar como supostos, embora reconheça que eles se enraizam numa instância ética, decisória, e não simplesmente interpretativa.

equivale a dizer que há uma ficcionalização no processo de construir a história e uma historialização no modo de desenvolver a ficção.

Paralelamente a esta determinação de fundo, há uma outra nota que aponta para o concurso mútuo que a ficção e a história realizam em comum: trata-se da narrativa do sofrimento e da vitimização. De uma ponta à outra do trabalho de Paul Ricoeur, a noção de dívida é fundamental<sup>135</sup>. Temos, defende, como pertença a uma humanidade, o dever de restabelecer os acontecimentos do passado, de os contar, em memória das pessoas que nos precederam. Essa dívida é ainda maior no caso das vítimas, dos vencidos, daqueles e daquelas que, de modo geral, a história não recupera. É aqui que avulta o papel da ficção, na medida em que ela pode contribuir para que as vítimas continuem a ser narradas e, por essa via, não sejam esquecidas.

Um outro aspecto referido por Ricoeur, no quadro desta convergência refigurativa do tempo pela história e pela ficção, diz respeito à ideia, também de grande relevância no conjunto do seu pensamento, dos possíveis não desenvolvidos do passado. Trata-se, a meu ver, de uma ideia absolutamente central para compreender a forma de Ricoeur interpretar a história da filosofia, para a qual a ficção pode fornecer um contributo determinante, na medida em que esse é o espaço da sua própria natureza. Viu-se que uma das características de base da *mise en intrigue* consistia na sua capacidade de fazer emergir universais possíveis; é esse poder que possibilita à ficção dar figura a *não-acontecidos* e, desta forma, abrir outras maneiras de ler o passado. Ricoeur expressa esta ideia, ao dizer: “O *quase-passado* da ficção torna-se, assim, o detector dos *possíveis encerrados no passado efectivo*.”<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Na sua biografia intelectual, Ricoeur reflecte sobre esta questão e configura uma raiz existencial para este apelo.

<sup>136</sup> P.RICOEUR, *TR II*, p. 278.

Este percurso pelo que designei como o terceiro momento do desenvolvimento do conceito de construção de intriga, e que representa o ponto crítico da tese ricoeuriana, uma vez que sem o alargamento do conceito a todo o campo narrativo não há possibilidade de sustentar tal tese, conduz a uma situação demonstrativa da dificuldade de partida. Na realidade, todo o percurso assenta numa argumentação cerrada e sistemática, com recurso abundante a uma literatura vastíssima e diversificada, dentro e fora do campo filosófico; contudo, a passagem de um para outro momento da análise nunca se faz em continuidade e advém sempre de uma instância não interpretativa. Fazer a experiência de ler *TR*, acompanhando o raciocínio filosófico que o sustenta, é tomar consciência de uma série de rupturas e recomeços.

## 2. Quatro notas conclusivas ou síntese mediadora

Das três etapas percorridas no objectivo de determinar, com a maior amplitude possível o conceito de construção de intriga, segundo a formulação ricoeuriana, algumas determinações maiores ressaltam como importantes, para o meu objectivo.

- Desde logo, a ideia de figura<sup>137</sup>, porventura, mais pertinente que a de conceito para descrever o campo semântico de *mise en intrigue*.

É de notar, em primeiro lugar, que *figura* entra na composição dos três núcleos temáticos fundamentais de *TR*: *pré-figuração*, *con-figuração* e *re-figuração*, mostrando que a

---

<sup>137</sup> Este tema da figuração enforma toda a teorização de Richard Kearney, que constrói uma perspectiva filosófica, no horizonte ricoeuriano. Cf. o capítulo seguinte deste trabalho.

ideia de *dar figura* é, absolutamente, essencial para o pensamento ricoeuriano sobre a narrativa, ou seja, pondo em relevo que o cerne da *mise en intrigue* se refere à constituição de um mundo de significações cujo objectivo é dar a ver, explorando, diferentes possibilidades da realidade. Assim, não estando, embora, a tomar figura por imagem, algo, contudo, de visão e de mostração a noção de figura comporta, sendo, exactamente, esse sentido de exhibir, de mostrar, digamos, de espectáculo, que *mise en intrigue* convoca.

Por outro lado, parece-me interessante ressaltar que o próprio processo, segundo o qual Ricoeur vai dando corpo à sua tese, tem algo de uma composição, constituída por peças conducentes a desenhar um esquema de sentido; as articulações e os recursos argumentativos aparecem muitas vezes como elementos de um jogo onde a argumentação procura encontrar os encaixes adequados. Há, realmente, algo de visibilidade na textualidade de *TR*.

- Uma outra nota importante prende-se com a circularidade hermenêutica que suporta e dá sentido a toda a argumentação.

Este aspecto advém, directamente, do facto de ser a teoria da tríplice mimese que alimenta todas as posições ricoeurianas a respeito do tema e, também, ainda que de forma mais oblíqua, de ser a experiência de leitura de *TR* uma maneira de viver a descontinuidade e o recomeço. Não é, efectivamente, possível caminhar de capítulo em capítulo sem fazer confiança no sentido global do projecto e, a partir daí, entrar no debate argumentativo que ele promove. Sem *crer*, torna-se absolutamente impossível *compreender TR*. E essa crença é, simultaneamente, no poder e nos limites da racionalidade.

Digamos que o protocolo de leitura que *TR* propõe é o desafio de aceitarmos uma hipótese teórica que, assumindo os contornos da finitude racional, leve, tão longe quanto possível, o seu poder discriminador conceptual.

Segundo Dosse, François Whal, leitor crítico de Ricoeur, nomeadamente, de *TR*, dá testemunho disto quando considera a necessidade de uma conclusão especial para os três volumes, de modo a recapitular o todo da intencionalidade da obra<sup>138</sup>. Ricoeur manifesta-o, igualmente, no final de *TR* III, ao afirmar que as conclusões que vai apresentar são, acima de tudo, um posfácio<sup>139</sup>. O que ele parece querer ressaltar, e o tipo de conclusões que elaborou confirma-o, é que se vai posicionar como leitor da obra que escreveu. É significativo desta perspectiva a sua afirmação de que as conclusões vão proceder à avaliação dos resultados atingidos, mas, ao mesmo tempo, debruçar-se sobre os limites do próprio empreendimento. Acontece que um desses limites diz, exactamente, respeito à possibilidade de refiguração do tempo pela narrativa; di-lo, assim, o autor:

“Há uma outra forma para o tempo de rodear a narrativa, que é suscitar a formação de outros modos discursivos diferentes do modo narrativo, que dizem, de uma outra maneira, o seu profundo enigma. Chega, assim, um momento, numa obra consagrada ao poder da narrativa para trazer o tempo à linguagem, em que é preciso confessar que a narrativa não é tudo e que o tempo se diz ainda de outra forma, porque também para a narrativa ele permanece inescrutável.”<sup>140</sup>

Como qualquer verdadeira questão, a da temporalidade não se dissolve, apenas se adensa e aprofunda. Todavia, uma coisa fica, apesar de tudo, estabelecida – é possível e frutuoso para o avanço da racionalidade pensar uma unidade do campo narrativo; essa plataforma fornece elementos que permitem aprofundar a nossa natureza de seres temporais,

---

<sup>138</sup> Cf. F. DOSSE, *op.cit.*, pp. 551-553.

<sup>139</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR* III, p. 349, nota 1.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 389.

alargando, portanto, o nosso modo de olharmos o mundo e a nós próprios. Por outras palavras, embora, em si mesmo, o tempo permaneça inescrutável, o tempo narrado, como tempo humano, explicita a vocação positiva da racionalidade para superar os seus limites constitutivos.

- O modo como é proposta a unidade do campo narrativo também representa um elemento relevante.

Trata-se, por um lado, de uma composição de partes, isto é, de uma unidade sempre a fazer-se e sempre na iminência de se destruir; é, para usar a expressão de Ricoeur, ao caracterizar a *mise en intrigue*, uma *concordância-discordante*. Mas, por outro lado, essa unidade, ainda que frágil, promete uma fecundidade imensa ao trabalho especulativo.

Ao aceitar lançar-se no jogo de uma certa indeterminação, a racionalidade ganha novas perspectivas de inteligibilidade e aprofundamento. Há, igualmente, aqui uma certa composição entre a incerteza e a mais-valia que ela arrasta, composição essa sustentada pela confiança que Ricoeur deposita na linguagem e na sua profunda ligação à realidade. A meu ver, a unidade do campo narrativo tem, como ideia-limite, a unidade da linguagem e o seu poder constitutivo de dar inteligibilidade, de ser *logos*.

- Por fim, destacaria como núcleo fundamental, o estatuto epistemológico que *TR* confere à *mise en intrigue*, guindando-a ao plano informativo, de ordenador racional.

No final do percurso de *TR*, porventura como no termo da *Kritik der reinen Vernunft*<sup>141</sup>, de Kant, tomamos consciência, simultânea, do poder e dos limites do discurso humano. *TR*

---

<sup>141</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kantswerke*. Akademie-Textausgabe, Bd. III und IV, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. Esta obra de Kant será, a partir daqui, designada pela sigla habitual *KrV*.



descreve, realmente, um percurso crítico no sentido Kantiano; isto é, mostra em que condições o discurso narrativo tem legitimidade ontológica. As diferentes plataformas analíticas a que Ricoeur submete a *mise en intrigue* possibilitam a definição clara do seu real alcance gnosiológico e ontológico, mostrando a articulação constitutiva entre a narratividade e a linguagem no processo de aproximação da realidade.



## CAPÍTULO SEGUNDO

### A obra de Paul Ricoeur: uma encenação dos limites da racionalidade

#### ESTRUTURA DO CAPÍTULO

1. *Mise en intrigue versus saber absoluto*
  - 1.1. *Sintomas epistemológicos de uma racionalidade ferida*
  - 1.2. *A inescrutabilidade constitutiva da realidade – o mal e o tempo*
  - 1.3. *A simbólica do imperativo da renúncia a Hegel*
  
2. *Começo e possibilidade – recuperação filosófica do imperativo de começar in medias res.*
  - 2.1. *O filosofar com pressupostos*
  - 2.2. *O filosofar e a abertura de possibilidades*



## Capítulo Segundo

### A obra de Paul Ricoeur: uma encenação dos limites da racionalidade

Tal como enunciei desde o início, inscrevo-me na convicção de que a figura de *mise en intrigue* é um princípio hermenêutico legítimo e eficaz para intentar uma visão compreensiva da obra ricoeuriana, evidenciando o sentido filosófico da sua aparente pluralidade e dispersão. O carácter diversificado e fragmentário dos trabalhos de Ricoeur materializa, porventura, uma intencionalidade filosófica – a de dar a ver, encenar – os limites constitutivos da racionalidade.

Essa perspectiva, contudo, não corresponde à ideia de uma aplicação directa da *mise en intrigue*, tal como acabou de ser caracterizada, mas sim a uma aproximação analógica, que respeite, no quadro de exigência do próprio pensar ricoeuriano, a especificidade filosófica em que esse pensar se tem materializado. O meu objectivo final é mostrar de que maneira o conjunto da obra de Ricoeur, no quadro do seu projecto de construir uma *Filosofia da Vontade*, pode ser interpretado como integrando os diferentes momentos da composição de um todo que, sendo embora constituído por elementos heterogéneos, pode representar a totalidade e a inteligibilidade possíveis.

A génese desta hipótese radica na própria obra de Ricoeur, tanto em relação directa com *TR*, como no sentido global daquela. O primeiro impulso decorreu, contudo, de *TR* e

resultou de um aparente óbvio – a teoria da narrativa que nessa obra se logra construir surge de uma questão filosófica e procura responder-lhe, aprofundando-a. Por outras palavras, o longo percurso mediador de *TR*, consubstanciado na dinâmica da relação triangular – historiografia, crítica literária e filosofia fenomenológica –, constituindo uma textualidade de confrontos teóricos de campos heterogêneos, ocorre para levar a outro entendimento de uma questão estritamente filosófica, a da inescrutabilidade do tempo. Além disso, essa produção textual não resulta de um acto de desespero ou de descrença racional; pelo contrário, desenha-se, a partir da confiança no conflito interpretativo, como fonte de emergência de novas possibilidades de pensar. Somos, então, levados a concluir que vale a pena ensaiar processos de exploração de campos teóricos antagónicos ou, pelo menos, heterogêneos, confiando na pertinência filosófica do sentido daí adveniente. Foi esta ideia que primeiro me levou a pôr a hipótese da produtividade de explorar o conceito de *mise en intrigue* como princípio de estruturação e de compreensão do conjunto dos trabalhos de Ricoeur.

A segunda sugestão veio ainda de *TR* quando, no capítulo *Renoncer à Hegel*, ao propor a necessidade de abandonar a via hegeliana das mediações perfeitas, para a compreensão do tempo e da história, Ricoeur se refere à noção de intriga para descrever o campo das significações do mundo. Diz ele, exactamente:

"(...) a efectivação da liberdade não pode ser considerada como a intriga de todas as intrigas. A saída do hegelianismo significa a renúncia a decifrar a intriga suprema."<sup>142</sup>

Tal declaração parece ser suportada pela ideia de que a noção de intriga pode ser uma mediação metafórica para designar o movimento humano da cultura e da história e, nesse passo, legitimar a possibilidade de pensar, paralelamente, o processo de compreensão desse

---

<sup>142</sup> P. RICOEUR, *TR III*, p. 298.

movimento como um trabalho de composição de intriga, de *mise en intrigue*. Esta perspectiva, por seu turno, conduziu-me a uma questão de fundo do pensar ricoeuriano, explicitado na formulação do seu projecto filosófico, cuja terceira parte, como se sabe, corresponde a uma *poética da vontade*. Tal situação permite pensar que o poético é, não apenas uma possibilidade da razão filosófica, mas também uma sua exigência, pelo menos, no que toca à compreensão de uma liberdade incarnada.

Numa análise perspicaz, que procura mostrar a função paradigmática da hermenêutica bíblica em relação à hermenêutica filosófica de Ricoeur, Bernard Stevens, de algum modo, defende que o poético é mesmo o horizonte de todo o exercício filosófico de Ricoeur<sup>143</sup>. Assim sendo, parecia ter toda a legitimidade procurar, por meio de um princípio do campo literário, compreender, filosoficamente, o sentido de uma obra, cuja unidade faz, efectivamente, problema, tomando como ponto de partida que essa obra quer desenhar um tipo específico de racionalidade.

Tal racionalidade, não obstante percorrer todo o exercício filosófico de Ricoeur, todavia, apenas na teoria desenvolvida em *TR* – em conjunto com *MV* – encontra a sua expressão legitimadora. Esta afirmação supõe que, no contexto da *Filosofia da Vontade*, se poderá pensar que *VI* e o par *MV* e *TR* se relacionam entre si em termos de simetria: o primeiro trabalho, construindo uma *eidética da vontade*, traçou o quadro formal possibilitador do desenvolvimento da globalidade do projecto, configurando a circularidade voluntário-involuntário como a

---

<sup>143</sup> Bernard STEVENS, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Revue Théologique de Louvain*, 2 (20), Louvain, 1989, pp. 178-193. Esta é, por outro lado, a tese de todo o livro de Theoneste NKERAMHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1984, de que me ocuparei na Segunda Parte deste trabalho. Também não me parece ser despidendo para a evidenciação da centralidade estruturante da dimensão do poético na filosofia de Paul Ricoeur o facto de este ser tomado como princípio temático de leitura, como é o caso da obra de A. THOMASSET, *Paul Ricoeur – Une poétique de la morale*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

ideia-limite da sua construção; o par *MV* e *TR* representa um momento similar, na medida em que, por um lado, funciona como legitimador retrospectivo de toda a actividade interpretativa exercida a partir de *SM* e, por outro, em *TR*, emerge uma categoria existencial determinante para a continuação do projecto, a *identidade narrativa* que vai condicionar e reorientar o percurso subsequente.

A ideia de defender a existência de uma outra forma de racionalidade subjacente ao trabalho de Paul Ricoeur, no horizonte do seu projecto filosófico e exigido por ele, racionalidade essa capaz de dar corpo ao processo de compreensão de uma subjectividade incarnada, encontra eco nas palavras do próprio autor, quando faz a apresentação global do projecto de *TR*, no início de *TR I*. Aí se afirma, no contexto da explicação da convergência de objectivos de *MV* e *TR*, que se trata de legitimar o valor heurístico da imaginação como investigadora de significações possíveis, pela sua capacidade de aproximação de distâncias semânticas e de criação de novos espaços lógicos. Esclarece ainda o texto que o seu objectivo é fazer emergir uma nova racionalidade, enraizada no esquematismo da imaginação<sup>144</sup>. Ou seja, a questão é explorar uma racionalidade alimentada pelo agulhão da imaginação produtora, procurando compor, pela mediação da *possibilidade de contar*, os limites e a eficácia do seu estatuto.

Desta explicitação de Ricoeur interessa-me reter, para o meu propósito, não a radicação da temática da *mise en intrigue* à temporalidade, mas antes a ideia basilar que a sustenta, a da necessidade de aproximação de opostos, pela articulação de elementos heterogéneos, e a dessa actividade originar um sentido inédito, perspectiva, aliás, que unifica *MV* e *TR*.

Haverá pertinência nesta transposição do conceito de *mise en intrigue*, fazendo dele um princípio de leitura da obra ricoeuriana?

---

<sup>144</sup> Cf P. RICOEUR, *TR I*, pp. 11-14.



Penso ser o próprio Ricoeur a abrir o caminho para esta possibilidade, na medida em que, como se viu, a sua tese, a de fazer corresponder tempo e narrativa, apenas fica validada quando ele abandonar a posição Aristotélica que, não só circunscreveu a *Poética* ao poema trágico, como marcou, claramente, a incomensurabilidade entre a história e a poesia. Efectivamente, quando Ricoeur alarga a sua teoria a todos os tipos de narrativa, mais não faz do que, inspirando-se em Aristóteles, teorizar contra ele. A minha intenção é muito mais modesta, consistindo, tão-só, em tomar a estrutura de uma racionalidade narrativa, figurada a partir da sua teoria da *mise en intrigue* e procurar ler a sua obra como uma expressão dessa racionalidade.

Gostaria ainda de chamar à legitimação do meu propósito uma outra achega de Ricoeur no processo de fundamentar a sua própria posição. Diz ele no quadro da distinção aristotélica entre epopeia e drama:

“Será que a distinção nos proíbe reunir a epopeia e o drama sob o nome de narração? Não, absolutamente. Primeiro, não caracterizamos a narração pelo « modo », isto é, pela atitude do autor, mas pelo « objecto », visto que chamamos narração exactamente ao que Aristóteles chama *muthos*, isto é, o encadeamento dos acontecimentos.”<sup>145</sup>

Posso servir-me, analogicamente, desta citação e dizer que, também para mim, o que está em jogo é o *objecto*, isto é, o trabalho textual de Ricoeur enquanto ele corresponde à composição do heterogéneo, de campos de significações afastadas, com a finalidade de desimplicar novas possibilidades de sentido e, sobretudo, de fazer funcionar eficazmente uma razão finita, subtraindo-a ao soçobramento da sua finitude. Ainda aqui sigo o caminho de Ricoeur quando ele declara que:

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 62.

“Vejo nas intrigas que inventamos o meio privilegiado segundo o qual re-configuramos a nossa experiência temporal confusa, informe e, no limite, muda (...).”<sup>146</sup>

Ou seja, articular a narrativa e a temporalidade tem como objectivo dar voz a uma experiência que, sem esta mediação, não teria acesso ao discurso. Alargando este princípio, penso ser pertinente dizer que os textos de Ricoeur representam esse esforço para arrancar a racionalidade a um mutismo a que se veria condenada por impotência discursiva, se não lançasse mão de mediações que lhe permitissem superar-se. Dito de outra maneira e retomando algo já afirmado no início deste trabalho, a obra de Ricoeur, na sua diversidade e no modo como confronta diferentes campos semânticos, pode querer encenar a intriga que corresponde ao processo de uma racionalidade limitada procurar mecanismos de superação, para corresponder à vocação de unidade que também a habita.

Para lá de todas estas referências que podem ser qualificadas de acidentais, penso que Ricoeur fornece uma outra razão legitimadora de pensar a possibilidade de transpor a sua teoria da *mise en intrigue* para princípio de leitura da sua obra. Refiro-me ao que diz sobre o enraizamento ontológico da configuração narrativa no final de *TR I*, no quadro da articulação entre a explicação historiográfica e a compreensão por *mise en intrigue*, perspectiva que desenvolvi atrás, no que designei por terceiro momento da construção do conceito de *mise en intrigue*.

Na realidade, Ricoeur recorre ao enraizamento ontológico da configuração narrativa para legitimar que, se bem que não haja pertinência em aproximar directamente o fazer da história com a construção de intrigas, fica, contudo, a possibilidade de uma articulação indirecta

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 13.

entre os dois campos semânticos – o da compreensão, próprio da narrativa e o da explicação a que a história aspira –, defendendo que a história tem uma *intencionalidade poética*. Procurei mostrar, na altura, que esta posição de Ricoeur se enraiza no princípio, já explicitado em VI, de serem as ciências humanas as únicas formas de conhecimento a dar expressão à relação particular do ser humano com o mundo – relação de uma pertença constitutiva e anterior a qualquer situação de objectivação –, sendo esta posição que dá respaldo ontológico à caracterização que ele desenvolve sobre o estatuto epistemológico das ciências humanas.

Considero ser legítimo fazer para a filosofia o que Ricoeur faz para a história e considerar a hipótese de ver na sua obra filosófica uma *quase intriga*, com um duplo objectivo: por um lado, dar-lhe uma significação unitária e, por outro, mostrar como um princípio do campo do literário pode fazer ver mais, filosoficamente.

O desenho que projectei para a minha argumentação organiza-se em dois níveis:

- num primeiro nível, que será o objecto deste capítulo, serão visados o conteúdo e a estrutura do pensar de Ricoeur, na medida em que eles se materializam em questões temáticas específicas;
- num segundo nível, tratado no capítulo seguinte, discutir-se-á a textualidade própria, através da qual o autor corporiza a sua prática filosófica.

No primeiro nível da análise articularei aquilo que denomino como os princípios especulativos emergentes da *mise en intrigue* com os temas fundantes do pensamento de Ricoeur.

No meu entender, são dois os princípios especulativos que emergem da figura de *mise en intrigue*: a questão da impossibilidade do saber absoluto, cuja aporética origina o próprio trabalho sobre tal conceito, e a afirmação de que o pensar humano se inicia *in medias res*, decorrente directo da teoria da tríplice mimese. Ambos, e cada um destes princípios, constituem fios fundamentais da trama filosófica de Ricoeur, mostrando-a sempre balanceada entre uma concordância que se busca e uma discordância iminente. Diria até que o par concordância-discordância – forma apaziguada da noção de tensão – se pode tomar como a ideia-limite que, organizando e unificando o seu campo especulativo, funda e condiciona, simultaneamente, a sua prática filosófica.

### **1. *Mise en intrigue* versus saber absoluto**

Sabemos que *TR* e *MV* são construídos no horizonte da mesma intencionalidade – dar consistência ontológica ao discurso literário, levando a efeito um processo de legitimação de todos os usos da linguagem que, cada um à sua maneira, significam um mundo. Ricoeur nomeia-o dizendo que ambas as obras se ocupam da *inovação semântica*. Estamos, então, aparentemente perante um excesso de sentido, mas, de facto, é a penúria da razão, a sua constitutiva incapacidade para realizar uma unidade conceptual, um saber totalmente unificado, que subjaz a este caminho de busca de novas formas de penetração e compreensão da realidade. A razão com que Ricoeur opera é uma razão herdada de Kant, condenada a uma dialéctica transcendental e, por isso, funcionando sempre sob a ameaça do fantasma da ilusão transcendental, e não uma razão hegeliana, capaz de realizar a síntese última.

A minha leitura do pensamento de Ricoeur passa por levar a sério a expressão por ele utilizada, a de ler a sua filosofia como um kantismo pós-hegeliano. Por isso, procuro encontrar, desde o início do meu trabalho sobre ele, as linhas legitimadoras de uma leitura que evidencia como o diálogo Ricoeur-Kant é um diálogo privilegiado na estruturação do seu pensamento, de que a questão dos limites da racionalidade é o caso notável<sup>147</sup>. Para Paul Ricoeur, pensador da Filosofia nos quadros da tradição filosófica, há uma tarefa imperativa para a contemporaneidade – pensar em conjunto Kant e Hegel, porque só um pensar que atenda a essa articulação pode responder às exigências que a tradição pós-hegeliana configurou. No cerne dessa articulação deve ser colocada a ideia de que a crítica kantiana ao poder da razão triunfou sobre o sistema de Hegel. Todo o trabalho filosófico de Ricoeur se dimensiona dentro da distinção estabelecida por Kant entre conhecer e pensar e da aceitação da ilusão transcendental como a fronteira que a própria razão tem de reconhecer para funcionar nos quadros da legitimidade racional. Como ele próprio diz:

“A dialéctica, no sentido kantiano, é a parte do kantismo que, segundo a minha perspectiva, não só sobrevive a uma crítica hegeliana, mas triunfa sobre a totalidade do hegelianismo.”<sup>148</sup>

Como para Kant, também para Ricoeur a razão é vocação e desejo de unidade e nunca unidade realizada. Assim sendo, a estruturação do seu projecto filosófico, a *Filosofia da Vontade*, pode ser lida a partir de um conceito de razão que mergulha em Kant e que, por isso,

---

<sup>147</sup> Remeto aqui, de novo, para a minha Dissertação de Mestrado, já referida, cujo núcleo temático está desenvolvido em: F. HENRIQUES, “A significação “crítica” de *Le volontaire et l'involontaire*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*. 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 49-86. Neste trabalho experimento a hipótese de que a filosofia ricoeuriana possa ser interpretada como um caso no interior do pensamento crítico, de herança kantiana, assumindo, assim, a forma de uma *filosofia dos limites*. Nesse quadro, procuro mostrar que a *Filosofia da Vontade* de Ricoeur é movida pelo desejo de encontrar as condições em que a discursividade pode aceder à explicação do sentido de um *Cogito* integral, que se assumiu como ponto de partida da reflexão, mas não como fonte primeira ou raiz do Sentido.

Com esse objectivo, analiso a obra *VI* para evidenciar que, enquanto primeira pedra do projecto ricoeuriano, ela determina as condições de possibilidade de constituição de um discurso unitário sobre o humano, propondo os seus princípios teóricos fundantes.

<sup>148</sup> P. RICOEUR, *CI*, pp. 403-404.

reconhece os seus limites cognoscitivos, ao mesmo tempo que, continuando a ser importunada por questões que não pode nem evitar nem resolver cabalmente<sup>149</sup>, desenvolve a sua radical apetência pela unidade, procurando novos caminhos para o pensar, recorrendo a diferentes vias de interpretação e análise<sup>150</sup>. É no percorrer desses caminhos que se destacam *MV* e *TR*, que, assim, constituem pontos-síntese de textos dispersos, onde Paul Ricoeur foi expondo a sua teorização sobre a problemática da referencialidade da linguagem, ou seja, da constitutiva ligação entre a linguagem e o mundo. É interessante sublinhar como, na totalidade do *corpus* textual dedicado ao tema da *inovação semântica*, a presença kantiana se continua a fazer sentir através da figura do esquematismo e da imaginação transcendental.

Já foi referido antes, a propósito da construção de intriga, enquanto síntese temporal do heterogéneo, como o próprio Ricoeur aproxima esse processo de composição do papel desempenhado pela imaginação produtora na articulação da sensibilidade e do entendimento. Contudo, a teoria da imaginação que Kant nos legou é fonte matricial mais funda, porque está na raiz da inspiração ricoeuriana em toda a problemática da *inovação semântica*, sendo o esquematismo o seu recurso teórico quer no caso da *mise en intrigue*, quer de toda a sua teoria da metáfora, quer mesmo da sua perspectiva sobre o discurso humano em geral.

---

<sup>149</sup> Obviamente, estou a parafrasear o início do prefácio A da *KrV*: “Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.”

<sup>150</sup> Os primeiros grandes trabalhos sobre a filosofia e o pensamento de Ricoeur dão conta desta dimensão kantiana que alimenta a sua prática filosófica. Cf., por ex, D. IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971 e D. F. VANSINA, “Esquisse, orientation et signification de l’interprise philosophique de Paul Ricoeur”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, Paris, 1964, pp. 179-208; 3, pp. 305-321. Este tema continua a percorrer a investigação mais recente sobre Ricoeur, nomeadamente, a que se desenvolve a partir da problemática do mal ou da da imaginação. Iguualmente, Jean Greish assinala, uma e outra vez, a importância de Kant na filosofia de Ricoeur.

Num texto de 1976, "L'imagination dans le discours et dans l'action"<sup>151</sup>, Ricoeur esboça uma teoria geral da imaginação. Numa espécie de prólogo, faz preceder essa teorização de um balanço daquilo que, a seu ver, tem colocado a imaginação numa marginalidade, em relação ao reconhecimento do seu poder efectivo na interpretação da realidade. São de dois tipos os escolhos identificados: de um lado, a ligação entre imaginação e imagem e, de outro, a sua assimilação a estados subjectivos sem suporte crítico; em ambas as situações o horizonte de referência é a percepção, tomada como modelo da relação com o real. Por isso, a imaginação fica acorrentada a um estatuto de secundaridade, abaixo das exigências do cânone lógico, aqui reduzido ao plano cognoscitivo restrito.

Por oposição à via da percepção, a sua proposta de análise vai na direcção de abordar a questão da imaginação pela temática da linguagem e, especificamente, da *inovação semântica*, através da metáfora. Para a levar a cabo, Ricoeur retoma, neste texto, toda a teorização que desenvolve em *MV* sobre a questão da metáfora como enunciação, transportando-a para o plano da predicação. Nesta perspectiva, a metáfora não decorre de efeitos de linguagem relevando do uso das palavras, mas sim de predicacões não comuns que criam estranheza semântica. É o que designa por impertinência predicativa que, produzindo situações semânticas inéditas e sem resposta disponível, obrigam à definição de novas significações.

É a este nível que intervém a sua concepção da imaginação, decalcada da imaginação kantiana, como ele mesmo explicita<sup>152</sup>. Através da imaginação, pela sua capacidade de fornecer um esquema para a construção de uma imagem, a inicial impertinência predicativa do enunciado

---

<sup>151</sup> Texto integrado em P. RICOEUR, *H II*, pp. 213-236.

<sup>152</sup> Cf *Ibidem*, p. 219.

metafórico é ultrapassada, gerando-se as condições para uma nova pertinência. A imaginação é, então:

"(...) a própria operação de captar o semelhante, procedendo à assimilação predicativa que responde ao choque semântico inicial. De repente, vimos como; vimos a velhice como o entardecer, o tempo como um mendigo (...). Em suma, o trabalho da imaginação é de esquematizar a atribuição metafórica. Como o esquema kantiano, ela dá uma imagem a uma significação emergente. Em vez de ser uma percepção que se esfuma, a imagem é uma significação emergente."<sup>153</sup>

Deste ponto de vista, também o diz Ricoeur, a imaginação não é um conteúdo mas um método. Neste caso, não é o método para aproximar o entendimento da sensibilidade, permitindo que os conceitos puros se possam aplicar às intuições sensíveis, como é em Kant; na presente situação, a imaginação é o método para aproximar campos semânticos afastados, mas que, no fundo, são tão heterogêneos como os anteriores. Nesse aspecto, à semelhança do que acontece em Kant, a função mediadora da imaginação consiste em criar uma estrutura – o esquema transcendental – que permita homogeneizar entidades, à partida não homogêneas<sup>154</sup>. É, por este poder da imaginação, que posso passar a ver o tempo como um mendigo, por exemplo.

Há, todavia, no texto citado, uma outra inspiração kantiana que Ricoeur não explicita, nem explora; refiro-me à afirmação "Antes de ser uma percepção evanescente, a imagem é uma significação emergente", que interpreto como pondo em evidência a prioridade da significação em relação à própria percepção que, deste modo, fica contextualizada por aquela. A ser assim, a imaginação é recuperada, em sentido kantiano, como a possibilitadora do processo cognoscitivo. Recordemos as palavras de Kant:

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>154</sup> Cf. I. KANT, *KrV*, A 137/B 176-A 140/B 179.



"Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve a priori de princípio a todo o conhecimento."<sup>155</sup>

No entanto, mais do que este aspecto, interessa-me ressaltar, neste contexto, o quadro de uma filosofia dos limites arrastado pela convocação de Kant para o debate; efectivamente, a *KrV*, dando embora à imaginação o papel de princípio de todo o conhecimento, em função da sua capacidade de esquematizar – capacidade que lhe é exclusiva, não pertencendo a nenhuma outra faculdade – diz, todavia, que esse esquema resulta de "uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos"<sup>156</sup>. Ou seja, apresenta, como inacessível ao conhecimento, o fundamento do nosso processo de conhecer. Assim sendo, toda a problemática da *inovação semântica*, em que a *mise en intrigue* se enquadra, vem marcada pelos traços da impossibilidade da total clareza conceptual.

Aliás, o projecto de *TR* resulta dessa mesma impossibilidade; é por o tempo não ser acessível à especulação que se torna necessário encontrar uma mediação à escala humana que permita pensá-lo; viu-se, até, que, no fim do percurso de *TR*, Ricoeur reconhece os limites inerentes a esta mediação, pondo, como igualmente necessárias, outras formas de expressar o tempo em linguagem humana.

Já no final do seu curso sobre Hermenêutica, dado em Louvain, em 1971-72, Ricoeur recorria a estas palavras: "É preciso escolher entre o saber absoluto e a hermenêutica."<sup>157</sup> Na realidade, é possível encontrar, no conjunto do seu pensamento, indicadores que revelam o seu

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, A 124. Todas as citações de Kant, da *KrV*, são retomadas da tradução portuguesa dessa obra, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, sendo da autoria de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão.

<sup>156</sup> *Ibidem*, A 141/B 180-B 181.

<sup>157</sup> Ricoeur repete esta afirmação em muitos outros textos; o artigo "Appropriation", por exemplo, termina da mesma forma.

filosofar como um filosofar dos limites ou dentro do reconhecimento dos limites; esses indicadores relevam quer do plano epistemológico, quer do ontológico. No primeiro caso, encontramos-nos com os seguintes aspectos: 1. a questão enunciada em *VI*, a da necessidade de uma segunda revolução copernicana para o prosseguimento da análise integral de uma subjectividade incarnada; 2. o conceito de *dialectique à synthèse ajournée* que emerge em *HV* e que interpreto como a pré-figuração da noção de *campo hermenêutico* e de *conflito de interpretações*, que aparecem posteriormente. No segundo caso, avultam dois temas nucleares do pensamento ricoeuriano – o do mal e o da temporalidade.

O esclarecimento de cada um destes indicadores vai permitir configurar todo o pensamento ricoeuriano como a busca de uma racionalidade alternativa à figura do saber absoluto.

### **1.1. Sintomas epistemológicos de uma racionalidade ferida**

Relativamente ao plano epistemológico, os elementos conceptuais apontados são reafirmações do mesmo em contextos temporais diferentes e que, por isso, pela acção transformadora do tempo, no próprio quadro ricoeuriano de sedimentação e inovação, vão assumindo diferentes designações em função dos caminhos teóricos, entretanto percorridos pelo autor.

Como já disse, ocupei-me na Dissertação de Mestrado em demonstrar que *VI* constituía o momento crítico do projecto filosófico de Ricoeur, de construir uma filosofia da vontade, na medida em que, nessa obra remota, o autor, por um lado, mostrava que compreender o agir

humano correspondia a encará-lo dentro da circularidade hermenêutica entre o voluntário e o involuntário de cada acção humana<sup>158</sup> e, por outro, estabelecia as condições epistemológicas a que toda a análise dessa acção tinha de obedecer, evidenciando o imperativo da mudança metodológica nesse processo. Esta necessidade de saltos metodológicos na prossecução da *Filosofia da Vontade* resulta, directamente, do carácter limitado da razão, na medida em que cada novo método é exigido pelo esgotamento do anterior. Assim, a fenomenologia fica esgotada pela *eidética da vontade* que se realiza em VI e que termina pelo reconhecimento de uma aporia, através da enunciação, simultânea, de que *vouloir n'est pas subir* e *vouloir n'est pas créer*. A identificação desta dimensão aporética, no processo de análise fenomenológica do acto voluntário, mostra os limites deste método para prosseguir a análise, ao nível do desocultar da responsabilidade humana na acção<sup>159</sup>. É, nesse quadro, que Ricoeur propõe que a *empírica da vontade* se realize através de uma *mítica*, ou seja, de um processo interpretativo dos textos onde a humanidade foi dizendo a sua relação com o mal<sup>160</sup>. Por fim, a *poética da vontade* obrigaria a um novo salto, corporizado pela segunda revolução copernicana, correspondendo essa perspectiva ao reconhecimento de uma descontinuidade entre a existência humana e a Transcendência. Diz-se em VI.:

“Mas o aprofundamento da subjectividade solicita uma segunda revolução copernicana, que desloca o centro de referência da subjectividade para a Transcendência. Esse centro não sou eu,

---

<sup>158</sup> Esta é a conclusão necessária da analítica que VI leva a cabo; contudo, para além disso, Ricoeur defende-o em “l'unité...”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1(45), Paris, 1952, pp. 1-29, de forma sistemática.

<sup>159</sup> Aliás, o limite do método fenomenológico estava já estabelecido, à partida, na medida em que toda a análise se desenvolvia no quadro de uma dupla *epoché* – da Falta e da Transcendência. Nesse sentido, devolver o ser humano à sua real inserção no mundo obrigaria a um outro enfrentamento metodológico que permitisse a inclusão destas temáticas. Contudo, há que ter em conta que a diversidade de métodos nunca significará o abandono do solo fenomenológico, como o próprio Ricoeur diz em diferentes textos, (de que a primeira parte de *H II* é exemplo paradigmático até porque é rememorativo), como muitos comentadores mostram, como é o caso da obra clássica de Don IHDE *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, atrás referida.

<sup>160</sup> Cf. P. RICOEUR, *FC*.

que apenas posso invocá-lo e admirá-lo nessas marcas que são os seus sinais dispersos.”<sup>161</sup>

A *poética* supõe, então, três coisas: 1. o descentramento total do *Cogito*; 2. o reconhecimento da impotência do *Cogito* como fonte de sentido; 3. a aceitação da interpretação como um acto fundador da relação plena com a realidade na sua totalidade. A decisão pela necessidade de uma segunda revolução copernicana marca a suspensão da subjectividade como estruturadora do sentido do aparecer e o ceder desse lugar à Transcendência, como figuração da unidade total. Todavia, ao nível da sua recuperação por uma subjectividade, construtora de significações, a unidade total que a Transcendência representa fica fora do seu poder, dado a sua relação com ela se acantonar, apenas, à decifração dos seus sinais<sup>162</sup>.

É esta mesma limitação da racionalidade para abarcar e dizer a unidade, que a figura da *dialectique à synthèse ajournée* reitera em *HV*. Com este conceito, que Ricoeur não trabalha em textos subsequentes, manifesta-se que a busca da unidade é o destino da razão, mas, ao mesmo tempo, que ela jamais poderá expressar essa unidade em um saber; ou seja, a *dialectique à synthèse ajournée* reafirma a ideia da impossibilidade de um saber totalmente unificado. A meu ver, é a noção de *campo hermenêutico*, com o seu corolário de *conflito interpretativo*, que subsume a figura da *dialéctica de síntese adiada*, cujo sentido só poderia ser globalmente enquadrado dentro da concepção de uma filosofia hermenêutica.

Na introdução à sua análise da obra sobre Freud, Ricoeur explicita-o, de modo

---

<sup>161</sup> P. RICOEUR, *VI*, pp. 443-444.

<sup>162</sup> Neste sentido, a *empírica da vontade* corresponde ao primeiro momento desta segunda revolução copernicana preconizada como o salto necessário para uma compreensão integral do acto voluntário.

sistemático<sup>163</sup>. Nesta introdução, realizam-se dois processos de legitimação – o de uma hermenêutica filosófica e o do recurso ao *corpus* teórico freudiano no caminho de compreensão de uma vontade má, sendo a linguagem o elemento mediador. Diz Ricoeur:

“Parece-me que existe uma área em que se recortam, hoje, todas as investigações filosóficas, a da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos Ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as investigações de Heidegger, os trabalhos da escola bultmaniana e das outras escolas de exegese neo-testamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia referente ao mito, ao rito e à crença – enfim, a psicanálise.”<sup>164</sup>

Esta mediação pela linguagem resulta, portanto, num primeiro momento, de um facto empírico – ser ela um ponto de intercepção, o lugar onde confluem as diferentes perspectivas sobre a natureza da realidade e do conhecimento dela. Assim sendo, esta facticidade transforma-se numa questão dupla: por um lado, a pergunta pela sua natureza, de tal modo que lhe permite ser veículo de modos de entendimento, muitas vezes incompatíveis entre si e, por outro, a questão da sua unidade. Desta forma, a linguagem é o próprio campo hermenêutico, embora, dada a sua intencionalidade referencial, não se esgote nele. Assumir a linguagem como o campo hermenêutico resulta de se lhe reconhecer uma plasticidade lógica que a torna moldável a diferentes usos, no quadro de um funcionamento legítimo. Ou seja, significa supor a pertinência de todas as utilizações da linguagem, sejam quais forem as suas amplitudes, sendo que, por pertinência, se entende aqui significação ontológica ou articulação entre o dito e o dizer. Daí que faça sentido a ideia de conflito interpretativo; só no contexto da pertinência de todos os usos da linguagem se pode levar a sério cada uma das interpretações que esta acolhe e

---

<sup>163</sup> Cf. P. RICOEUR, *SF*, pp.13-63.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p.13.

fazê-las funcionar, dialeticamente, na busca de uma compreensão mais funda da realidade. Tomadas de *per se*, as interpretações, embora legítimas, são sempre unilaterais e limitadas; é no confronto recíproco que cada uma delas se pode reconhecer como perspectiva e, nesse lance, abrir-se à fecundidade da relação. A razão da riqueza hermenêutica do conflito de interpretações decorre da confiança ontológica que Ricoeur deposita na linguagem, como campo hermenêutico. Contudo, esta situação está, igualmente, marcada por uma valência negativa, dado que o conflito interpretativo significa a afirmação da insuperável vivência tensional entre a unidade e a diversidade que coloca a tarefa da unidade conceptual como um produto sempre adiado.

A ideia de campo hermenêutico e a sua correlativa, a de conflito de interpretações, atestam a perspectiva da recorrência interpretativa, ou seja, de que nenhuma interpretação é irrevogável. Este aspecto, como já se viu mais do que uma vez na análise anterior, marca os limites da própria hermenêutica que, muitas vezes, só pode prosseguir através de uma decisão, cuja origem não pode ser a instância da interpretação.

## **1.2. A inescrutabilidade constitutiva da realidade – o mal e o tempo**

Na Segunda Parte desta investigação, no Capítulo Primeiro, a questão do mal será abordada em articulação com a simbologia hermenêutica do trágico, no contexto da análise da *SM* como o primeiro grande encontro de Paul Ricoeur com o literário.

A introdução do tema do mal no presente momento deste percurso reflexivo tem como objectivo mostrar como o tratamento ricoeuriano desta temática faz dela, a par da do tempo, um dos reveladores do carácter inescrutável da realidade, da sua dimensão de irreduzível às mediações perfeitas.

O tema do mal, central e determinante do pensamento ricoeuriano na sua totalidade, como, largamente, evidencia a maneira como foi formulado e tem vindo a ser desenvolvido o seu projecto filosófico, a *Filosofia da Vontade*, é interpretado por Ricoeur como resistente à dissolução racional, num primeiro momento, por razões que se prendem com o carácter limitado da discursividade, mas, apontando, desde sempre, para a dimensão inescrutável da realidade.

Num texto de 1955, que funciona como uma espécie de recensão crítica do livro de Jean Hyppolite, sobre a lógica de Hegel<sup>165</sup>, Ricoeur diz o seguinte:

“Mas é mesmo esse o problema? A alternativa é entre o não-saber e o saber absoluto ? Na verdade nós nunca estamos perante esse género de alternativa; a nossa vida passa-se muito mais no âmbito dos discursos imperfeitos, aproximativos; (...).”<sup>166</sup>

O que ressalta deste texto é que, enquanto humanos, estaremos sempre remetidos à imperfeição do discurso, sendo que essa imperfeição pode ser lida na dupla acepção de aproximativo, como o texto explicita, ou, também, na de incompletude que, por sua vez, aponta para a infinitude do discurso que está sempre a caminho, na sua busca de perfeição.

Este tema, que arrasta outro, o de todo o discurso ser constitutivamente ensaístico e, correlativamente, ater-se a um objecto inefável, representa a perspectiva paralela à figura, já tratada, da *dialectique à synthèse ajournée*, sendo ambos reveladores do recuo racional que o

---

<sup>165</sup> Jean HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953.

<sup>166</sup> P. RICOEUR, “Retour à Hegel”, in *L2*, pp. 173-187, p. 177.

funcionar legítimo de uma razão limitada determina. No caso do mal, como expressão limite da dimensão trágica da existência, ele seria, neste contexto, um irreduzível ao conceito pela constitutiva limitação da racionalidade discursiva, eminentemente ensaística. Todavia, é a própria analítica da razão que, levando ao esclarecimento do mal, reforça a perspectiva da sua natureza irreduzível, sendo, mais uma vez, Kant, como se verá, o interlocutor de Ricoeur neste percurso<sup>167</sup>.

Olivier Mongin, num trabalho de grande acuidade interpretativa sobre o pensamento do mal em Paul Ricoeur, propõe uma organização cronológica desse pensamento, de que destaco três momentos.<sup>168</sup>

O primeiro corresponde à *Empírica da Vontade*, cuja expressão textual se materializa, em 1960, na publicação dos dois volumes de *FC*, onde a questão do mal é abordada por uma hermenêutica dos símbolos do mal e onde é prometida uma filosofia do mal que nunca chegou a ser publicada<sup>169</sup>. O segundo momento diz respeito ao desenrolar da década de 70, onde avulta, por um lado, o confronto de Ricoeur com a obra de Freud e, por outro, o acompanhamento e

---

<sup>167</sup> Kant é não só um interlocutor directo de Ricoeur na tematização da questão do mal, como se verá a seguir, como é igualmente o seu referencial nos momentos fulcrais em que aquele autor se ocupa dessa questão, como é o caso em *FC*. Realmente, o conjunto textual que constitui *FC* todo ele se organiza no horizonte kantiano, quer do ponto de vista da maneira segundo a qual se estrutura e argumenta a categoria de *desproporção*, para descrever a condição humana, em *HF*, quer da forma que toma em *SM* a análise da relação entre os níveis de expressão dos símbolos do mal, cuja articulação pode ser vista como uma *criação regulada*, desenvolvida nos quadros de uma imaginação produtiva, como mostrarei na Segunda Parte, quer, ainda, quanto ao modo como esta obra termina, repetindo no título, *Le symbole donne à penser*, e no conteúdo, a busca de uma legitimação transcendental para a hermenêutica filosófica, a problemática kantiana.

<sup>168</sup> O. MONGIN, "La pensée du mal chez Paul Ricoeur, un parcours aporétique", *Le Supplément*, 172, Paris, 1990, pp. 37-64.

O tema do mal é, certamente, o tema mais estudado do pensamento de Ricoeur e, como se pode ver na bibliografia deste trabalho, esse interesse estende-se, desde as primeiras pesquisas da obra ricoeuriana até às mais recentes. No contexto da produção nacional, parece-me importante destacar o trabalho de J. de Sousa TEIXEIRA, "Paul Ricoeur e a problemática do mal", *Didaskalia*, 1(VII), Lisboa, 1977, pp. 43-129.

<sup>169</sup> Referir-me-ei a este aspecto na Segunda Parte, quando analisar, sistematicamente, a *SM*.



aprofundamento da teologia protestante da esperança. Neste período, Ricoeur adentra-se, igualmente, na perspectiva do mal relacionada com o poder político. O terceiro e último momento refere-se à década de 90, no qual o pensamento ricoeuriano sobre o mal se subtrai à resposta de radicação teológica e se concentra na problemática da memória<sup>170</sup>.

Dentro desta evolução da abordagem da questão do mal, com a qual estou de acordo, queria destacar, contudo, três temas essenciais que se mantiveram constantes: 1. a oposição radical à perspectiva gnóstica sobre o mal; 2. a busca de superação de uma *visão moral do mundo* ou de uma lógica retributiva, no tratamento da problemática do mal; 3. a afirmação de que, nesse tratamento, a entrada teórica ou especulativa é insuficiente, porque o confronto humano com o mal é da ordem da praxis, sendo apenas nesse plano que se compatibilizam a finitude humana e a incomensurabilidade do mal. Qualquer destas constantes atesta, à sua maneira, que o mal é, simultaneamente, um irrecusável para a razão e um excesso em relação à possibilidade racional. *Le mal. Un défi pour la philosophie et la théologie* é o texto ricoeuriano que subsume estas três constantes e, a meu ver, melhor sistematiza a sua posição sobre o mal. Este texto é esclarecedor, a partir do próprio título, quando qualifica o mal como um *desafio*. O mal é apresentado como um desafio, porque, por um lado, resistirá sempre à pacificação conceptual, enquanto escândalo e injustificável<sup>171</sup>, e, por outro, essa mesma resistência funcionará como agulhão e estímulo para pensar mais profundamente o sentido da realidade.

O que leva Paul Ricoeur a opor-se à perspectiva gnóstica sobre o mal é o facto de esta o conceber como uma substância, na medida em que toda a sua meditação a respeito do mal se

---

<sup>170</sup> O. Mongin refere-se apenas à perspectiva de ScA, em função da data do seu texto; depois da publicação de *MHO* compreende-se que Ricoeur continua na mesma via de articular memória e mal, agora compondo, ao seu gosto das conversações triangulares, a trilogia *mal-memória-perdão*.

<sup>171</sup> A caracterização do mal como injustificável corresponde a uma dívida de Ricoeur em relação a Jean Nabert.

orientará no sentido de destruir a ontologização do mal. Santo Agostinho e, sobretudo, Kant vão constituir os seus recursos argumentativos, embora Ricoeur também não queira aceitar a *visão moral do mundo*, isto é, a explicação recíproca entre o mal e a liberdade, que eles representam.

Diz, sobre isto, em *Cf*:

“A visão moral do mundo pensa *contra* o mal-substância e *de acordo com* a queda do ser humano primordial.”<sup>172</sup>

É esta perspectiva que faz da *visão moral do mundo* um receptáculo conceptual fundamental, uma vez que radica na destruição da ideia de que o mal seja uma substância, um dado totalmente exterior à existência humana, permitindo trazer à proximidade reflexiva o mito de Adão que, por sua vez, possibilita a co-presença da concepção do mal como dado – a tentação da serpente – e a do mal cometido – a aceitação da tentação.

Ricoeur faz remontar a Santo Agostinho essa perspectiva sobre o mal, encontrando, todavia, a sua estruturação sistemática em Kant, através da mediação do formalismo<sup>173</sup>. O formalismo ético – na sua dupla vertente de formalismo e autonomia – faz emergir o campo ético como um corpo teórico que se autentifica e autolegitima segundo procedimentos transcendentais, evidenciando que, em nenhum momento, ele pode ser deduzido de qualquer outra instância. É esta perspectiva que Ricoeur vai explorar mostrando ser o formalismo que permite corporizar a noção de *máxima má* como uma regra do próprio livre arbítrio, bem como chegar à determinação da possibilidade das *máximas más*. Mostrar que a *máxima má* é uma regra do próprio livre arbítrio significa subtrair o mal à esfera da sensibilidade e pensá-lo no quadro da organização das próprias máximas. Diz Ricoeur, explicitamente:

---

<sup>172</sup> P. RICOEUR, *Cf*, p. 297.

<sup>173</sup> Para além de dialogar com a perspectiva kantiana da ética, Ricoeur entra directamente em debate com o texto de KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kantwerke. Akademic-Textausgabe*. Bd VI, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

“(...) o mal reside numa relação, ou seja a subversão de uma relação; é o que acontece, diz Kant, quando o ser humano subordina o puro motivo do respeito aos motivos sensíveis.”<sup>174</sup>

O mal é, então, uma falsa organização dos motivos da acção, a elaboração de uma falsa máxima da acção, como ele também diz:

“O mal do mal é a justificação fraudulenta da máxima pela conformidade aparente com a lei, é o simulacro da moralidade.”<sup>175</sup>

Num texto posterior onde faz a análise da obra de Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, interpretando-a como uma hermenêutica filosófica da religião<sup>176</sup>, Ricoeur volta a retomar esta sua leitura kantiana sobre a natureza do mal, reforçando a sua própria posição:

“Se o mal reside em algum lugar é, exactamente, nas máximas das nossas acções, pelas quais hierarquizamos as nossas preferências, colocando o dever acima do desejo ou o desejo acima do dever. O mal apenas pode consistir numa reversão de prioridade, numa inversão, numa subversão, ao nível das máximas da acção.”<sup>177</sup>

Esta passagem por Kant é relevante porque este configura o mal como um pensável, tematizando-o no interior do plano transcendental do desenvolvimento da sua ética. Mas Ricoeur vai continuar com Kant para dar mais um passo e ilustrar a irreduzibilidade do mal ao saber absoluto. Vai fazê-lo por apropriação da dedução do mal que Kant leva a cabo, tornando inteligível a inclinação para o mal, ao estabelecer que ele seja a condição de possibilidade das *máximas más*, mas, simultaneamente, determinando que não é possível aceder à sua natureza. Isto é, Kant coloca o problema do mal na esfera da subjectividade e da pensabilidade, contudo, mergulha a sua raiz no não-saber, subtraindo-o à capacidade da transparência conceptual para

---

<sup>174</sup> P. RICOEUR, *CJ*, p. 299.

<sup>175</sup> P. RICOEUR, *CJ*, p. 299.

<sup>176</sup> P. RICOEUR, “Une herméutique philosophique de la religion: Kant”, in *L3*, pp. 19-40.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 22.

o colocar no campo do inescrutável como “(...) a experiência limite de um não-poder do nosso poder moral”<sup>178</sup>.

Todavia, apesar da sua grandeza, a *visão moral do mundo* não satisfaz as exigências ricoeurianas na abordagem da problemática do mal, cuja preocupação se enraíza na confissão da culpa, de ressonância religiosa. Essa sua “motivação” leva-o a considerar o problema do mal num plano reflexivo que deixe frutificar, em conjunto, a simbólica e a especulação sobre o mal, de tal modo que fique aberta a possibilidade de continuar a acolher a injustificabilidade do mal e a possível graça da sua remissão. É neste horizonte que se inscreve o trabalho desenvolvido em *SM*, que se organiza nos quadros do confronto com o mal como mistério.

A perspectiva da *visão moral do mundo* decorre de uma lógica de reciprocidade ou de retribuição que a coloca dentro daquilo que, em *Le scandale du mal*<sup>179</sup>, Ricoeur designa como o peso do *mito* no pensamento do mal, na medida em que o *mito* é, acima de tudo, uma forma de pensar em termos de origem, levando a uma atitude intelectual de retrospecção e de explicação, o que, no caso do mal, significa não o aceitar na sua radical dimensão misteriosa:

“Aquilo que é próprio do mito (...) é puxar-nos para trás, enquanto que o nosso problema perante o mal é, se o ousar dizer, pensar para a frente, em direcção ao futuro.”<sup>180</sup>

Ora, este pensar em direcção ao futuro, também o diz Ricoeur, é, fundamentalmente, manter o mal na esfera da acção e reconhecer que ele é irredutível a qualquer explicação conceptual; daí que todo o pensamento de Ricoeur sobre o mal não se concentre na instituição de soluções explicativas, mas, por um lado, em aprofundar as aporias decorrentes das

---

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>179</sup> P. RICOEUR, “Le scandale du mal”, *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 57-63.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 59.

diferentes visões explicativas do mal e, por outro, em salientar a importância da acção e do sentimento na relação humana com o mal.<sup>181</sup>

A temática da temporalidade é, sem dúvida, aquela que dá à hermenêutica ricoeuriana um cunho de originalidade, pelo tratamento que dela leva a efeito em *TR* e que o torna um pensador incontornável do século XX. No entanto, este tema já tinha merecido da parte de Ricoeur uma ampla análise em *VI* e, do meu ponto de vista, esta obra prefigura o modo como aquele autor se aproximará da questão da temporalidade, sobretudo, na sua dimensão de inescrutável e de modo de ser do ser humano. Em 1987, num colóquio realizado na Universidade Complutense de Madrid, em homenagem a Paul Ricoeur, interrogado sobre a articulação entre a temática do tempo em *VI* e *TR*, reconheceu que duas determinações fundamentais da problemática da temporalidade apareciam já em *VI*:

- o tempo como *iniciativa*, como protagonização subjectiva;
- o tempo como *situação*, como involuntário absoluto.

Esta resposta de Ricoeur remete directamente para os dois momentos fundamentais em que o tempo é analisado em *VI*, a saber – em primeiro lugar, surge ligado à questão da escolha, no quadro da legitimidade da acção; em segundo lugar, articula-se com o consentimento, no contexto do sentido da acção.

É a escolha que leva a surpreender o carácter dinâmico da acção e a experiê-la como temporalização<sup>182</sup>. Pela temática da escolha abandona-se a descrição pura e estrutural da decisão para se entrar na dinâmica da sua história, do seu dinamismo próprio, através do

---

<sup>181</sup> Numa síntese muito interessante, Olivier Mongin, no artigo que tenho estado a referir sobre a questão do mal em Ricoeur, apresenta as quatro direcções da acção propostas pela perspectiva ricoeuriana: 1. A vivência religiosa; 2. A esfera do político; 3. A sabedoria prática; 4. A narração (fazer memória das vítimas).

<sup>182</sup> P. RICOEUR, *VI*, pp. 129-172.

processo de selecção dos motivos do agir. Ricoeur apresenta essa dinâmica processual no quadro de uma *durée* que, simultaneamente, a expressa e possibilita<sup>183</sup>. O fundamento da análise radica no suposto de que o modo de existência corporal é princípio de confusão, de indeterminação e opacidade; assim sendo, as razões do agir nunca se dão num sistema, pelo que a decisão, como escolha de motivos, tem de ser um processo de clarificação, uma busca de si mesmo. Ou seja, escolher assume duas dimensões: a hesitação e a decisão. A primeira corporiza-se num processo em que se intenta encontrar a figura mais legítima para um projecto determinado; a segunda corresponde a uma opção por um conjunto de razões. A hesitação dá conta do carácter receptivo da vontade, tantas vezes reiterado em *VI*, através da afirmação *vouloir n'est pas créer*, a decisão expressa a vontade como liberdade, como protagonização de um poder, justificando que *vouloir n'est pas subir*. Ambas se referem a dois modos de a subjectividade viver o tempo – como duração e como instante.

O que Ricoeur quer deixar claro a este nível é que a temporalidade, que constitui a escolha dos motivos de uma acção, não se reduz a um simples fluxo temporal, a uma sucessão, mas, pelo contrário, representa um protagonismo da subjectividade. E fá-lo pela introdução da temática da atenção<sup>184</sup>:

*"(...) o poder de pôr fim ao debate não é outra coisa senão o poder de o conduzir e (...) este domínio sobre a sucessão é a atenção. Dito de outra maneira, o domínio sobre a duração é a atenção em movimento; a escolha é, num certo sentido, a atenção que se detém."*<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> "La durée est le médium de l'unité humaine; elle est la motivation vivante, l'histoire de l'union de l'âme et du corps; cette union est un drame, c'est-à-dire une action intérieure qui coûte du temps;(...)." *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>184</sup> Toda esta parte de *VI* atinge um significado mais completo quando se lê a partir das análises que Ricoeur leva a cabo em *TR*, sobre a temporalidade em Santo Agostinho. Realmente, o que em *VI* estava prefigurado era a *distentio-intentio* da alma humana. É interessante, contudo, relevar que Ricoeur cita Husserl e não St. Agostinho no contexto desta análise; cf. *VI*, pp.142,143,149.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 142.

A atenção surge, então, como o poder de orientar o olhar, de analisar um e outro motivo, de estabelecer relações valorativas, até ser encontrado um suporte de razões legítimo para um projecto; neste contexto, o tempo, como duração e instante, aparece sendo o possibilitador da acção, mas, na justa medida em que uma subjectividade é capaz da iniciativa de o protagonizar.

No segundo momento da análise do tempo em *VI*, no interior da temática do consentimento, da dimensão mais radical do involuntário da acção, aquele vai emergir como o modo de ser do involuntário absoluto, dado que aparece, tal como a vida, como aquilo onde cada um se encontra instalado<sup>186</sup>. Como o próprio autor diz:

“(…) o impulso do involuntário vital revela-me, ao mesmo tempo, a duração como a situação fundamental da minha liberdade.”<sup>187</sup>

Estamos, pois, perante um tempo que é exterior e autónomo em relação ao exercício da iniciativa da subjectividade; o tempo vital é um tempo mundano, um tempo cósmico, que marca de modo indelével o meu modo de ser no mundo. A este nível, a temporalidade é a própria situação do agir.

Esta breve incursão em *VI* quis apenas chamar a atenção para o quadro geral em que a temática do tempo surge no interior do projecto filosófico de Ricoeur; dela se podem retirar, como indícios da preocupação ricoeuriana a esse respeito, dois aspectos: 1. a ligação constitutiva entre o agir humano e a temporalidade; 2. o carácter antinómico do aparecimento do tempo – como tempo vivido e protagonizado e como tempo vital, consentido, aceite.

---

<sup>186</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 399-416.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 407

São estes traços que, atravessando os trinta e muitos anos que separam *VI* e a trilogia que constitui *TR*, emergem nesta última obra, sendo aí o alvo de um tratamento original, mas que, de alguma maneira subsume o delineado em *VI*.

Já tive ocasião de referir que *TR* se inscreve e legitima dentro da circularidade hermenêutica, porque parte do axioma, duplo, da resistência do tempo à especulação pura e de somente a narrativa dar voz à experiência humana da temporalidade, para, de mediação em mediação, o elevar a uma tese sustentada por uma teoria geral da narrativa. Efectivamente, a grande conclusão de *TR* acerca da questão do tempo consiste na afirmação de que apenas o tempo narrado, na convergência da ficção e da história, faz falar a experiência humana da temporalidade, subtraindo-a ao silêncio de uma aporética devastadora. Ora o tempo narrado, também o demonstra *TR*, constitui uma terceira dimensão da temporalidade, mediadora entre a ruptura insuperável que separa o tempo vivido do tempo cósmico.

Esta obra monumental faz uma analítica da temporalidade por meio de um processo triádico que retoma a questão a níveis diferenciados. A primeira análise corresponde a um momento instaurador: trata-se do trabalho que, partindo do estudo e comentário do *Livro XI de Confissões* de Santo Agostinho, confronta esta perspectiva com a de Aristóteles<sup>188</sup>. O desenho que decorre deste confronto de posições constitui a matriz de todo o desenvolvimento da questão, fixando a insuperabilidade da dupla abordagem do tempo, pela alma e pelo mundo, gerando, assim, a necessidade de criar uma forma mediadora, que, ao configurar um terceiro tempo, o tempo narrado, permita aprofundar, em sentido profícuo, a questão da temporalidade. Ricoeur explicita, desta maneira, o problema:

---

<sup>188</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR I*, pp. 18-53; *TR III*, pp. 19-36.



“É neste sentido que podemos dizer que entre uma concepção agostiniana e uma concepção aristotélica não há transição pensável. (...). E contudo, as dificuldades próprias de uma e de outra perspectiva exigem que as duas perspectivas sejam *conciliadas*; (...) não é possível abordar o problema do tempo por uma única extremidade, a alma ou o movimento. Apenas a distensão da alma não pode produzir a extensão do tempo: apenas o dinamismo do movimento não pode originar a dialéctica do triplo presente.”<sup>189</sup>

Em que consiste verdadeiramente a questão?

Tem a ver, por um lado, com o modo de conceber a relação entre o ser humano e o tempo e, por outro, com a forma como ele é apresentado, em cada um dos estilos de abordagem.

Para a aproximação fenomenológica, de que Santo Agostinho é a matriz, o tempo é protagonizado pela subjectividade que o experiencia; em Santo Agostinho esse protagonismo corresponde à teoria do triplo presente, que evidencia o dinamismo da alma, expresso na dialéctica *distentio-intentio*, através da qual ela pode estabelecer uma certa concordância na discordância com que o experimenta, em virtude da sua natureza – um ser que tende para o não-ser. Ricoeur sublinha que esta explicitação da vivência do tempo, no quadro de uma discordância concordante, é a grande e insuperável descoberta de Santo Agostinho. A abordagem fenomenológica revela, assim, um certo poder da subjectividade sobre o carácter evanescente do tempo. Por esta razão, o tempo fenomenológico é qualitativamente diferenciado. De acordo com as análises de Ricoeur, poderemos dizer que essa qualificação ou orientação se faz em Santo Agostinho a partir do presente e em Heidegger a partir do futuro, como um a-vir;

---

<sup>189</sup> Cf. P. Ricoeur, *TR III*, pp. 35-36.

em qualquer dos casos, há sempre uma discriminação privilegiadora de um dos momentos do processo de temporalização, que evidencia ser a descontinuidade ou discordância temporal uma dinâmica orientada em relação à experiência humana e ao seu próprio projecto de ser.

Por seu turno, o tempo cósmico surge com a dupla vertente de exterioridade e independência. O tempo do mundo é um tempo público, simultaneamente, do ser humano e de todos os outros entes; é, também, um tempo desde sempre suposto, desde sempre dado. A sua natureza caracteriza-se pela sucessão indiferenciada e homogênea.

Como dizer então a temporalidade, assim aparecida, num discurso unitário? Em termos especulativos é impossível; todavia, diz-nos Ricoeur, a conciliação é um imperativo. É necessário encontrar uma mediação que resolva a aporia basilar da temporalidade, sendo nessa necessidade que ele inscreve a narrativa, como a *variação imaginativa* capaz de articular, discursivamente, as visões fenomenológica e cosmológica do tempo. Assim concebida, contudo, essa conciliação é apenas uma ponte, um elo de ligação entre margens que mantêm as suas determinações próprias, e não uma superação<sup>190</sup>.

O segundo momento da análise que Ricoeur desenvolve corresponde a uma repetição desta, que designei como inaugural, reportando-se a situações históricas e teóricas posteriores, para reafirmar a mesma tese da insuperabilidade das duas abordagens da temporalidade<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Esta maneira de Ricoeur apresentar a cisão constitutiva em que a temporalidade se dá é comentada por Jean Ladrière num estudo muito interessante, intitulado "Temps historique et temps cosmique", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 85-117. Desenvolvendo a problemática em que o tempo cósmico é hoje pensado em termos científicos, mostra a assimilação que, a este nível, é feita da ideia de história, que tende a ver o tempo cósmico como o tempo de uma história e, portanto, ligado a uma especificação qualitativa. Todavia, a sua análise vai conduzi-lo à detecção de que, a despeito de tal aproximação, continua a haver uma total incomensurabilidade entre o tempo humano e o tempo do universo. Diz ele: "Ainsi, si l'on peut parler d'une historicité de la nature, ce ne peut être qu'en un sens très particulier, qui n'est pas celui de l'historicité propre au devenir des sociétés humaines. D'une histoire à l'autre il y a une coupure ." (p. 113).

<sup>191</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR III*, pp. 37-144.

O terceiro e último momento representa a recapitulação crítica de todo o percurso. Este momento constitui um duplo movimento de enunciação de problemáticas e reconhecimento dos limites das respostas obtidas. Neste momento recapitulativo, Ricoeur identifica três aporias constitutivas da questão da temporalidade.

A primeira aporia é a que o confronto entre Agostinho e Aristóteles paradigmaticamente e, do seu ponto de vista, a mediação encontrada é a menos imperfeita; na realidade, o tempo narrado, bem como a correspondente categoria existencial de *identidade narrativa*, como expressão da identidade possível dos indivíduos e dos povos, constituem mediações que, sendo embora imperfeitas, se compõem com o problema de que partem e estão à sua medida.

A segunda aporia decorre da constitutiva descontinuidade temporal, isto é, de o tempo ser, simultaneamente, uma totalidade e um processo de totalização. Esta aporia introduz-nos dentro da problemática da filosofia da história. A este nível, Ricoeur, assumindo a tarefa de renunciar a Hegel, vai propor uma mediação imperfeita, através da figura de uma consciência histórica caracterizada por três traços: 1. ser herdeira de uma tradição; 2. ser determinada pela capacidade de iniciativa; 3. projectar-se num horizonte de expectativa<sup>192</sup>.

O confronto com a filosofia da história de Hegel estava já anunciado no início da segunda parte de *TR III*, quando Ricoeur afirmava que discutir, na contemporaneidade, aquela questão supunha uma escolha entre duas posições antagónicas: a especulação sobre a história universal ou uma epistemologia tendo como horizonte a própria escrita da história<sup>193</sup>. Ricoeur vai

---

<sup>192</sup> A posição de Ricoeur decorre de duas apropriações hermenêuticas:

1. As categorias *espaço de experiência* e *horizonte de iniciativa*, de Reinhart Koselleck;

2. A perspectiva gadameriana de *ser afectado pelo passado*, como a categoria fundamental da hermenêutica da consciência histórica.

<sup>193</sup> "Dans l'état présent de la discussion sur la philosophie de l'histoire, on admet volontiers que le seul choix est entre une spéculation sur l'histoire universelle, à la manière hégélienne, et une épistémologie de l'écriture de l'histoire, à la manière de l'historiographie française ou de la philosophie analytique de l'histoire de langue anglaise". *TR III*, p. 153.

recusar a abordagem especulativa, em favor da epistemológica, pelo facto de aquela, na figura de Hegel, representar o modo de conceber a possibilidade de que o processo de totalização do tempo se resolva numa totalidade definida, situação que, do seu ponto de vista, corresponde à ideia de um presente, simultaneamente, dissolvente e realizador. Assim tomado, o *é* do presente corresponde à ideia de um presente intemporal, por ser nele que vai acabar-se uma realidade cujo destino era essa realização e que, por isso, estava determinada a atingir aquele estágio, em virtude da sua própria natureza. Diz Ricoeur, comentando Hegel:

“É por isso que a oposição entre o passado como já não sendo e o futuro como aberto é não-essencial. A diferença é entre passado morto e passado vivo, relevando este último do essencial.”<sup>194</sup>

Ou seja, pensado nos quadros de uma totalização absoluta, o tempo perde a sua densidade humana, segundo a qual o entretecer dos seus momentos – passado, presente e futuro – se dá no sentido de uma efectiva produção daquilo que o desenrolar, o processo, for determinando; pelo contrário, naquele paradigma, predomina a necessidade, sendo ela que condiciona quer o processo, quer o produto. Ao perder a sua densidade humana, o tempo perde, igualmente, a sua eficácia real. Diz, também, Ricoeur:

“Mas, para o filósofo, o que conta do passado são os sinais de maturidade de onde irradia uma claridade suficiente sobre o essencial.”<sup>195</sup>

Tanto esta demarcação de Hegel, como os traços da consciência histórica que Ricoeur põe no lugar do saber absoluto, recapitulam as suas posições de *HV*, onde apresentava como uma violência interpretativa as leituras da história da filosofia levadas a cabo em termos de uma lógica do pensar que não atendesse à originalidade própria de cada filosofar particular. Aquilo

---

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 292.

que Ricoeur parece querer sublinhar em *HV* e em *TR* é o valor real e efectivo do processo histórico, de tal modo que nem mesmo Deus pode deixar de o ter em conta. O cruzamento que no seu pensamento existe entre realização e salvação da humanidade, no percurso da história vivida, está bem patente na associação desse percurso à ideia de drama e de epopeia que aparece em ambas as obras acima referidas. Neste contexto, considero muito interessante o profundo paralelismo do pensamento que existe entre os três artigos que, em *HV*, aparecem sob o signo da teologia da história e o parágrafo 7, da segunda parte de *TR* III<sup>196</sup>, dedicado à consciência histórica. Separados por quase três décadas, ambos os conjuntos de textos reiteram, por um lado, a impossibilidade de se aceder ao sentido total da história da humanidade e, por outro, relevam a importância real da acção humana, individual e colectivamente considerada, não só no fazer da história como no acesso ao seu sentido possível, protagonizando as mediações imperfeitas que uma racionalidade limitada postula. A meditação que leva a cabo em *HV*, evidenciando que é o conjunto da história humana vivida que tem de ser reconciliado no final dos tempos, fazendo ressaltar, por isso, o papel fundamental das instituições na dialéctica Mal-Graça, serve de contexto enquadrador da noção de *iniciativa*, articulada com a ideia de *força do presente*, que Ricoeur quer legitimar como a alternativa, simultaneamente, activa e meditativa, própria de um ser cuja racionalidade é limitada e se dimensiona entre o saber e o não-saber. Por isso, a iniciativa, sendo o reconhecimento de que o ser humano é dotado de capacidade de protagonização, ou seja, é um sujeito capaz de dizer *eu posso*, corresponde ao momento ético de uma decisão de acção ou de pensamento, que se inscreve numa dialéctica viva entre o assumir da tradição, como herança, e a figuração de expectativas num futuro possível de ser humanamente habitado.

---

<sup>196</sup> Cf. P. RICOEUR, *HV*, pp. 81-131 e *TR* III, pp. 300-346.

Ricoeur conclui a análise desta segunda aporia da temporalidade pelo reconhecimento de que a resposta elaborada é menos adequada e mais imperfeita a este nível do que na primeira aporia. Adianta, contudo, que essa insuficiência não deve ser lida como um fracasso, uma vez que, desde o início, está explicitado que:

“(…) a réplica da narrativa às aporias do tempo consiste menos em resolver as aporias do que em as fazer trabalhar, em as tornar produtivas.”<sup>197</sup>

A terceira aporia corresponde ao assumir do tempo como, em si mesmo, insondável. Ricoeur vai configurá-la pela exploração do sentido de *dans*, na expressão *dans le temps*. Que significa dizer-se que estamos *dans le temps*? Ricoeur propõe duas leituras – uma leitura segundo o conceito vulgar de tempo, vendo-o como uma sucessão de *agoras* indiferenciados ou uma outra que encare o *dans* no sentido de envolvimento<sup>198</sup>. Ricoeur vai dar corpo a esta segunda leitura pelo recurso às perspectivas arcaicas sobre a temporalidade. Identifica dois arcaísmos no pensamento ocidental: o grego e o hebraico. O primeiro é recapitulado por Aristóteles, o segundo por Santo Agostinho.

O arcaísmo que Aristóteles recebe e transforma tem uma dupla dimensão – é um arcaísmo mítico e um arcaísmo filosófico, proveniente dos pré-socráticos. Em ambos os casos, o Estagirita teve de se confrontar com o inescrutável do tempo, tanto sob a forma do *começo total*, dos mitos, como sob a figura do *arquê*, do princípio fundante e arquetípico, dos pré-socráticos. A seu ver, Aristóteles terá logrado em vão dissolver essa herança de cunho misterioso em explicação lógica:

---

<sup>197</sup> P.RICOEUR, *TR* III, p. 374.

<sup>198</sup> Di-lo assim (*TR* III, p. 375): “ (...) le “dans” exprime la présence même du temps à l’égard de la pensée qui ambitionne d’en circonscrire le sens, donc de l’envelopper.”

“O filósofo pode negar à vontade que o tempo seja, enquanto tal, causa desse declínio: a sabedoria imemorial parece aperceber-se de um conluio secreto entre a *mudança que desfigura* – esquecimento, envelhecimento, morte – e o tempo que, simplesmente, passa.”<sup>199</sup>

Santo Agostinho dá conta da sua herança arcaica através da própria forma como desenvolve a questão da temporalidade – toda a meditação de Santo Agostinho no *Livro XI de Confissões* se processa no quadro da eternidade e por referência a ela. Ricoeur sistematiza o percurso reflexivo de Santo Agostinho, neste particular, através de três notas específicas – o louvor, a lamentação e a esperança. De facto, o conjunto retórico, por meio do qual aquele filósofo vai constituindo a inteligibilidade da sua experiência do tempo, assenta quer no louvor da eternidade, em relação à qual o tempo se destaca, quer na lamentação, decorrente do reconhecimento do desfasamento absoluto entre tempo e eternidade, quer, por fim, na esperança de se vir a acolher e a consumir nela.

Ricoeur interpreta este triplo suporte da especulação agostiniana, no mesmo sentido que já detectava em Aristóteles, da resistência à dissolução racional que o tempo protagoniza. Neste contexto, ao nível da terceira aporia, a resposta de *TR*, a de ser a narrativa a guardiã do tempo, apresenta o seu carácter mais limitado, porque diz respeito, não só aos limites internos da narrativa, como nas aporias anteriores, derivado do facto de ser uma mediação imperfeita, como também aos seus limites externos que postulam a necessidade de convocar outras modalidades discursivas para além da narrativa, para abarcar a vivência temporal do ser humano em todas as suas dimensões. Não obstante, para evidenciar que está orientado pela intencionalidade lógica da linguagem, Ricoeur tem o cuidado de encerrar *TR* afastando a ideia de que o reconhecimento dos limites da discursividade humana equivalha à defesa do

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 29.

obscurantismo, dizendo: "(...) o mistério do tempo não equivale a um interdito que pese sobre a linguagem; ele suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra maneira."<sup>200</sup>

### **1.3. A simbólica do imperativo da renúncia a Hegel**

No conjunto da temática de *TR*, há um capítulo que, à primeira vista, parece constituir uma dissonância – denomina-se *Renoncer à Hege*<sup>201</sup>. Para o objectivo que me proponho, de mostrar como o pensamento de Ricoeur se demarca da figura do saber absoluto, tal capítulo está carregado de simbologia. É extremamente relevante para a compreensão do projecto de Ricoeur, em *TR*, tomar a sério, do ponto de vista filosófico, a sua inserção na economia da obra, bem como a forma como foi intitulado. A este respeito, François Dosse, no seu livro sobre Ricoeur, faz o seguinte comentário:

"Longe de relevar de um movimento de humor, pelo contrário, este "renunciar a Hegel" é, particularmente, reflectido e faz compreender a parte de confrontação, de apropriação e de resistência a Hegel que constitue o conjunto dos três volumes de *Temps et Récit*."<sup>202</sup>

Pessoalmente, interpreto o capítulo em causa como um "ajuste de contas" com o saber absoluto; nele, Ricoeur realiza dois percursos: desconstruir a possibilidade racional de uma mediação total e preparar o caminho para acolher a sua perspectiva da consciência histórica. Esse movimento a dois tempos é efectuado no horizonte duplo de um alerta e de um preceito – renunciar a Hegel! Na verdade, Hegel só pode ser uma renúncia, porque a sua figura é da

---

<sup>200</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 392.

<sup>201</sup> *Ibidem*, pp. 280-299.

<sup>202</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 581.



tentação de uma racionalidade triunfante e totalizadora, cuja verdade se diz no seu sistema, no quadro de uma rememoração total. Ricoeur quer propor, como alternativa racional, a sua hermenêutica do conflito interpretativo; todavia, Hegel espreita-o a cada esquina com essa tentação do saber realizado, essa tentação da razão de transformar o seu constitutivo desejo de unidade em unidade real, escamoteando a ilusão transcendental. No quadro geral do pensamento ricoeuriano, podemos pensar que só Kant o pode impedir de ceder à tentação hegeliana, de tal modo o modelo de Hegel, das mediações, satisfaz o espírito da *via longa* de Ricoeur ; efectivamente, a maneira como Hegel rumina o processo da racionalidade ressoa, sobremaneira, na necessidade, quase obsessiva, que Ricoeur nutre pela exposição das razões e pela construção de argumentos; daí que *Renoncer à Hegel* possa ser lido como uma advertência que Ricoeur se auto-dirige. As suas palavras dão conta de como ele se quer, realmente, enfrentar com o cerne do pensamento dialéctico de Hegel, na sua dimensão de mediação total:

“Uma crítica digna de Hegel tem de se medir com a afirmação central segundo a qual o filósofo pode aceder não apenas a um presente que, ao resumir o passado conhecido, contém em embrião o futuro *antecipado*, mas a um *eterno presente*, que assegura a unidade profunda superada e as manifestações da vida que já se anunciam através das que nós compreendemos porque acabam de envelhecer.”<sup>203</sup>

O texto mostra bem claramente que é a concretização racional de uma *Aufhebung* que retém Ricoeur, porque, para ele, o que está, verdadeiramente, em questão é a possibilidade de uma correspondência absoluta e directa entre a racionalidade e a realidade. A sua posição vai manifestar-se, em alternativa, pelo reconhecimento da consciência histórica que introduz a

---

<sup>203</sup> P. RICOEUR, *TR III*, p. 294.

interpretação como a mediação necessária e incontornável no processo do saber e na constituição da verdade.

Este “ajuste de contas” com o saber absoluto que Ricoeur introduz na economia argumentativa de *TR*, dá bem a medida da reiteração que todo o seu pensamento faz, da impossibilidade de aceder à unidade do sentido ou da verdade, ou, segundo as suas palavras “de decifrar a intriga suprema”.

## **2. Começo e possibilidade – recuperação filosófica do imperativo de começar**

### ***in medias res.***

No final do capítulo anterior, procurei estabelecer algumas conclusões da análise levada a cabo, acerca do processo de clarificação do conceito de *mise en intrigue*, operado em *TR*. Entre essas linhas conclusivas, avulta a figura do círculo hermenêutico, quer em relação ao próprio conceito a clarificar, quer à obra *TR*, onde essa finalidade se cumpre.

Ao elaborar a sua teoria da tríplice mimese que, como também procurei demonstrar, decorre da concepção de linguagem de Ricoeur, este autor expõe e mostra que todo o processo humano de falar/fazer assenta numa atitude de abertura, acolhimento e aceitação. Na realidade, ser a mimese II uma estrutura de mediação não significa outra coisa; pelo contrário, evidencia que a própria criação de um mundo ficcional só é possível pelo trabalho, digamos para simplificar, retórico, sobre um conjunto prévio de experiências, de valores e de símbolos. Se tomarmos a própria estrutura de mediação da mimese II como símbolo, teremos ainda uma outra marca importante – refiro-me à dimensão de “durante”, de intervalo, de todo o fazer humano,

enquanto actividade voluntária, sempre situado entre um princípio e um final que lhe escapam, totalmente, ao controlo. Começamos, continuando e não sabemos, realmente, como terminará aquilo que iniciámos.

Esta acentuação da circularidade hermenêutica é realizada pelo estilo de construção da obra; a este nível é a solicitação do compromisso de quem lê que é convocada – é, de facto, preciso fazer fé nas propostas de inteligibilidade que a obra apresenta em cada etapa, crer na sua força heurística, para nos podermos embrenhar nos desenvolvimentos e acompanhar os resultados. E tudo isto feito no quadro do próprio preceito enunciado pelo autor – *explicar mais para compreender melhor*. Ou seja, é no interior da círculo explicar–compreender que a trilogia *TR* se circunscreve, desenvolvendo-se por um processo interpretativo, conquistado a partir da relação dialéctica entre compreensão e explicação.

Tal como julgo legítimo e mesmo canónico interpretar, a circularidade hermenêutica representa duas situações: em primeiro lugar, que a pesquisa e a comunicação racionais estão investidas, na sua raiz, de um acto de fé, de adesão, através de um pacto de confiança; em segundo lugar, que não há começo radical, transparência absoluta de ponto de partida. Por outras palavras, é destino humano começar *in medias res*, no duplo sentido de entrar numa marcha já iniciada e confiar na sua legitimidade.

É desta situação radical que todo o filosofar ricoeuriano dá testemunho, porque é, a partir dela, que este filósofo desenvolve o seu processo interpretativo. É paradigmática dessa situação a maneira como ele recusa a possibilidade do saber absoluto, enquanto discursividade totalmente unificada. No texto transcrito atrás, em que Ricoeur comentava o trabalho de Hyppolite sobre Hegel, dizia-se a determinada altura: “(...)a nossa vida passa-se, muito mais, no âmbito dos discursos imperfeitos, aproximativos”. Viu-se, na altura, como a noção de *imperfeito*

poderia entender-se num sentido duplo: ou devido à finitude humana, que não logra alcançar a coisa mesma, ou em função do próprio excedente da realidade que permite uma série infindável de aproximações. A prática filosófica ricoeuriana movimenta-se nessa polaridade – entre uma perspectiva finita de análise e um excesso de significação. Desta maneira, a impossibilidade do saber absoluto não é, apenas, decorrente de uma nota de negatividade, ligada à incompletude humana; tem uma dupla origem, enraizando-se, também, numa concepção do real que, de si mesmo, convoca múltiplas interpretações. Assim sendo, a atitude ricoeuriana corresponde à definição de uma racionalidade confiante, aberta, que se assume como:

- um processo de recuperação;
- situado entre saber e não-saber;
- constituindo-se através da exploração de possibilidades.

Josef Pieper, numa obra de meados dos anos 60, em defesa da filosofia<sup>204</sup>, configura o conceito de *crítico*, de uma maneira peculiar, como denotando a preocupação de não exclusão, de tomar todas as coisas em consideração. O autor desenvolve esta ideia no contexto do discurso de Diotima de Mantineia no *Banquete*, quando salienta o facto de os deuses não terem necessidade de filosofar.

Porque é que não filosofam os deuses?

A questão que sustenta esta pergunta dá conta da ligação directa entre a filosofia e o não-saber, a carência de razões. Deste modo, a filosofia aparece em cena no horizonte da

---

<sup>204</sup> Josef PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, Kösel-Verlag, 1966.

negatividade e mesmo como um conceito negativo, um conceito que surge da penúria, da ausência. É esta dimensão de carência que a noção de *crítico* vai subsumir, configurando-se como uma perspectiva que, recuadamente, protagoniza essa negatividade originária da filosofia e, ao mesmo tempo, busca superá-la pelo discernimento de todos os elementos que podem concorrer numa determinada situação.

No meu entender, este ponto de vista descreve fielmente a atitude ricoeuriana perante a racionalidade, por a situar no registo tensional entre saber e não-saber, movimentada no interior de uma circularidade hermenêutica e subordinada a um profundo desejo de unidade inclusiva. É, em suma, uma concordância que se constrói sobre um fundo de discordância que, ao mesmo tempo, a sustenta e fragiliza. Neste contexto, o pensamento de Ricoeur articula conceitos de uma grande vulnerabilidade como sejam, nomeadamente, os de *promessa* e de *aposta*; um e outro, radicando no solo do compromisso que faz do filosofar o autêntico acto de viver, colocando o cerne da reflexão no âmbito da incerteza e do risco. E também da dialogicidade – do contar com, da solicitude e da dependência. De todos os textos de Ricoeur que conheço, considero como a expressão mais paradigmática desta perspectiva, as seguintes palavras inseridas no prefácio à primeira edição de *HV*:

“A palavra é o meu reino e não tenho vergonha disso; (...). Como universitário creio na eficácia da palavra que ensina; como professor de história da filosofia creio no poder esclarecedor, mesmo para uma política, de uma palavra consagrada a elaborar a nossa memória filosófica; como membro da equipa *Esprit* creio na eficácia da palavra que retoma, reflexivamente, os temas geradores de uma civilização em marcha; como ouvinte da predicação cristã creio que a palavra pode mudar o “coração” (...).”<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 9.

Experimento sempre uma emoção profunda quando leio este texto, por uma série de razões. Antes de mais, por pura empatia; também eu creio na eficácia da palavra e, além disso, penso que a palavra não é apenas o reino do ser humano, mas *o único reino humano*, dado que considero o dizer, essa vontade dupla de expressar e comunicar, ao mesmo tempo, liberdade e destino da humanidade. Em segundo lugar, pelo seu carácter de promessa cumprida. Tal como está formulado, o texto pode ser lido sob a égide do compromisso e, dada a perspectiva do autor sobre o texto escrito, esse comprometimento dirige-se a um auditório potencialmente universal – à humanidade que o pode ler. O texto é de 1955; o conhecimento da obra de Ricoeur, volvidos quase 50 anos, fornece elementos que mostram como a sua actividade filosófica foi dando corpo ou cumprimento à promessa que a citação patenteia. Por fim, a dimensão de aposta, de desafio e risco que o texto também comporta. Trata-se de uma promessa realizada através de um compromisso com a palavra; representa, por isso, um apostar no sentido da argumentação contra a violência e na esperança de que seja possível vivermos em conjunto, em função do valor e da eficácia do nosso falar comum ou em comum.

No fundo, o texto articula-se entre promessa e aposta; aposta no valor da significação; promessa de assumir uma posição própria no seu interior. Promessa e aposta em se continuar um caminho que não iniciámos e continuará depois de nós.

No conjunto do pensamento de Ricoeur, há dois temas que, a um tempo, clarificam e sintetizam toda esta problemática – a sua concepção sobre a questão do começo em filosofia e a articulação que faz entre a prática filosófica e a exploração de possibilidades.

## 2.1. O filosofar com pressupostos

No início de *H II*, num texto intitulado “De l’interprétation”, Ricoeur situa a sua filosofia com as seguintes palavras:

“(…) gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo com três traços: situa-se na linha de *uma filosofia reflexiva*; permanece na dependência da *fenomenologia* husserliana; quer ser uma variante *hermenêutica* dessa fenomenologia.

Por filosofia reflexiva entendo, globalmente, a maneira de pensar enraizada no *Cogito* cartesiano através de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa (...).<sup>206</sup>

Tomei esta citação para sublinhar que Ricoeur liga o seu pensamento directamente a três autores, Descartes, Kant e Husserl, que representam ou o voto de um começo absoluto, de um ponto de partida radical, como é o caso de Descartes e Husserl; ou a definição de um espaço de clareza, protagonizado pelo plano transcendental, no desenvolvimento do qual fique bem estabelecido o que se pode ou não atingir, pela razão humana, pela determinação do seu poder e dos seus limites, caso de Kant; em qualquer das situações há uma decisão pela clareza, pelo poder da transparência conceptual. Contudo, apesar do reconhecimento desta filiação, a opção de Ricoeur vai por outra via. Para ele, todo o processo decorrente de uma analítica racional se desenvolve a partir de um fundo de opacidade inelutável. Realmente, o seu projecto filosófico é, em essência, de cariz transcendental, na medida em que o corpo da sua obra pode ser lido, ou como uma longa legitimação de que a filosofia possa ser uma hermenêutica sem deixar de ser Filosofia, ou como um trabalho de constituição de domínios de objectividade, através da justificação de conceitos – caso do símbolo – que permitam um novo olhar crítico

---

<sup>206</sup> P. RICOEUR, *H II*, pp.11-35, p. 25.

Ricoeur publica o mesmo texto – com variantes mínimas – em *Esprit*, 8-9, Paris,1986, pp. 227-243, com o título muito sugestivo de “Ce qui me préoccupe depuis trente ans”.

sobre as questões da subjectividade. Grondin viu isto muito bem, quando afirmou que a hermenêutica ricoeuriana, por se ocupar essencialmente em fundamentar-se como possibilidade epistemológica, acaba por obscurecer o que traz, efectivamente, de novidade e de contributo próprio<sup>207</sup>. Todavia, a sua tarefa de estabelecer as condições de possibilidade e legitimidade é sempre levada a efeito no interior do círculo explicar–compreender, incorporando necessariamente, por isso, a instância interpretativa. Para ele, como a mimese II, também a analítica racional começa *in medias res*. Em *MV*, di-lo de um modo paradigmático:

“Nenhum discurso pode pretender estar livre de pressupostos, pela simples razão que o trabalho de pensamento através do qual se tematiza uma região do pensável põe em jogo conceitos operatórios que não podem, ao mesmo tempo, ser tematizados. Mas, se nenhum discurso pode ser radicalmente despojado de pressupostos, pelo menos nenhum pensador está dispensado, tanto quanto possa, de explicitar os seus.”<sup>208</sup>

Digamos, então, que o adquirido – diria, o irrevogável – é ser o pressuposto inerente ao pensar e, nessa medida, estar incorporado no pensável. Nesse contexto, o importante, aquilo que é instaurador de uma posição crítica, consiste no modo como se assume e trabalha o pressuposto. Em pontos vários da sua obra, Ricoeur explicita que o pior que pode acontecer a um pressuposto é ele não ser identificado, porque, dessa maneira, continuará a exercer a sua acção, mas fá-lo-á de modo descontrolado e, subrepticamente, na sombra. Pelo contrário, reconhecido e nomeado, qualquer pressuposto fica sob vigilância e, por outro lado, inteiramente claro para um quadro de leitura com pressupostos diferentes.

---

<sup>207</sup> Cf. Jean GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, *op. cit.* Não estou totalmente de acordo com a perspectiva de Grondin, mas reconheço que ela dá conta do trabalho de Ricoeur, de um determinado ponto de vista.

<sup>208</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 323.



Assumir filosofar com pressupostos significa dar relevância à escuta e à ligação; ou seja, privilegiar o sentido comunitário do pensar, que faz dele uma actividade realizada *a partir de* ou *em resposta a*. Isso não obsta, no entanto, que seja, igualmente, uma tomada de posição responsável e livre. Aquilo que está, verdadeiramente, em questão ou em jogo, na aceitação dos pressupostos do pensar e do pensável, é o reconhecimento de que o saber e a racionalidade se recortam e se constituem no horizonte do não-saber e da opacidade. A transparência total do pensar a si próprio é um não-realizável humano.

Esta concepção está articulada com uma das temáticas mais nucleares do pensamento ricoeuriano – a relação da filosofia com a não-filosofia, questão que, na economia deste trabalho, constitui o cerne do Capítulo Terceiro da sua Segunda Parte, por ser aquela articulação que sustenta, epistemologicamente, a possibilidade da relação filosofia–literatura. Neste momento da argumentação, importa-me, não obstante, deixar assinalado este aspecto da problemática que dá a ver que o trabalho da racionalidade só se pode desenvolver num contorno de sombras e de enraizamentos.

Ricoeur mostra de modo exemplar esta ideia da necessária abertura do filosofar a um solo de obscuridade, no final de *SM*, intitulado *Le symbole donne à penser*<sup>209</sup>.

Recorde-se o percurso. *SM*, segundo volume da *Empírica da Vontade*, integra três momentos diferenciados:

- um momento primeiro, de apropriação descritiva dos símbolos primários da falta, pertencentes às culturas do Antigo Médio-Oriente, de Israel e da Grécia Antiga .
- um segundo momento hermenêutico, no qual se leva a cabo uma interpretação dos mitos que narram a origem e o fim do mal. Ricoeur identifica quatro tipos principais – o mito

---

<sup>209</sup> P. RICOEUR, *SM*, pp. 323-332.

abilónico, o do drama da criação, o mito trágico grego, do deus mau, o mito adâmico e o mito órfico da alma exilada;

- um terceiro momento, correspondente à conclusão e que, do meu ponto de vista, se poderia caracterizar como um momento epistemológico, dado que aí se tematiza a necessidade e a possibilidade de se retomar, de novo, o campo reflexivo depois do longo desvio pela simbólica do mal.

Ricoeur começa, assim, essa conclusão:

“No final desta dupla aproximação – pela descrição abstracta da *labilidade* e pela “repetição” da consciência religiosa da *falta* – põe-se a questão: como continuar? (...). Depois desta ruptura, é possível restabelecer a reflexão pura, enriquecê-la com tudo o que foi adquirido através da consciência simbólica do mal?”<sup>210</sup>.

Está, portanto, bem clara a consciência de que a passagem pela simbólica cria um problema epistemológico à continuação da reflexão filosófica. Ricoeur vai configurar a possibilidade de continuação por aquilo que ele designa como uma “interpretação criativa do sentido”<sup>211</sup>. Tal como ele representa esse modelo interpretativo, podemos caracterizá-lo como estando ritmado por duas fidelidades: a escuta e a iniciativa, ou seja, por um lado, tem de estar aberto aos símbolos, mas, por outro, tem de manter, intransigentemente, uma intencionalidade compreensiva, assumindo uma ruptura metodológica entre a dimensão simbólica e a dimensão conceptual.

A interpretação criativa do sentido corresponde a levar a sério que *le symbole donne à penser*, ou seja a compreender que “O aforismo sugere, simultaneamente, que tudo está já dito

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 323. Este é, igualmente, o tema de trabalho de Ricoeur intitulado “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, in *CI*, pp. 283-329.

<sup>211</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, p. 324.

em enigma e que, contudo, é preciso, sempre, começar e recomeçar tudo na dimensão do pensar”<sup>212</sup>. *Le symbole donne*, isto é, há uma generosidade da linguagem no excesso de sentido que a sobredeterminação do símbolo comporta e que se deve constituir como um impacto interpretativo, supondo uma atitude de escuta e acolhimento; contudo, esta dádiva é *de quoi penser*, ou seja, supõe o trabalho racional, a iniciativa própria do conceito. Neste contexto, a ideia de uma interpretação criativa do sentido expressa a doutrina de que a filosofia deve ser, ao mesmo tempo, autónoma e ligada, sendo a receptividade condição do exercício da sua autonomia.

A figura crítica correspondente a esta interpretação criativa do sentido é a do círculo hermenêutico, crer-compreender que, realmente, traça os limites da actividade racional ao marcar que todo o processo compreensivo se tem de enraizar num compromisso de fé. Ricoeur designará este compromisso como *aposta*, para dar a ver que ele compreende, ao mesmo tempo, a aceitação de um desafio, o jogar-se nele e a hipótese do fracasso. São estas as suas palavras:

“Tal é a *aposta*. Só se pode irritar contra este modo de pensamento quem considera que a filosofia por começar a partir de si, deve ser uma filosofia sem pressupostos. Uma filosofia que parte de dentro da linguagem é uma filosofia com pressupostos. A sua honestidade consiste em explicitar os seus pressupostos, em enunciá-los como crença, em elaborar a crença em aposta e em tentar recuperar a sua aposta em compreensão.”<sup>213</sup>

Mais uma vez, o que está a sustentar toda esta maneira de pensar filosoficamente é a ideia de uma racionalidade ferida que, por isso, é obrigada a desenvolver a sua actividade no horizonte do não-saber, sendo, nesse quadro, que emerge esta outra ideia de que o exercício

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 332.

racional começa *in medias res*, que começar é assumir e continuar; ou seja, que a ruptura metodológica instaurada pelo conceito nunca é absoluta porque as suas raízes estão mergulhadas num fundo de opacidade sempre resistente a uma apropriação total. Deste modo, a filosofia de Paul Ricoeur não é uma filosofia do ponto de partida, é, antes, uma filosofia da continuação, da reapropriação. Na sua perspectiva, como se viu, o rigor filosófico não se avalia pela pureza do ponto de partida que é, em si mesmo, impossível, mas sim pelo processo de desconstrução e esclarecimento que o jogo conceptual tem de concretizar. Não se trata, então, de não ter pressupostos, trata-se de os identificar e reconhecer<sup>214</sup>.

Usando os recursos terminológicos do autor, poderemos, legitimamente descrever o filosofar de Ricoeur como o processo que articula *crítica e convicção*<sup>215</sup> e, por isso, se desenvolve no interior da circularidade hermenêutica, mas, que, por outro lado, se realiza no âmbito da mais cerrada argumentação conceptual, procurando diferentes vias metodológicas capazes de viabilizar, quer a unidade exigida pela organicidade da razão, quer a inclusão, que o reconhecimento da alteridade, como valor, determina.

---

<sup>214</sup> Considerando esta questão, do ponto de vista da recepção da sua obra, pode-se verificar a existência de um pressuposto do filosofar ricoeuriano que faz problema ao acolhimento das suas teses e dos seus argumentos. Refiro-me à sua radicação na espiritualidade cristã.

É, no conjunto das entrevistas dadas por Ricoeur, sobretudo a partir dos anos 80, com o reconhecimento da sua importância no mundo da cultura filosófica europeia, que esta ideia de possível impacto do pressuposto cristão no seu filosofar ganha em relevo especial, na medida em que quem o entrevista nunca deixa de pôr a questão (e muitas vezes, em questão) da independência da sua filosofia em virtude da sua situação de cristão. A forma como Ricoeur responde a tais perguntas é, mais ou menos, tipificada, organizando-se em torno de dois tópicos centrais.

– Ninguém filosofa de lugar nenhum; toda a gente parte de um enraizamento motivacional para a tarefa filosófica. É para ele irrefutável a impossibilidade de filosofar a partir de um princípio imaculado, tanto mais que o ser humano nunca poderá dar conta de todas as suas razões de ser e de agir, pela constitutiva historicidade que o determina, bem como pelos motivos operatórios do pensar.

– Contudo, o seu trabalho é filosófico e atém-se às questões estritamente filosóficas, considerando que a autonomia da filosofia é, para ele, um princípio quer metodológico, quer deontológico. Assim sendo, o rigor e a especificidade do seu filosofar não podem ser afectados pela sua bagagem religiosa, dado que reputa como absolutamente impertinente o recurso a qualquer argumento de fé ou de autoridade no decorrer do seu exercício.

<sup>215</sup> Este é o título de uma obra que colige uma longa entrevista de Ricoeur a François Azouvi e Marc de Launay e através da qual aquele autor se lê a si próprio como pensador e avalia o seu trabalho.

## 2.2. O filosofar e a abertura de possibilidades

O tema vertente articula duas zonas essenciais em Ricoeur – a lógica do seu pensar filosófico e o papel da imaginação nesse processo, desenvolvendo-se ambas em torno da centralidade do conceito de *possibilidade* como matriz fundadora da sua prática filosófica.

No final de *HF*, Ricoeur refere-se ao papel da imaginação, caracterizando-a como “(...) um modo indispensável de investigação do possível”<sup>216</sup>, sendo esse, sempre, o horizonte em que ela realizará o seu trabalho. A imaginação não só será veículo de fazer ver *novas possibilidades* da significação, como criará *novos campos possíveis* para a investigação dessa mesma significação, garantindo à filosofia, pela dinâmica do seu exercício, uma *nova possibilidade* de pensar, ainda hoje, a Cidade.

Esta última afirmação consubstancia, no essencial, a tese de Richard Kearney, nomeadamente, no seu artigo *L'imagination herméneutique et le post moderne*<sup>217</sup>, que parte do postulado de que “O pensamento de Paul Ricoeur é celebrado pela sua capacidade de entrar

---

<sup>216</sup> P. RICOEUR, *HF*, p. 161.

<sup>217</sup> R. KEARNEY, “L'imagination herméneutique et le postmoderne”, in J. GREISH et R. KEARNEY, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 357-371.

Este autor trabalhou com Paul Ricoeur e é considerado um dos seus discípulos. O conjunto da sua obra ocupa-se bastante desta temática no pensamento de Ricoeur. Sirva de ex: “L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique”, in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 283-304; *The Wake of Imagination*, London, Hutchinson, 1988, em cuja conclusão desenvolve as implicações poéticas e éticas da teoria da imaginação de Ricoeur. Contudo, o que considero de relevar é o facto de a sua filosofia da figuração, desenvolvida em *Poétique du possible – Phénoménologie herméneutique de la Figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, resultar da inspiração de Paul Ricoeur no que concerne a este tema. Realmente, embora, como é natural, com desvios em relação à concepção ricoeuriana da imaginação, desvios advenientes, no meu entender, de uma fidelidade mais radical ao pensamento fenomenológico de Husserl, Kearney propõe uma filosofia da figuração, onde procura desimplicar as consequências éticas, ontológicas e escatológicas da posição de Paul Ricoeur em torno do binómio possibilidade-imaginação.

em diálogo com as ideias que representam um desafio para a sua própria filosofia hermenêutica<sup>218</sup>, tendo como objectivo tematizar, nos quadros do pensar ricoeuriano, um conceito de imaginação que sobrevenha ao pensamento pós-moderno, superando as suas críticas.

O artigo caracteriza o pós-modernismo nos seus traços gerais, permitindo interpretá-lo como um pensamento da capitulação, em relação ao qual, partindo da enunciação de uma ética da imagem e ancorado no papel da imaginação na filosofia de Ricoeur, propõe o conceito de imaginação hermenêutica, como sendo o recurso capaz de dinamizar uma racionalidade criadora e verdadeiramente eficaz.

Parte-se da verificação sociológica de o pós-modernismo ser correlativo de uma sociedade do espectáculo, onde o reino da imagem é a característica dominante, relevando-se, simultaneamente, que, nem por isso, os pensadores pós-modernos consideram a imaginação dotada de um poder construtor original e transformante<sup>219</sup>; pelo contrário, a imaginação, como a racionalidade em geral, é desqualificada no gesto de recusa da subjectividade como fonte de sentido original ou unificante. Adentro de uma concepção fechada da linguagem, tomada como um universo circular, sem qualquer poder para visar algo que a transcenda<sup>220</sup>, a noção de

---

<sup>218</sup> R. KEARNEY, "L'imagination herméneutique et le postmoderne", *op. cit.*, p. 357.

<sup>219</sup> Referi em nota anterior que, embora de inspiração ricoeuriana, o pensamento de Kearney segue o seu percurso próprio e, em alguns aspectos num sentido que pode contundir com Ricoeur. É o caso, por exemplo, de uma certa ambiguidade que mantém numa ligação entre imaginação e imagem que Ricoeur afasta desde muito cedo, articulando, preferencialmente a imaginação com uma teoria da significação. Esta posição, claramente, explicitada, como já se viu, no quadro da sua teoria da metáfora, estava já prefigurada em *HF*, onde Ricoeur, adoptando a posição kantiana sobre a imaginação, o faz, contudo, no horizonte alargado do discurso como potência de significação: Cf. a este respeito o artigo de Mary SCHALDENBRAND, "Metaphoric imagination: Kinship through conflict", in C.E. REAGAN (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 21984, pp. 57-81.

<sup>220</sup> "Le langage ne représente plus une "origine" de sens extérieure à lui-même. Il n'existe plus de "signifié transcendantal" qu'on appellerait "vérité", "réalité" ou "subjectivité" " – R. KEARNEY "L'imagination herméneutique et le postmoderne", *op. cit.*, p. 359.

originalidade perde todo o seu significado, colocando-se no seu lugar, como dominantes, a noção de imitação, com as suas múltiplas variantes de repetição, circularidade e mesmidade:

“Aqui a imitação tem mais importância que o original. A imaginação parece pré-existir ao real na medida em que a nossa percepção do mundo é, cada vez mais, condicionada por representações electronicamente registadas e difundidas. O mundo é menos o que é – um *Lebenswelt* – do que aquilo que é reproduzido por imagens mecanicamente transmitidas.”<sup>221</sup>

O que está em questão é o esvaziamento de sentido do conceito de produção, em todas as suas latitudes, como transformação real ou como eficácia. Fica-se, assim, ligado à ideia da ausência de *novo*, como um conceito que remete para uma perspectiva de progressão e diferenciação de um presente em relação a um passado. No seu lugar, é posta a noção de fragmento, fragmentos, em si mesmos absolutos porque descontínuos e incomensuráveis entre si. Deste modo, a diferença não é diferenciação, é mesmidade ou equivalência, pelo que a produção não é, efectivamente, produtora, mas sim repetição.

Esta capitulação perante o fatalismo da imitação, em todas as suas formas, é o correlato de uma concepção desvalorizadora do trabalho da imaginação produtora e, por isso, do alcance revelador do metafórico, que, segundo explicita Kearney, é interpretado dentro do paradigma do *jogo dos espelhos*, ou seja, da eterna repetição do mesmo, que é, pelos espelhos, circularmente imitado – não se imita nada que não seja já uma imitação.<sup>222</sup>

No final da sua análise, diz Kearney:

“(…) não podemos renunciar a esta tarefa de reconstrução sob pena de nos submetermos à retórica apocalíptica que domina o discurso actual do pós-moderno. Renunciar a isso seria comprazer-se na paralisia do espírito e da acção que – quer se queira quer não – mantém o *statu quo*.”<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>222</sup> O autor de referência de Kearney a este nível é Derrida.

<sup>223</sup> R. KEARNEY, “L’imagination herméneutique et le postmoderne”, *op. cit.*, p. 362.

É nesta exigência de alternativa que, recorrendo ao horizonte ricoeuriano, Kearney propõe a configuração de uma imaginação hermenêutica que polarize o ético e o poético, partindo, contudo, do ético.

Ainda que o texto não lhe faça referência directa, o que está sustentando a posição de Kearney é a concepção ricoeuriana sobre os limites da hermenêutica, já várias vezes referida neste trabalho. Basicamente, essa concepção consiste em afirmar que, no quadro de funcionamento de uma razão limitada e de uma subjectividade que não é a fonte do sentido, mas se reconhece sempre adentro de uma estrutura de significações, em termos epistemológicos restritos há uma indecidibilidade em relação à pluralidade interpretativa; assim sendo, só a instância ética pode determinar o momento em que decido parar no processo interpretativo e ater-me a uma posição.

É, exactamente, esta dimensão ética requerida pela tarefa hermenêutica que Kearney vai explorar, a partir da ideia levinassiana do rosto do outro como único e irrepitível e, por isso, necessariamente irreduzível à pura linguagem. Nesta medida, o conceito de imaginação que propõe assenta numa ética da imagem, entendida como “(...) um retomar pós-humanista da imaginação que reinterprete a sua relação criadora entre o si mesmo e a alteridade”<sup>224</sup>.

Como base no impulso ético e no horizonte de uma racionalidade integradora e prospectiva, a imaginação pode tornar-se o recurso metodológico para “poetizar” o real efectivo e abrir novas possibilidades de o figurar, rompendo com o círculo fatal da repetição do mesmo. Esta imaginação é hermenêutica, diz Kearney, repetindo a lição de Ricoeur, por ser constitutivamente histórica, na medida em que só poderá figurar produtivamente o futuro, como um possível a vir, partindo da desocultação constitutiva da temporalidade e repudiando qualquer

---

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 363.



posição que absolutize um presente não histórico, assente na perspectiva do esquecimento. Pelo contrário, a tarefa de tal imaginação define-se dentro da polaridade da memória e da esperança, de tal modo que, pela interpretação sempre renovada do acontecido, mostre o passado no quadro fecundo do jogo dos possíveis, gerando uma dialéctica activa entre o passado, o presente e o futuro, numa trajectória de eficácia real.

Esta articulação entre a dimensão hermenêutica e a historicidade arranca directamente de Ricoeur e do seu modo próprio de interpretar a história da filosofia. Segundo ele mesmo diz em *TR* – e nessa obra realiza, de modo paradigmático, no diálogo que estabelece e dirige entre Aristóteles e Santo Agostinho para a construção da sua teoria da narrativa –, a sua actividade de hermeneuta alimenta-se da convicção de que o passado é um alfofre de possibilidades não desenvolvidas, capazes de abrir novos caminhos ao pensar, na medida em que o passado não é algo inerte e separado, mas uma estrutura de relação, que pode ser potenciada pela dinâmica interpretativa. Esta mesma ideia, de plasticidade do passado e da sua fecundidade na estruturação do presente e do futuro, sustenta o artigo de Ricoeur sobre a eficácia ética e política do perdão<sup>225</sup>, mostrando como o processo da interpretação, por um lado, se alimenta do dinamismo da temporalização e, por outro, o fecunda e potencia.

Ainda na linha do pensar ricoeuriano, Kearney imbrica, na ética, a dimensão constitutivamente histórica da imaginação hermenêutica:

“A imaginação hermenêutica reivindica esta tarefa de rememoração por fidelidade ao outro – isto é, por fidelidade aos esquecidos da história. É em nome do outro que a imaginação tenta transfigurar

---

<sup>225</sup> Cf. P. RICOEUR, “Le pardon peut-il guérir?”, *Esprit*, 210, Paris, 1995, pp. 77-82.

o presente ao refigurar as narrativas perdidas do passado e ao prefigurar as narrativas possíveis do futuro.”<sup>226</sup>

Kearney termina o seu artigo com um exemplo que se reporta ao trabalho da imaginação hermenêutica e que retira directamente da filosofia de Paul Ricoeur. Trata-se da categoria de *identidade narrativa* que é apresentada como paradigmática do que pode ser a fecundidade da imaginação hermenêutica, como actividade polarizada entre o ético e o poético.

Kearney interpreta a *identidade narrativa* como uma categoria que se constitui como alternativa à perspectiva da morte do sujeito e à, conseqüente, tendência pós-moderna de o representar como uma colagem de fragmentos ou como um polimorfismo combinatório, pelo facto de poder ser lida como uma exigência de fidelidade a si mesmo e ao outro. Kearney expressa o seu ponto de vista com as seguintes palavras:

“A identidade narrativa do si mesmo individual ou colectivo repousa, acima de tudo, na fidelidade ao outro. A imaginação hermenêutica exige que se permaneça fiel a si próprio para se permanecer fiel ao outro, porque se se perde a noção de uma identidade narrativa, arriscamo-nos a perder também a noção de responsabilidade.”<sup>227</sup>

O que me parece mais interessante neste estudo de Kearney é o facto de ele partir da matriz essencial do pensar ricoeuriano, no que respeita ao par imaginação-investigação de possíveis, para retirar dele a mais-valia capaz de tornar culturalmente fecunda a intervenção filosófica.

---

<sup>226</sup> R. KEARNEY, “L’imagination herméneutique et le postmoderne”, *op. cit.*, p. 369. Também este aspecto decorre da posição ricoeuriana, nomeadamente, da noção de *dívida* que ele considera dever ser o princípio orientador da reconstituição histórica, como amplamente, é reafirmado ao longo de *TR* e reiterado em *MHO*.

<sup>227</sup> R. KEARNEY, “L’imagination herméneutique et le postmoderne”, *op. cit.*, p. 371.

Um olhar global sobre a obra de Paul Ricoeur permite surpreender o referido por imaginação-investigação de possíveis em diferentes contextos, numa perspectiva, ora epistemológica, ora ontológica, ora escatológica.

Num trabalho de grande valor hermenêutico, intitulado *Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur*<sup>228</sup>, Pierre Javet dá conta deste aspecto ao propor uma leitura da função da imaginação, no pensamento daquele autor, em três vertentes: imaginação da inocência, imaginação do possível humano e imaginação da unidade da criação. Esta leitura, embora não se refira às obras posteriores à década de 60, todavia, identifica os contextos-charneira em que ocorre a actividade da imaginação, como método de investigação do possível, na totalidade da obra até agora produzida.

O texto organiza-se a partir do livro sobre Freud, ao tempo, acabado de sair, fazendo um paralelismo entre ele e *VI*; para Pierre Javet ambas as obras se constituem como esforços de compreensão do humano, na sua dimensão existencial e temporal, sendo que *VI* representa esse esforço no que respeita à liberdade incarnada e *SF* orienta a sua análise compreensiva para a imaginação incarnada. O que me parece aqui revelador de perspicácia interpretativa é esta avaliação da obra sobre Freud, que faz dela uma pesquisa sobre o poder e os limites da imaginação humana, enquanto instrumento de compreensão do mundo e de instalação nele. Descrever *SF* como um trabalho sobre a imaginação incarnada significa compreender que a imaginação é o fulcro da tarefa hermenêutica e a sua condição de possibilidade, concebendo a lógica do funcionamento hermenêutico nos quadros da prospecção e da descoberta e subtraindo-a ao ritmo da necessidade dedutiva.

---

<sup>228</sup> *Revue de Théologie et de Philosophie*, 17, Neuchâtel, 1967, pp. 145-165.

No meu entender, os trabalhos posteriores de Ricoeur, nomeadamente *MV* e *TR*, dão razão a esta leitura de Pierre Javet, da centralidade da imaginação na constituição de uma hermenêutica filosófica, por ser a via de figurar o possível, na medida em que:

“(...) ela não é apenas em nós o ponto de junção do orgânico e do psíquico, mas também o meio pelo qual comunicamos e comungamos, intimamente, com o conjunto do cosmos.”<sup>229</sup>

O que parece estar em jogo é a função mediadora da imaginação que, trabalhando no interior da racionalidade, a abre a um exercício reconstrutor e prospectivo. Numa publicação dirigida ao grande público – que, porventura, por isso, não se dimensiona pelo valor exploratório – Monica Cragolini procura interpretar a actividade filosófica de Ricoeur no interior do que designa por *razão imaginativa*, defendendo uma posição que corrobora o que acabei de afirmar<sup>230</sup>. Define, assim, a autora, o seu conceito operatório:

“Entendo por “razão imaginativa” a aliança entre dois aspectos que, em geral, aparecem cindidos no nosso conceito de razão: o carácter estruturante, esquematizador e universalizador da racionalidade e a qualidade singularizadora e re-estruturante da imaginação.”<sup>231</sup>

Esta caracterização da racionalidade patenteada na actividade de Paul Ricoeur tem o mérito de assinalar a sua dupla dimensão reconstrutora e diferenciadora e, simultaneamente, identifica que essa capacidade resulta de um trabalho de mediação realizado no interior da própria racionalidade.

O que a autora parece querer dizer, sendo também a minha posição, é que a prática filosófica de Ricoeur dá corpo a uma figura da racionalidade, cuja matriz se pauta pela escuta e acolhimento da diversidade, pelo que a sua expressão formal nunca se dimensiona nos quadros

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>230</sup> Monica B. CRAGNOLINI, *Razón imaginativa, identidade y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 5.

da pura abstracção generalizadora. Daí o papel central das mediações que se recortam, no conjunto da sua produção textual, como um ruminar analítico, um processo exploratório de querereres–dizer diferenciados, por cujo intermédio se vai acedendo a plataformas de síntese, elas mesmas momentos de novos caminhos integradores. Daí também a posição central da imaginação como protagonista, por antonomásia, da função de mediação.

Por sua vez, num estudo com o sugestivo título de *Metaphoric imagination: Kinship through conflict*, Mary Schaldenbrand retira três conclusões essenciais a respeito das implicações da temática vertente:

“1. Os trabalhos mais importantes de Ricoeur esboçam uma filosofia unificada e coerente da mediação imaginativa (...). 2. Considerados do ponto de vista do método esses trabalhos mostram um exercício filosófico de estratégia metafórica. 3. Enquanto criativa, a estratégia metafórica arrasta o colapso da definição positivista de “realidade” e de “verdade”. ”<sup>232</sup>

Interessa-me relevar as segunda e terceira conclusões que a autora não desenvolve, mas que, no meu entender, têm total pertinência. Considero particularmente sugestiva a ideia de *estratégia metafórica* como caracterização do método ricoeuriano, atribuindo-lhe um grande valor heurístico.

Se tomarmos como base a teoria da metáfora que Ricoeur leva a cabo em *MV*, temos que o essencial da problemática metafórica e da sua riqueza ontológica se deve ao facto de o enunciado metafórico se materializar num processo predicativo impertinente que só se resolve através de um salto que origina uma nova significação. A metáfora é portadora de novos sentidos na medida em que propõe a aproximação de campos semânticos, originalmente

---

<sup>232</sup> M. SCHALDENBRAND, “Metaphoric imagination: Kinship through conflict”, *op. cit.*, p. 76.

divergentes e heterogêneos – nisso consiste a sua impertinência semântica. Por esse motivo, para resolver uma metáfora é necessário uma tarefa de mediação, de aproximação entre aquilo que, no começo, é dado como incompatível. Neste contexto, dizer que o método ricoeuriano expressa uma estratégia metafórica significa, a meu ver, traçar um paralelismo entre esse método e a sua teoria da metáfora, ou seja, indicar, como pesquisa possível, a análise das obras de Ricoeur com base nesse princípio hermenêutico.

De aqui vou partir, no sentido de verificar tal princípio como hipótese de trabalho, procurando ver de que maneira cada obra explicita, a seu modo, a impertinência semântica proveniente da aproximação de campos heterogêneos e também como a resolve.

Começando por *VI*, a primeira obra do projecto ricoeuriano de construir uma *Filosofia da Vontade*, podemos, sem dúvida, dizer que pode ser englobado sob a designação de estratégia metafórica. Realmente *VI* quer pensar o *Cogito integral*, uma *liberdade incarnada*, ou seja, o modo como se articulam os planos subjectivo e corporal de modo a possibilitar o agir; nessa medida, então, em *VI*, a impertinência semântica resulta do confronto entre o *bios* e o *logos*, entre a opacidade da vida corporal e a clareza do discernimento, entre o plano do involuntário, com o cortejo dos seus determinismos, e o querer, enquanto expressão da liberdade. No espantoso trabalho analítico que Ricoeur desenvolve ao longo das cerca de cinco centenas de páginas que constituem *VI*, vai-se patenteando a quem lê esse confronto entre campos heterogêneos, bem como a descontinuidade, o salto conceptual que é necessário realizar para resolver a confrontação. A terceira parte do livro, intitulada *Consentir*, subsume esses diferentes momentos, assim como o processo de os solucionar preconizado<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Proponho esta síntese avaliativa de *VI* com base na análise desta obra que realizei na Dissertação de Mestrado.

VI, como primeira parte da *Filosofia da Vontade*, corresponde, no quadro do projecto, a uma *eidética da vontade*, ou seja, à descrição das articulações fundamentais do querer, procurando encontrar o plano onde se estabelecem as relações originárias entre a vontade e as condições do seu exercício. Esta análise descritiva do acto voluntário, subsumido subjectivamente pela afirmação *eu quero*, vai revelá-lo como uma estrutura triádica – *eu decido*, *eu movo o meu corpo* e *eu consinto* – onde estão sempre em confronto duas perspectivas semânticas antagónicas, a saber, *querer-valer*, no quadro da motivação da acção, *querer-poder*, dentro da questão das possibilidades efectivas de realização da acção, *querer-consentir*, como expressão da problemática do determinismo e da liberdade. Em qualquer das situações, a divergência dos campos convocados pela análise deixa-se descrever pelo par actividade-receptividade, sendo que, na minha leitura, é esse par de opostos que a terceira parte de VI consubstancia. Diz Ricoeur que "...consentir é o acto da vontade que aceita a necessidade (...)"<sup>234</sup>. Ou seja, o consentimento é um acto paradoxal, porque, embora seja um acto da liberdade, representa uma capitulação. *Eu consinto* quer dizer que decido aceitar o inevitável, aquilo que não posso nem dominar, nem suprimir. O processo de descrição do acto voluntário foi sempre residual: algo excedia a descrição pura e ficava fora do seu alcance. O consentimento representa o modo de relação preconizado por Ricoeur com aquilo que foi sendo excedentário, configurando a mediação que permite pensar a articulação entre a espontaneidade da vontade e a necessidade que o involuntário exprime, como a *situação* em que o querer se desenvolve.

O consentimento é, assim, o modo de estabelecer a ponte entre os campos heterogéneos que ao longo da análise do acto voluntário mantiveram a sua especificidade; a sua

---

<sup>234</sup> P. RICOEUR, VI, p. 319.

ambiguidade, ao ser uma manifestação de liberdade e uma capitulação, dá conta dessa situação, simbolizando a vontade de integração, mas, ao mesmo tempo, não dissolvendo nada do que era próprio a cada uma das partes.

Para além deste aspecto, há ainda em *VI* um outro indicador de que nele se confrontam pólos opostos que se procura, todavia, relacionar – trata-se da noção de *diagnóstico*<sup>235</sup>. Ricoeur serve-se desta noção como maneira de se apropriar reflexivamente dos dados das ciências empíricas, e, deste modo, conseguir incorporar o conhecimento, dito, objectivo, no espaço da descrição fenomenológica da subjectividade. Os conceitos forjados no âmbito das ciências empíricas, como a biologia e a psicologia, vão constituir-se como o recurso teórico de que Ricoeur se vai servir para compreender o sentido das estruturas involuntárias, no universo do querer. Esses conceitos não vão, contudo, apenas passar de um campo para o outro sem transformação, vão antes sofrer uma transmutação que faz deles *índices* de algo, de que a reflexão se apercebe como experiência, mas que se sente desmunida para designar directamente. A noção de diagnóstico é, então, um processo mediador entre o espaço da objectividade científica e o da reflexividade pura, assentando na capacidade racional de intuir o semelhante.

*HV*, cuja primeira edição é cinco anos posterior a *VI*, embora não sendo, em princípio, uma peça da *Filosofia da Vontade*<sup>236</sup>, é, contudo, um marco fundamental na compreensão do

---

<sup>235</sup> Sobre a importância deste tema ver: Mary GERHART, "Paul Ricoeur's notion of "Diagnostics": Its function in literary interpretation", *The Journal of Religion*, 56, Chicago, 1976, pp. 137-156. De notar, todavia, que este tema constitui um tópico recorrente de análise de grande parte das obras que se dedicam ao estudo do pensamento de Ricoeur; no caso da obra de Don IHDE já referida ele é mesmo um dos recursos argumentativos fundamentais.

<sup>236</sup> Segundo as palavras do autor no Prefácio à 1ª edição, *HV* é constituído por " (...) des écrits de circonstance; elles ne procèdent pas du déroulement interne d'une réflexion maîtresse de ses thèmes et surtout de leur enchaînement (...)." (p. 7). Contudo, é igualmente Ricoeur que reconhece " (...) ces textes disparates m'ont paru se prêter à une mise en ordre, grâce à une parenté de rythme et de thème (...)." (p. 7).



trajecto teórico de Ricoeur. Diz este autor, no prefácio à primeira edição de *HV*, que os seus estudos constituintes “(...) são para glória da palavra que reflecte eficazmente e que age reflexivamente”<sup>237</sup>, apontando, com estas palavras, para a antinomia semântica que sustenta a obra – a oposição entre a teoria e a praxis, aqui subsumidas pelo dizer e pelo agir, cuja constituinte dinâmica inter-activa o autor procura mostrar, indirectamente, em cada um dos textos. A mediação vai ser realizada através da historicidade, por intermédio do binómio temático história-verdade, pela mostraçõ de ser o tempo o constituinte e o operador de sentido do saber e do agir. É muito elucidativa a este respeito a própria articulaçõ das duas partes em que o livro se divide: *Vérité dans la connaissance historique* e *Vérité dans l'action historique*, mostrando que a obra pretende articular os planos do conhecimento e da acçõ, por meio da relaçõ entre história e verdade; aliás, a temática onde aflora, no seu significado mais profundo, o ruído antinómico entre teoria e práxis é a que pensa em conjunto a história vivida e a história conceptualizada, no quadro de uma preocupaçõ ética com a acçõ realizada em verdade.

Ainda no mesmo prefácio, diz Ricoeur no contexto de apresentaçõ dos diferentes ensaios:

“Deste modo, ressaltam em conjunto as significações do conceito de história e do conceito de verdade. A sua dupla aventura, contudo, não termina aí. A história é a história acontecida e que o historiador *capta em verdade*, isto é, em objectividade; mas é também a história em curso que padecemos e fazemos. Como a *faremos nós em verdade*? A segunda série de estudos opera esta transformaçõ do problema.”<sup>238</sup>

Fica claro, por este texto, que a verdade topologiza a temporalidade e a acçõ; acçõ que, deste modo, poderíamos chamar, por um lado, compreensiva e, por outro, militante, porque

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 12.

a verdade é, simultaneamente, o que impele o trabalho da reflexão e da ciência, mas também o compromisso de cada sujeito responsável e fazedor de acontecimentos, capaz de iniciativa. *Ser em verdade* é, porventura, uma outra forma de designação para *ser humano*, enquanto ser temporal.

A própria textualidade da obra dá conta do fundo semântico antinómico que a alimenta, nomeadamente, através dos títulos dos estudos; cito, como exemplo, os que me parecem mais reveladores de uma raiz tensional e cuja formulação se expressa antinomicamente: *le socius et le prochain, vérité et mensonge, travail et parole, état et violence, négativé et affirmation originaire*. Creio ser lícito afirmar que qualquer destes títulos quer indicar o campo de impertinência semântica em que se inscreve; saliento, aliás, para o confirmar, a presença do conector *et* em todos os títulos citados, na medida em que tal conjunção serve, exactamente, para colocar em plano de igualdade cada um dos membros da frase. A função gramatical da coordenativa e é mostrar a dignidade semelhante dos elementos que articula; neste contexto, fica preservada, tal como acontecia em *VI*, a especificidade de cada campo semântico em presença na investigação dos temas, a despeito da intencionalidade conciliadora que os alimenta. A estratégia metodológica continua aqui a ser a de intuir semelhanças e compor aproximações e nunca sincretismos ou misturas. Fica muito claro nesta obra sobre a acção humana realizada em verdade que o discernimento e o reconhecimento das diferenças são as condições básicas da possibilidade da sua articulação<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Há, em *HV*, um outro confronto semântico, representado pelo par filosofia e esperança escatológica, que, aliás, é, a meu ver, a raiz instauradora da articulação entre a filosofia e a não-filosofia que, por sua vez, é a matriz metodológica de Ricoeur, também ela de cunho paradoxal. Como já disse, este tema será desenvolvido na Segunda Parte deste trabalho.

Em *FC*, *HF* e *SM*, a impertinência semântica resulta do confronto entre mito e reflexão, sendo a *SM* o primeiro grande trabalho em que Paul Ricoeur expõe a reflexão filosófica aos ventos do literário. Há que levar a sério esta passagem pela narrativa mítica, na abordagem ricoeuriana da magna questão do mal, no quadro do discernimento da questão da responsabilidade e da culpabilidade, e ver nela o primeiro indicador efectivo da fundamental importância que a literatura, em sentido restrito, vai ter em toda a analítica conceptual de Ricoeur. Nessa medida e nessa perspectiva, *MV* e *TR* recapitulam a *SM*, ao nível do plano específico do poético e do narrativo. Na totalidade dos casos, o que está em questão é a impertinência radical entre dois campos teóricos excluentes – a Filosofia, cuja história se prende com a busca e definição de um estatuto de cientificidade, constituindo-se como um modo de saber que quer arrogar-se o direito de dizer o real na sua mais funda verdade, e a Literatura, que a mesma Filosofia, desde Platão, excluiu da *polis*, por não pertencer à ordem, nem à pureza da racionalidade. Da mesma maneira, em todas as situações que aquelas obras configuram, a impertinência não é resolvida pela dissolução da heterogeneidade das partes constituintes, mas sim pela construção de uma nova pertinência que consiste em reconhecer que a escuta recíproca dos dois campos, Filosofia e Literatura, pode abrir novas possibilidades de compreensão do mundo e novos modos de nele viver e conviver. Ensinam-nos os dois conjuntos de obras em questão que *Símbolo*, *Metáfora* e *Conceito* podem entrar numa dinâmica exploratória recíproca e, sem perderem a individualidade específica, criarem novos horizontes de significação. Neste aspecto se poderia enraizar a fecundidade de uma hermenêutica filosófica que se quisesse deixar contaminar pela aproximação do literário, partindo, porventura, do reconhecimento de que só esse contacto pode acercar-se, por mediações infinitas, daquilo que se perdeu em unidade, na passagem do mito ao *logos*. No mundo ocidental, herdámos mito

e filosofia num processo sequencial. A fábula foi primeiro; o conceito rompe com a fábula, mas, absorvendo dela a intencionalidade de expressar o ser como unidade originária, condenou-se a uma errância histórica expressa num percurso paradoxal, porque, por um lado, quer dizer o mesmo que o mito dizia e, por outro, quer dizê-lo noutra linguagem, na univocidade e pureza conceptuais.

Segundo o princípio de leitura de estratégia metafórica, poder-se-ia considerar que *SF* tem nesse princípio a sua razão de ser, ao mesmo tempo que o representaria por antonomásia. No meu entender, é em *SF* que se funda a possibilidade da categoria epistemológica de *conflito de interpretações*. Em *SF* desenha-se uma circularidade hermenêutica insuperável entre a psicanálise e o outro de si, ali representado por uma fenomenologia do espírito, de estilo hegeliano. O que fica evidenciado ao longo deste trabalho é a incompletude, tanto de uma hermenêutica da suspeita como de uma hermenêutica da recolecção do sentido, ao tomarem-se como absolutos; ao colocar, nessa obra, o símbolo como o correlato do conceito de interpretação, Ricoeur configura a necessidade do conflito interpretativo para obedecer à própria verdade do símbolo. Na primeira parte do livro, o autor formula esta posição em termos interrogativos:

“(...) o mostrar-esconder do duplo sentido é sempre dissimulação daquilo que o desejo quer dizer ou, algumas vezes, pode ser manifestação, revelação de um sagrado?”<sup>240</sup>

Contudo, na sequência de um cerrado diálogo com a obra de Freud, tomado como paradigma das hermenêuticas da suspeita, pôde concluir no final da terceira parte da obra, cujo título é *Dialectique: une interprétation philosophique de Freud*<sup>241</sup>, que o símbolo tem uma

---

<sup>240</sup> P. RICOEUR, *SF*, p.17.

<sup>241</sup> *Ibidem*, pp. 331-529.

estrutura sobredeterminada de sentido, em si mesmo fonte alimentadora de interpretações rivais:

“A ambiguidade dos símbolos não é, então, uma falha de univocidade, mas a possibilidade de transportar e engendrar interpretações adversas e, em si mesmas, coerentes. (...) (...) é necessário dizer, então, que os mesmos símbolos são portadores de dois vectores: por um lado, eles repetem a nossa infância (...). Por outro, exploram a nossa vida adulta (...); mas estas duas funções deixaram de ser exteriores uma à outra; elas constituem a sobredeterminação dos símbolos autênticos. (...) Estes símbolos autênticos são verdadeiramente regressivo-progressivos; pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia.”<sup>242</sup>

Toda a obra sobre Freud representa, na minha leitura, a prova do negativo, dado que é a hermenêutica da suspeita, protagonizada pela psicanálise, que conduz e determina o processo analítico; é a própria interpretação filosófica de Freud que patenteia que a psicanálise só cobra sentido pleno quando se deixa confrontar com o seu outro, reconhecendo que a dissimulação não é a única estratégia da linguagem cifrada. Neste contexto, Ricoeur diz que a sublimação, conceito psicanalítico chave, representa a própria função simbólica e, no fundo, é pensável, pela natureza sobredeterminada dos símbolos<sup>243</sup>.

Nesta linha interpretativa, *CI*, *ScA* e *MHO* podem ser interpretados como aplicações do *conflito de interpretações* que *SF* instaura e legitima. *CI* representa uma fase ainda legitimadora desse princípio epistemológico, procurando estabelecer o sentido de uma filosofia hermenêutica frente ao estruturalismo e à própria fenomenologia. *ScA* corresponde já a um momento teorizador, que se reconhece competente para extrair fecundidade do conflito interpretativo e,

---

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 478.

<sup>243</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 478-486.

nesse quadro, a partir do confronto da filosofia analítica com a filosofia reflexiva, procura compor uma noção de identidade, a *identidade narrativa*, que dê rosto ao modo de ser do ser humano, pessoal e colectivamente considerado. Na mesma linha, *MHO* procurará o diálogo e a confrontação interpretativa entre posições teóricas afastadas no tempo e na perspectiva, de maneira a tirar os frutos possíveis da trilogia *memória-esquecimento-perdão*.

Este percurso mostrou que a exploração da sugestão de Mary Schaldenbrand permite interpretar o trabalho filosófico de Paul Ricoeur na perspectiva de um exercício mediador, que procura atingir plataformas de uma racionalidade congruente, mas liberta do prestígio do facto, e se lança no jogo exploratório da presença-ausência, no horizonte de um ritmo que equilibra concordância e discordância. A sua actividade de filósofo é, assim, correlativa da prospecção de novos modos possíveis de pensar o mundo e a vida, assentando numa concepção de imaginação que faz dela a facilitadora desse percurso. Esta concepção da imaginação radica na recusa do seu estatuto epistemológico tradicional, o qual, desde Platão, confina o imaginário e o imaginado a uma terceira categoria de mundo que, por ser cópia do mundo sensível, tem apenas o valor de uma imitação de imitação. Tal perspectiva assenta na assimilação entre imagem e imaginação, posição de que Ricoeur se demarca, como já se viu atrás, para defender, em seu lugar, que a especificidade do campo imaginativo está no seu poder de captar o semelhante e fazer emergir significações novas.

No fundo, ao romper com o prestígio da presença a favor da articulação presença-ausência, a revalorização da imaginação e a sua constituição teórica no campo das significações tem o seu correlativo naquilo que, como foi referido, Bobillot designava como a fé

na unidade da linguagem e na sua articulação com o mundo. Neste quadro, os campos poético e ficcional, por excelência imaginários imaginados, são também eles, enquanto obras–texto, portadoras de proposições de mundo, perante as quais, cada leitor ou leitora tem de se deixar desapaosar de si e expor-se a novas possibilidades de ser e de habitar, que tais obras propõem. Aliás, como já se viu, toda a teoria do texto e da leitura que Ricoeur constitui assenta na possibilidade de uma certa *irrealização* ou, pelo menos, da suspensão dos laços pragmáticos e imediatos com o que, em linguagem comum, se designa por realidade. Num texto de 72, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*<sup>244</sup>, Ricoeur define a interpretação como “...a captação das propostas de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto”<sup>245</sup>; assim sendo, temos duas exigências do que designei como necessidade de irrealização: a primeira, da própria ideia de mundo da obra, como sua referência não ostensiva, a segunda, do acto de leitura como captação dessa proposta de mundo. Ou seja, o mundo que a obra abre é um projecto ou uma figuração que se contrapõe ao próprio mundo presentificado no funcionar quotidiano e, por outro lado, apropriar-se dessa nova forma de conceber o mundo supõe uma suspensão do que é próprio para se poder fazer uma aproximação àquilo que de diferente é proposto. Em ambas as situações há uma desvalorização do presente e da presença e uma evidenciação do valor do que ainda não é, do possível, na sua possibilidade de vir a ser.

Como também já foi analisado, esta é uma das linhas conclusivas de *TR*. É, através da ficcionalização da nossa maneira de viver o tempo, que a narrativa constrói as “variações imaginativas” e configura novas formas de o ver e pensar, oferecendo a quem lê hipóteses de refigurar a temporalidade, buscando novos caminhos de compreensão.

---

<sup>244</sup> *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Louvain, 1972, pp. 93-112.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 107.



De um certo ponto de vista, poder-se-ia considerar que *MV* e *TR* são duas obras dedicadas à legitimação da imaginação como “modo indispensável de investigação do possível”, na medida em que o seu campo temático é a *inovação semântica*. Por seu turno, *TR* produz uma categoria-chave da filosofia de Ricoeur, a identidade narrativa, que, no fundo, se alimenta do poder figurativo da imaginação.

Retomando o título do estudo de Mary Schaldenbrand, *Metaphoric imagination: Kinship through conflict*, fica-nos a sugestão pertinente de que o par imaginação-investigação do possível, para além de funcionar ao ritmo da concordância-discordância, desenvolve-se no horizonte da busca do parentesco (*Kinship*) ou da afinidade entre os opostos, de acordo com uma vontade de conciliação, sendo, então, o possível um outro nome da esperança.

Poder-se-á sintetizar o sentido deste percurso exploratório, que procurou desocultar a função da imaginação como metodologia da investigação do possível, na obra de Ricoeur, através das palavras de introdução à análise de *TR* desenvolvida por Sylvie Bonzon:

“Em primeiro lugar, salientarei que a atenção de Ricoeur à emergência, na linguagem, de um inédito me parece uma constante da sua obra. (...) ele ocupa-se a imputar aí as mediações produtoras de sentido. Mediações, porque a experiência humana não se dá a si mesma numa explosão luminosa – ou “numinosa” – de uma significação imediata; “produtoras”, porque a produção – seja qual for o plano a que pertença – nunca é, aos seus olhos, a simples tradução de um já dado, mas, precisamente, inovação.”<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Sylvie BONZON, “Paul Ricoeur, *Temps et Récit*: une intrigue philosophique”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119, Neuchâtel, 1987, pp. 341-367, p. 341.



## **CAPÍTULO TERCEIRO**

### **A textualidade: ressonância literária da prática filosófica de Paul Ricoeur**

#### ESTRUTURA DO CAPÍTULO

1. Uma intertextualidade de raiz dramática
2. Uma textualidade residual
3. Um horizonte trágico de recepção



## Capítulo Terceiro

### **A textualidade: ressonância literária da prática filosófica de Paul Ricoeur**

Este segundo nível da análise ocupar-se-á com o modo segundo o qual Paul Ricoeur vai construindo os seus textos, com a forma como os entrece, procurando encontrar significação nos recursos retóricos que utiliza – por outras palavras, trata-se de explorar a significação filosófica da própria textura dos textos.

Este momento da argumentação corresponde a assumir que o dito tem uma relação constitutiva com o dizer; que a textualidade em que algo se diz é inseparável desse dito a que deu corpo. De um certo ponto de vista, está-se a considerar a textualidade como um artefacto, portanto, dependente quer de um projecto, quer de um conjunto de estratégias. Supõe-se, assim, que, de uma certa maneira, todo o texto é uma ficção, por ser um *constructo*. Por um lado, essa dimensão ficcional de qualquer texto é arrastada pelo facto de este ser o resultado de um trabalho da linguagem e sobre a linguagem, em que algo se transforma para poder aceder ao plano lógico da comunicação. A exterioridade e a materialidade da escrita, obrigando a um efectivo trabalho produtivo, originam uma transformação do meramente "psíquico e experiencial em noético e discursivo". Ou seja, a significação, como síntese do singular e do universal, corresponde a um trabalho de tornar disponível para a comunicação aquilo que, a não ser dito, se acantona na mais profunda solidão vital. Por outro lado, e para além desta característica

comum a todo o processo da linguagem, cada texto é uma composição intencional que organiza o discurso de forma a obter determinados efeitos. Daí que o modo de tecer um texto, de o compor, possa ser indicador de intencionalidades estruturantes dos próprios conteúdos textualizados.

Numa obra dedicada à tematização sistemática da inseparabilidade entre o dito e o dizer, Jean-Louis Galay traça a fronteira entre uma linha filosófica tradicional e outra não tradicional, exactamente, pelo modo como a questão da textualidade é assumida<sup>247</sup>.

A tese que quer defender, sobre a importância do texto enquanto tal, deriva de uma concepção da linguagem como a condição transcendental do pensar, por oposição à sua consideração como expressão ou instrumento. Não se trata apenas de articular linguagem e pensamento; o caso é, antes, reconhecer naquela a condição possibilitante deste. Ao considerar a linguagem como meramente expressiva, a filosofia tradicional tomava o significante como contingente em relação ao significado, pelo que somente se interessava pela mensagem e não pelo texto. Em contrapartida, quando se reconhece o texto como “o corpo do sentido”<sup>248</sup>, então ele assume a função própria de *topos* do pensar. A sua proposta consiste, portanto, em retirar os textos do lugar do impensado para onde a prática filosófica tradicional os acantonou e dar um novo cânone àquilo que o pensamento filosofante tem considerado como mero suplemento.

Sendo o texto um conceito absolutamente central no pensamento hermenêutico de Ricoeur, parece-me totalmente legítimo procurar pensar a significação específica que, enquanto materialidade, os seus textos podem comportar, conquanto não seja meu objectivo levar a cabo

---

<sup>247</sup> Jean-Louis GALAY, *Philosophie et invention textuelle*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 91.

a sua poética sistemática. Pretendo, tão-só, num primeiro momento, identificar alguns recursos retóricos de que aquele autor lança mão para criar uma espécie de ambiente cénico e, em seguida, interpretar a recepção feita dos textos–obra de Ricoeur, desocultando o que nela me parece ser um fundo trágico.

### 1. Uma intertextualidade de raiz dramática

Vou procurar dar fundamento à afirmação de que há um estilo ricoeuriano e que esse estilo tem uma matriz dramática.

A questão do estilo é recorrente em Ricoeur e, servindo-se da posição de Gilles-Gaston Granger, vai completar com ela a sua teoria sobre a obra<sup>249</sup>. Para Granger o estilo é uma “*modalidade de integração do individual no processo concreto que é o trabalho, e que se apresenta necessariamente em todas as formas da prática.*”<sup>250</sup> O trabalho, como uma dimensão da vida prática, marca a produção com o monograma de quem a realizou, incorporando na constituição dos objectos construídos uma indeterminação que, ao sê-lo, sobredetermina o objecto produzido, dando-lhe uma significação individual<sup>251</sup>. A individuação é, deste modo, uma negatividade diferenciadora.

---

<sup>249</sup> Gilles-Gaston GRANGER, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p.8.

<sup>251</sup> O ponto de partida da obra em questão é que o individual é inacessível à abordagem teórica e apenas pela mediação da *praxis* se pode fazer uma aproximação dele. Nesse sentido, a integração do individual no processo de produção, o estilo, não é nem um desvio a uma norma, nem uma ocorrência ocasional. O estilo advém de uma resposta intencional a uma problemática, originando uma estruturação determinada nessa resposta. Cf. *Ibidem*, pp. 13-16; 204-206.

Ricoeur vai adoptar esta posição de Gilles Granger e explorá-la, a partir da problemática da obra.

Poder-se-ia dizer que, para Ricoeur, a obra é um produto individual e individualizado, porque é única e porque incorpora a marca estilística da sua composição<sup>252</sup>. As obras escritas decorrem das categorias de produção e de trabalho que submetem o discurso a uma composição e codificação, de tal modo que originam um objecto – a obra – que se pode descrever em termos de totalidade. Para ser obra, um texto tem de finitizar-se e assumir a figura de um indivíduo. A maneira como se finitiza corresponde ao seu estilo e é portadora de significação. Ricoeur di-lo assim:

“O estilo sublinha a escala do fenómeno obra como significando, globalmente, na sua qualidade de obra.”<sup>253</sup>

Desta maneira, a obra objectiviza, pelo estilo, quem a produziu, da mesma forma que qualquer outro produto resultante do trabalho. Contudo, essa objectivização, esse traço da individualidade produtora, dá-se na estrutura da própria obra e, por esse motivo, só é acessível por um processo de interpretação.

Neste contexto, as obras de Ricoeur, como totalidades finitas, são portadoras de uma sobredeterminação de sentido que advém do modo específico como aquele autor lhes deu forma e as estruturou. Tenho para mim, e gostaria de passar da simples convicção à mostraçãoc crítica, que o estilo ricoeuriano, pelo qual as suas obras se individualizam, radica no ambiente literário do drama. Para esclarecer o sentido da minha afirmação, procurarei construir um campo

---

<sup>252</sup> Esta ideia está bastante espalhada pela obra de Ricoeur considero, todavia, mais relevantes para a compreensão desta problemática: *Interpretation Theory* e “La fonction herméneutique de la distanciation”, *H II*, pp. 101-117.

<sup>253</sup> P. RICOEUR, “La fonction herméneutique de la distanciation”, *H II*, p. 108.

semântico para a categoria de drama e, em seguida, mostrar como ele é compossível com a textualidade da(s) obra(s) de Ricoeur.

São quatro as características do texto dramático que me importa relevar, no quadro da sua aproximação à textualidade ricoeuriana – 1. a sua radicação na acção humana, que faz dele um lugar de tensões e conflitos; 2. a sua vocação para encenar a possibilidade da transformação e da mudança e, nesse contexto, a sua abertura ao futuro; 3. a dimensão *performativa* da linguagem do texto dramático, articulada com o facto da sua eficácia para a resolução dos conflitos e tensões; 4. a sua constitutiva duplicidade de ser, a um tempo, texto e cena.

Os textos teóricos sobre a questão do drama convergem em alguns pontos fundamentais, nomeadamente no que respeita à dupla pertença do drama ao texto literário e ao teatro<sup>254</sup>, bem como à centralidade que nele assume a problemática da tensão e do conflito.

Vítor Manuel Aguiar e Silva, centrando-se na distinção hegeliana entre o modo narrativo, referido à totalidade dos objectos, e o modo dramático, ligado ao movimento da acção, apresenta a seguinte síntese:

“O drama, por sua vez, procura representar também a totalidade da vida, mas através de acções humanas que se opõem, de forma que o fulcro daquela totalidade reside na colisão dramática. (...) Deste modo (...) no texto dramático, (...) tudo se subordina às exigências da dinâmica do conflito (...).”<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Roman INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk, op.cit.*, por ex, centra aqui a sua análise do drama, caracterizando-o a partir da existência de um *texto principal* e de um *texto secundário*, o primeiro respeitante à intriga propriamente dita e o segundo reportando-se a informações de relevância para a encenação.

<sup>255</sup> Vítor M. AGUIAR e SILVA, *Teoria da Literatura*, Coimbra, Almedina, 1996, pp. 608-609.

Destacaria, nesta síntese, duas polarizações inter-relacionadas: o carácter de confronto das acções humanas em presença e, por outro lado, a ideia de dinamismo, combinada com a de conflito de tais acções; este facto faz do drama a encenação da dimensão produtiva e fecunda das trocas inter-humanas, mostrando a riqueza que decorre do conflito e o seu potencial transformador.

Na mesma linha, mas acentuando a abertura do drama ao futuro, vai a caracterização de Wolfgang Kayser, que descreve, deste modo, a ambiência dramática:

“Onde quer que o mundo se torne dramático, cessa aquela calma contemplação, aquele largo distanciamento (...) que são características da atitude épica. (...) aqui a palavra liberta-se, provoca alguma coisa que não existia até agora; o eu sente-se constantemente interpelado, desafiado, atacado, tudo tende, ansiosamente, para o que há-de vir.”<sup>256</sup>

Do meu ponto de vista, este texto não só repete a mesma posição de ser o conflito, e o seu dinamismo próprio, o cerne do drama, como o faz evidenciando, por um lado, a articulação constitutiva entre a dinâmica de um conflito e a abertura ao futuro e, por outro, chamando para a ribalta o poder performativo da linguagem, enquanto mediação e instrumento da transformação. Diz ele que “a palavra (...) provoca alguma coisa que não existia até agora”, reconhecendo-lhe, assim, uma eficácia activa e não meramente enunciativa. A palavra, ao ser dita, *faz qualquer coisa* através do seu dito, tem, digamos, uma força ilocucionária<sup>257</sup>, sendo desse seu poder que decorre a possibilidade de resolução dos conflitos.

---

<sup>256</sup> Wolfgang KAYSER, *Análise e interpretação da obra literária*, Coimbra, Arménio Amado, 1976, p. 408. Algumas páginas antes, o autor mostrará a especificidade do drama em relação à epopeia e à lírica sublinhando a sua inerência em ordem ao agir humano e a sua abertura ao futuro: “A Epopeia representa o acontecimento que se desenvolve a partir do passado, o Drama a acção que se estende em direcção ao futuro, a Lírica a sensação que se encerra no presente” (*op.cit.*, p. 372).

<sup>257</sup> Esta ideia da força activa da linguagem do drama é igualmente corroborada por Vitor Manuel de Aguiar e Silva, na obra atrás referida: Cf. *op.cit.*, pp. 611.



Tanto quanto interpreto o modo de organização das obras de Ricoeur, qualquer dos indicadores atrás referidos para o texto dramático tem uma presença constante, em termos analógicos, na sua maneira específica de argumentar e de construir o seu texto próprio, permitindo dizer que a sua textualidade assenta numa *estratégia dramática*.

Que o conflito e a tensão são as estruturas dinamizadoras, os pilares, das obras ricoeurianas, penso ter ficado demonstrado quando, atrás, me propus explorar a sugestão de Mary Schaldenbrand e experimentar a hipótese de o método de Ricoeur se deixar descrever como uma *estratégia metafórica*. Contudo, em ordem à compreensão do papel da tensão entre opostos no modo de pensar o textualizar deste autor, é, sem dúvida, um exemplo mais radical ainda a figura epistemológica do conflito de interpretações que aparece, totalmente, sistematizada a partir dos anos 60, sendo, explicitamente, desde então, a matriz da sua prática filosófica. O exercício hermenêutico de Paul Ricoeur consubstancia-se, de uma ponta à outra dos seus textos, como a exploração da fecundidade do conflito interpretativo. O texto original, que ele vai construindo como aquele onde se dizem as suas ideias e as suas categorias filosóficas é sempre o resultado da composição de outros textos que estão entre si numa relação de oposição e de exclusão recíproca; não se trata apenas de relacionar situações teóricas diferentes; o trabalho hermenêutico de Ricoeur ocupa-se, antes, em fazer funcionar, no mesmo espaço temático, posições antagónicas e extrair significação desse mesmo antagonismo. A sua atitude – e a prática correspondente – decorre do reconhecimento de que é na própria existência de conflito interpretativo que se inscreve a significação profunda de uma realidade sempre excedentária em relação às possibilidades discursivas. Que haja interpretações opostas e

tensões interpretativas é para ele o indicador mais consistente do dinamismo recíproco do ser e do pensar, no processo de construir significações.

Não obstante considerar, como já disse, que a obra onde se legitima o conflito de interpretações, como matriz epistemológica, é o texto sobre Freud, todavia, julgo ser, na trilogia *TR*, que a textualidade ricoeuriana melhor dá conta do próprio exercício do conflito interpretativo. São três as razões em que me apoio para o dizer: 1. o princípio hermenêutico organizador do conjunto da obra, 2. os campos teóricos em presença; 3. o seu processo argumentativo.

*TR*, como *todos* os textos de Paul Ricoeur, obedece à estrutura retórica proposta por Aristóteles, dividindo-se em duas partes essenciais: a proposição e a confirmação<sup>258</sup>; isto é, a parte onde é apresentado o assunto a ser tratado e aquela onde se organiza a sua legitimidade e sentido. Na realidade, todos os textos de Ricoeur cumprem rigorosamente essa prescrição, iniciando-se por uma apresentação sistemática daquilo que vai estar em causa e dos diferentes aspectos que vão estar implicados no seu desenvolvimento. Nesse contexto, no início de *TR I*, aquele autor explicita que a obra vai assentar na exploração de um jogo de contrários. Diz ele, quando justifica a sua decisão de trabalhar a meditação sobre o tempo de Santo Agostinho e a constituição do poema trágico de Aristóteles:

“Eles não se limitam a convergir em relação à mesma interrogação a partir de dois horizontes filosóficos radicalmente diferentes: *cada um deles engendra a imagem invertida do outro*. (...). *É esta relação inversa entre concordância e discordância que me pareceu constituir o interesse maior da confrontação entre as Confissões e a Poética*.”<sup>259</sup>

Independentemente daquilo que cada pessoa pense acerca da justeza de tal interpretação, o que importa, para o objectivo em causa, é ser a oposição, a relação de inversão

---

<sup>258</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, III, Cap. 13, 1414 a.

<sup>259</sup> P. RICOEUR, *TR I*, p. 18. Sublinhados meus. Texto já parcialmente referido antes.

recíproca, entre os dois textos fundadores da construção da tese de *TR*, o motivo que levou Ricoeur a escolhê-los. Fica, por outro lado, também explicitado que a finalidade é a confrontação das duas obras escolhidas; assim, são as ideias de oposição e de conflito que nos são apresentadas como geradoras e alimentadoras da constituição do trabalho configurado.

Na sequência, Ricoeur confessa mesmo ter uma intenção dramática na condução da sua análise, declarando que resolveu começar o seu comentário por Agostinho e não por Aristóteles, como uma lógica cronológica poderia apontar, porque, dessa maneira, o confronto entre os dois "(...) no espírito do mesmo leitor, tornar-se-ia mais dramática"<sup>260</sup>.

Mas a diferenciação por oposição aparece num outro estrato de *TR*, articulado com os campos teóricos através dos quais Ricoeur vai construir a sua tese. Sabemos que a intencionalidade de *TR* é legitimar uma abordagem indirecta da temporalidade, pela mediação de uma teoria geral da narrativa; sabemos, igualmente, que a plataforma conclusiva a que chega se exprime na figura do tempo narrado como o tempo, realmente, humano, isto é, como a possibilidade que o ser humano possui de aceder e aprofundar a questão da temporalidade. O processo que conduz a tal conclusão é, assim, apresentado pelo autor:

"A sequência desta obra, da segunda à quarta parte, não será mais do que uma longa e difícil *conversação triangular* entre a historiografia, a crítica literária e a filosofia fenomenológica. A dialéctica do tempo e da narrativa só pode ser a última parada desta confrontação, do meu ponto de vista sem precedentes, entre três parceiros que, geralmente, se ignoram mutuamente."<sup>261</sup>

Gostaria de relevar, de imediato, o sublinhar da ideia de confrontação feito por Ricoeur, que aqui aparece aglutinada a uma outra – a de esse confronto preconizar um percurso longo e difícil. Retive este aspecto por ele corresponder a uma repetição sistemática de *TR*. Disse atrás

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 125.

que *TR* patenteava uma série de descontinuidades, e que o envolvimento na sua leitura obrigava ao compromisso de aceitar partilhar com o texto o risco de experimentar o valor de uma hipótese. Acontece que, ao longo da obra, sempre que se exige de quem lê tal investimento, há uma intervenção do autor que, à maneira de convite à cumplicidade, apresenta e comenta os riscos da sua empresa.

Contudo, a citação mobiliza outro aspecto relevante para o presente efeito – caracteriza o processo de constituição da tese como uma *conversação*; essa conversação tem, para além disso, duas características: é triangular e põe em presença parceiros que, habitualmente, se ignoram. Todos estes aspectos são comuns no modo como Ricoeur tece os seus textos, correspondendo realmente a um estilo de construção textual<sup>262</sup>. Esta referência à conversação, ou seja, ao diálogo entre as personagens intervenientes, aqui corporizadas em três perspectivas teóricas, tem de ser portadora de uma significação específica, de uma intencionalidade determinada, dado que, em si mesma, contraria a posição ricoeuriana. De facto, para Ricoeur, o texto, como escrita, rompe com o diálogo, próprio da comunicação intersubjectiva; a sua teoria do texto, e da escrita, caracteriza-se, precisamente, por instituir uma ruptura com a fala, enquanto situação discursiva presencial, desenvolvendo toda uma concepção hermenêutica assente no poder de autonomia da textualidade, que se opõe frontalmente à hermenêutica romântica, que se inscreve na continuidade da comunicação intersubjectiva<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> A trilogia tem uma ressonância enorme na obra de Ricoeur. Desde logo, o seu projecto de *Filosofia da Vontade* é apresentado sob a forma triádica – Ricoeur, aliás, comenta-o em *RF*, explicitando como estava seduzido, pela tríade a partir do projecto de Jaspers – *RF*, p. 25; *VI*, a primeira obra do seu projecto filosófico, assenta, igualmente, numa estruturação triádica que, no caso, assume um valor significativo na medida em que esta obra lança as bases e legitima o desenvolvimento posterior do projecto. *TR* é uma trilogia, sendo numa *conversa triangular* que se estrutura o seu argumento. Nos anos 90, quando Ricoeur decide publicar em volume uma longa série de textos, dispersos e diferenciados, foi também numa tríade que pensou – *Lectures* 1, 2 e 3.

<sup>263</sup> Cf., especialmente, P. RICOEUR, *Interpretation Theory* e “La fonction herméneutique de la distanciation”.

Que pode querer significar esta intervenção do autor, com um comentário interpretativo do tipo de trabalho que vai fazer? Penso que não se pode desligar daquele outro, que referi há pouco, em que confessa a sua intenção dramática, colocando-se ambos como possibilidades de conduzir a uma estratégia retórica ligada à encenação, à montagem cénica de um espectáculo, onde, pela *conversação triangular*, se possa chegar a uma articulação de posições que rompa com a ignorância mútua dos intervenientes e dê a ver outras possibilidades de relação. A ser assim, esta ideia de *conversação* – teoricamente insólita – pode ser também interpretada como a expressão da confiança de Ricoeur de haver alguma possibilidade de entendimento entre as três partes antagonistas, apontando para outra dimensão do texto dramático – a sua abertura ao futuro como possibilidade de resolução do conflito que o alimenta.

De qualquer modo, algo de cénico haverá em *TR* porque os textos que o comentam sentem necessidade de se referir a uma certa visualização. Por exemplo, Jean Greisch refere-o, deste modo:

“É quase um concerto a quatro vozes que se faz ouvir, porque, de um capítulo para o outro, muda-se de interlocutores. Tudo se passa como se o Autor desenvolvesse todo o seu engenho e toda a sua virtuosidade para defender a sua causa perante um público em cada caso diferente: por vezes já parcialmente ganho para a causa, por vezes reticente, e por vezes quase hostil.”<sup>264</sup>

Embora aquele autor, profundo conhecedor da obra de Ricoeur, esteja a evocar, não a encenação teatral, mas o ritual jurídico dos tribunais, o que fica claro do seu texto é, por um lado, a ideia de uma ritualização do discurso que se expõe visualmente e quer obter uma eficácia real, pela persuasão sobre um auditório, e, por outro, a perspectiva da existência de um público, que é necessário conquistar e, por isso, em relação ao qual é preciso argumentar.

---

<sup>264</sup> Jean GREISCH, “Les métamorphoses de la narrativité. Le récit de fiction selon P.Ricoeur et le cinéma selon G. Deleuze”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1(69), Paris, 1985, pp. 87-100, p. 87.

Também François Dosse foi sensível à estratégia de encenação de *TR*, explicitando que, sob a aparência de uma retórica clássica, esta obra manifestava momentos em que o ver era a categoria convocada, privilegiando o que ele designa como *cenar dialógicas*, nas quais faz dialogar autores não contemporâneos<sup>265</sup>.

Esta ideia da conversação triangular, bem como a da retórica cenográfica com que se organiza a argumentação são, realmente, uma sistemática na textualidade ricoeuriana e já há muito que, de algum modo, Michel Philibert o tinha sugerido, com a seguinte associação:

“A instituição do colóquio a três, conforme o uso das trilogias e dos trípticos, assinala uma dimensão de Ricoeur que marcará a sua obra de uma ponta à outra e tem uma origem mais longínqua que a retórica escolar. Vejamos: se Ricoeur se aproxima de Kant, de Descartes, de Hegel, nunca vai só; acompanha-o Husserl, Espinosa ou Kierkegaard.”<sup>266</sup>

Penso que a raiz desta atitude de Paul Ricoeur, a da conversa triangular e a da criação de cenas dialógicas entre autores afastados no tempo, entronca na razão epistemológica de considerar que só a comunicação possibilita o conhecimento verdadeiro ou, dito de outra maneira, que a verdade não é passível de uma pesquisa solitária. O investimento na constituição da verdade obriga a uma descentração de si mesmo, não só em termos subjectivos, mas também do ponto de vista histórico; daí a importância que Ricoeur reconhece à história da filosofia no processo de qualquer prática filosófica, como afirma em *HV*:

“ Deste modo, o trabalho de compreensão da história da filosofia e a criação filosófica original surgem como as duas faces de uma única pesquisa do ser ; (...).”<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> “L’ouvrage semble classique dans sa manière professorale de dérouler l’histoire de la pensée confronté au temps depuis Aristote. Ce n’est pourtant pas le cas: Ricoeur privilégie des scènes dialogiques dans lesquelles il fait dialoguer entre eux deux auteurs non contemporains comme Augustin et Aristote” – F. DOSSE, *Paul Ricoeur*, *op.cit.*, p. 551.

<sup>266</sup> Michel PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l’espérance*, Paris, Éditions Seghers, 1971, p. 7.

<sup>267</sup> P.RICOEUR, *HV*, p. 55.

Penso ser esta vontade de *filosofar em comum* que conduz a retórica argumentativa de Ricoeur, dando a força da visualização aos confrontos de perspectivas, que ele institui no exercício da argumentação. Neste contexto, considero legítimo interpretar a sua actividade de comentador como um *meneur de jeu*, isto é, como alguém que conduz o aparecimento em cena das figuras que em cada momento podem estabelecer o diálogo mais profícuo. Esta dimensão da existência de um certo jogo e até de algum voluntarismo na construção dos argumentos está também paradigmaticamente representada em *TR*, nomeadamente, no decorrer do processo de mostrar a radicação da historiografia na compreensão narrativa. Como já referi, Ricoeur vai constituir a sua posição de desocultar, no conhecimento histórico, uma intencionalidade poética, através de um argumento pensado em termos de tensão conflitual, explorando o confronto entre quem é a favor e contra a narrativa, mantendo, ao longo da análise, um papel de vigilante, de alguém que nunca perde de vista as razões próprias de cada uma das posições antagonistas e que, por esse motivo, pode explorar a fecundidade do próprio conflito. O que quero salientar é ser pelo facto de Ricoeur protagonizar o papel de *meneur de jeu* que a situação de conflito pode ser originada, mantida, explorada e conduzida a um desenlace produtivo<sup>268</sup>.

Peñalver Simo aborda esta questão, do modo de relação dos textos de Ricoeur com outros textos, numa perspectiva que pode fornecer elementos de legitimação do que designei como estratégia dramática, mas que, contudo, acentuando no pensamento ricoeuriano um pendor continuista, acaba por configurar uma leitura, de certa maneira, oposta à minha. Ele classifica o pensar de Paul Ricoeur como *um pensamento da intercepção*, dirigido por uma intencionalidade de *preservação da continuidade na diferença*<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Esta situação pode causar algumas reservas no que respeita às interpretações ricoeurianas pensando eu que ela é responsável pelo epíteto de eclectismo que muitas vezes lhe é atribuído.

<sup>269</sup> Mariano PEÑALVER SIMO, "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 333-366. Esta

A articulação entre pensamento da intercepção e preservação da continuidade na diferença é directa, e Peñalver Simo fá-la assentar, para além de outras razões, na perspectiva mediadora que atribui aos textos de Ricoeur. Parte de uma metáfora sugestiva, a do cristal, assimilando a função dos textos à dos vidros de uma janela, a de darem a ver, através de si, da sua transparência, algo diferente de si mesmos. Considero esta assimilação metafórica interessante, mas o autor acentua nela um traço – a transparência – que não me parece totalmente adequado, nem à importância que Ricoeur confere aos textos, enquanto escrita, nem sequer à densidade textual que os seus textos comportam. Peñalver expressa assim o seu ponto de vista:

“Contudo há outra característica própria deste pensamento da intercepção que é a sua intenção de transparência como pensamento, isto é, a sua vontade de não se apresentar como *escrita*, mas dar-se como *mediação*.”<sup>270</sup>

Não penso que esta perspectiva seja absolutamente pertinente e sirva para descrever o modo de textualizar ricoeuriano, tanto mais que uma parte muito grande da sua produção se constitui numa defesa explícita da escrita, considerando-a como instauradora de um novo regime ontológico de ser e de pensar. A materialidade da escrita é sempre defendida por Ricoeur aliada às categorias do trabalho e da transformação e, por isso, promovendo os textos a uma densidade e espessura que fazem deles fontes de sentido inesgotáveis<sup>271</sup>. Além disto, a construção textual realizada por Ricoeur envolve um fundo ético de compromisso, não só pela

---

caracterização do pensar ricoeuriano como um pensar da intercepção é feito por referência ao pensamento da recolecção de Gadamer e ao pensamento da disseminação de Derrida (p.347). Neste trabalho M. Peñalver retoma o seu texto de 1978: *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilha, 1978.

<sup>270</sup> M. PEÑALVER SIMO, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, *op.cit.*, p. 334.

<sup>271</sup> É desta dimensão inesgotável dos textos que vive a hermenêutica ricoeuriana. Como já analisei antes, essa dimensão dos textos prende-se com aquilo que Paul Ricoeur designa por as três maneiras de viver o tempo: o tempo da transmissão, o tempo da interpretação e o tempo do sentido; os textos, como os símbolos, subsumem o tempo do sentido e, por isso, possibilitam o ocorrer da interpretação e da transmissão.



escolha dos intervenientes que neles convoca, mas também pelo modo como os interpreta e os articula, que não me parece compatível com a noção de transparência.

Contudo, a ideia de mediação é feliz e fecunda se for entendida como reconhecimento da própria força das mediações, enquanto representam a exploração de possibilidades novas e diferentes de articulação de textos e, porventura, também para fazer ver que o pensar não é mais do que uma actividade mediadora, ou seja, a exploração de possibilidades escondidas nos discursos já produzidos.

Partindo da sua interpretação sobre o sentido dos textos de Ricoeur, Peñalver Simo propõe duas categorias para caracterizar o discurso ricoeuriano, *entrambos* e *desde-hacia*, de acordo com a maneira como ele se coloca em relação aos outros discursos e com a própria forma como se constitui como discurso, respectivamente<sup>272</sup>. Também a este nível me parece o princípio de leitura interessante, mas não completamente pertinente.

Ao classificar o discurso ricoeuriano como *entrambos* o autor quer evidenciar que ele se demarca de um pensar absoluto que se dimensiona num plano alternativo de afirmação ou negação, para se posicionar na contingência de produzir o *melhor discurso possível*<sup>273</sup>,

---

<sup>272</sup> O que ele quer defender é que Ricoeur se enfrenta com o problema coetâneo das descontinuidades e das diferenças e define uma posição própria que caracteriza como uma *unidade plural*, consistindo em afirmar a continuidade e a diferença, simultaneamente. Ao classificar o pensamento ricoeuriano como um pensamento de intercepção, Mariano Peñalver quer opô-lo a uma perspectiva de eclectismo e, por isso, faz apelo à metáfora *entrambos*, cujo horizonte não seria a vontade de encontrar o mínimo comum entre posições teóricas diferentes, como é o caso do eclectismo, mas tão-só o cruzamento possível delas: "El "entrambos" es el modo del pensar hermenéutico que apunta a un decir inédito cuya conexión con los discursos ya formulados no consiste en recoger lo mínimo común entre ellos (lo que caracterizaría a todo eclecticismo) sino en la "búsqueda" simultánea de la distancia (el "entre") y la fusión (el "ambos"), es decir, del lugar desde donde puedan ser pensadas sin contradicción la diferencia y la conciliación (el "entrambos")." ("Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", *op.cit.*, p. 337). Contudo, a análise de Peñalver quer negar o carácter *dialéctico* da dinâmica de pensar de Paul Ricoeur e descrevê-la, antes, como *dianoética*, por se desenvolver dentro de uma lógica caracterizada por se ater a um *já dado*, a uma pré-compreensão e se movimentar em direcção ao possível de ser pensado. Assim, a seu ver, o movimento do pensar ricoeuriano descreveria uma curva helicoidal cujo centro: "(...) se desplaza sin cesar ocupando sucesivamente los puntos de una línea que sería el eje de la hélice generadora, cuya evolución no se consume ni en la implicación centripeta ni en la explicación centrífuga sino en la "actualidad" del proceso del centro mismo "desde" el asumir y "hacia" el imaginar." (*Ibidem*, p. 343).

<sup>273</sup> Cf. M. PEÑALVER SIMO *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, *op.cit.*, pp. 174-179.

procurando a possibilidade de afirmação conjunta de perspectivas diferentes. Considero esta interpretação redutora e, além disso, capaz de induzir uma leitura inadequada por perder, exactamente, a força do conflito e da sua fecundidade para sobrelevar a conciliação. Aliás, o texto de Mariano Peñalver fala de diferenças e não de oposições, enquanto que, a meu ver, a grandeza do pensar e do textualizar de Paul Ricoeur radica, precisamente, no *risco* e na *aposta* de pensar a partir do confronto e do conflito entre heterogeneidades totais, e não meramente, entre posições diferentes. Neste quadro, penso que a prática textual de Ricoeur se deixa descrever melhor pelas noções de reconstrução e prospecção do que pela de intercepção.

Na mesma linha de dar relevância à dimensão apaziguadora da filosofia de Ricoeur, propõe, igualmente, Peñalver o par *desde-hacia* como caracterização da dinâmica específica do movimento do pensar ricoeuriano, com a finalidade de o demarcar da perspectiva dialéctica. Do seu ponto de vista, o processo de constituição do pensamento de Paul Ricoeur é *dianoético* e não *dialéctico*, porque não procura a negação sucessiva dos extremos, mas afirmar, conjuntamente, duas posições diferentes que, na maioria das vezes, se desconhecem<sup>274</sup>.

Em ambos os casos, o autor não considera a força própria do negativo na estrutura e na dinâmica discursivas ricoeurianas e no fundo dramático que tal força dá aos seus textos; é interessante, todavia, notar que numa apreciação global das obras *MV* e *TR*, Mariano Peñalver expressa-se no sentido de evidenciar todo esse dramatismo:

“Um pensamento sem elipses, sem discontinuidades, quase uma *metáfora do tempo*, apresenta-se, ele próprio, como uma *narrativa dramatizada do pensar*, como uma cena onde falam os discursos como “uma construção de intriga”, onde se promove a sua intercepção deixando descobrir os seus conflitos, as suas exclusões e as suas incoerências. (...). E o final nunca está à mão porque não está na conclusão. O leitor-espectador-actor nunca poderá compreender o

---

<sup>274</sup> Cf. M. PEÑALVER SIMO, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, *op.cit.*, pp. 336-342.

desenlace do conflito sem “representar” todas as peripécias da “acção.”<sup>275</sup>

A passagem por este intérprete de Ricoeur tem o mérito de deixar transparecer a *vontade de sentido* que irrompe dos longos excursos argumentativos deste e que atrás aponte como podendo ser outro indicador da estratégia dramática da sua textualidade. Na realidade os projectos interpretativos, através dos quais ele vai explorando novas significações, manifestam uma fé no poder da palavra para fazer emergir, por meio da sua vocação lógica, outras maneiras de entender as questões, potenciando novas possibilidades de articulação do saber e do pensar já adquiridos. Ricoeur, além de explicitar, claramente, que crê na eficácia da palavra, como já se viu, demonstra-o, igualmente, pelo modo como desenvolve o seu exercício hermenêutico, investindo na exploração do trabalho recíproco que as interpretações rivais são obrigadas a promover, quando são postas, frente a frente, como respostas à mesma problemática. Nessa medida, lamento o abandono da categoria de *dialectique à synthèse ajournée* por ela resumir bem o sentido da estratégia dramática, porque, por um lado, dava conta do valor da confrontação e das tensões conflituais, mas, por outro, apontava, distintamente, para o futuro, como um horizonte de possibilidades a construir.

## 2. Uma textualidade residual

De um certo ponto de vista, as obras de Ricoeur, tanto no seu conjunto, quanto na sua particularidade individual, espelham, ao seu nível e no registo filosófico em que se inscrevem, a

---

<sup>275</sup> M. PEÑALVER SIMO, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, *op.cit.*, p. 351.

mesma crise que ele analisa na evolução dos paradigmas da narrativa em *TR II*<sup>276</sup>, quando se debruça sobre o tema da incompletude constitutiva dos textos literários contemporâneos que, por não darem uma finalização aos elementos com que se produzem como ficção, destroem a própria ideia de narrativa, intrinsecamente ligada à perspectiva de completude, decorrente de uma articulação entre um princípio, um meio e um termo<sup>277</sup>. Nesse contexto, afirma:

“É, então, legítimo tomar por sintoma do fim da tradição de construção de intriga o abandono do critério de completude, e, portanto, o propósito deliberado de não terminar a obra.”<sup>278</sup>

Assim, tal como a literatura contemporânea, as obras de Paul Ricoeur também não terminam a análise do tema que iniciam, deixando-a incompleta, segmentada, pelo que, por analogia, se poderia pensar que ele estava a querer realçar o fim da possibilidade e do sentido da filosofia. Não obstante, tal não é o caso. Segundo a minha leitura, ele quer, por um lado, evidenciar a impossibilidade racional de construir um discurso completo, totalmente unificado, e, por outro, propor um modelo de racionalidade que, assumindo a sua incompletude, a faça funcionar produtivamente pela abertura a outras, porventura mais profícuas, interpretações. Nesta perspectiva, a obra de Ricoeur daria a ver não o fim da possibilidade da filosofia, mas de uma certa racionalidade filosófica, constituindo-se como a intriga que encenasse uma

---

<sup>276</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR II*, pp. 17-48.

<sup>277</sup> Ricoeur tem o cuidado de esclarecer na sua análise o que está em jogo nesta questão do fim da narrativa; trata-se, como diz da “mise au repos du système d’interactions qui forme la trame de l’histoire racontée” (*Ibidem*, p. 38). Isto é, o caso é de dar uma completude, inscrevendo, numa unidade compreensiva e concordante, aquilo que constituiu a acção mesma e que a narrativa pôs em intriga. O romance do século XIX teve este horizonte de fechamento, de completude, como paradigma; a literatura contemporânea tende a pô-lo em questão, dando figura a uma perspectiva que considera “que seul un roman sans intrigue, ni personnage, ni organisation temporelle discernable, est plus authentiquement fidèle à une expérience elle-même fragmentée et inconsistante que le roman traditionnel du XIX<sup>e</sup> siècle.” (*Ibidem*, p. 26).

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 36.

racionalidade na busca de superar os limites que reconheceu como fazendo parte da sua natureza.

Partindo da possibilidade de a forma estruturalmente incompleta dos trabalhos de Ricoeur poder definir um horizonte aporético, este momento da investigação vai ocupar-se desses trabalhos no quadro do tema do *fim*, para extrair, da análise correspondente, algumas linhas de compreensão geral do seu pensamento.

Ricoeur escreveu uma auto-biografia intelectual, onde avalia o desenvolvimento da sua prática filosófica, numa linha interpretativa <sup>279</sup>. Dessa avaliação ficam claros três aspectos: 1. a ideia de que as suas obras constituem uma certa figura de totalidade, sendo possível integrá-las, dentro de um princípio de unidade<sup>280</sup>; 2. o realçar de uma linha de continuidade entre as diferentes obras, embora essa linha nem sempre seja linear, nem sequencialmente visível; 3. o facto de as obras se relacionarem entre si numa dinâmica de crescimento e alargamento hermenêuticos. Estas três dimensões são, em si mesmas, inseparáveis e, de alguma maneira, compreensíveis a partir da forma como a textualidade de cada uma das obras se organiza e se estrutura no sentido de um fim que deixa em aberto. Penso que a obra *SF* materializa, de um modo paradigmático, aqueles três aspectos ou dimensões do trabalhar ricoeuriano. Em *RF*, Ricoeur introduz *SF*, com estas palavras:

“No meu trabalho sobre a psicanálise, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), é feito um primeiro balanço do novo arranjo [da minha filosofia reflexiva]. Porquê a psicanálise?

---

<sup>279</sup> Estou a referir-me, obviamente, a *RF*, cujo subtítulo é, exactamente, *Autobiographie intellectuelle*.

<sup>280</sup> Parece-me importante referir, neste contexto, como à frente se explicitará, que Paul Ricoeur acentua muitas vezes a dimensão fragmentária da sua obra; fá-lo, por exemplo, em “Auto-compréhension et histoire”, in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO(eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, op. cit.*, pp. 9-25. No meu entender, contudo, isto quer salientar, fundamentalmente, a impossibilidade das mediações perfeitas ou do saber absoluto e não negar o sentido de unidade da sua obra.

Evidentemente que foi o tema da culpabilidade que em primeiro lugar me conduziu em direcção a Freud.<sup>281</sup>

Estas afirmações deixam transparecer, desde logo, quer o facto de *SF*, aparentemente inusitada, se ligar, directamente, através do problema da culpabilidade, às duas obras que imediatamente a antecederam, constituindo o segundo momento da sua *Filosofia da Vontade*<sup>282</sup> quer, pela mesma mediação, se mostrar articulada com a figura filosófica que está a alimentar desde 1950 a investigação ricoeuriana – a compreensão da acção humana como uma acção, a um tempo livre e, portanto, responsável, mas motivada. Por outro lado, as mesmas afirmações explicitam aquilo a que chamei dinâmica de crescimento e alargamento hermenêuticos para designar o modo de relação das diferentes obras de Ricoeur, ao referirem que *SF* serve de contexto a um primeiro balanço da reestruturação da sua filosofia reflexiva. Na realidade, em *SF*, fica estabelecida a primeira forma interpretativa do *Cogito ferido*, que serve de suposto basilar na constituição da *eidética da vontade*, em *VI*: trata-se da definição de uma teoria da subjectividade concebida como o resultado de uma dialéctica entre um *arquê*, isto é, um princípio que a determina, pelo enraizamento na existência, e um *telos*, ou seja, um princípio libertador que a potencia como realizadora de possibilidades. Assente na diferença estabelecida por Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, entre apodicticidade e adequação<sup>283</sup>, ao estabelecer

---

<sup>281</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 34.

<sup>282</sup> A saber: *HF* e *SM*, que constituem o conjunto *FC*.

<sup>283</sup> Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. I, 1950. Paul Ricoeur parte das deduções de Husserl na Primeira Meditação, quando estabelece que a *redução transcendental* expressa uma evidência apodictica, mas não totalmente adequada, porque o eu a que ela conduz apenas é uma evidência adequada na presença viva de si a si mesmo, como existência, deixando em aberto, contudo, para lá deste imediato-dado, todo um horizonte de indeterminação. Neste quadro, Ricoeur arranca desta aceitação parcial do *Cogito* e no seu quadro introduz a necessidade de pensar uma dimensão crítica na reflexão que, definido o seu estatuto epistemológico no campo hermenêutico, a configure como o instrumento mediador possível para uma via legítima de acesso ao saber. A aceitação limitada do *Cogito*, nos termos de Husserl, vai dimensionar a questão *quem sou eu?*, que o dado – *eu sou* – levanta, como sendo o preenchimento do espaço entre apodicticidade e adequação. A tarefa da reflexão como interpretação é, precisamente, constituir a resposta

que o *Cogito*, que a redução transcendental atinge, expressa uma evidência apodíctica, mas não totalmente adequada, desvendando no sujeito algo opaco a qualquer evidência, Ricoeur introduz a necessidade de pensar uma dimensão crítica na reflexão, definindo o seu estatuto epistemológico no campo hermenêutico. Di-lo, assim:

“(…) a reflexão não é intuição, (...). Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato. A primeira verdade – Eu sou, Eu penso – permanece tão abstracta e vazia quanto é invencível: é-lhe necessário ser mediatizada pelas representações, as acções, as obras, as instituições, os monumentos, que a objectivam; é nestes objectos, no sentido mais alargado da palavra, que o *EU* deve perder-se e encontrar-se.”<sup>284</sup>

Nesta perspectiva, pode-se captar uma circularidade hermenêutica entre *SM* e *SF*, na medida em que a primeira obra define que uma filosofia da subjectividade integral tem de ser uma hermenêutica, embora esteja ainda a tactear o seu estatuto epistemológico, enquanto em *SF*, no horizonte da configuração do conflito interpretativo como a última fronteira da racionalidade hermenêutica, fica estabelecido o seu objecto próprio, quando se determina que o preenchimento do espaço epistemológico entre certeza e saber de si tem de ser efectuado pela mediação de uma hermenêutica dos símbolos da cultura. De alguma maneira é em *SF* que fica legitimado o trabalho interpretativo que *SM* compagina, quando se institui como necessário o desvio interpretativo pela simbólica para se aceder ao saber de si de uma subjectividade incarnada.

---

*mediata* a essa interrogação. O acesso ao saber como saber de si é, necessariamente, mediatizado pela interpretação. É por esta via que é introduzida a objectividade na constituição da reflexão, subtraindo-a, totalmente, à hipótese de ela poder ser uma intuição.

Para compreender a relação de Ricoeur com Husserl, no particular desta questão, destacaria “Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl”, in *À l’école*, pp. 161-195. Para a análise da questão do *Cogito ferido* e da tematização da necessidade de a reflexão ser uma hermenêutica salientaria, para além de *SF*, “Existence et herméneutique” e “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, in *CI*, pp. 7-28 e 233-262, respectivamente. Para o exercício da reflexão como uma hermenêutica, obviamente, a obra de referência é *SCA*.

<sup>284</sup> P. RICOEUR, *SF*, p. 51.

Desta forma, aquilo que Ricoeur interpreta como sendo o primeiro balanço do novo arranjo da sua filosofia reflexiva, levado a cabo em *SF*, pode ser interpretada como crescimento e alargamento hermenêuticos do que esteve em jogo nas obras que a antecederam. Na minha interpretação, esta constitutiva interligação hermenêutica entre os textos ricoeurianos deriva do modo como cada texto é estruturado e concebe o seu fim, ou a forma como termina, permitindo que se defina entre eles uma *dialéctica residual*, ou seja, uma continuidade frágil e aparentemente oculta.

Na entrevista que concedeu a François Ewald, no contexto da publicação do seu último livro, *MHO*, Ricoeur chega a falar da descontinuidade problemática das suas obras:

"Eu não tenho uma filosofia que seria a minha filosofia e que desenvolveria de livro em livro. Cada um dos meus livros tem um objectivo. Eu sempre pensei em termos de problemas. Estes são descontínuos. É apenas depois, que tento, muitas vezes com a ajuda dos meus leitores, traçar uma linha. A continuidade do meu trabalho parece-me ter sido assegurada pelos restos, em cada livro deixa um resíduo com o qual, de cada vez, volto a preocupar-me."<sup>285</sup>

As três ideias estruturantes desta resposta de Ricoeur, a saber, a perspectiva particular inerente a cada análise corporizada por cada obra, a incompletude de cada uma das obras, cujo final é sempre residual e a sua articulação subterrânea, através dos resíduos deixados por cada uma delas, são, invariavelmente, repetidas por ele sempre que, de livre iniciativa ou por solicitação exterior, faz uma análise global dos seus trabalhos<sup>286</sup>. Do meu ponto de vista, representam, realmente, a dinâmica profunda da textualidade ricoeuriana, ao querer dar corpo

---

<sup>285</sup> "Paul Ricoeur: un parcours philosophique", *Magazine Littéraire*, 390, Paris, 2000, pp. 20-26, p. 20.

<sup>286</sup> É o caso, entre outros, dos seguintes textos: *CC*, pp. 125-127; as entrevistas dadas a Jean Blain, *Lire*, Outubro de 2000, pp. 42-49; Gabriel Aranzueque, in Gabriel ARANZUEQUE(ed.), *Horizontes del relato. Lectures y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 423-435; Carlos de Oliveira, in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (orgs.) "temps et récit" de *Paul Ricoeur en débat*, op. cit., pp. 17-36.



visível à luta constitutiva da racionalidade humana sempre balanceada entre um saber-se finita e incomensurável com a profundidade abismal da realidade e uma vontade de querer, apesar disso, dizer a palavra possível sobre ela.

O que representa este resto ou resíduo que cada obra configura como o seu modo próprio de terminar?

Seguindo a explicitação de Ricoeur, fica-se a saber que corresponde sempre a uma temática determinada; por exemplo, da análise de *VI* é residual o tema da vontade má ou da culpabilidade, que *FC* e *SF* retomarão a níveis e perspectivas, por sua vez, diferentes entre si; de *SF*, emergirá a questão da criatividade da linguagem, tema central da produção ricoeuriana dos anos 70 e 80, nomeadamente *MV* e *TR*; esta última obra deixará como resto a questão da memória, abordada no último trabalho de Ricoeur, *MHO*, publicada em 2000, quinze anos depois da trilogia sobre o tempo e a linguagem. A relação das obras com os diferentes elementos residuais parece demonstrar, então, que cada obra completa a sua análise, mas, em função da própria ideia de recorrência – ou de finitude – inerente ao conceito de interpretação, a questão não só permanece em aberto, apesar do percurso analítico que a obra consumou, o que seria natural, mas, para lá disso, reconhece-se que a análise deixou intacto um núcleo, um resíduo, que resistiu ao trabalho interpretativo, clamando por um *re-início*. Desta maneira, uma próxima obra – e não necessariamente a que aparece a seguir – configurará uma nova problemática onde o elemento residual detectado seja subsumido e onde se possa *re-iniciar* a sua interpretação. É esta relação entre as obras que me leva a falar de uma *dialéctica residual* e que, a meu ver, põe em evidência a crise constitutiva da racionalidade no seu poder discursivo.

Aplicando aqui a ideia de Kermode em *The sense of an Ending*, que Ricoeur explora em *TR II*, como se viu, pode-se dizer que, tal como a literatura contemporânea, também as obras de Ricoeur, transformando o fim de *iminente* em *imane*nte, representam ainda o desejo de assegurar a concordância, tomando o horizonte de completude como possibilidade<sup>287</sup>. O fim, como tal, é inalcançável a uma razão finita, incapaz, por isso, de *decifrar a intriga suprema*, mas, em contrapartida, pode estabelecer pontos de ruptura, resíduos de passagem, e, de crise em crise, avançar na constituição da discursividade possível.

Também deste ponto de vista, a ideia de *mise en intrigue* me parece profícua para descrever a inter-acção que o próprio autor aponta como sendo o modo segundo o qual foi fabricando os seus textos. Nesse sentido, penso ser possível dizer que há uma certa progressão narrativa, na maneira como se passa, através das obras, de uma análise para outra análise temática, dando corpo à convicção ricoeuriana de que *explicar mais* leva a *compreender melhor*.

Que orientação ontológica se deixa entrever nesta dialéctica residual das obras ricoeurianas, sabendo-se que, para ele, a ontologia é apenas a *terra prometida*?

Penso que a posição de Jean-Luc Nancy, sobre a impossível comunidade do sentido ou da sua partilha, pode ajudar a compreender o que, ontologicamente, está em jogo nesta ideia da dialéctica residual. Diz aquele autor:

---

<sup>287</sup> Cf. F. KERMODE, *op.cit.*, capítulos 1 e 4, especialmente. Parece-me poder ser interessante sublinhar, neste contexto, a hipótese defendida por H. Kellner de haver em *TR* a obsessão com a ideia de fim: cf. H. KELLNER, "As real as it gets... Ricoeur and narrativity", *Philosophy Today*, 3(34), Chicago, 1990, pp. 229-242.

“No seu limite, a filosofia tem, então, de se ocupar com o seguinte: que o sentido não coincide com o ser, ou ainda, de uma maneira mais difícil e mais exigente, que o sentido do ser não está na coincidência do ser consigo próprio.”<sup>288</sup>

Na verdade, considero que o núcleo problemático sustentador do modo como se articulam os textos e os temas no conjunto da filosofia de Paul Ricoeur é representado pela questão da *incoincidência*, por sua vez alimentado pela perspectiva do *excesso*. A realidade é sempre excedentária – maior, mais profunda, inalcançável. O que dela pode ser transposto para a linguagem é, constitutivamente, incoincidente com a experiência que alimenta qualquer dizer. Nessa perspectiva, dizia atrás que toda a discursividade é ensaística, na medida em que tenta expressar um núcleo irreduzível a cada significação emergente singular. Por essa razão, a análise particular de um tema conduz a um termo que não é um fim, originando, mesmo, no decorrer do seu desenvolvimento, o aparecimento de um núcleo opaco e resistente que clama pelo recomeçar do processo.

Jean-Luc Nancy diz que a tarefa da filosofia é “expor o indizível *en*” de *l'être-en-commun*<sup>289</sup>; Paul Ricoeur dará figura à sua posição pela ideia de uma *poética da vontade*, como a ontologia possível para um ser que tem uma razão finita e se quer confrontar com uma realidade de um modo integrador e prospectivo.

---

<sup>288</sup> Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 3 1999, p. 218.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 230. O texto continua deste modo: “De l'exposer, c'est-à-dire de ne pas le présenter ou le représenter sans que cette (re)présentation soit elle-même, à son tour, le lieu et l'enjeu d'une exposition: pas sans que la “pensée” s'y risque et s'y abandonne à la “communauté”, et la “communauté” à la “pensée”.”; cito-o para salientar três ideias que me parecem aí determinantes e que podem ser articuladas com o modo ricoeuriano de pensar: 1. Envolvimento e compromisso vinculadas à ideia de exposição; 2. A questão da comunidade que interpreto como a insuperável intertextualidade do pensar contemporâneo; 3. A circularidade intrínseca da trilogia *comunidade-pensamento-exposição*.

### 3 . Um horizonte trágico de recepção

Aquilo que, neste nível da argumentação, se constitui como núcleo problemático, diz respeito a uma certa invisibilidade da filosofia de Ricoeur; de facto, de modo nenhum, este autor ocupa a posição e o plano que o seu investimento intelectual e filosófico levaria a pressagiar. A este respeito, gostaria de retomar aqui o compromisso múltiplo que Ricoeur assume em *HV*, quando afirma a sua pertença ao reino da palavra, em cuja eficácia social e pedagógica acredita, dizendo, nomeadamente:

“(...) como membro da equipa *Esprit*, creio na eficácia da palavra que *retoma, reflexivamente, os temas geradores de uma civilização em marcha; (...)*”<sup>290</sup>

Julgo que a obra de Ricoeur dá corpo a esse compromisso, materializando-se como a retomada reflexiva dos “temas geradores” da nossa civilização, na medida em que, quer as temáticas das suas obras maiores, quer as dos textos mais dispersos, representam o cruzamento entre aquilo que é capital em termos culturais e históricos e a forma como isso pode ajudar o modo de ser e estar no mundo do ser humano. Diria até que, de acordo com a ideia de todo o começo filosófico ser, em si mesmo, recomeço, a actividade filosófica de Ricoeur se desenvolve no interior do binómio vigilância e escuta, numa atenção total ao *já dado* pela cultura e pela história e numa atitude de obediência ao ser e ao sentido, cuja interpelação exige um comportamento de decifração das injunções de sentido emitidas pela dinâmica do real. Esta característica dá à sua prática filosófica uma figura teórica que, assentando na total descentração da subjectividade e do antropocentrismo, faz apelo a uma absoluta observância da dinâmica da cultura e da história, a partir de cuja instrução é possível pensar e pensar-se.

---

<sup>290</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 9. Os sublinhados são meus.

Desta maneira, é insólito que a figura filosófica de Paul Ricoeur não desempenhe o papel de relevo que corresponda tanto ao volume e diversidade da sua obra, como à sua actualidade.

Quando, no início dos anos 80, se traduziu para português, *MV*<sup>291</sup>, a imprensa fez alguns ecos dessa situação. O *JL* deu-lhe algum relevo, nomeadamente com um comentário de Eduardo Prado Coelho, onde se afirmava:

“Paul Ricoeur nunca foi um filósofo em moda. Quando se fala do pensamento francês contemporâneo, o seu nome não ocorre. Primeiro vem Sartre ou Levi-Strauss, Merleau-Ponty ou Lacan, Barthes ou Foucault, ou mais recentemente (...) Aron, mas Ricoeur fica sempre numa semipenumbra, demasiado universitário talvez, demasiado preso a uma certa imagem da história da filosofia, aparentemente afastado dos grandes debates. E, contudo, a sua obra, vista no seu conjunto, é algo que impressiona.”<sup>292</sup>

Esta perplexidade de Eduardo Prado Coelho, sobre a relativa penumbra onde se inscrevem a pessoa e os trabalhos de Paul Ricoeur, leva-o a pôr algumas hipóteses explicativas para um contraste que, em si mesmo, tomava como problemático.

Na mesma linha de procurar encontrar motivos de explicação para a relativa invisibilidade de Ricoeur, embora com outra amplitude, vai o artigo de Jean Grondin, onde este autor faz a avaliação da proposta hermenêutica de Ricoeur, reservando a primeira parte à análise da falta de penetração real da sua filosofia, passando em revista o silêncio a que os grandes nomes da hermenêutica votam a sua obra<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> P. RICOEUR, *A Metáfora Viva*, tradução de Joaquim T. Costa e António M. Magalhães, Porto, Rés-Editora, 1983.

<sup>292</sup> *JL*, ano III, n.º. 71, 8 de Novembro de 1983, p. 19. O comentário de E. Prado Coelho intitulava-se “Um filósofo do sentido”.

<sup>293</sup> Jean GRONDIN, “L’herméneutique positive de Paul Ricoeur: du temps au récit”, in Jean GRONDIN, *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, *op.cit.*, pp. 179-192; esta parte do artigo tem o título sugestivo de “Du silence relatif autour de l’herméneutique de Ricoeur”. Grondin desenvolve mais o caso alemão, mas contudo,

No fundo, em contextos diferentes, ambos os autores referidos dão voz à sua estranheza perante o desfasamento entre a dimensão de uma obra e a sua recepção, trazendo à superfície, a ideia de um certo insólito dessa situação.

Que razão, ou razões, podem estar na sua base?

François Dosse, no caso específico da recepção de *TR*, aponta o facto de o pensamento de Ricoeur ser muitas vezes estigmatizado por causa das suas convicções<sup>294</sup>. Penso que esta perspectiva é de considerar; isto é, a pertença de Ricoeur a um universo espiritual cristão pode determinar o modo como o campo filosófico em geral o recebe, tanto mais que, essa mesma pertença origina alguns estudos e comentários que assumem um tom apologético que pode tornar-se um écran, obstaculizando a uma leitura despreconceituada da sua obra. Contudo, não penso que esta seja a razão de fundo, considerando, antes, ser a existência de uma certa distonia, entre a prática filosófica ricoeuriana e um determinado modo comum de pensar, a responsável de um fundo trágico com que é recebida a sua obra, relegando-a para uma dimensão de marginalidade. Falo de fundo trágico, no sentido em que Kayser o define:

“Trágica é em primeiro lugar, no uso da língua corrente, toda a catástrofe que não deveria acontecer e que nos fere ou atinge pelo incompreensível e absurdo do seu desfecho.”<sup>295</sup>

---

refere, igualmente, a falta de diálogo que a filosofia analítica americana também manifesta em relação à obra de Ricoeur, salientando que os seus ecos maiores se dão no campo das literaturas, da crítica literária e da teologia.

<sup>294</sup> Cf. F. DOSSE, *op.cit.*, p. 572.

<sup>295</sup> Wolfgang KAYSER, *op.cit.*, p. 412.

Quero chamar a atenção, realmente, para um certo inelutável, para uma certa fatalidade, que estão ligados com a recepção de Ricoeur, decorrendo de ele não funcionar segundo o diapasão esperado.

Christian Bouchindhomme, no seu artigo *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur*<sup>296</sup>, refere uma situação extremamente reveladora a este respeito: para exemplificar que o pensamento de Ricoeur se expõe ao não-diálogo, convoca a resposta de Gérard Genette quando foi interrogado sobre *TR*, numa entrevista para *La Quinzaine Littéraire*:

“Nós cruzamo-nos! Ele utiliza as minhas observações técnicas e eu ignoro o que posso tomar da sua filosofia.”<sup>297</sup>

A dureza desta resposta, pelo peso da sua explicitação, corresponde, todavia, à situação comum em que ocorre o impacto da obra de Ricoeur. A textualização dos seus textos é feita, como se viu, pelo comentário sistemático de outros textos, oriundos de universos interpretativos divergentes e, as mais das vezes, rivais, no sentido de fazer frutificar a divergência ou a rivalidade; no essencial, essa textualização é um *trabalho* sobre o conflito de interpretações no horizonte do imperativo de explorar sempre novas possibilidades, sendo, portanto, trágico que não obtenha ecos do seu esforço.

Num texto que, tendo embora uma intencionalidade espiritual, se debruça sobre uma certa aridez e desencanto da cultura ocidental<sup>298</sup>, Régine du Charlat põe em relevo a fecundidade de um pensamento do possível, cujos traços têm uma grande consonância com esta prática reflexiva de Ricoeur. Partindo do suposto de que a entronização do chamado realismo na cultura contemporânea não gerou maior lucidez, nem profundidade do olhar, mas

---

<sup>296</sup> In: C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), “Temps et récit” de Paul Ricoeur en débat, *op. cit.*, pp. 163-183 e 210-212.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>298</sup> Régine du CHARLAT, “Le possible, autre nom de l'espérance”, *Christus*, 177, Paris, 1998, pp. 17-23.

apenas paralisou a acção, legitimando todas as deserções, a autora propõe, exactamente, a exploração do conceito de possível como “o único lugar de uma eficácia verdadeira”<sup>299</sup>, na medida em que, pelo seu carácter de contingência, ele admite ser pensado a par de outros, apontando, por isso, no sentido da compossibilidade da diferenciação e da multiplicidade. No final da sua reflexão, Régine du Charlat elenca uma série de princípios configuradores de uma arte de viver *o e no* possível, cujo último tem a seguinte expressão:

“O caminho não está desenhado à partida; inventa-se passo a passo à medida do possível. (...) A nós cabe-nos a vigilância, a escuta, o serviço e, se nos foi dado tal graça, o entusiasmo, que são, talvez, os nomes activos da esperança. Outras pessoas teriam percorrido um outro caminho e falado de outra maneira. É preciso ouvi-las.”<sup>300</sup>

É esta articulação constitutiva entre o privilegiar do possível e o imperativo de ouvir o outro que me parece fundamental na compreensão do modo ricoeuriano do textualizar, que tem uma intencionalidade, essencialmente, dialógica, interpelativa, em relação aos campos teóricos que convoca. Desta maneira, o aspecto trágico da recepção da sua obra reside, precisamente, no silêncio daqueles que ele interpela e, que, por não responderem, não permitem levar por diante a *conversação* de que Ricoeur tomou a iniciativa. O seu trabalho confronta-se com a psicanálise, com o estruturalismo, com a filosofia analítica, com a historiografia e, salvo raras excepções, as personagens importantes de tais continentes teóricos ignoram-no<sup>301</sup>. Mesmo num momento de grande euforia receptiva como foi a década de 80, sobretudo depois da publicação de *TR*, em que a comunidade filosófica francesa se mobilizou para reconhecer Ricoeur, a historiografia, uma das partes intervenientes na conversação triangular em que assenta a obra,

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>301</sup> Cf. F. DOSSE, *op.cit.*; Jean GRONDIN, *op.cit.*; o próprio Ricoeur salienta, algumas vezes, esta ausência de diálogo e até mesmo a incompreensão de que chega a ser alvo: ver *CC* e *RF*, por exemplo. Há, pelo menos uma excepção notável a esta situação que respeita ao diálogo com Greimas – cf. F. DOSSE, *op.cit.*, pp. 365-371.



porventura, mesmo, a mais determinante para o sentido da tese que aí se defende, manifesta-se pelo silêncio e pela ausência<sup>302</sup>.

Porquê, então, esta não repercussão dialógica de um pensar em que a dialogicidade parece ser a estrutura matricial?

Christian Bouchindhomme, no artigo há pouco referido, partindo da constatação da fraca eficiência da obra de Ricoeur, mesmo junto daqueles que é suposto estarem próximos dele, propõe que isso possa ser tomado como um sintoma de uma dificuldade constitutiva da própria obra, dificuldade, aliás, que ele, pessoalmente, experimenta<sup>303</sup>. O seu comentário dos trabalhos de Ricoeur vai consistir em demonstrar que não é pacífica a ligação da filosofia daquele autor ao campo da hermenêutica filosófica. Uma avaliação global do percurso ricoeuriano desenvolvido desde 1965 até *TR* condu-lo a considerar que ele caminha de uma *Aufklärung* para um heideggerianismo, ou de uma hermenêutica compreensiva para uma hermenêutica ontológica<sup>304</sup>; no entanto, continua a dizer Bouchindhomme, numa perspectiva diferente da de Heidegger, Ricoeur querera afirmar conjuntamente a filosofia e a metafísica. É a este nível que radica a origem daquilo que designa como a dificuldade da obra de Ricoeur que, a seu ver, contradiz aquilo mesmo que considera o específico da hermenêutica moderna, a saber, a co-originaridade

---

<sup>302</sup> F. DOSSE na obra que tem vindo a ser referida, tece alguns comentários a esta dupla situação – por um lado, uma certa manifestação de consideração em relação a Ricoeur em situações públicas de acolhimento e, por outro, a ausência dos historiadores. Com exceção de Michel de Certeau, Ricoeur não teve resposta à sua longa e provocadora interpelação. Cf. F. DOSSE, *op. cit.*, pp. 565-573.

<sup>303</sup> C. BOUCHINDHOMME, “Temps et récit” de Paul Ricoeur en débat, *op. cit.*, p. 164: “Pour étayer ce soupçon, je constaterai d’abord que l’oeuvre de Ricoeur n’a eu (et n’a toujours) qu’une efficacité très restreinte auprès de ceux qui sont censés être les plus proches de lui. Cela n’est certes pas un argument mais il se pourrait néanmoins que ce soit là le symptôme d’un embarras qu’engendrerait l’oeuvre de Ricoeur, embarras qui n’est peut-être pas sans rapport avec celui que j’ai moi-même éprouvé en travaillant cette oeuvre, et en particulier *Temps et récit*. “

<sup>304</sup> Cf. *Ibidem*, p. 177.

de uma teoria da interpretação, de uma teoria do sentido e de uma teoria da verdade, no quadro de constituição de uma teoria geral da compreensão. A sua leitura de Ricoeur leva-o a concluir que, se bem que este plano, o da co-originaridade de todas as vertentes do processo interpretativo, seja uma realidade ao nível argumentativo, há todavia, uma instância fundante do pensar ricoeuriano que, em última análise, é o Deus da Bíblia. E, neste contexto, diz o seguinte:

"Como é que Ricoeur pode esperar convencer pela argumentação, partindo de um postulado que apenas pode relevar da fé? (...).

(...) para o dizer um pouco cruamente, parece-me que as respostas construídas por Paul Ricoeur, a exposição que ele nos dá do seu pensamento, são, acima de tudo, respostas para ele próprio, mas não vejo muito bem em que é que eu, por exemplo, que não partilho dos pressupostos de Ricoeur, seria obrigado, argumentativamente, a ater-me às suas análises."<sup>305</sup>

Ricoeur responde a esta posição declarando que, por um lado, nunca escondeu as suas origens cristãs, mas, por outro, que Deus não faz parte dos pressupostos das suas investigações filosóficas, e termina com um texto de uma grande carga emotiva:

"Estou triste por ouvir que o *logos* da Cruz expõe aqueles que o professam ao *não-diálogo*. Os pensadores da modernidade não podem ouvir a não ser o seu próprio discurso, de resto, não-consensual?"<sup>306</sup>

Qualquer dos discursos parece estar de acordo com o facto de ser a questão das convicções religiosas que faz obstáculo ao debate teórico da obra; a mim, como já afirmei, parece-me esta explicação redutora e, além disso, não dando valor ao modo como o *dito se diz*, ou seja, à própria textualidade dos textos. Nesse quadro, considero a resposta de Ricoeur

---

<sup>305</sup> *Ibidem*, pp. 181-182.

<sup>306</sup> P. RICOEUR, "Réponses de Paul Ricoeur à ses critiques", in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, *op.cit.*, p. 212.

demasiado reactiva e emocional, em lugar de argumentativa e filosófica, como seria legítimo esperar.

Se se argumentar que a confiança com que Ricoeur se lança à exploração do conflito de interpretações radica em ele funcionar no horizonte da esperança escatológica, como ele mesmo afirma, no *Prefácio* à primeira edição de *HV*, estou totalmente de acordo<sup>307</sup>; contudo, o que para mim fica, igualmente, claro é que esse *impacto da esperança* vai originar um *estilo* pessoal que subsume a força da antinomia como estrutura fundante, e é esse carácter da sua textualidade que faz problema à recepção da sua obra. A meu ver, o que não pode ser, facilmente, recebido é a polaridade que a obra de Ricoeur patenteia entre a exploração extrema do conflito interpretativo e a vocação de reconstrução e prospecção que lhe é, também, inerente e, em boa verdade, representa a figura, por antonomásia, do conflito de interpretações. Ou seja, no fundo, a obra de Ricoeur é a manifestação material desse conflito, não só por se textualizar pela exploração de hermenêuticas rivais, mas, sobretudo, por o fazer no seio de uma vontade de sentido, descrevendo, ele mesmo, no seu exercício textual, uma trajectória constitutivamente dialéctica, por mostrar, em simultâneo, que o conflito de interpretações será sempre a última fronteira da racionalidade discursiva, mas que, não obstante, cada futuro prefigurarà um momento superador em termos de profundidade de significação.

Quando Mariano Peñalver diz que a dinâmica de constituição do pensar ricoeuriano se deixa caracterizar pelo esquema conceptual, *desde-hacia*, tem razão, na medida em que esse binómio põe em relevo o papel importante da noção de recomeço no filosofar de Ricoeur, que recusa, absolutamente, a possibilidade de se partir de um fundamento radical, de um princípio

---

<sup>307</sup> Como já referi, tratarei este aspecto na Segunda Parte deste trabalho, quando mostrar que a relação entre filosofia e religião fornece a raiz matricial da articulação, estruturante em Ricoeur, entre filosofia e não-filosofia.

transparente; no entanto, deixa, totalmente, de fora a dinâmica antitética que esse seu filosofar também comporta e que abre uma situação interpretativa geradora de uma recepção controversa, caracterizada pelo *não-diálogo*.

Assim, procurando na textualização de Ricoeur as razões desse *não-diálogo*, poder-se-á encontrar dois tipos de hipóteses de compreensão:

1. Em primeiro lugar, o *estilo* da obra ricoeuriana singulariza-o de uma maneira radical. Na realidade, embora ele constitua textos a partir da dinâmica interpretativa gerada por outros textos, assumindo essa origem explicitamente, contudo, ele não está próximo de ninguém, uma vez que a sua relação com o outro é de *o retomar apenas em parte*, em virtude da própria raiz da categoria de conflito de interpretações. Isto é, o diálogo que desenvolve entre hermenêuticas rivais supõe a rejeição, no outro, daquilo que o individualiza, efectivamente – a sua dimensão de completude interpretativa – para o mostrar como aberto ao seu oposto que, afinal, o completa realmente.
2. Em segundo lugar, pela razão anterior, ninguém se reconhece, na sua natureza específica, na intertextualidade de Ricoeur, por incapacidade de identificação com a figura que lhe é devolvida de si mesmo e, nessa medida, ninguém se sente interpelado a prosseguir uma conversação para a qual não tem a certeza de ter sido convocado.

Quando, no ponto anterior, caracterizei a figura interpretativa de Ricoeur pela metáfora de *meneur de jeu* era, no fundo, esta reconstrução dos autores e dos textos que queria relevar e que, ao limite, comporta alguma dimensão de violência. Não estou, de modo nenhum, a querer

dizer que haja instrumentalização do outro no seu processo de trabalho, até porque Ricoeur se expõe, totalmente, aos efeitos da teoria ou da perspectiva com quem dialoga, como exemplifica, paradigmaticamente, o seu confronto com a psicanálise, que ele avalia nestes termos:

"A psicanálise encontrei-a como uma espécie de *Herausforderung* – de desafio. Nessa época pensava que me poderia libertar dela em pouco tempo e descobri que era preciso ler tudo. Passei, assim, cinco ou seis anos com a leitura integral da obra de Freud para re-situar o meu antigo problema da culpabilidade."<sup>308</sup>

Parece-me ser de relevar nesta apreciação, no que respeita à caracterização da atitude ricoeuriana como uma efectiva exposição aos efeitos do confronto interpretativo, por um lado, o facto de nela se referir o deliberado desalojamento teórico realizado por Ricoeur na sua reflexão sobre a culpabilidade e, por outro, a declaração de que essa saída do seu campo próprio é assumida como um enfrentar-se autêntico com o outro, na medida em que, a partir dela, vai *re-situar* a sua problemática. Dentro do mesmo contexto, considero importante, ainda, salientar que Ricoeur designa como desafio o seu encontro com Freud; se tivermos em conta que a primeira abordagem que aquele autor faz da culpa é em *SM*, através das narrativas míticas sobre o mal, poderemos tomar consciência de como o diálogo com Freud pode ter sido desafiador.

Não obstante tudo isto, continuo a afirmar que o *trabalho* de aproximação do heterogéneo, mesmo quando realizado no interior da compreensão e da escuta da alteridade, obriga a uma certa desfiguração da figura inicial das partes envolvidas, podendo ser um factor de explicação da difícil recepção da obra ricoeuriana. Julgo que esta perspectiva pode ajudar a compreender melhor o modo como os textos de Ricoeur são recebidos do que o mero recurso à

---

<sup>308</sup> " De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", in C. BOUCHINDHOMME e R. ROCHLITZ (org.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, op. cit., p. 19.

sua pertença a um universo religioso ou, mesmo, à razão que Jean Grondin, no texto atrás referido, aporta como explicação. Para este autor, a relativa invisibilidade de Ricoeur deve-se ao facto de ele se ter ocupado demasiado com a preocupação de legitimar epistemologicamente a hermenêutica e só em *TR* ter apresentado um conteúdo hermenêutico específico. Não só não estou de acordo com este ponto de vista, como considero que reduzir o contributo positivo de Ricoeur para a hermenêutica ao resultado do seu labor em *TR* corresponde a ignorar a maneira específica como ele configura a sua ligação à hermenêutica, bem como o papel fundante que a *via longa* tem nessa configuração.

Há que ter em conta que a referência à *via longa*, como dimensão constituinte do pensamento hermenêutico de Ricoeur, supõe uma dupla, mas recíproca, problemática à proposta heideggeriana de constituir uma ontologia hermenêutica e, por isso, uma tomada de posição sobre a importância filosófica do debate epistemológico das ciências humanas. As suas palavras são claras:

“Há a via curta, de que falarei em primeiro lugar, e a via longa que me proporei percorrer. A via curta é a de uma *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. Chamo “via curta” a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates sobre o *método*, ela refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí reencontrar o *compreender*, não já como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. (...) .

A via longa que proponho tem também, por ambição, conduzir a reflexão ao nível de uma ontologia; mas fá-lo-á por graus (...).”<sup>309</sup>

A letra do texto permite fazer uma associação linear entre *via longa* e faseamento processual, na medida em que aponta para a ontologia como alvo, mas a atingir por graus, por etapas; contudo, o seu significado estrutural prende-se com o conceito de método e com o papel

---

<sup>309</sup> P. RICOEUR, *CJ*, p. 10.

a ele atribuído no seio da compreensão. O que distingue a *via curta* da *via longa*, na configuração da hermenêutica, é a forma como esta se articula com o método, em função do significado que lhe atribui – a primeira demarca-se dele, considerando-o do campo do objectivismo, do puro plano transcendental, e propõe uma via alternativa, em ruptura com ele; a segunda pretende integrá-lo e fundar um *organon* que enquadre o processo de compreensão. A *via curta* dissocia verdade e método; a *via longa* supõe o método como um momento insuperável da constituição da verdade. No primeiro caso, o método, assimilado à ciência moderna, é apenas tomado como um instrumento de análise, como uma grelha antecipativa e exterior à realidade que, funcionando no quadro da relação sujeito-objecto, quer fixar dela uma representação, que de nada serve à filosofia, a qual só começa, verdadeiramente, quando rompe com ela<sup>310</sup>. No segundo caso, para além de se reconhecer uma fecundidade própria na abordagem científica da realidade, também se alarga o conceito de método e, aproximando-o do seu sentido etimológico, de caminho, atribui-se-lhe o papel de orientador e ordenador racional e mediação necessária a um pensar segundo razões. Esta posição perante o método está estritamente ligada à concepção do conflito de interpretações, como modo de ser próprio de uma filosofia hermenêutica, e, por essa via, ao estatuto atribuído à filosofia, no mundo dos saberes e da cultura.

Desde VI que Ricoeur faz dialogar o seu trabalho filosófico com o mundo da objectividade científica, como já se viu, quando se abordou a noção de *diagnóstico*. Para ele, a grandeza e o valor da filosofia não estão no desenvolvimento de um solipsismo, supostamente superior, mas numa partilha e comunhão temáticas, numa radical abertura ao não-filosófico,

---

<sup>310</sup> Penso que pode ser interessante convocar aqui o comentário de Ricoeur sobre a afirmação de Heidegger “a ciência não pensa” em CC, pp. 115-117, onde deixa clara a sua divergência em relação à posição heideggeriana de a ciência ser movida apenas pelo desejo de cálculo ou de dominação.

embora no quadro da manutenção de uma autonomia metodológica diferenciadora. A realização filosófica tem de confrontar o seu dizer e medi-lo com todas as expressões que representem os sulcos humanos no processo de compreensão da realidade e de si mesmo. Isto equivale a afirmar que a filosofia tem de abandonar o tom triunfalista e normativo de ciência dos fundamentos e saber assumir-se como uma, entre pares, na dinâmica da cultura e da história.

Num texto de apresentação da figura filosófica de Paul Ricoeur, Olivier Abel diz o seguinte:

"Certamente é mais fácil ficar-se num mundo de linguagem. Mas a travessia de Ricoeur é perseverante: ele procura o sentido no conflito das interpretações, o racional no conflito das racionalidades. Ao fazer isto, Ricoeur está a explorar as fronteiras, as passagens que permitem articular os continentes teóricos ou ideológicos, articular as problemáticas; e ele mostra que "ça passe", que se está no mesmo mundo. O que há de totalitário nos diferentes "discursos" é, deste modo, moldado até se manter no próprio real, e o real é posto a trabalhar."<sup>311</sup>

Esta forma extremamente perspicaz de analisar o universo racional de Ricoeur mostrando, simultaneamente, a sua fidelidade à *vontade do sentido*, o seu compromisso com a transformação da realidade e o seu desejo de configurar um *falar comum*, pode servir, igualmente, como descrição da *via longa* ricoeuriana, no que ela comporta de ascese metodológica na exploração das fronteiras dos saberes.

Neste contexto, a legitimação epistemológica da hermenêutica que Ricoeur desenvolve, frente ao estruturalismo ou à psicanálise e que Grondin parece considerar como um momento propedêutico à sua própria teorização hermenêutica, representa, realmente, a matriz essencial do pensar hermenêutico de Ricoeur, de que a tese do tempo narrado como tempo humano é apenas uma aplicação.

---

<sup>311</sup> Olivier ABEL, *Études Théologiques et Religieuses*, 3, Montpellier, 1989, p. 393.



Assim sendo, quando Grondin explica a relativa invisibilidade de Ricoeur pelo facto de ele se ter detido no processo de fundamentação epistemológica da hermenêutica, acaba, no fundo, por me dar razão, porque essa dimensão, que ele parece secundarizar, mostrou-se, afinal, como o aspecto próprio com que Ricoeur se inscreve no campo hermenêutico. A ser legítimo o que Grondin defende, é isso que impede uma recepção adequada da sua obra, ou seja, como pretendi mostrar, é o *estilo* ricoeuriano que se torna obstáculo à sua recepção em termos consentâneos com a pertinência e com a vontade de sentido da sua produção.



## SEGUNDA PARTE

### Filosofia e literatura: constituição e sentido da relação

“De um emboscado deus os sons que escreves  
Vêm secretamente do infinito.  
É p’ra escrever que as tuas mãos são leves,  
Submissas asas de um misterioso espírito.

Alheia te é a música que escreves;  
Teu é o fado, o precipício, o rito  
Da dor que faz passar entre horas breves  
A voz de um deus escondido no teu grito.”

Natália CORREIA, *Sonetos Românticos*,  
Lisboa, Edições “O Jornal”, 21991, p. 18.

“L'*hermeneia* est la *voix* du divin. Et cette *voix* est tout d’abord, principalement (...), *voix* partagée, différence de *voix* singulières. Autrement dit, il n’y a pas *une* *voix* du divin, ni peut-être de *voix* du divin en général (...). Mais *la* *voix*, pour le divin, c’est le partage et la différence.”

Jean-Luc NANCY, *Le partage des voix*,  
Paris, Éditions Galilée, 1982, p. 67.



## **Filosofia e literatura: constituição e sentido da relação**

### **ESTRUTURA DA SEGUNDA PARTE**

**INTRODUÇÃO – Sobre o conceito de literatura em Paul Ricoeur**

**CAPÍTULO PRIMEIRO – O aparecimento da literatura na prática filosófica de Paul Ricoeur: momentos e razões**

**CAPÍTULO SEGUNDO – A dimensão literária da filosofia de Paul Ricoeur: hermenêutica e uso poético da linguagem**

**CAPÍTULO TERCEIRO – Filosofia e literatura: o filosófico e o não-filosófico**



## Introdução

### Sobre o conceito de literatura em Paul Ricoeur

O caminhar interpretativo pela obra de Ricoeur, que realizei na Primeira Parte desta investigação com o objectivo de testar a hipótese de a *mise en intrigue* poder servir como mediação para uma captação em unidade do núcleo original do seu pensamento, permite salientar dois aspectos decisivos para a minha interpretação.

1. Evidenciar como categorias do campo literário podem constituir mediações pertinentes para uma compreensão mais profunda da obra de Ricoeur, possibilitando a desocultação de significações filosóficas que sem essa mediação podem não emergir.

Tal é o caso central do conceito de *mise en intrigue*, que dá um novo sentido quer à articulação das obras, quer ao próprio ritmo do pensar ricoeuriano; mas igual situação acontece com a abordagem da metodologia de Ricoeur pelo recurso à sua compreensão como uma estratégia metafórica, ou com a análise da sua textualidade pela mediação da figura do drama.

Em qualquer das situações, foi sempre possível articular os textos e os temas, segundo uma dinâmica de unidade, a despeito da sua distanciação temporal ou da sua diferenciação temática.

2. Ao mostrar a fecundidade que o literário produz na abordagem filosófica de Ricoeur, deu-se, de alguma maneira, visibilidade à ideia de a literatura não ser, apenas, um conteúdo tematizado da sua filosofia, mas, também, um ingrediente fundamental do seu entretecer textual e, por essa via, introduziu-se, como possível, a hipótese de a relação da filosofia com a literatura se ter tornado uma questão temática em Ricoeur, por ser, de base, uma questão orgânica do seu filosofar. A problemática da literatura surge no desenvolvimento do percurso filosófico ricoeuriano, no caminhar de tema em tema que o caracteriza, para subsumir os resíduos de opacidade que cada nova investigação deixa em aberto; todavia, o seu surgimento ocorre, a um tempo, como algo *encontrado*, um *novo*, e como um *previsto* incontornável. Ou seja, embora o confronto com o discurso poético estivesse presente, no horizonte da prática filosófica de Ricoeur, desde *VI*, há como que um *desocultar* da problemática ligada ao literário através do desenvolvimento do pensamento hermenêutico, fazendo com que a literatura seja, ao mesmo tempo, um *objecto previsto* e um *novo objecto*, assumindo dimensões novas e tornando-se, em *MV* e *TR*, o fulcro de uma tematização filosófica original.

É esse percurso que gostaria de *re-fazer* nesta Segunda Parte do trabalho, no sentido de lhe encontrar o significado filosófico.

Nesse contexto, esta Segunda Parte da investigação tem como finalidade integradora acompanhar, a par e passo, a relação do filosofar ricoeuriano com o campo do literário, no sentido de compreender a sua função na economia do seu desenvolvimento geral, procurando surpreender como, quando e porquê vai ocorrendo a sua emergência.



Antes, contudo, de realizar esse percurso, ao mesmo tempo, analítico e compreensivo, impõe-se a definição do campo semântico de literatura, no contexto dos trabalhos de Ricoeur, para identificar o que nele está em jogo, tarefa que será levada a cabo em duas perspectivas: em primeiro lugar, ensaiando uma interpretação do facto de não haver uma caracterização específica, nos textos ricoeurianos, do conceito de literatura ou de literário e, em seguida, pela aproximação da temática da literatura com uma concepção de realidade como mistério.

### ***Uma ausência com sentido***

Como tentei mostrar anteriormente, do ponto de vista da orgânica estrutural, os textos ricoeurianos são absolutamente clássicos e, como ele mesmo reconhece, subordinados ao primado do pedagógico<sup>312</sup>. Neste quadro, um dos traços específicos do seu estilo é a clareza, tanto na maneira de expor, como na explicitação do enraizamento histórico e teórico do que está em jogo, em qualquer análise, como ainda no estabelecimento da significação dos termos ou conceitos envolvidos na argumentação. Todavia, estranhamente, não faz nada disto para a questão do literário que tem, na sua obra, uma amplitude semântica que vai da poesia à ficção e que, por outro lado, nunca foi objecto de uma tematização particular aturada. Tal omissão tem de

---

<sup>312</sup> Uma das razões justificativas dessa situação decorre, certamente, do facto de os seus livros resultarem, em grande medida, de cursos e seminários. A primazia do pedagógico é de tal modo uma norma da sua textualidade que Paul Ricoeur esclarece na sua última obra, *MHO*, que este texto obedece a uma outra dinâmica: “Je mets à l’essai dans ce livre un mode de présentation dont je n’ai jamais fait usage: afin d’alléger le texte des considérations didactiques les plus pesantes – introduction d’un thème, rappel des liens avec l’argumentation antérieure, anticipation des développements ultérieurs –, j’ai placé aux principaux points stratégiques de l’ouvrage des notes d’orientation qui diront au lecteur où j’en suis de mon investigation.” (p. III).

ser significativa. É na esteira de uma sua significação possível que vou desenvolver as considerações subsequentes<sup>313</sup>.

No meu entender, há duas ordens de razões explicativas desta carência caracterizadora, para além daquela que é inerente à natureza da questão<sup>314</sup>. Uma negativa, decorrente do próprio processo segundo o qual o campo do literário vai emergindo nos trabalhos de Ricoeur, cuja ocorrência é anterior à sua tematização epistemológica. Outra positiva e intencional, correspondendo à sua preocupação de base com os usos da linguagem e não com os géneros literários. O balanço global dos textos ricoeurianos relacionados com esta questão, nomeadamente, o modo como subsume na categoria de *inovação semântica* a especificidade do seu pensar acerca da dimensão poética da linguagem, parece apontar, inequivocamente, para o facto de o intuito fundamental de Paul Ricoeur não ser distinguir poesia e ficção narrativa, nem tematizar por sua conta o conceito de literatura, mas antes deslocar o problema dos géneros literários do discurso para o trabalho da linguagem que concitam e fazer desta o seu núcleo temático fulcral.

Em *Interpretation Theory*, no contexto da elaboração de uma teoria geral da significação, Ricoeur usa o termo literatura para se referir a um determinado *corpus* textual. O modo como o faz deixa claro que a sua preocupação está no trabalho de linguagem que tal *corpus* promove e

---

<sup>313</sup> Vou centrar a minha análise em três textos de Ricoeur: *MV* e *TR* por tomarem o tema da *inovação semântica* como núcleo de desenvolvimento e *Interpretation Theory* por ser a obra onde ele procura estabelecer uma teoria geral da interpretação, considerando que a passagem pelo metafórico-simbólico é um momento incontornável de tal teorização.

<sup>314</sup> A bibliografia é imensa sobre a (im)possibilidade de definir e traçar as fronteiras do que é e não é literatura. Ocupi-me noutra lugar com este mesmo tema: cf. Fernanda HENRIQUES, "É legítimo o uso da literatura no processo de transmissão da filosofia?", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 145-167, onde, através da análise de posições de críticos literários e de produtores de literatura, procuro mostrar, guiada pela perspectiva ricoeuriana, que, por um lado, há diferenças entre o literário e o filosófico, mas, por outro, nem sempre é fácil estabelecer, claramente, as fronteiras entre os dois campos e, muito menos, constituir uma classificação de textos, universalmente aceite e estável.

não nos géneros em que se materializa. Nessas referências, as obras de literatura são, especialmente, confrontadas com as obras científicas, tendo em atenção que nestas se joga um sentido literal da linguagem e naquelas um trabalho de significação muito mais complexo. No horizonte de tal comparação, propõe a seguinte definição de literatura:

“E a literatura é aquele uso do discurso em que várias coisas são especificadas ao mesmo tempo e onde o leitor não é intimado a entre elas escolher. É o uso positivo e produtivo da ambiguidade.”<sup>315</sup>

Esta remissão para uma ambiguidade positiva e produtiva é essencial para compreender a intenção ricoeuriana a tal respeito, na medida em que, para ele, a ambiguidade, correspondente, ao nível do discurso, à polissemia, no plano das palavras, pode ser, efectivamente, o critério de discernimento do que é ou não é literário, desde que resulte de um trabalho retórico deliberado, articulado com uma finalidade especificamente determinada<sup>316</sup>. É esta ambiguidade intencionalmente construída dos textos literários o veículo possibilitador de eles se constituírem como espaços adequados a uma orientação livre da leitura.

A articulação entre a ambiguidade poética e a liberdade na relação com os textos respectivos é referida por Ricoeur como adveniente de um uso livre da linguagem, quando não se acantona numa função técnica e instrumental. Dir-se-ia que o uso poético da linguagem alimenta e exponencia aquilo que ela possui de mais rico, ao afastá-la de uma relação directa e descritiva com as coisas<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 47.

<sup>316</sup> Cf. P. RICOEUR, *H. Cours*, p. 63.

<sup>317</sup> Diz sobre isto Ricoeur, em “Poetry and Possibility”, in Mario VALDÉS (ed), *A Ricoeur Reader, op.cit.*, p. 451: “I should say that this polarity constitutes poetry. On the one hand, to give a voice to lost layers of experience and, on the other hand, to liberate language from its relation to things and to reality. And therefore, to increase the gap between, let us say, science and things”.

A corroborar estes sinais de os géneros literários não serem a preocupação central de Ricoeur está ainda o facto de, depois de se ter detido em *Interpretation Theory* com as características da linguagem dos textos literários, terminar a análise, sem grandes preocupações de precisão, dizendo que a literatura se expressa em três classes essenciais de textos: poesia, ensaio e ficção em prosa. A ausência de uma maior atenção ao assunto parece revelar que lhe importa, em primeira mão, não o valor específico do que vem ao discurso por esta ou aquela forma literária, mas sim aquilo que as atravessa a todas e que consiste num certo tipo de trabalho de e com a linguagem. Num segundo momento, e em relação a temas específicos, como é o caso dos pares *temporalidade-narrativa* e *mal-tragédia*, a análise ricoeuriana centra-se na especificidade destes géneros literários; contudo, mesmo nesses casos, a questão basilar ou fundacional não é a dos géneros da literatura, mas a do uso da linguagem que eles subsumem.

Esta perspectiva é, na minha leitura, reafirmada pela maneira como é tematizada a *inovação semântica* em *MV* e *TR*.

Em princípio, *MV* parece ser acerca da poesia; na verdade, a referência mais constante que é feita nessa obra centra-se no trabalho poético, sendo, no seu contexto, que Ricoeur se apropria da expressão *referência desdobrada* para designar o modo segundo o qual a poesia se refere à realidade, como adiante se analisará. Contudo, o que está em jogo em *MV* não é a poesia, enquanto tal, mas a metáfora, como forma de produção de sentido novo. Não obstante Ricoeur recuperar a expressão de Monroe Beardsley de a metáfora ser *um poema em miniatura*<sup>318</sup>, a própria recuperação revela que o cerne da sua preocupação radica no trabalho de linguagem posto em marcha pelo processo de metaforização, enquanto este pode

---

<sup>318</sup> Cf. P. Ricoeur, *MV*, p. 279.

protagonizar a ambiguidade semântica do poema, como obra literária. Embora numa linha argumentativa diferente da que estou a desenvolver aqui, Serge Meitinger chama, igualmente, a atenção para o facto de a especificidade do poema não ter o seu justo lugar na preocupação ricoeuriana relativa à *inovação semântica*<sup>319</sup>.

Em relação a *TR*, se bem que a crítica literária seja um dos três intervenientes na conversação triangular que a sustenta, e, além disso, três obras literárias determinadas sejam aí tomadas como objecto de análise, torna-se clara a não preocupação com a tematização da literatura e do que lhe é próprio, na medida em que são recorrentes, ao longo do texto, as afirmações lineares, assimilando literário a ficcional, sem quaisquer outras precisões conceptuais. Todavia, *TR* é a propósito de um grande género que é a narrativa. Na verdade, assim é; no entanto, o que está em jogo nessa obra, como se viu, é a dimensão antropológica da narratividade, enquanto esta pode ser ordenadora da experiência humana do tempo, permitindo a configuração de *um tempo* humano, resultado da articulação entre o *tempo privado* da mortalidade e o *tempo público*, da linguagem, supra-individual<sup>320</sup>. É neste aspecto que se centra a crítica, já referida, de Bobillot quando denuncia a não destrição de Paul Ricoeur entre a narrativa própria dos mitos e dos contos tradicionais e a oriunda da teoria dos géneros literários.

Mas talvez o desinteresse de Ricoeur pelos géneros literários releve da mesma posição de Maurice Blanchot quando diz:

---

<sup>319</sup> Cf. Serge MEITINGER, "Entre "intrigue" et "métaphore" la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème", in J. GREISCH e R. KEARNEY (dir), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, *op.cit.*, pp. 281-296. O próprio Ricoeur reconhece ( e lamenta) que não deu a importância devida ao lírico: cf. "Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi même comme un autre*". Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk, *op. cit.*

<sup>320</sup> É neste contexto que ganha sentido o final da primeira parte de *TR* I: "La question la plus grave que puisse poser ce livre est de savoir jusqu'à quel point une réflexion philosophique sur la narrativité et le temps peut aider à penser ensemble l'éternité et la mort. (p.129).

"Tudo se passaria, então, como se a literatura se afirmasse por si mesma se os géneros literários se dissipassem, brilhando sozinha na claridade misteriosa que ela propaga e que cada criação literária lhe reenvia, multiplicando-a (...)."321

Para além dos argumentos que se podem aduzir a partir da análise das obras, é o próprio Ricoeur que, num texto de 1995, dá nome à sua preocupação fundamental, não só referenciando-a ao termo alemão da *Dichtung*, como, também, explicitando que o seu trabalho sobre a criatividade engloba os diferentes géneros literários<sup>322</sup>. Diz ele:

"É na medida em que guardo no espírito a amplitude da *Dichtung* que dou à hermenêutica a tarefa de dar conta da constituição do sentido ao nível da inovação semântica, comum ao poema e à narrativa. É no contexto da referência a esta amplitude da *Dichtung* que me arrisco a confrontar, em *TR III*, a filosofia fenomenológica do tempo com a "poética" da narrativa, que engloba: a narrativa quotidiana, a tragédia e a epopeia dos antigos e dos modernos e o romance contemporâneo."<sup>323</sup>

O texto deixa claro que está em questão o poder criativo do dizer poético, tomado na originalidade do seu sentido e, ao mesmo tempo, que é esse horizonte que tem o primado fundacional das textualidades que podem ser corporizadas a partir desse poder.

Não é possível, neste contexto, não fazer uma associação imediata com Heidegger, sobretudo com o seu texto *A origem da obra de arte*, em cuja parte final se trata o tema da *Dichtung* e se eleva a poética ao plano da essência da arte<sup>324</sup>. Em termos heideggerianos, para

---

<sup>321</sup> Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 273.

<sup>322</sup> Trata-se do Prefácio à obra de Marcelino AGÍS VILLAVARDE, *Del símbolo a la metáfora*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp. 13-18.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>324</sup> Cf. M. HEIDEGGER "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Gesamtausgabe*, Bd 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, pp. 59 e ss. A análise que se faz neste trabalho da perspectiva heideggeriana, bem como as traduções dos seus textos que nela figuram, corresponde a uma dívida que contrai com o grupo de investigação *Heidegger em Português*, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, e especialmente para com a Professora Irene Borges Duarte, que o coordena; embora como assistente participei, durante o ano lectivo de 1999/2000, nos Seminários de

quem a arte é o pôr-se-em-obra da verdade – isto é, exhibir o ente na sua abertura para o ser, designar a poesia como a essência da arte equivale a dizer que ela é o revelador, por antonomásia, da verdade dos entes.

Efectivamente, para ele, a obra de arte, constituída na e pela linguagem, tem um lugar privilegiado no conjunto da arte, na medida em que, pela nomeação, a linguagem instaura a própria possibilidade de o ente se abrir ao ser, e, assim, se revelar na sua verdade. Diz Heidegger:

“A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é instituição (*Stiftung*) da verdade. Compreendemos aqui o instituir num triplo sentido: instituir como doar (*Schenken*), instituir como fundar (*Gründen*) e instituir como iniciar (*Anfangen*).”<sup>325</sup>

O que me parece estar, aqui, em jogo é o facto de a capacidade reveladora da linguagem como *Dichtung* estar na dupla determinação de *excesso* e *doação*, sendo esta dupla determinação que permite compreender a evocação ricoeuriana da *Dichtung*. Para Ricoeur, a linguagem poética põe em evidência – dá a ver – a dimensão sempre excedentária das significações da realidade, em relação a qualquer perspectiva aprisionante ou redutora. Se se tiver em conta o que ficou dito atrás sobre o assumir ricoeuriano de que filosofar corresponde à exploração de possibilidades sempre novas de significação, recordar-se-á que isso equivale a supor a realidade como fonte inesgotável de criação de sentido e, nesse horizonte, a sua preocupação com o estabelecimento de uma poética da linguagem significa a necessidade de burilar o instrumento capaz de fundar o seu modo de filosofar.

---

investigação do referido grupo, por gentileza da sua coordenadora e com a aceitação dos membros efectivos do grupo. Deixo aqui o meu agradecimento pela generosidade da partilha à Professora Irene Borges Duarte e ao conjunto da equipa.

<sup>325</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 63.

Na mesma linha heideggeriana, mas agora dentro da figura própria que Gadamer lhe imprime, também penso ser legítimo *ouvir*, na evocação da *Dichtung* feita por Ricoeur, a posição gadameriana sobre a *excelência da linguagem* dos textos literários, designados, por ele, como textos *em sentido eminente*<sup>326</sup>. Embora nos antípodas da posição de Ricoeur, uma vez que aproxima filosofia e poesia, contudo, algo das tematizações de Gadamer ajuda a perceber o que pode estar implicado na preocupação ricoeuriana da linguagem como *Dichtung*, nomeadamente, a ideia de Gadamer de o texto literário ser um texto *em sentido eminente*, em função do uso da linguagem que promove, decorrente de uma ruptura com a sua utilização ordinária, nos quadros de um comércio objectivante com a realidade e desenvolvido através da exploração do seu poder e do seu valor ontológicos. Está, assim, em questão o alcance especulativo da linguagem que se celebra a si mesma, suspendendo uma relação directa com as coisas.

É essa celebração da linguagem, que o seu uso poético protagoniza, que Ricoeur quer teorizar, por pensar que nela pode estar contida uma capacidade reveladora dos sentidos da existência que a filosofia pode explorar, por sua conta e segundo as suas próprias regras.

### ***A literatura e a realidade na sua dimensão abismal***

No curso sobre Hermenêutica que desenvolveu em Louvaina em 1970-71, no quadro da análise da questão da mimese, ao querer contestar que, por um lado, ela seja uma imitação em

---

<sup>326</sup> Cf. especialmente: H.-G. GADAMER, "Philosophie und Poesie", Herber ANTON, Bernhard GAJEK, Peter PFAFF (eds); *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem 60. Geburtstag*, Heidelberg, Carl Winter Universität, 1977, pp. 121-126; "Philosophie und Literatur", *Phänomenologische Forschungen*, 11, Freiburg-München, 1981, pp. 18-45; "Text und Interpretation", in *Gesammelte Werke*, Bd 2, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Ergänzungen Register, Tübingen, Mohr, 21993, pp. 330-360.



termos de cópia e, por outro, que aquilo que vem ao discurso por seu intermédio seja o bem conhecido, o dado, Ricoeur diz: “A ficção é o detector do real”<sup>327</sup>. Os termos *real* e *detector* são absolutamente fundamentais para se procurar entender o que motiva o encontro de Paul Ricoeur com o campo literário. Em primeiro lugar, o termo real nada tem a ver com uma perspectiva meramente empirista ou pragmatizada; pelo contexto em que surge a afirmação, real tem o sentido, exactamente, do que *não está dado, não está aí, não é bem conhecido*, apontando para uma visão em profundidade em que real pode ser tomado com o que alimenta o dizer e se vai expressando no dizível, de maneiras sempre novas. Articulado com a *ficção*, que não se refere ao que é, mas ao que pode ser, o termo real aparece, em última análise, como o correlato de possível. Todos estes sentidos de real são acentuados pelo termo detector; um detector é um instrumento que permite descobrir algo, trazendo ao ser e ao sentido, qualquer coisa que, antes da sua intervenção, jazia na profundidade do desconhecimento, aquilo que, em suma, não era acessível em termos imediatos e espontâneos. Se a ficção é equiparada à função de um detector, isso quer dizer que ela é tomada como uma mediação para se ir mais longe e mais fundo do que o plano onde, habitualmente, nos situamos. Por outro lado, se o que a ficção descobre é que é o real, isso quer dizer que ela nos conduz para lá do empirismo e do pragmatismo, abrindo novos horizontes de pensar e de viver.

Maurice Blanchot, ao explorar o sentido do espaço literário, diz algo de paralelo a esta afirmação de Ricoeur, mas evidenciando outras dimensões que a podem tornar mais compreensível. É o caso, por exemplo, da associação que faz entre o acto de escrever e a solidão, tomada esta não como um estado físico ou psicológico, mas como uma atitude de ascese em relação a si próprio e ao mundo. Nesse sentido, diz:

---

<sup>327</sup> P. RICOEUR, *H. Cours*, p. 165.

“O poema – a literatura – parece ligado a uma palavra que não pode interromper-se, porque ela não fala, ela é. (...) Contudo, o poeta foi quem ouviu essa palavra, quem se fez harmonia com ela, o mediador, quem lhe impôs silêncio ao pronunciá-la.”<sup>328</sup>

Dentro desta perspectiva, a arte aparece, simultaneamente, como um desvelador de novas e mais alargadas possibilidades da realidade, porque, ao suspender o tipo de relação pragmatizada ou utilitária que se mantém com ela, subverte a ordem da sua valoração e das categorizações estabelecidas. Esta suspensão do imediato e do estabelecido acaba por se instituir como o revelador daquilo que é mais autêntico ou mais real, para falar como Ricoeur. Di-lo, assim, Blanchot:

“É como se o artista e o poeta tivessem recebido como missão trazer-nos, obstinadamente, à memória o erro, orientar-nos em direcção a este espaço onde tudo o que nós nos propomos, tudo o que adquirimos, tudo o que somos, tudo o que se abre na terra e no céu, volte ao insignificante, onde o que se aproxima é o não-sério, e o não-verdadeiro, como se talvez brotasse aí a fonte de toda a autenticidade.”<sup>329</sup>

Esta aproximação a Blanchot tem como finalidade realçar o profundo sentido do literário que perpassa pelo pensamento de Ricoeur na atenção e na escuta que quer prestar à realidade na sua eminente profundidade e que a sua ascética prática de filósofo nem sempre deixa ficar claro. Neste excuro, não quero deixar de referir uma outra afirmação de Blanchot, cuja significação corresponde, certamente, a um dos motivos que leva Paul Ricoeur a considerar a textualidade poética como alimento possível do trabalho filosófico:

“Mas o poema nomeia o sagrado como inominável, ele diz nele o indizível (...).”<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Maurice BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 35.

<sup>329</sup> *Ibidem*, nota 1, p. 332.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 307.

Quando, no capítulo seguinte, se tratar do sentido da *poética da vontade*, tal como ela é apresentada em VI, poder-se-á verificar a justeza desta afirmação para descrever o projecto ricoeuriano, dado que nele vai estar em jogo, a um tempo, a comensurabilidade e a incomensurabilidade do poético e da transcendência; ou seja, aquilo que ganha sentido na linguagem poética não só não esgota a fonte de onde emerge, como nem sequer a toca – o indizível é dito e, todavia, permanece indizível.

Nesta medida, a dimensão poética da linguagem, ao constituir-se como revelador da realidade, também a referencia como inalcançável para um saber totalizador, pelo que, ao mesmo tempo, exerce uma função crítica e de vigilância em relação ao imperialismo conceptual e ao desejo unificador da razão.

Este reconhecimento do poder revelador da linguagem como *Dichtung* e da sua possível função reguladora dentro do processo filosófico, permite aproximar Paul Ricoeur e María Zambrano, nomeadamente, na busca que esta autora faz da definição do que designa como uma *razão poética*, como já tive oportunidade de referir no Pórtico deste trabalho. Contudo, deve ser dito, antes de qualquer outra consideração, que não há nenhuma proximidade entre o tecer argumentativo de Zambrano e o de Ricoeur, na medida em que ela permanece, quase sempre, no plano da alusão metafórica e ele desenvolve uma prática legitimadora, de pendor transcendental, cuja origem mais próxima é a sua formação fenomenológica. Além disso, ela protagoniza o conflito dilacerador entre filosofia e poesia – podendo mesmo interpretar-se como representando a sua figura trágica – e ele, embora assumindo tal conflito, pugna por retirar deste a produtividade possível. Não obstante, é legítimo aproximar a filósofa espanhola e o filósofo francês, do ponto de vista do projecto que os move de repensar o estatuto da filosofia, no horizonte de uma dialéctica entre uma perspectiva conceptual, de linha abstractizante,

indiscriminadora e de cariz totalizador e uma outra via que abre o trabalho da racionalidade à concretude diferenciadora, por a expor ao impacto da imaginação produtiva, projecto esse que assenta na confiança que ambos têm no poder ontológico da linguagem para revelar a realidade na sua dimensão abismal e misteriosa<sup>331</sup>.

Deste modo, o movimento ricoeuriano em direcção ao campo do literário é determinado por um profundo desejo reformador da prática filosófica que mantenha, no mesmo gesto reflexivo, a capacidade determinadora e explicativa da razão, herdada da modernidade, e, por outro lado, reconheça a sua finitude e impotência, dentro do gosto pós-moderno, no que respeita à constituição das grandes totalidades sistemáticas. Por isso, Ricoeur é um pensador da encruzilhada da modernidade com a pós-modernidade, cujas perspectivas conflituais quer fecundizar, reciprocamente, recusando-se a aceitar a necessidade de ter de se optar por uma delas, unilateralmente. A sua hermenêutica, representando um filosofar com pressupostos, pretende protagonizar, tanto a fragilidade da razão, para se auto-fundar, segundo a linha interpretativa pós-moderna, como a sua força para conceber o futuro e delinear novas possibilidades de compreensão, em profunda ruptura com o pós-modernismo<sup>332</sup>.

Mário Valdés sistematiza muito bem esta característica do pensar ricoeuriano, quando pretende confrontá-lo com o de Derrida:

---

<sup>331</sup> María Zambrano estabelece uma diferença radical entre realidade e ser – este está ligado ao que é dito, aquela ultrapassa o dizer e o dizível. Em Zambrano o conceito de realidade dimensiona-se numa zona que escapa à transparência e à luminosidade. Ricoeur, embora não estabeleça esta diferenciação entre realidade e ser, admite, como Zambrano, que o real se deixa enraizar em profundezas subterrâneas e obscuras.

<sup>332</sup> Sobre este assunto remeto para F. Javier RODRIGUEZ BUIL, "Paul Ricoeur y la postmodernidad"; *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 9-26, e para o meu próprio trabalho: F. HENRIQUES, "Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista", in M<sup>a</sup> Luisa R. Ferreira (org), *Pensar no feminino*, op. cit., pp. 289-295, onde desenvolvo a ideia de que a racionalidade de Ricoeur é uma racionalidade inclusiva e prospectiva, assente numa concepção da razão que a toma como limitada, mas, todavia, capaz de exercer uma actividade de discernimento crítico e de realizar uma clarificação conceptual.

“Derrida caracteriza a sua filosofia como uma ruptura radical com a metafísica logocêntrica do pensamento ocidental. Ricoeur considera o seu trabalho como sendo a continuação de uma tradição de investigação de Aristóteles e Santo Agostinho a Heidegger e Wittgenstein. (...)”

E a separação fundamental entre os dois filósofos é a possibilidade do significado partilhado. A hermenêutica é uma alternativa à desconstrução, porque a sua orientação dialéctica mantém o seu fim em aberto, como um processo dinâmico, mas não sacrifica a transmissão.”<sup>333</sup>

Este aspecto de levar às últimas consequências a exploração do conflito interpretativo, denunciando uma forte confiança no poder construtor do negativo, como procurei mostrar atrás, e que tomará forma epistemológica na defesa de que o trabalho filosófico se deve desenvolver a partir do diálogo com o não-filosófico, corresponde à estrutura matricial do movimento ricoeuriano em direcção ao literário para revitalizar o discurso e a produção filosóficas. Nesse contexto, a prática filosófica de Paul Ricoeur pode servir de ilustração de uma das teses defendidas por Manuel Asensi, na sua obra *Literatura y filosofía*<sup>334</sup>: a de que a história da relação entre a filosofia e a literatura mostra que, por um lado, a maneira como essa relação é tematizada depende das concepções de uma e de outra que entram no jogo da tematização e, por outro, o confronto entre ambas determina a transformação de cada uma delas. Ricoeur acercar-se-á do literário em VI, no quadro da definição da *poética da vontade*, como o último momento da sua *Filosofia da Vontade*, onde se corporizará a sua vocação ontológica, fazendo-o no âmbito de uma atitude eivada de espontaneísmo; o adentramento no campo literário, correspondente ao seu trabalho em SM, obriga-o à elaboração de um pensamento crítico sobre a dimensão poética da linguagem e sobre a actividade filosófica, quando aceita confrontar-se

---

<sup>333</sup> Mario VALDÉS(ed), *A Ricoeur Reader*, op. cit., p. 25.

<sup>334</sup> Manuel ASENSI, *Literatura y filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 1995.

com a plurivocidade das significações, trabalho cuja forma madura é subsumida em *MV*, *TR* e *ScA*, através de um pensar original quer sobre a filosofia quer sobre a literatura. Esse pensar, embora considere que “o par temático “literatura-filosofia” é um binómio de origem *filosófica*”<sup>335</sup>, traduz-se na defesa da autonomia de cada um dos elementos do binómio e na afirmação da importância de continuar a filosofar. Por esta razão, a posição de Ricoeur é inversa da de Rorty<sup>336</sup>, quando este considera que o literário é alternativa ao filosófico, no desenvolvimento de uma sociedade democrática, defendendo que o romance, ao contrário da filosofia, devido ao carácter essencialista desta, teria a capacidade de ensinar à sociedade ocidental o respeito pela opinião contrária. Como se viu no Pórtico, Ricoeur preconiza uma dialéctica das diferentes formas de saber alimentada pela originalidade da palavra poética, em que o crescimento de cada uma se faz pela fecundidade do próprio processo dialéctico e sem afirmação de qualquer imperialismo.

Guiada pelo quadro definido nesta introdução, a Segunda Parte do trabalho vai organizar-se em três movimentos de análise compreensiva: o primeiro diz respeito a uma actividade de identificação dos momentos e dos contextos onde se explicitam as ocorrências do literário na obra de Ricoeur; o segundo reporta-se à compreensão do papel da hermenêutica no

---

<sup>335</sup> Jean- Marie SCHAEFFER, “Philosophie et littérature? Quelques notes autour d'un débat spéculaire”, *Dedalus*, 7-8, Lisboa, 1997-2000, pp. 13-21, p. 14.

<sup>336</sup> Estou a referir-me à posição de Rorty em “Hegel, Kundera, Dickens”, base de uma conferência de Rorty ao 6º Congresso de filósofos Este-Oeste, Haway, 1989, integrado em *Philosophical Papers II: Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991, pp. 66-82. Este artigo é a referência de um trabalho interessante de Manuel BARRIOS CASARES, “Hegel, Kundera, Rorty”, *Er. Revista de Filosofia*, 26, Sevilla-Barcelona, 1985, pp. 11-45, onde se põem em questão as posições de Rorty e Kundera, em defesa da filosofia e das diferentes leituras de que os sistemas filosóficos podem ser alvo.

pensamento ricoeuriano, tendo em conta a sua ideia de uma *poética*; o terceiro corresponde a uma prática de legitimação, onde se estabelecerão as coordenadas do pensamento ricoeuriano que enquadram o sentido da relação do filosófico com o literário.





## CAPÍTULO PRIMEIRO

### O aparecimento da literatura na prática filosófica de Paul Ricoeur: momentos e razões

#### ESTRUTURA DO CAPÍTULO

1. O sentido do literário na enunciação da *Filosofia da Vontade*
  - 1.1. *Tensionalidade e impureza na discursividade de Le volontaire et l'involontaire*
  - 1.2. *O discurso unitário de Le volontaire et l'involontaire e a poética da vontade*
  - 1.3. *Le volontaire et l'involontaire e a dimensão meditativa da poética*
  
2. O encontro de Paul Ricoeur com a literatura sobre o mal
  - 2.1. *A significação poética do confronto com a simbologia do mal*
  - 2.2. *O sentido filosófico do literário em La Symbolique du mal*
  
3. A poética e o filosofema *inovação semântica*
  - 3.1. *Metáfora e narrativa: dois paradigmas de uma poética da linguagem*
  - 3.2. *A inovação semântica como filosofema*



## Capítulo Primeiro

### O aparecimento da literatura na prática filosófica de Paul Ricoeur: momentos e razões

Numa obra em que desenvolve uma prática que designa por *filosofia literária*, expressão que descreve um modo próprio de entender a relação entre a filosofia e a literatura, Pierre Macherey considera que a separação entre estes dois campos teóricos não advém de uma razão de natureza, antes radicando numa circunstância histórica<sup>337</sup>. É o século XVIII, com a autonomização do espaço literário, que origina o desenvolvimento divergente entre as duas perspectivas e os dois usos da linguagem que, dessa maneira, procuram configurar formas próprias e puras de ser. A seu ver, essa situação vai ser responsável pelo que considera serem dois paradigmas modernos por excelência – o reinado da literatura e a temática do fim da filosofia<sup>338</sup>.

Do meu ponto de vista, a abertura e a tematização feitas pela filosofia de Ricoeur em relação ao literário consubstanciam uma tomada de posição em ordem ao tema do fim da filosofia, como, de alguma maneira, apresentei na Introdução, embora de forma transversa. Isto é, os textos ricoeurianos não especulam, directamente, sobre aquela questão; contudo, o seu projecto filosófico e a orientação, que ao longo dos anos lhe foi dando, permitem desimplicar a

---

<sup>337</sup> Pierre MACHEREY, *À quoi pense la littérature?*, Paris, P.U.F, 1990.

<sup>338</sup> Cf. *Ibidem*, p. 10.

busca de um modo de ser da racionalidade que funde e legitime o exercício do filosofar, tendo a dimensão poética da linguagem um papel fulcral nessa pesquisa. Assim, segundo a minha leitura, como disse no início da Segunda Parte deste estudo, o discurso poético está desde sempre presente no projecto da *Filosofia da Vontade*; no entanto, no percurso do seu desenvolvimento, Ricoeur vai-se confrontando com novas dimensões da problemática que se vão desocultando no próprio trabalho do tecer dos textos e dos temas, de tal modo que dedica ao seu questionamento específico duas das suas obras mais notáveis: *La métaphore vive* e a trilogia *Temps et récit*, esta última um dos textos incontornáveis do nosso tempo. Esta progressiva descoberta do carácter aporético de um diálogo entre a filosofia e a literatura, que as tematizações desenvolvidas por Ricoeur permitem pensar, quase legítima dizer-se que há uma certa ingenuidade teórica no aparecimento da poesia na apresentação da *Poética da Vontade*, em VI, e que só a partir dos anos 70 se dá um enfrentamento crítico com a problemática do literário, sendo o filosofema *inovação semântica* a sua expressão modelar. Penso ser ainda legítimo dizer que a passagem da primeira perspectiva para a segunda se faz pela mediação do reconhecimento da Hermenêutica como figura da prática filosófica.

Os três momentos que constituem este segundo capítulo têm como objectivo mostrar o caminho percorrido pelo pensar ricoeuriano, acerca da literatura, desde VI até MV e TR. No final deste processo ficará, certamente, também evidenciado que aquele caminho corresponde a uma progressiva dessacralização do poético no pensamento estritamente filosófico de Paul Ricoeur.

## 1. O sentido do literário na enunciação da *Filosofia da Vontade*

Theoneste Nkeramihigo, numa obra em que procura determinar a intuição central da filosofia ricoeuriana e cujo subtítulo é *Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, tece, no início da introdução, as seguintes considerações:

“Se pensar é pensar o ser, o saber verdadeiro reside na unidade do conteúdo e da forma. Aquilo que se diz coincide “cientificamente” com a maneira de o dizer. Por isso a filosofia constitui a empresa, historicamente imensa e incessante, de um esforço sempre renovado, de captar o aparecimento do ser numa linguagem o mais adequada possível.”<sup>339</sup>

Retomei, em citação, tais considerações por me parecer que a obra de Ricoeur corresponde, de uma ponta à outra, a essa contínua busca de uma linguagem adequada a uma certa forma de expressar o ser da realidade, tal como aquele autor o intuiu. Perspectivada por esta temática, a filosofia ricoeuriana pode, na verdade, ser lida como a constituição de um registo discursivo, ou de uma modalidade racional, capaz de dar conta de um dizer unitário sobre a existência, na sua dimensão de profundidade misteriosa e inesgotável. E é nesse esforço que avulta a importância do alcance poético da linguagem<sup>340</sup>.

Como se sabe, o projecto filosófico de Paul Ricoeur, enunciado em *VI*, comportava três dimensões – uma *eidética*, uma *empírica* e uma *poética* da vontade. As duas primeiras surgiram

---

<sup>339</sup> Theoneste NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, op. cit., 1984, p. 7.

<sup>340</sup> NKERAMIHIGO sustenta na sua obra que “(...) la *Poétique* sous-tend l'oeuvre actuellement disponible de Ricoeur; elle en offre la loi de construction et elle en commande de recours aux divers méthodologies.”(p.10). A minha leitura de Paul Ricoeur é absolutamente coincidente com esta afirmação e, nesse sentido, penso que *MV* e *TR* correspondem aos momentos legitimadores da possibilidade da constituição de uma *Poética*. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre a minha interpretação e a de Nkeramihigo, dado que, para mim, o percurso de Ricoeur vai expressar-se por uma dessacralização do poético, no plano do registo especificamente filosófico, de onde, a poder vir a haver uma *Poética da Vontade* ela teria, necessariamente, outra amplitude daquela que *VI* desenhara e não seria, nunca, a sua consumação directa.

em obras específicas e num horizonte temporal esperável<sup>341</sup>; contudo, a *poética* não assumiu até hoje nenhuma figura textual própria. Esta situação é algumas vezes motivo de críticas que têm por base a denúncia de uma infidelidade de Ricoeur ao seu projecto inicial. Em *RF*, o autor avalia, desta maneira, a sua empresa:

“Já o disse; esta programação da obra de uma vida por um filósofo principiante era muito imprudente. Hoje, lamento-a. Na realidade, o que é que eu realizei desse belo projecto? *La Symbolique du mal* (1960) só realiza parcialmente o projecto da segunda parte (...); quanto à poética da transcendência, nunca a escrevi, se se espera, sob esse título, algo como uma filosofia da religião, à falta de uma filosofia teológica; (...).”<sup>342</sup>

Tão clara confissão parece querer induzir que, a quase cinquenta anos de distância, Ricoeur se olha a si mesmo como alguém que projectou uma realização desproporcionada e que, por isso, teve de passar por reformulações mais realistas. Em qualquer caso, o tom das suas afirmações e o modo determinado como diz lamentar a programação da sua obra, tal como a apresentara no início da sua vida filosófica, leva quem lê a pensar, necessariamente, que Ricoeur se quer demarcar desse projecto primitivo. No entanto, a conclusão não pode ter essa simplicidade imediata pela salvaguarda que o autor faz sobre a possibilidade polissémica contida no vocábulo *poética* e também pelo modo como prossegue as suas reflexões, dizendo:

“Contudo, não diria não ter realizado nada daquilo que designava, então, como uma poética. *La Symbolique du mal*, *La Métaphore vive*, *Temps et récit* relacionam-se, de vários pontos de vista, com uma poética, menos no sentido de uma meditação sobre a criação originária e mais de uma investigação sobre as modalidades múltiplas do que chamei, mais tarde, uma criação regulada, que não apenas os grandes mitos sobre a origem do mal, mas também as metáforas poéticas e as intrigas narrativas ilustram; (...).”<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> A *eidética*, correspondendo a *VI*, é de 1950 e a *empírica*, materializada em *FC*, é de 1960.

<sup>342</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 26.

<sup>343</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 26.

Temos, assim, que o texto nos permite interpretar a *poética* numa significação pelo menos, dupla, *meditativa e investigativa*. A primeira directamente ligada com a Transcendência, pela mediação da Criação; a segunda prendendo-se com as condições em que o ser humano pode produzir, criativamente, mais sentido. A diferença é, realmente, notável, caracterizando-se pela marcação da autonomia da filosofia em relação à religião<sup>344</sup>, ao mesmo tempo que introduz, no cerne do campo filosófico, a necessidade de pensar o poético e, nessa medida, de desenvolver uma poética. Nesta perspectiva, pode dizer-se que a obra de Ricoeur nunca levantou a suspensão da Transcendência que *VI* tinha instaurado, assumindo que é, no quadro dessa suspensão, que o trabalho filosófico tem de se desenvolver. Todavia, fiel ao imperativo filosófico de pensar o Todo, a exploração da dimensão poética da linguagem, levada a cabo pela literatura, apresenta-se-lhe como um outro incontornável desse trabalho, por se configurar como o espaço discursivo que procura desvelar outros sentidos para a realidade fora dos âmbitos circunscritos pela sua mera descrição empírica, quotidiana e pragmatizada. É nesta linha que concordo com Nkeramihigo de ser a poética o fio de sentido e de unificação da obra ricoeuriana, leitura que pode ser interpretada no horizonte do voto filosófico de produzir o máximo de discursividade sobre o real, dando voz à dimensão do enraizamento ontológico do ser humano.

Algo fica, apesar de tudo, claro nas palavras de Ricoeur – a sua ambiguidade em relação à exploração da *poética da vontade*; do meu ponto de vista, os seus trabalhos revelam que essa ambiguidade transporta um sentido filosófico importante para interpretar o seu

---

<sup>344</sup> Paul Ricoeur di-lo, claramente, neste momento da sua reflexão, em *RF*, p. 26: "(...) mon souci, jamais atténué, de ne pas mêler les genres m'a plutôt rapproché de la conception d'une philosophie sans absolu (...). C'est donc dans mes exercices d'exégèse biblique qu'il faut chercher une réflexion sur le statut d'un sujet convoqué et appelé au dépouillement de soi (...). Aussi bien les derniers mots du *Volontaire et de l'involontaire* n'étaient-ils pas: vouloir n'est pas créer? Et ce mot n'était-il pas prémonitoire de l'abandon ultérieur du grand projet, dans la mesure où il mettait la création au sens biblique hors du champ de la philosophie?".

pensamento, nomeadamente, no particular da relação entre filosofia e literatura. Na sua obra, monumental e inultrapassável, sobre Paul Ricoeur, François Dosse fornece alguns elementos que lançam luz sobre o tipo de relação daquele autor com o projecto da *poética da vontade*<sup>345</sup>. Das suas informações, são de realçar, sobretudo, dois aspectos, de alguma maneira, contraditórios – por um lado, a manutenção do projecto e, por outro, a consciência da impossibilidade de o efectivar. Quanto à primeira faceta, é de ter em conta a correspondência trocada entre Paul Ricoeur e as edições Aubier; segundo refere Dosse, quando assume colaborar com François Wahl na colecção *L'ordre philosophique*, das edições du Seuil, Ricoeur sente-se obrigado a esclarecer a senhora Aubier-Gabail que manterá com a sua editora o compromisso das suas obras relacionadas com o desenvolvimento da *Filosofia da Vontade*<sup>346</sup>. Posteriormente, já no final dos anos 70, interpelado pela Aubier acerca do futuro volume do seu projecto filosófico, Ricoeur responde dizendo que pensa ter em breve pronto o manuscrito correspondente a prossecução da *Filosofia da Vontade*<sup>347</sup>. É a entrada nos anos 80 que corresponde ao silêncio sobre tal empreendimento, situação que nos conduz ao outro aspecto que é possível extrair do texto de François Dosse: o de Ricoeur se aperceber da impossibilidade dessa realização. Isto mesmo revela o testemunho de um dos seus alunos, Bernard Quelquejeu,

---

<sup>345</sup> Cf. F. DOSSE, *op.cit.*, pp.450-460.

<sup>346</sup> A carta é datada de 27 de Abril de 1964. Cf. *Ibidem*, p. 451, nota 2. As edições Aubier tinham sido editores de VI.

<sup>347</sup> Cf. *Ibidem*, p. 451 e notas 3 e 4, da mesma página. É interessante para reforçar esta ideia da longa permanência da figura da *Poética da Vontade* no discurso de Ricoeur, embora acompanhada da consciência emergente da sua modificação, as palavras que escreve no prefácio da obra de Don IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, *op. cit.*, pp.xiii-xvii: "The question of language is thus no longer simply a milieu in which a discourse on action can be articulated; it is a mode of being, a pole of existence as fundamental as action itself. A new equilibrium between saying and doing must be sought, but it has not yet been found. It will give the future "Poetics of the Will" an entirely different aspect from the one which was initially foreseen." (p. xiv)



que declara ter Ricoeur respondido a tal respeito ser a primeira vez na sua vida que prometera um livro que não chegaria a realizar<sup>348</sup>.

Em nenhum texto do meu conhecimento, Ricoeur explicita como e porquê chegou a concluir que não escreveria a totalidade da sua *Filosofia da Vontade*; resta-nos a tarefa de procurar na obra, efectivamente escrita, os traços que nos permitem interpretar as inflexões do seu projecto primitivo.

### **1.1. Tensionalidade e impureza na discursividade de Le volontaire et l'involontaire**

As dimensões caracterizadoras da *poética da vontade* concentram-se em dois momentos específicos de *VI* – na sua introdução metodológica e no Capítulo III, referente ao consentimento<sup>349</sup>; em ambos os lugares, aquele aspecto do projecto ricoeuriano é apresentado como o seu coroamento e, de algum modo, a sua destinação estrutural.

*VI* apresenta-se a si mesmo como prolegómenos à *Filosofia da Vontade*, no seu conjunto<sup>350</sup>, pelo que, por definição, deverá ser tomada como a apresentação preliminar dos seus princípios gerais. Quando me ocupei em explorar o significado desta posição de *VI* no pensamento ricoeuriano<sup>351</sup>, pareceu-me ser evidente o peso determinante de duas perspectivas:

1. o facto de *VI* querer constituir um discurso unitário sobre o *Cogito* integral e 2. a reconciliação

---

<sup>348</sup> Cf. F. DOSSE, *op. cit.*, p. 451: "Vous savez, c'est la seule fois de ma vie que j'ai promis un livre que je ne ferai jamais; car on est emmené là où on ne voudrait pas aller, comme saint Pierre à la fin de sa vie."

<sup>349</sup> P. RICOEUR, *VI*, pp. 7-36 e 417-452.

<sup>350</sup> Cf. *Ibidem*, p. 36.

<sup>351</sup> Cf. Fernanda HENRIQUES, "A significação "crítica" de *Le volontaire et l'involontaire*", *op. cit.*.

ser o horizonte de constituição de tal discurso. Nos dois casos, o trabalho reflexivo de Ricoeur desenvolve-se como uma reconquista paulatina sobre o seu contrário, isto é, no contexto de um dualismo ameaçador e da força da negação sempre iminente.

Teremos, então, que *VI*, como prolegómenos da *empírica* e da *poética* da vontade, aponta no duplo sentido do *tema* e da *discursividade* em que se expressa. O que está em jogo, do ponto de vista temático, é um *Cogito* integral, uma subjectividade incarnada, sendo que os dois determinativos – a integralidade e a encarnação – assumem a força de limitar qualquer pretensão de colocar a subjectividade como fonte ou raiz do sentido. A subjectividade que, convém sublinhar, Ricoeur coloca no início da reflexão, é sempre tomada como constitutivamente ferida, transportando em si uma opacidade que limitará, estruturalmente, a clareza do seu saber de si<sup>352</sup>. Esta perspectiva poderá ser vista como um adquirido do pensamento ricoeuriano que a retoma e reitera sob figuras diferentes, consentâneas com os quadros textuais em que aparecem<sup>353</sup>.

Em *VI*, a subjectividade não é tomada nem como um estrato nem sequer como uma estrutura, mas sim como uma função: “É a função de sujeito dos actos de alguém”<sup>354</sup>. Ao

---

<sup>352</sup> Em *VI* fica claramente assente esta perspectiva, quando Ricoeur determina que a reflexão só começa com a primeira revolução copernicana, consistindo numa transmutação de perspectiva de análise que toma em consideração o mundo dos objectos para uma subjectividade. Tal transmutação corresponde a um modo diferente de entender a racionalidade que deixa de ser causalista e naturalista, explicando o complexo a partir do simples e se transforma em transcendental, compreendendo o múltiplo a partir da unidade. Esta ideia da importância de iniciar a reflexão a partir de um acto de reversão com base na consciência é reassumida por Ricoeur no contexto do seu pensamento hermenêutico, no quadro do conflito interpretativo, em três textos fundamentais, a saber: “L’acte et le signe selon Jean Nabert”; “Heidegger et la question du sujet”; “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, inseridos no ponto III de *CI*, “Herméneutique et Phénoménologie”. pp. 211-262.

<sup>353</sup> São quatro as obras em que Paul Ricoeur se ocupa especificamente da subjectividade incarnada: *VI*, *HF*, *SF*, e *ScA*; em todas elas fica reafirmado ser a subjectividade o ponto de partida da reflexão e, ao mesmo tempo, fica clarificado um traço que a remete para uma fragilidade constitutiva, colocando-a, por isso, fora do acesso imediato ao plano da clareza transcendental. Este tema, a par da questão do mal, é um dos mais estudados do pensamento ricoeuriano e, como se pode verificar pela bibliografia deste trabalho, tem mantido a sua importância, no conjunto das obras dedicadas a Ricoeur, desde o início dessa investigação até ao presente.

<sup>354</sup> Paul RICOEUR, *VI*, p. 14.

defini-la, assim, Ricoeur está a dar sentido à sua afirmação de que sem uma primeira revolução copernicana, que reorienta o olhar sobre as coisas a partir de um princípio unificador de significação, nenhuma reflexão começa. A subjectividade tem, deste modo, uma função unificadora, no caso vertente, entre uma dimensão voluntária, articulada com a liberdade, e uma outra involuntária, decorrente da existência corpórea. Essa função unificadora é, contudo, por um lado, um processo infinito, desenvolvido no horizonte de ser a unidade entre o voluntário e o involuntário, uma ideia limite que, à maneira kantiana, funda todo o processo<sup>355</sup> e, por outro, só se efectiva por um gesto de abertura ao indeterminado, ao não conhecido, em suma, à opacidade da existência. Daí que todo o VI trabalhe sobre uma dinâmica triádica que, partindo do protagonismo do querer, do *eu quero*, é obrigada a aceitar definir as condições de exercício do poder constituinte desse querer, no contexto do seu enraizamento vital, obscuro e em si mesmo autónomo, sendo que apenas pela renúncia a uma total transparência conceptual pode chegar à compreensão do seu funcionamento. Podemos dizer que VI procura configurar o modo de ser da liberdade humana, no quadro de dois axiomas: *vouloir n'est pas subir* e *vouloir n'est pas créer*, sendo a caracterização do acto voluntário como uma estrutura triádica – eu decido, eu movo o meu corpo e eu consinto –, que dá conta, em simultâneo, do poder do eu e da sua constitutiva limitação. O seu poder advém do facto de ser a partir da subjectividade que se podem ordenar as razões e constituir os projectos de acção; os limites decorrem da exigência de ter de se capitular com o não saber para se poder chegar a agir. O eu consinto é, em última análise, o gesto de uma liberdade que se assumiu como determinada e não como pura espontaneidade.

---

<sup>355</sup> Este é o horizonte de inteligibilidade de VI. Ricoeur desenvolve esta ideia em "l'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1(45), Paris, 1952, pp. 1-29.

O discurso unitário sobre a subjectividade integral, ou seja, o discurso que recubra, em simultâneo, a consciência e o corpo, corresponde à procura de um plano da linguagem onde seja possível encontrar noções unitivas para realizar a sua descrição. Tal voto de unificação está explicitado no próprio título da obra – *Le volontaire et l'involontaire* – na medida em que as expressões voluntário e involuntário, como descritores dos componentes do agir humano, são emitidas do mesmo lugar de análise, expressas no mesmo registo discursivo e constituídas no interior do mesmo campo semântico, por referência recíproca. Nessa medida, VI propõe-se superar os dualismos convocados por este contexto temático – o naturalismo que perspectiva a acção no âmbito da objectividade empírica, transportando para a análise da subjectividade o prestígio do facto, e o transcendentalismo que reduz a consciência de si à presencialidade e reflexividade puras. Esta recusa dos dualismos é feita em virtude do reconhecimento de cada um deles representar um desperdício de ser: o naturalismo ao ignorar a especificidade da consciência e o transcendentalismo ao exilar-se na sua interioridade absoluta, no horizonte de uma desincarnação ideal. Por outro lado, tal recusa advém ainda da convicção ricoeuriana de que a origem dos dualismos decorre do privilégio que toda a tradição ocidental tem conferido à perspectiva teórica, não se abrindo, por isso, à eventual fecundidade da mediação prática como via de acesso ao ser da realidade<sup>356</sup>.

Numa entrevista concedida a Carlos Oliveira, em Munique, durante o semestre de inverno de 86-87<sup>357</sup>, Ricoeur explicita claramente o seu desejo de que a *Filosofia da Vontade* correspondesse a uma exploração peculiar da mediação prática como modo de abordagem da realidade, colocando a análise fenomenológica fora do imperialismo da percepção. Num texto da

---

<sup>356</sup> Esta é a razão que leva Ricoeur a criticar de modo sistemático e recorrente a ética kantiana, desenvolvida no quadro definido pela crítica da razão teórica e não tomando a vida prática como instância específica.

<sup>357</sup> Esta entrevista foi integrada em: C. BOUCHINDHOMME e R. ROCHLITZ (dir), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, *op.cit.*, pp. 17-36.

mesma época de *VI*, “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”<sup>358</sup>, explicita-se em que consiste essa peculiaridade. O discurso unitário sobre a subjectividade integral tem a sua origem na própria fenomenologia husserliana, mas demarca-se dela em termos da sua doutrina transcendental, que é suportada pelo monopólio da teoria da representação como acto da consciência, pelo que *VI* desenvolverá uma análise intencional baseada na estrutura noético-noemática da consciência, mas subtrai-la-á ao primado da representação transcendental. Isto significa que partir do plano prático é correlativo, em Ricoeur, de uma concepção da consciência mais alargada do que aquela que a posição husserliana determina, submetendo o transcendental à dinâmica da existência incarnada, de uma consciência enraizada no ser. Não fica em questão a radical capacidade da consciência para dar sentido ao mundo, como a exigência da realização de uma primeira revolução coperniciana, enquanto acto fundador da reflexão, indicia; contudo, o que igualmente se afirma é que esse poder releva de todas as formas da consciência e não apenas da sua capacidade representativa<sup>359</sup>. Nesta medida, a descrição do acto voluntário, que *VI* consubstancia, aceita e desenvolve que o querer tem um poder constituinte e é, em si mesmo, um acto primitivo, sem possibilidade de ter uma génese empírica; todavia, acrescenta Ricoeur:

“(…) se se quiser ainda chamar transcendental à existência voluntária que institui e descobre os aspectos práticos do mundo, esse transcendental não pode ser considerado como criador.”<sup>360</sup>

Ou seja, o peculiar que decorre de uma abordagem a partir da mediação prática é o reconhecimento dos limites da espontaneidade, reconhecimento que implica, como corolário, a

---

<sup>358</sup> Texto editado pela primeira vez em 1952, e integrado em: P. RICOEUR, *À l'école*, pp. 59-86.

<sup>359</sup> Cf. o texto referido na nota anterior. B. STEVENS, “L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl”, *Études Phénoménologiques*, 11 (VI), Bruxelles, 1990, pp. 9-27, faz uma óptima exploração da proximidade-afastamento de Husserl, ao longo de toda a obra ricoeuriana.

<sup>360</sup> P. RICOEUR, “Méthode et tâches”, p. 72.

integração da passividade, pelo que obriga à criação de um registo discursivo que possa negociar a clareza transcendental com a opacidade da existência. Nessa medida, o discurso unitário sobre o *Cogito* integral, ou seja, o discurso que articula a liberdade do querer com as suas determinações vitais, tem outro tipo de imposições, que Ricoeur explicita assim:

"(...) exige uma espécie de atenção diferente da atenção intelectual às estruturas. Exige que eu participe activamente na *minha encarnação como mistério*. Tenho de passar da objectividade à existência.

(...)

A primeira elucidação das formas do querer pela via da descrição simples exigirá, em cada caso, um aprofundamento na direcção de ligações mais frágeis, mas mais essenciais." <sup>361</sup>

O obstáculo que obriga à introdução da passividade no seio da reflexão sobre o querer é o facto de o corpo, como existente, resistir a qualquer operação intelectual de constituição. Assim sendo, o discurso unitário que *Vi* quer realizar organiza-se na confrontação negociada de duas exigências: a da clareza oriunda da descrição fenomenológica e a da opacidade misteriosa convocada pela abertura ao corpo, como encarnação<sup>362</sup>.

Duas determinações parecem, então, ser constituintes de tal discursividade: a impureza e a tensionalidade. O discurso unitário sobre o *Cogito* integral tem de ser, pela força da natureza cindida da existência, um discurso impuro e, por isso mesmo, um discurso que articula opostos,

---

<sup>361</sup> P. RICOEUR, *Vi*, pp. 17-18.

<sup>362</sup> Há em toda esta perspectiva desenvolvida por Ricoeur em *Vi*, acerca da atenção própria à existência ou do cuidado com a existência, uma profunda ressonância da sua interpretação da filosofia da existência de K. Jaspers: cf. P. RICOEUR e M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, onde, por exemplo, no contexto da análise da possibilidade de uma ontologia paradoxal, se diz o seguinte: "Il faut tenir à la fois que le philosophe ne peut être que le témoin de structures, de modes et de formes d'être, et que ceux-ci exigent de lui une qualité d'attention, une charité de la pensée qui dépasse infiniment un entendement exercé et honnête." (p.374). Dir-se-ia que a atmosfera de *Vi* está repleta desta atenção própria e particular que o cuidado com a existência exige e que o puro trabalho transcendental não contempla.

Em *RF*, Ricoeur aproxima o seu trabalho em *Vi* de Gabriel Marcel, dizendo a esse respeito: "Si c'est à Husserl que je devais la méthodologie désignée par le terme d'analyse eidétique, c'est à Gabriel Marcel que je devais la problématique d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs, bref d'un sujet maître de soi et serviteur de cette nécessité figuré par le caractère, l'inconscient et la vie." (p. 24).

ou pelo menos, dialectiza diferenciações, no horizonte de uma pureza conceptual impossível e de uma miscigenação discursiva incontornável.

A expressão mais imediata dessa impureza e dessa tensão é o facto de *VI* não realizar uma descrição pura do acto voluntário, mas a sua *descrição compreensiva*, ou seja, uma descrição expressa num discurso que se vai constituindo no horizonte de rupturas sempre iminentes, no interior do qual se vai reconquistando em clareza sobre o fundo da opacidade. A descrição compreensiva realiza-se por um movimento circular comportando dois andamentos recíprocos e complementares: começa pela descrição fenomenológica do voluntário, identificando as estruturas involuntárias que a suportam, permitindo a sua compreensão; um segundo momento executa o movimento inverso, através da descrição das estruturas involuntárias identificadas e da sua integração na síntese voluntária que institui a sua inteligibilidade. O que este duplo movimento põe a descoberto é uma tensão viva entre duas zonas de incompletude – o voluntário e o involuntário – representando a constituição de *uma génese a partir do sentido*. Esta génese é, por sua vez, possibilitada pela articulação entre dois campos teóricos irreduzíveis: o da reflexão filosófica e o da objectividade empírica, através da estratégia metodológica do *diagnóstico*, modo pelo qual a reflexão se apropria, a seu favor e segundo os seus critérios, dos dados das ciências empíricas e os incorpora no saber de si da subjectividade.

Don Ihde considera o *diagnóstico* como um dos índices de uma hermenêutica implícita no pensamento de Ricoeur já ao nível da *eidética*<sup>363</sup>; não só concordo com ele, como penso mesmo que esta subsunção reflexiva feita pela descrição compreensiva da informação empírica sobre o involuntário representa a recusa ricoeuriana de ficar na simples oposição entre as

---

<sup>363</sup>Cf. Don IHDE, *Hermeneutic Phenomenology*, *op. cit.*.

objectividades fenomenológica e naturalista, expressando o seu esforço de explorar a fecundidade do confronto interpretativo e sendo, por isso, um sinal do peso que a figura do conflito de interpretações irá ter na definição da sua hermenêutica. Assim, tentar *compreender* mais do voluntário a partir da *explicação* científica do involuntário significa a busca de uma discursividade que, embora impura, permite, por um lado, ir mais longe no saber e, por outro, estabelecer uma ponte entre zonas teóricas epistemologicamente incomunicáveis. Desta maneira, impureza e tensionalidade chamam-se entre si, como duas faces inseparáveis da mesma exigência de unidade discursiva, concretizando-a como uma unidade polémica e configurando a busca de uma objectividade alternativa que leve a sério a fecundidade do paradoxo, enquanto expressão de uma lógica da circularidade e da interdependência discursivas, por oposição a uma lógica da superação conceptual.

Tem de se acrescentar, contudo, ser o espírito de conciliação o que subjaz a todo o empreendimento de Ricoeur nesta constituição de um discurso unitário sobre o *Cogito* integral; só essa atmosfera restauradora permite compreender o seu projecto da *Filosofia da Vontade* e, nele, a dimensão da *poética*.

## **1.2. O discurso unitário de *Le volontaire et l'involontaire* e a poética da vontade**

O projecto ricoeuriano de construir uma *Filosofia da Vontade* é apresentado por aquele autor em VI, obrigando à descrição de duas revoluções copernicanas. Diz ele:

“O começo da filosofia é uma revolução copernicana que centra o mundo dos objectos no *Cogito* (...). Toda esta obra está sob o sinal desta primeira revolução copernicana.



Mas o aprofundamento da subjectividade convoca uma segunda revolução copernicana que desloca o centro de referência da subjectividade para a Transcendência.”<sup>364</sup>

Três ideias fulcrais parecem decorrer de tal indicação: em primeiro lugar, ser a subjectividade o tema orientador do projecto; em segundo lugar, o facto de as duas revoluções corresponderem ao reconhecimento da descontinuidade ontológica entre natureza, liberdade e transcendência; por fim, a subsunção dessa descontinuidade em termos discursivos, pela determinação de uma correspondente descontinuidade ao nível do discurso, que a especificação do projecto em *eidética*, *empírica* e *poética* da vontade enuncia claramente.

A *eidética* da vontade, que estabelece as conexões estruturais do voluntário com o involuntário, corresponde à primeira revolução copernicana e desenvolve-se, enquanto descrição de cariz fenomenológico, no quadro de uma redução – a abstracção da Falta e da Transcendência. A segunda revolução copernicana, exigida pelo aprofundamento do saber da subjectividade, corresponde à suspensão de tal abstracção, condicionando duas orientações: 1. a análise de uma existência culpada, através do que designa por *empírica da vontade* e 2. a abertura a novas dimensões da realidade, por meio de uma *poética da vontade*<sup>365</sup>. Dito de outra maneira, a segunda revolução copernicana marca a passagem, que é em si mesma um salto, do plano transcendental ao plano ontológico, de onde a poética se encontra nesse caminho para a ontologia que o projecto ricoeuriano, na sua globalidade, enuncia desde o início<sup>366</sup>, e que é apresentada como exploração de novas realidades.

---

<sup>364</sup> P. RICOEUR, VI, p. 443.

<sup>365</sup> Ricoeur faz a explicação deste percurso na introdução metodológica de VI, pp.7-36. Sobre a questão da *epoché* da Falta e da Transcendência e sobre as suas implicações, não só no pensamento ricoeuriano, como na sua relação com a tradição filosófica, destacaria: Frans. D.VANSINA: “La problématique énochale chez P.Ricoeur et l’existentialisme”, *Revue Philosophique de Louvain*, 8(70), 1972; pp. 587-619; T. NKERAMIHIGO, *L’homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, *op. cit.*.

<sup>366</sup> Em “Méthode et tâches”, *op.cit.*, Ricoeur explicita de modo sistemático esta passagem: cf. especialmente, pp.79-86.

Acompanhemos, mais de perto, esse caminho.

Ricoeur compara a segunda revolução copernicana, exigida pelo prosseguimento do seu projecto, com a *reflexão segunda* de Gabriel Marcel<sup>367</sup>, que interpreta como uma reflexão recuperadora e define como:

“(…) aquele *trabalho de ajuste*, ao nível dos conceitos e das palavras, através do qual o pensamento tenta equiparar-se (...) aos *nós de irredutibilidade* constitutivos das experiências fundadoras.”<sup>368</sup>

Parece-me importante salientar nesta definição, para a compreensão do trabalho de linguagem que vai estar ligado à *poética da vontade*, três linhas de reflexão: a assimilação entre as experiências fundadoras e a indizibilidade, o facto de a recuperação reflexiva representar apenas um trabalho de ajustamento e aproximação daquilo que é em si mesmo totalmente não recuperável pelo discurso, e, por fim, enquanto intencionalidade recuperadora, a *reflexão segunda* exprimir um sentimento de reconciliação, que alimenta a esperança de haver uma articulação possível entre o que motiva o discurso e a capacidade expressiva do próprio discurso. É esta vocação, a um tempo, recuperadora, aproximativa e restauradora da *poética da vontade* que fica expressa em *VI*, sendo a figura da poesia que aparece como veículo mediador dessa possibilidade. A poesia, como uma dimensão peculiar da linguagem, ao ser apresentada como a forma discursiva da *poética da vontade*, cuja intencionalidade é a abertura a novas realidades, mostra que em questão está o suposto da produção de sentido novo.

---

<sup>367</sup> Cf. *Ibidem*, pp.79-80 e *VI*, p. 440, por exemplo.

<sup>368</sup> P. RICOEUR, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2(78), Paris, 1984, pp. 35-50, p. 36. O sublinhado de “trabalho de ajuste” é meu.

Quando Ricoeur assimila a *poética da vontade* à necessidade de uma segunda revolução copernicana, instauradora da passagem do plano transcendental para o plano ontológico, está a indicar que o caminho da ontologia se compreende como a abertura ao novo, ao ainda não dito pela conceptualidade transcendental. Nesta medida, embora ainda não tematizada, a ideia de uma *poética da vontade* é alimentada por uma perspectiva ontológica da linguagem, capaz de encontrar vias de expressão, de cujo trabalho venha a emergir uma aproximação à experiência fundadora de existir.

Em VI Ricoeur assume que aquilo que se introduz no caminho da ontologia, pela mediação prática, quando se levanta a suspensão da Falta e da Transcendência, é a Criação, ou melhor, a unidade da criação:

“Além do mais, o acabamento da ontologia do sujeito exige uma nova mudança de método, o acesso a uma espécie de “Poética” da vontade, articulada com as novas realidades a descobrir. No sentido radical da palavra, a poesia é a arte de esconjurar o mundo da criação. Com efeito, é a ordem da criação que fica mantida em suspenso pela descrição.

Esta ordem da criação apenas nos pode aparecer concretamente como uma morte e uma ressurreição. Ela significa para nós, *a morte do si-mesmo*, como ilusão de posição de si por si, e o *dom do ser* que restaura as lesões da liberdade.”<sup>369</sup>

É, pois, a generosidade, a gratuidade da criação que deve ser recuperada para a racionalidade discursiva; e isso, diz-nos também o texto, é trabalho de *esconjuro* que só a poesia pode fazer. Esconjuro porque o uso poético da linguagem é uma espécie de jogo ambíguo que pode conter uma imprecisão, um louvor ou uma súplica; em qualquer dos casos, desenvolve com a referência que convoca uma relação de presença-ausência, comparável a um ritual mágico, onde a palavra torna presente o vazio, aquilo que é, em si mesmo, ausência.

---

<sup>369</sup> P. RICOEUR, VI, pp. 32-33.

A linguagem poética assemelha-se, assim, a um trabalho que emerge de uma relação ambígua com a Transcendência, na medida em que, por falar sobre ela, patenteia uma comensurabilidade com ela, mas, por o fazer em termos de louvor, impreciação ou súplica, demonstra a infinita distância que as separa.

Esta interpretação que faço do sentido da poesia nos quadros de *VI* decorre não apenas do vínculo que Ricoeur deixa claro, nessa obra, entre a poesia e o acto de esconjurar a criação, mas também pelo facto de a *poética da vontade* ser assimilada ao caminho do consentimento:

“Tudo me é dado e esse dom consiste nisto: eu sou uma liberdade total, mesmo no acolhimento desse dom.”<sup>370</sup>

A *poética da vontade*, diria, é o aspecto metodológico-discursivo do consentimento, representando, ao mesmo tempo, uma visão restauradora da filosofia, na sua decisão de reconciliação e no seu reconhecimento de que toda a unidade discursiva é uma unidade polémica, alimentada por uma lógica de paradoxo. Nesta medida, a poética, como figura do consentimento, é apresentada como a contraposição à recusa da descontinuidade ontológica e discursiva instaurada pela introdução da transcendência na reflexão. Em *VI*, essa posição é associada à defesa da possibilidade de um saber absoluto, assente na afirmação da total transparência conceptual e no poder de auto posição da consciência<sup>371</sup>.

Ricoeur vai construir uma caracterização do consentimento, articulada com a exploração de uma *poética da vontade*, por via do recurso a duas figuras teóricas da tradição – estoicismo e orfismo –, para, a partir delas, marcar os seus traços relevantes<sup>372</sup>. Diz, nesse contexto:

---

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>371</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 417-438.

<sup>372</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 441-451.

“De um e de outro aprendemos que o caminho de si mesmo, como liberdade, a si mesmo, como necessidade, está numa meditação sobre a *totalidade* do mundo, não certamente como saber, mas como sinal da Transcendência.”<sup>373</sup>

Há nesta referência duas notas essenciais. Por um lado, a indicação de que, aliada ao consentir, a poética tem a sua raiz na esperança do valor da criação como totalidade; a abertura à Transcendência assentaria, assim, na ideia de uma *aposta* feita a partir da convicção de que o Todo é portador de sentido, apresentando-se como sinal da possibilidade de um modo de ser outro, superador do sofrimento e da injustiça. Por outro lado, traduz a ideia de que a meditação sobre o Todo se articula num discurso próprio decorrente de um processo de decifração. Em ambos os casos o que está em questão é um modo de relação não transcendental com a realidade, um modo de relação que, assumindo o mundo como criação e, por isso, sinal ou marca da Transcendência, desvela o enraizamento ontológico da subjectividade. Como já analisei atrás, é esta perspectiva que leva Ricoeur a dizer em VI que “O mundo é o lugar onde emergi ao nascer”, acentuando o enraizamento ontológico da subjectividade e, ao mesmo tempo, explicitando a impossibilidade de se aceder ao Todo em termos de conhecimento.

É, no contexto deste modo de relação com o Todo, que o caminho do consentimento preconiza, que a poesia aparece como a discursividade adequada à sua expressão, porque é ela “(...) que me liberta de mim mesmo e me purifica”<sup>374</sup>. Ou seja, é ela que exorciza a ideia de uma subjectividade toda-poderosa e se entrega ao poder interpelador da realidade que louva ou amaldiçoa, mas que, em qualquer caso, recria e transfigura. Esta descentração da palavra poética em relação a uma subjectividade auto-referencial, com a consequente abertura à alteridade, está constitutivamente ligada a que a experiência radical que quer expressar não

---

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 441.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 448.

corresponde a uma relação de conhecimento, mas de pertença e implicação. Nesse contexto, o Todo com que se relaciona não é um sistema fechado, mas antes uma integralidade que, por isso, inscreve em si as ideias de abertura e diferenciação, às quais a palavra poética dá expressão e presencialidade.

Há que considerar, contudo, em termos da prossecução do trabalho filosófico, que o recurso à palavra poética comporta uma dificuldade, uma vez que "(...) a poesia não pensa por conceito"<sup>375</sup>. Todavia, em *VI*, Ricoeur nem sequer enuncia essa dificuldade; a este nível, a sua preocupação parece consistir, apenas, em abrir caminhos de possibilidade ao seu projecto, caminhos que mais intui do que domina, na sua aporética própria. Será preciso o tempo e o trabalho textual, para que a aporeticidade dos caminhos delineados em *VI* se imponha à reflexão, como um filosofema específico.

### **1.3. Le volontaire et l'involontaire e a dimensão meditativa da poética**

Para Nkeramihigo, na obra atrás referida:

"Uma só questão alimenta, orienta e circunscreve a obra de Ricoeur: como se deve conceber a Transcendência para que a sua acção sobre a liberdade não seja nem a negação, nem a destruição mas sim a realização autêntica da liberdade."<sup>376</sup>

Obviamente que é possível explorar este fio hermenêutico numa investigação sobre o pensamento de Ricoeur e compor um trabalho legítimo em torno dele; penso que o

---

<sup>375</sup> P. RICOEUR, *VI*, p. 449.

<sup>376</sup> T. NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance*, *op.cit.*, p. 24.

homem-Ricoeur pode ser motivado por tal horizonte de análise, tanto mais que os seus textos se repartem por todas as esferas que possam interferir no modo de vida humano, nomeadamente a religiosa; contudo, penso, também, que a sua decisão pela autonomia dos discursos o conduziu a um distanciamento de tal problemática e à sua redefinição em termos da configuração de uma racionalidade, cuja expressão discursiva permita uma compreensão do mundo, onde a hipótese de uma transcendência tenha sentido.

No entanto, a fidelidade à expressão textual de Paul Ricoeur obriga a introduzir na compreensão da sua obra o recuo que ele, progressivamente, vai tomando em relação às questões do foro da dimensão mais religiosa ou teológica. Considero paradigmáticas a este respeito as suas palavras em *RF*, ao colocar-se como pensador, nos quadros de uma filosofia sem absoluto, assumindo, ao mesmo tempo, a dimensão agnóstica da abordagem da alteridade que desenvolve em *ScA* e acrescentando que, enquanto filósofo, não pode dizer a origem dessa voz outra que o interpela<sup>377</sup>.

Não obstante, reconheço que a afirmação de Nkeramihigo é, absolutamente, pertinente no que diz respeito a *VI*, por considerar que esta obra é, efectivamente, alimentada pela questão da possibilidade de pensar conjuntamente a Liberdade e a Transcendência, na medida em que, nela, a *poética da vontade* parece estar concebida como uma mediação capaz de articular a existência humana e a transcendência divina. Aliás, o próprio autor explicita que considera a temática da *poética da vontade* como potencialmente rica e fecunda para uma renovação dos debates sobre a liberdade e a predestinação<sup>378</sup>, mostrando que a sua preocupação se

---

<sup>377</sup> Cf. P. RICOEUR, *RF*, p.82.

<sup>378</sup> Cf. P. RICOEUR, *VI*, p. 35. Esta é também a leitura que A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale, op. cit.*, faz da dimensão da poética da vontade em *VI*. Diz sobre isto concretamente que: "À ce stade, la poétique prend l'allure d'une philosophie religieuse proche d'une théologie fondamentale (...)." (p. 325). Este autor confessa-se devedor da leitura de Nkeramihigo.

movimenta nos quadros de uma filosofia religiosa. Por outro lado, o Todo que está em questão em *VI* é um sinal, uma marca da Transcendência, porque é pensado como a resultante de um acto criador e como tal se oferece ao consentir e à expressão poética que, dessa maneira o deve cantar:

“Descobrir o Todo como sinal da Transcendência já não é escolher, já não é agir, nem sequer consentir. É admirar, é contemplar. A contemplação e admiração constituem-se como os meandros do consentimento.”<sup>379</sup>

Neste sentido, penso ser pacífico dizer-se que, em *VI*, a poética era vista como “uma meditação sobre a criação originária”, para usar as palavras do próprio Ricoeur em *RF*, que transcrevi no início deste ponto da análise, querendo isto significar que, nessa altura, ainda não tinha surgido ao pensar ricoeuriano, em toda a sua amplitude, nem a fecundidade do poético nem a aporeticidade que ele arrastava consigo ao entrar no campo estritamente conceptual da filosofia, no quadro da instituição de uma situação dialogal. É o seu labor posterior que o faz ver e tematizar tais dimensões do poético, a ponto de fazer dele uma temática específica e determinadora da sua prática filosófica como o filosofema *inovação semântica* evidencia.

## 2. O encontro de Paul Ricoeur com a literatura sobre o mal

Em 1960, Paul Ricoeur publica o que tinha anunciado como sendo a segunda parte da sua *Filosofia da Vontade*; a obra recebe o título genérico de *Finitude et Culpabilité*, desdobrando-se em dois volumes: o primeiro intitulado *L'Homme faillible* e o segundo *La*

---

<sup>379</sup> P.RICOEUR, *VI*, 444.



*Symbolique du mal*<sup>380</sup>. Com esta edição, a problemática fenomenológica vai encontrar-se com dois novos campos – a linguagem e a hermenêutica.

Tal como tinha sido apresentada em *VI*, e já foi referido, a *Filosofia da Vontade* representa três modos de olhar para a mesma entidade ontológica, que a subjectividade corporal protagoniza. A *eidética* subsumiria a descrição do exercício de uma liberdade motivada, ou de uma vontade contingente; a *empírica* articularia a análise da vontade, na sua determinação de vontade capaz do mal, e a *poética* desenharia o sentido dessa vontade capaz do mal enquanto relação paradoxal da liberdade e da necessidade. Nessa medida, a primeira reportar-se-ia ao plano da inteligibilidade transcendental, enquanto que as segunda e terceira se refeririam ao plano ontológico, tomando-o como a realidade na sua dimensão de experiência abismal e misteriosa.

Como o próprio autor diz, no quadro da *Filosofia da Vontade*, *FC* corresponde ao abolir da Falta, no horizonte da qual *VI* se tinha desenvolvido, e essa abolição faz “(...) aparecer uma nova temática”<sup>381</sup>, não representando, de modo nenhum, uma mera aplicação dos princípios encontrados ao nível da *eidética*. A *empírica da vontade*, como uma nova temática, vai desenvolver-se em dois movimentos, um de reflexão pura, transcendental, e o outro hermenêutico – no primeiro caso, proceder-se-á à dedução da possibilidade de emergência do mal no mundo; no segundo, desenvolver-se-á uma análise da simbólica do mal. Em ambas as situações, como já foi referido, é a procura da densidade ontológica da existência que funciona como guia e orientação.

---

<sup>380</sup> As obras foram editadas em Aubier-Montaigne e aparecem, tal como *VI*, com um título englobante de *Philosophie de la Volonté*. Posteriormente, mais nenhuma publicação aparecerá sob esta designação.

<sup>381</sup> P.RICOEUR, *HF*, p. 9.

Como ficou analisado no início deste capítulo, Ricoeur, por um lado, considera que não levou até ao fim o tratamento da *empírica da vontade*, mas, por outro lado, declara que a *SM*, como *MV* e *TR* têm algo a ver com uma *poética*. No âmbito dessa leitura e no contexto da minha investigação, importa-me detectar de que modo este momento do seu trabalho desvenda o papel do literário no entretecer do seu pensamento. Para isso é a *SM* que vai ocupar a ribalta da análise, cuja intencionalidade é não apenas desvelar as linhas de congruência de *SM* em relação ao projecto traçado em *VI*, mas também descobrir os novos espaços e as novas orientações que decorrem do seu desenvolvimento, no sentido de dar corpo aos horizontes próprios que prefigura.

### **2.1. A significação poética do confronto com a simbologia do mal**

A *SM* é o segundo volume da *empírica da vontade* e é escrito no horizonte próximo de um terceiro volume que aparece repetidas vezes referido ao longo da obra, sendo a sua melhor caracterização dada pelas seguintes palavras de Ricoeur, contextualizadas pelo conceito paradoxal de *servo arbítrio* (*serf-arbitre*):

“Este conceito, que nos ocupará no terceiro volume desta obra, só poderá ser visado como a *Ideia*, o telos intencional de toda a simbólica do mal.”<sup>382</sup>

Importa, antes de mais, centrar-nos, um pouco, ao nível deste conceito para tentar compreender o que estaria em questão nesse terceiro volume.

---

<sup>382</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 145.

O conceito de *servo arbitrio* representa a recapitulação do que Ricoeur designa como os símbolos primários do mal, subsumindo, em termos conceptuais, as primeiras expressões sobre a confissão da culpa da consciência religiosa. Como conceito, ele é alimentado pela lógica, ou melhor, pela alógica do paradoxo, por apelar, simultaneamente, para as determinações antinómicas de liberdade e necessidade, deixando ver, pela sua estrutura paradoxal, que a culpa é, em si mesma, irreduzível a uma compreensão total. Nesta medida, o *servo arbitrio*, por um lado, permite compreender, a outro nível, o princípio de *labilidade* que HF estabelece como princípio legitimador da entrada do mal no mundo, por opção da liberdade, por outro lado, é, de algum modo, o correspondente, no plano da existência, histórica e culturalmente determinada, ao conceito de vontade, livre mas motivada, que VI tinha configurado<sup>383</sup>.

Diz Ricoeur que o conceito de *servo arbitrio* ocupará o terceiro volume da simbólica do mal, como a sua ideia reguladora; a partir de tal afirmação, podemos antever que o conteúdo desse terceiro volume corresponderia àquilo que Ricoeur designa no final da *SM* por *conceitos existenciais*<sup>384</sup>, recapituladores, no plano da unificação conceptual, das linhas de compreensão antropológica e ontológica do mal, desenhadas ao nível das narrativas míticas.

---

<sup>383</sup> No texto em que faz o balanço do trabalho de Paul Ricoeur: X. TILLIETTE "Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Archives de Philosophie*, 24, Paris, 1961, pp. 574-588, Tilliette apresenta uma perspectiva extremamente crítica acerca da exploração que Ricoeur faz deste conceito, do modo como o tematiza e do facto de não ter desenvolvido o seu projecto em toda a sua integralidade. Parece haver no texto de X. Tilliette uma certa desconfiança em relação ao sentido efectivo do projecto filosófico ricoeuriano. Nesse contexto, é interessante notar que, numa publicação recente – X. TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001 – dedicada a P. Ricoeur, Tilliette manifesta um apreço aberto pelo trabalho deste autor, dizendo explicitamente, na página 188: "L'exemple de Paul Ricoeur, à notre époque, est assurément la tentative la plus originale d'intégration de la Bible à la philosophie. Non content de retrouver le chemin des mythes fondateurs de la tradition judéo-chrétienne en philosophie, Ricoeur a voulu suivre la voie longue de l'exégèse textuelle afin d'articuler, par le biais de la symbolique, la Bible, parole et événement, sur la philosophie. Il en résulte, non pas seulement une meilleure intelligence de l'Écriture, qui pourrai être obtenue par la philosophie de la religion, mais aussi une transformation au moins partielle de la philosophie. La Bible est convertie en herméneutique et celle-ci en philosophie. L'âge ou le tournant herméneutique de la philosophie, dont on a parlé, prend aussi son départ dans les travaux déjà anciens de Paul Ricoeur (*Finitude et culpabilité*, *La Symbolique du mal*), auxquels exégètes et philosophes sont redevables."

<sup>384</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, p. 331-332: "Tous les symboles de la culpabilité(...) disent la situation de l'être de l'homme dans l'être du monde; la tâche est alors, à partir des symboles, d'élaborer des concepts existentiels c'est-à-dire non seulement des structures de la réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'existence est l'être de l'homme."

Na sua confissão em *RF*, citada no início deste capítulo, Ricoeur parece sentir uma profunda frustração intelectual por não ter chegado a terminar a *empírica da vontade* e, de alguma maneira, tem motivos para isso, porque a ausência do terceiro volume da simbólica do mal corresponde a um tipo de incompletude que não é habitual na sua obra. Como já disse, quando classifiquei como *dialéctica residual* a estrutura de relação dos textos ricoeurianos, realmente, o termo ou fim desses textos não representa o encerramento da questão que esteve em análise, mas, antes, a sua condução a uma outra abordagem ou à exploração de uma outra temática que a aprofundará. Contudo, apesar disso, a textualidade dos seus textos constitui uma sistemática que contém um princípio, um meio e um final, permitindo uma leitura em unidade de cada uma das suas produções. Não ter realizado uma parte anunciada da *empírica da vontade* deixa em aberto a sua estrutura unitária e impossibilita a sua compreensão integral, dando a *FC* a imagem de um momento fragmentário. Mesmo assim, considero que há legitimidade em pensar que esse terceiro volume não aparecido, de que o conceito de *servo arbitrio* seria o *telos intencional*, continuaria a dar a ver a necessidade de a especulação sobre o mal se abrir a uma *poética*, falha de meios de se resolver em unidade conceptual indivisa, se nos ativermos, não só à afirmação de que o conceito de *servo arbitrio* funcionaria como sua ideia reguladora, como também ao modo como todo o seu trabalho posterior prossegue, mantendo uma linha divisória clara entre a defesa da capacidade da racionalidade para construir novos sentidos para a realidade e a recusa da ideia de que lhe seja possível apropriar-se do sentido integral dessa realidade e de o dizer num discurso totalmente unificado. Desta maneira, o final da *empírica da vontade* abriria, certamente, para o seu aprofundamento no plano da *poética da vontade*.

Para além desta incompletude fragmentária da *empírica da vontade*, a *SM* é, por outro lado, parca de informações precisas sobre o quadro de desenvolvimento da dimensão poética ou mesmo sobre o seu conteúdo semântico, enquanto conceito; a poética surge, neste texto, referenciada como uma das dimensões do símbolo, esse, sim, fulcro alimentador de toda a obra, e apoiada apenas nas explorações de Bachelard, cujas imagens recupera<sup>385</sup>. No entanto, uma coisa fica claramente adquirida em *SM* – o facto de o espaço e a matéria mesma da poética corresponderem à força ontológica da linguagem, facto que constitui um avanço em relação às indicações de *VI*.

Na já referida entrevista a Carlos Oliveira, no semestre de inverno de 86-87, Ricoeur declara que foi o trabalho com a *SM* que o levou a descobrir o funcionamento da linguagem simbólica, pondo a descoberto que o seu encontro com a temática da linguagem se faz por via daquilo que ele virá a designar por linguagem plena, no fundo, pela polissemia, como intencionalidade fundamental do dito do dizer<sup>386</sup>. A entrada na questão da linguagem pela porta larga da simbólica condicionará todas as investigações de Ricoeur nesta área, nomeadamente o seu confronto com o estruturalismo e, por outro lado, marcará, indelevelmente, a orientação dos seus trabalhos sobre a poética. Neste contexto, o símbolo vai ser a mediação e o critério de abordagem do tema de linguagem, o que leva Ricoeur a estabelecer para ele uma criteriologia,

---

<sup>385</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 20-21. A obra de Bachelard que Ricoeur retoma é *La poétique de l'Espace*, Paris, PUF, 1957.

<sup>386</sup> C. BOUCHINDHOMME e R. ROCHLITZ, "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, *op.cit.*, pp. 19-20. Especificamente na p.19 diz Ricoeur o seguinte: "Ce problème de la culpabilité était donc tout à fait central pour moi à cette époque-là. D'où ce travail qui allait s'intituler *La Symbolique du mal*, et qui me fit découvrir en même temps le fonctionnement du langage symbolique(...).

Il y eut une sorte de conjonction de découvertes simultanées, à la fois, du problème de la culpabilité et de son langage mythique. Ce fut le point de départ de mon glissement, si vous voulez, de la phénoménologie – qui a toujours visé à l'univocité, à la transparence du discours – vers la reconnaissance du rôle, dans la compréhension de soi, de la société et du monde, des expressions *mehrdeutig* – plurivoques. De là est venu mon intérêt pour l'herméneutique."

de onde avultam três traços fundamentais: 1. a sua emergência no plano da linguagem; 2. a sua estrutura plurifacetada; 3. a sua dinâmica de ligação<sup>387</sup>. O que marca esta figura singular do símbolo, que o torna o primeiro objecto hermenêutico para Ricoeur, é o facto de ele se expressar, necessariamente, num dizer e, simultaneamente, nunca se reduzir ao dito. O símbolo é, por natureza, uma estrutura de ligação, e a primeira coisa que liga é o fundo ontológico que o alimenta e a forma linguística que o expressa; é essa estrutura que o torna inesgotável como sentido. Segundo a minha interpretação, só bem dentro da década de 70 Paul Ricoeur tematiza com clareza a problemática do símbolo, nomeadamente quando institui a metáfora como mediação privilegiada na interpretação dos símbolos, demarcando a sua dimensão semântica da sua dimensão não semântica.

A faceta não semântica do símbolo, que faz dele um inesgotável, uma fonte infinita de interpelação, decorre do seu enraizamento ontológico, ou seja, do seu enraizamento em zonas da experiência que têm a ver com a vida, enquanto força ou desejo:

“(…) o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Ele testemunha o enraizamento primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem.”<sup>388</sup>

A produção humana de símbolos é, assim, decorrente de um impulso ontológico nunca totalmente subsumido pelo invólucro linguístico, cunhando a estrutura simbólica com uma

---

<sup>387</sup> Cf. P.RICOEUR, *SM*, pp.17-25. No essencial, Ricoeur manterá estas características do símbolo, embora o seu conceito de símbolo evolua, segundo três momentos essenciais: o de *SM*, em que o duplo sentido do símbolo é analisado no quadro da relação analógica; o de *SF*, onde aparece a ideia de uma *arquitectónica de sentido* acessível a uma interpretação conflitual; o de *Interpretation Theory* em que se tematiza a relação entre símbolo e metáfora e se dá à metáfora o papel de mediação linguística do símbolo. Para apreender a centralidade da questão do símbolo no pensamento de P.RICOEUR, ver: Carlos JOÃO CORREIA, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, FCG-FCT-MCT, 1999; M. AGÍS VILLAVERDE, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995. Para seguir com aprofundamento a evolução do conceito de símbolo, ver: M. BALMÉS, *Peri Hermeneias. Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1984; Don IHDE, *Hermeneutic Phenomenology*, *op. cit.*.

<sup>388</sup> P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, p. 59.

opacidade irreduzível a qualquer tradução expressiva. Por isso, a criação de símbolos se articula numa multidimensionalidade, de acordo com o que pede para vir à linguagem:

“O poder dos impulsos que assombram as nossas fantasias, dos modos imaginários de ser que abraçam a palavra poética, e daquilo que tudo envolve (...).”<sup>389</sup>

Dai que os símbolos integrem uma dimensão cósmica, uma dimensão onírica e uma dimensão poética, como já se dizia em *SM*. Em qualquer das situações se confrontam, dialecticamente, força e forma, vida e *logos*, criando uma configuração relacional, da qual “a linguagem apenas captura a espuma” e, mesmo essa, “na superfície da vida”<sup>390</sup>. Esta *espuma* é, contudo, o traço semântico do símbolo, aquilo, afinal, que, ao fazer-se *logos*, permite a sua interpretação. É dessa espuma que se alimenta a *SM*.

Para a minha investigação é importante realçar que Paul Ricoeur, ao analisar a pluridimensionalidade dos símbolos, transponha para a poética da linguagem a força de ligação própria do símbolo, aliando-a à sua capacidade de ruptura, em relação à linguagem vulgar. A palavra poética é caracterizada, realmente, como uma actividade de ruptura e de ligação; de ruptura, por ser a libertação de certos parâmetros canónicos desde os lexicais aos estilísticos. Na verdade, a poesia instaura um corte em relação ao mundo simplesmente dado, quer tomemos este como campo semântico do léxico, quer como organização valorativa; Ricoeur assume isto, frontalmente, quando afirma:

“Podemos até dizer, de uma forma extrema, que o projecto poético é o de destruir o mundo, tal como habitualmente o tomamos por garantido (...).”<sup>391</sup>

Todavia, o poema destrói o mundo dado, mas para abrir outro mundo, outras dimensões da realidade, para trazer à linguagem novas formas de habitar e de ser, às quais fica ligado:

---

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 59.

"(...) um poema não representa nenhuma forma gratuita de um verbal jogo de palavras. Antes, pelo contrário, o poema confina (*bound*) com aquilo que cria (...)."392

Esta circularidade que aproxima a palavra poética da produção simbólica é possível de detectar em *SM*, onde cada novo símbolo do mal, simultaneamente, recapitula e rompe com os símbolos que o antecedem. O círculo é, efectivamente, a figura que engendra a *SM* e sustenta a *repetição* como seu eixo temático.

O grande tema da *SM* é o da *repetição*; a obra alimenta-se do exercício de *repetir a confissão do mal* de que a consciência religiosa deixou vestígios nas culturas, através de uma interpretação realizada *em imaginação e simpatia*. Ao apresentar como modo da *repetição* o horizonte da *simpatia* e da *imaginação*, Ricoeur quer legitimar o *corpus* de que vai desenvolver tal trabalho hermenêutico, inscrevendo-o no horizonte da dialéctica próximo-longínquo, gesto que, por outro lado, conotará a sua actividade filosófica com o duplo labéu de contingência e de pressuposição<sup>393</sup>.

Esta passagem pela *repetição* da linguagem da confissão da falta é descrita como propedêutica a uma prática propriamente reflexiva a ser efectivada segundo o princípio contido na máxima *le symbole donne à penser*. Este projecto determina que a decisão do filosofar corresponde ao compromisso de pensar com os pressupostos decorrentes de se assumir a pertença a um universo cultural específico:

"Partir de um simbolismo já dado é dar-se algo para pensar; mas, ao mesmo tempo, é introduzir uma contingência radical no discurso. Primeiro *há* símbolos. Descubro-os, julgo-os; são como as

---

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>393</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, pp. 25-30.



ideias inatas na filosofia antiga. Porque é que são estes? Porque é que são? É a contingência das culturas introduzidas no discurso.”<sup>394</sup>

Este texto é bem o espelho da convicção que alimenta o pensar ricoeuriano da impossibilidade de filosofar sem pressupostos e, como consequência, da constitutiva contingência da prática filosófica. Contudo, esta assunção, como já se viu, não tem nada a ver com qualquer tipo de particularismo de cariz relativista; tal situação é o destino da própria filosofia. Em *SM*, Ricoeur legitima, enquanto estatuto epistemológico, este carácter frágil do labor filosófico, acentuando que, do ponto de vista metodológico, ele é animado pelo espírito de veracidade e, da perspectiva principal, se adentra na raiz grega da filosofia, cuja questão radical – *o que é o ser?* – estrutura toda a problemática filosófica posterior, nomeadamente, a da finitude e da falta. De uma certa maneira, é no assumir deste enraizamento grego que tudo se legitima e consuma; no particular de uma simbólica do mal, o solo grego paradigmaticamente a dialéctica próximo-distante de que ela tem de se alimentar, dialéctica essa marcada pelo duplo registo da diferenciação teórica e cultural. Na realidade, filosofia e religião pertencem a campos teóricos específicos; contudo, é a partir do mundo simbólico dos mitos que o *logos* filosófico se emancipa e, por isso mesmo, se constitui em confronto com ele; por outro lado, o peso específico da cultura judaica nesse mundo simbólico em relação ao qual a filosofia se foi demarcando, determina o cruzamento das duas culturas – grega e judaica – como a matriz cultural do filosofar. É no quadro deste cruzamento duplo de proximidade e afastamento que Ricoeur interpreta a contingência da filosofia como seu destino constitutivo. Ou seja, por ter uma raiz grega, o processo filosófico desenvolve-se na demarcação de um não-filosófico enraizado no encontro das culturas grega e judaica, com as suas respectivas raízes.

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 26.

Na minha leitura, a primeira coisa que se repete em *SM* é este quadro matricial, na medida em que ela quer constituir uma propedêutica à reflexão filosófica, configurando uma espécie de plasma hermenêutico, onde as simbologias grega e judaica e os seus enraizamentos respectivos interaccionem, constituindo um horizonte que alimente e funde o questionar filosófico posterior.

Legitimados os princípios, a *SM* desenvolve-se pela prática do exercício de uma *repetição em imaginação e em simpatia* das expressões em que a humanidade, na qual mais directamente o mundo ocidental se inscreve, foi expressando a presença do mal e a sua relação com ele. Tal exercício de repetição interpretativa realiza-se em dois momentos e numa dinâmica igualmente dupla, contendo uma dimensão vertical e outra horizontal.

O trabalho inicia-se por uma análise do que é designado por *símbolos primários do mal*, cuja semântica polissémica Ricoeur organiza em três zonas de significação – mancha, pecado e culpabilidade – continuando pela interpretação de um conjunto articulado de narrativas sobre a origem do mal, subsumidas como uma simbólica do mal de segundo nível ou de segunda instância. Em qualquer dos casos, o processo interpretativo estrutura-se de acordo com um eixo vertical, que intenta mostrar como cada estádio em que se diz o mal e se procura a sua proveniência recapitula os estádios anteriores, e um eixo horizontal, onde se projecta evidenciar a dinâmica interactiva, circular, que os diferentes símbolos do mal mantêm entre si e da qual decorre uma compreensão mais profunda de cada um deles.

Esta situação é particularmente expressiva no empreendimento levado a cabo sobre as narrativas acerca da origem do mal. Os mitos são tomados na sua raiz simbólica e não na sua possível vertente explicativa, funcionando como uma linguagem poética na sua dupla função de

abertura e descoberta<sup>395</sup>. Os mitos do mal, enquanto narrativas sobre a sua origem e fim, representam o invólucro de uma forma de vida que o ritual consolida e expressa; forma de vida quer dizer modo de relação com o mundo de acordo com: "(...) uma plenitude indivisível onde o sobrenatural, o natural e o psicológico ainda não se encontram cindidos"<sup>396</sup>. Tomadas como símbolos, as narrativas míticas atestam uma dupla situação humana: por um lado, articulando as histórias sagradas numa narrativa, apresentam-se como *visando* o sagrado – porque já o não são –, dando, assim, conta de uma consciência infeliz, cindida; por outro lado, ao visarem o sagrado, cuja unidade pretendem esconjurar, através dos rituais, denunciam uma consciência que ainda se encontra sobre o signo da *Aliança* e, por isso, é ainda uma consciência reconciliada.

Como símbolos, os mitos são eles mesmos repetições dos estádios simbólicos anteriores.

É neste quadro que Ricoeur vai explorar um conjunto de mitos que organiza em quatro tipos; cada um deles dando figura a um determinado modo de relação com a realidade: 1. o *drama da criação*, articulando uma visão ritual do mundo; 2. o *deus mau*, assente numa visão trágica da existência; 3. o *mito adâmico*, apontando para uma visão escatológica da história; 4. o

---

<sup>395</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157. O trabalho sobre os mitos como símbolos do mal assenta numa perspectiva crítica sobre os mitos, que os destitui do plano da explicação e os faz emergir como fontes simbólicas. Ricoeur continuará a desenvolver e a aprofundar essa perspectiva, que subsumirá, sob a designação de "démystifier l'accusation" (cf. *CI*, pp. 330-347), cuja finalidade consiste no exercício da função crítica da reflexão, em duas direcções: uma actividade de *desmistificação* ou desconstrução, mostrando o mito como mito, isto é, como narrativa humana, trazendo à luz o poder da palavra para expressar as mais fundas experiências ontológicas do ser humano, e uma actividade de *desmitologização*, que permite revelar o fundo simbólico do mito, através da destruição do seu alcance explicativo, revelando-o como uma *palavra fundadora*. Em ambos os casos, a crítica ricoeuriana aos mitos deixa a descoberto a sua recusa de uma racionalidade fechada e a sua vontade de configurar uma racionalidade mais integral.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 158. As análises de Ricoeur sobre esta temática estão assentes em diferentes clássicos desta problemática; todavia, o essencial da sua posição é, fundamentalmente, marcada por Georges Gusdorf e Mircea

*mito da alma exilada*, correspondendo a uma valorização do conhecimento como mediação para a salvação.

No conjunto do trabalho exploratório que a *SM* leva a cabo, o que me parece interessante relevar é a afirmação aí feita de que hoje o poder interpelador dos mitos para uma reflexão sobre o mal e a falta só tem pertinência se eles forem tomados como uma totalidade dinâmica, circular, de enriquecimento e esclarecimento mútuos. Assim tomados, eles atestam o carácter de repetição da simbólica do mal, mostrando a permanência dos traços dos símbolos primários do mal e, em consequência, a resistência do mal a deixar-se dizer numa linguagem totalmente unificada. É essa figura da circularidade dos mitos que se torna fonte e recurso da reflexão:

“O universo dos mitos permanece um universo fragmentado; uma vez que não é possível unificar o universo mítico a partir de um único mito, a compreensão em imaginação e simpatia, sem apropriação pessoal, permanece muitas vezes como o único recurso do pensar.”<sup>397</sup>

Como avaliar o percurso da *SM* no contexto da minha investigação que procura trazer à superfície o modelo de racionalidade que sustenta o trabalho filosófico de Ricoeur e nesse modelo surpreender o papel desempenhado pela dimensão poética da linguagem?

Penso que a resposta a esta interrogação se pode encontrar na interacção de dois eixos temáticos: 1. a relação da linguagem da confissão da falta pela consciência religiosa com aquilo

---

Eliade. De este último autor retomará Ricoeur a ideia que traveja o exercício de *SM* de o símbolo representar a estrutura fundamental da linguagem religiosa

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 320.

que *VI* apresentava como a figura da *poética da vontade*; 2. a imagem do poético que é possível desimplicar do exercício interpretativo realizado em *SM*.

Quanto ao primeiro tema, cumpre dizer que é possível marcar uma linha de continuidade entre *VI* e *SM*, interpretando o *corpus* de *SM* como a expressão de uma poética da existência, isto é, um universo discursivo que, procurando dar sentido à questão da existência do mal, constitui uma forma de tornar habitável um mundo onde o mal existe. Como se viu atrás, *VI* colocava como primeiro momento de uma *poética da vontade*, enquanto expressão discursiva do consentimento, uma avaliação do Todo que o tomasse como marca da Transcendência e, também, que desse conta da relação de pertença ontológica do ser humano a ele. Penso ser lícito interpretar o *corpus* de *SM* como correspondendo a essa forma de relação com a realidade como Todo, na medida em que ele integra um vasto e diversificado campo literário onde se expressa ou se supõe um juízo sobre a totalidade do real e onde avulta a implicação ontológica. Quer a literatura convocada no âmbito dos símbolos primários do mal, quer aquela que a sua repetição ao nível da simbologia mítica traz à exploração interpretativa correspondem a um uso da linguagem onde se procura dizer os abismos do medo, do sofrimento ou da perdição, no horizonte de uma totalidade sacralizada e que funciona como alimentadora ou homicida, mas sempre envolvendo tudo, ou seja, uma totalidade a que irremediavelmente se pertence.

No que respeita à segunda temática, penso que a *SM* corresponde a uma inflexão no sentido da poética que a coloca já a caminho da dimensão investigativa de que Ricoeur falava em *RF*.

O conteúdo da *SM* é a linguagem simbólica, enquanto linguagem polissêmica. Nesta obra, Ricoeur patenteia a sua grande confiança na capacidade da linguagem para alimentar e dar forma à busca de novas significações, no horizonte da constituição da unidade de sentido. A *SM* institui a linguagem como o *meio* e a *mediação* de construção e investigação do sentido humano do mal: por um lado, é nela que se constrói a simbólica do mal, porque é nela que a perplexidade, a angústia e todos os sentimentos profundos perante o mal se fazem *logos*; por outro, é essa capacidade de articulação lógica, veiculada pela linguagem, que torna possível o desenvolvimento de uma interpretação.

É o tema da repetição, que atravessando toda *SM*, permite compreender este papel da linguagem na interpretação da questão do mal e, ao mesmo tempo, põe de manifesto que a construção dos símbolos do mal pode ser descrita como um processo de *criação regulada*. Ricoeur enuncia e reitera que a repetição da linguagem da confissão da falta se faz em simpatia e *imaginação*; a imaginação, que atravessa o conjunto de *FC*, é a estrutura possibilitadora da superação do impasse oriundo da irreduzibilidade do mal à conceptualização, assistindo à construção das diferentes expressões da relação humana com o mal, cada uma das quais recapitula todo o processo anterior, de acordo com um funcionamento esquemático-transcendental. É a *mancha*, como linguagem primitiva do mal, que fornece os *esquemas* que regularão as linguagens posteriores do mal. Ricoeur faz a explicitação clara deste funcionamento esquemático dos símbolos do mal quando apresenta o conceito de *servo arbitrio*, como conceito recapitulador dessa simbólica e a *mancha* como *símbolo puro*, que alimenta e regula as expressões ulteriores do mal. Nesse contexto, caracteriza a *mancha* como fornecendo um triplo esquematismo na compreensão do mal e que preside à construção das

formas que vão dizendo essa compreensão<sup>398</sup>: a *positividade* do mal, a *exterioridade* do mal e a *infecção*.

1. A *positividade* do mal. A simbólica do mal constrói-se segundo o esquema que mostra o mal como algo e não apenas como uma carência.
2. A *exterioridade* do mal. A simbólica do mal dá a ver que o mal vem ao ser humano de fora, como um já dado, que atrai e seduz.
3. A *infecção*. É este esquema que denuncia a tragédia do humano como, simultaneamente, seduzido pelo mal e responsável da sua emergência, mas, ao mesmo tempo, salva a natureza humana, que apenas é infectada pelo mal, e não destruída por ele.

Esta ideia de um símbolo matricial do mal, que regula a criação do universo da simbólica do mal, conduz à leitura desse universo numa dupla e complementar perspectiva. Por um lado, mostra os diferentes símbolos do mal como uma espécie de interpretação da fonte primitiva e, por outro, exhibe o conjunto dessa simbólica como o resultado de um uso da linguagem que produz repetições criativas de um núcleo inicial, segundo as regras determinadoras de uma imaginação capaz de fornecer esquemas reguladores.

Assim, no seu conjunto, o *corpus* de *SM* pode ser lido como o resultado da expressão criadora da humanidade, fazendo uso do potencial poético da linguagem.

Desta maneira, tal *corpus* poético-simbólico realiza a função, prescrita à poesia em *VI*, de esconjurar a Transcendência. Só que em *SM*, essa Transcendência já não tem apenas a

---

<sup>398</sup> Ricoeur vai apresentar este esquematismo para a compreensão do conceito de *servo arbitrio*; contudo, tal como está apresentada toda a literatura sobre o mal em *SM*, a sua compreensão no quadro da temática da repetição supõe o seu alargamento a toda a produção da simbólica do mal. Aliás, Ricoeur afirma na passagem da primeira para a segunda parte da *SM*: "Alors la souillure, devenue langage du serf-arbitre, livre son ultime intention; encore ne livre-t-elle toutes les implications du schème de l'infection qu'à travers toutes les couches symboliques qu'il reste encore à parcourir: symboles mythiques et symboles spéculatifs." (150).

figura do Deus cristão e antes se alargou a um conceito de divino capaz de ser uma referência mais abrangente para a busca humana de sentido. Ao mesmo tempo, o traço contemplativo que *VI* parecia conferir à *poética da vontade* assumiu em *SM* uma dimensão mais investigativa ao mostrar a simbólica do mal como a criação regulada da humanidade que explora a força ontológica da linguagem para se posicionar e poder habitar um mundo onde existe o mal<sup>399</sup>.

## **2.2. O sentido filosófico do literário em *La Symbolique du Mal***

O *corpus* da *SM* representa o primeiro encontro de relevo de Paul Ricoeur com o que especificamente se pode designar como literatura.

Os textos analisados em *SM* pertencem às culturas do Antigo Médio-Oriente, de Israel e da Grécia, desenvolvendo-se por diferentes gêneros literários, de onde se destacam: poemas, oráculos e profecias, salmos, narrativas míticas e tragédias. Trata-se, por isso, de um *corpus* que subsume a linguagem plena, na sua dimensão polissêmica, e como tal é tomado. Tendo em atenção o desenvolvimento posterior do pensamento ricoeuriano, bem como as considerações que teci na Introdução desta Segunda Parte da investigação, penso ser legítimo dizer que esse

---

<sup>399</sup> No seu interessante estudo sobre o mito: G. VAN RIET, "Mythe et vérité", *Revue Philosophique de Louvain*, 57 (58), 1960, pp. 15-87, o autor coloca a hipótese, legítima no meu entender, de que a abordagem de Ricoeur ao universo dos mitos, em *SM*, seja devedora da própria leitura ricoeuriana de K. Jaspers, nomeadamente, a importância que atribui à dimensão fragmentária e plural de tal universo. Considero, como já disse, esta leitura fundamentada, mas considero, também, que para além da radicação no pensamento de M. Eliade na interpretação dos mitos como narrativas sobre a origem, há igualmente, na análise de Ricoeur, uma grande influência da posição de G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, especificamente, da necessidade do recuo crítico em relação a uma consciência mítica primitiva. A despeito de todas as outras influências da crítica ricoeuriana aos mitos, enquanto relatos explicativos, não me parece que se deva esquecer a advertência de Gusdorf à função purificadora da reflexão em relação à consciência mítica na posição que Ricoeur virá a defender da necessidade de desmitologizar os mitos para fazer emergir a força da sua simbólica.



*corpus* pertence à linguagem poética e ficcional e, portanto, pode ser abarcado pela designação de literatura, tomando-se esta como um trabalho sobre a linguagem capaz de produzir novos sentidos para a realidade, ou seja, como um trabalho que explora a sua potencialidade poética.

Nesta medida, o que parece importante realçar é que o *corpus* de *SM* é apresentado como pertencendo à linguagem plena, simbólico-poética, cuja aproximação à realidade se dá em termos de abertura e descoberta, para utilizar as suas próprias palavras. De um certo ponto de vista, considero até que pode ser revelador dessa ausência ulterior de preocupação com a definição específica dos campos conceptuais ligados à literatura esta *mistura* de géneros de *SM*; talvez essa mistura queira/possa indiciar que o que há a interpretar é a riqueza que pode trazer para o trabalho filosófico o confronto com um uso da linguagem produtor de novas significações para o real. A minha interpretação vai nesta direcção e, por esse motivo, comecei por afirmar, no início deste ponto, que *SM* correspondia ao primeiro encontro significativo do pensar ricoeuriano com o campo literário<sup>400</sup>.

Partindo deste suposto interpretativo, parece-me relevante identificar o que ensina *SM* sobre o papel do literário na constituição do pensar de Paul Ricoeur. Tanto quanto julgo entender, esta intenção vai obrigar a compreender o alcance dado em *SM* à *narrativa* mítica e à *tragédia*.

---

<sup>400</sup> Para além desta objecção da suposta indefinição terminológica, há uma outra que pode ser levantada, dizendo respeito ao facto de se cobrir com a designação de poético o *corpus* de literatura religiosa de *SM*. Contudo, também aqui, a legitimação vem de Paul Ricoeur e a dois níveis:

1. Primeiro, por ter tratado a literatura religiosa sobre o mal nos quadros do esquematismo, de uma criação regulada;
2. Segundo, porque nos seus trabalhos específicos sobre a linguagem religiosa, aproxima esta dimensão da linguagem ao potencial poético.

Se nos situarmos no conjunto da obra de Ricoeur, os temas da narrativa e da tragédia impõem uma associação imediata entre *SM* e *TR* e, simultaneamente, configuram um espaço de proximidade e de distanciação entre as duas obras.

Mais do que em *SM*, a narrativa é o fulcro de *TR*, como se viu a seu tempo. Nesta obra, Ricoeur confronta-se com um dos temas indissolúveis na conceptualidade unificadora – a questão da temporalidade – e a narrativa é aí analisada como *guardiã do tempo*, no duplo sentido em que é o modo humano de o dizer e, por essa via, de o protagonizar. É no quadro dessa análise, como uma das suas mediações, que a temática da tragédia é introduzida, pela mão da *Poética* de Aristóteles, na sua dimensão de narrativa, ou seja, de construção de uma intriga que, como *conjunto* de acontecimentos, dá uma organização ao tempo. Como se viu, é através da apropriação que faz da teorização aristotélica da tragédia que Ricoeur dá corpo à sua teoria da tríplice mimese, com a qual quer dar figura à posição mediadora dos textos, de todos os textos, na compreensão de si mesmo e da realidade. Como foi mostrado na Primeira Parte, a teoria da tríplice mimese gravita em torno do papel mediador da mimese II, aquela em que, propriamente, o poético ou o ficcional advém à discursividade, pela criação de um quase-mundo: o reino do *como se*. Ou seja, pela teoria da tríplice mimese, a composição de uma intriga e a sua expressão narrativa, numa síntese que organiza a temporalidade numa totalidade, com princípio, meio e fim, enraíza-se na pré-figuração do campo prático, isto é, na própria realidade do viver e na sua dialéctica entre agir e sofrer e dirige-se a uma recepção que volta a devolvê-la à realidade vivida. Ao mostrar o enraizamento ético da poética do discurso, a teoria da tríplice mimese dá à narrativa uma dimensão inaugural em termos de ordenação dos acontecimentos vividos; na verdade, por essa perspectiva, narrar é dar uma ordem ao que se viveu,

conferindo-lhe uma estrutura compreensiva, estabelecendo-se por esta via o carácter constitutivamente ordenador da textualidade.

Esta articulação que *TR* leva a efeito entre narrativa e tragédia cria uma proximidade e uma distanciação entre esta obra e *SM*, provavelmente, adveniente dos temas matriciais que as alimentam. Em *SM* a preocupação central não é a da temporalidade; embora esta questão se ponha na abordagem da significação dos mitos, contudo, nesta obra, é o mal, como o outro tema irreduzível à transparência conceptual, que impulsiona a prática reflexiva. É esta intencionalidade temática específica da *SM* que faz aparecer linhas de convergência com *TR* quanto à questão da narrativa, mas salienta, numa óptica própria, o papel da tragédia. Todavia, não deixa de ser curioso e, certamente, significativo que os recursos da reflexão em *SM* sejam, como posteriormente, em *TR*, a narrativa e a tragédia ; nessa medida será instrutivo surpreender a sua posição na simbólica do mal, para poder avaliar o seu alcance hermenêutico no pensar de Ricoeur.

A narrativa convocada como tal em *SM* é a dos mitos e aí aparece, claramente, na sua posição de momento humano de instauração de sentido, de ordem, tal como *TR* virá a tematizar. Como discurso poético-simbólico, a narrativa mítica assume uma função totalizadora, ao mesmo tempo que se mostra como o único recurso integrador de uma racionalidade que se confronta com os abismos de uma existência em que existe o mal. “É o mito [diz Ricoeur], como narrativa, que põe em relação a experiência presente da falta com a totalidade do sentido”<sup>401</sup>. Ao articular numa narrativa a origem do mal, os mitos estabelecem uma rede de relações entre acontecimentos, personagens e situações que corresponde ao estabelecer do sentido das

---

<sup>401</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 162.

coisas e ao seu ordenamento ontológico<sup>402</sup>. Enquanto unidade narrativa exemplar, os mitos exibem o ponto de convergência entre a história da humanidade e a realidade essencial donde ela se destaca, no seu próprio momento instituinte, nesse momento dramático, conflitual, que a possibilitou. Como foi analisado na Primeira Parte, em *TR* Ricoeur explora o carácter universalizante da narrativa pela identificação da sua capacidade para fazer emergir universais possíveis. Penso ser legítimo dizer que é essa potencialidade da narrativa que sustenta a exploração feita em *SM* e que permite apontar o mito como o que confere orientação à experiência humana singular, pela sua integração numa estrutura paradigmática de sentido. A dimensão arquetípica ou modelar dos mitos decorre desta potência da narrativa para dar a ver figuras universais possíveis. Em *SM*, esta característica totalizadora dos mitos está dependente do tema da *repetição* – os mitos, enquanto uma simbólica do mal de segundo grau, recapitulam os símbolos primários do mal, elevando-os a um nível de articulação de sentido mais complexa. Tal passagem faz-se pela criação de uma totalidade, por meio da estrutura narrativa, que desta maneira, integra e supera a primitiva linguagem da confissão da falta, exibindo-a como fragmentada. Enquadrada no tema da repetição, como uma simbólica do mal de segundo grau, a narrativa mítica configura-se como *um mais* em relação aos símbolos primários do mal, sendo que esse *mais* é revelador da riqueza da racionalidade e da linguagem, evidenciando, simultaneamente, a limitação delas para expressar o mistério do mal. Compreender isto obriga a explicar um dos aspectos fundamentais da função dos mitos que Ricoeur explicita em *SM*; diz ele, a tal respeito :

---

<sup>402</sup> É importante para o meu objectivo de leitura retomar uma análise de P.Ricoeur no Curso sobre hermenêutica do Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, em 1971-1972 (*H.Cours*) em que, no quadro da crítica estruturalista da narrativa, liga a narrativa mítica a três níveis miméticos: de funções, de acções e existencial. Este terceiro nível é aproximado às *situações limite* de K. Jaspers, aproximação que nos permite interpretar o mito como o recurso possível de uma exploração ontológica.

“Mais importante ainda, o mito quer atingir o enigma da existência humana, enquanto discordância entre a realidade fundamental – estado de inocência, estatuto de criatura, ser essencial – e a modalidade actual do ser humano, como manchado, pecador, culpado. O mito dá conta desta *passagem* por via de uma narrativa. E trata-se de uma narrativa precisamente porque não há dedução, transição lógica, entre a realidade fundamental do ser humano e a sua existência actual(...).”<sup>403</sup>

Este conjunto de afirmações deixa claro o acréscimo que os mitos transportam em relação à linguagem da confissão primitiva da falta, ao mesmo tempo que coloca a narrativa como o recurso possível da expressão lógica do mal.

O *mais* do mito é inerente ao seu alcance ontológico, ao facto de ele estabelecer, por meio da narrativa, uma relação entre planos de significação cuja articulação é de diferenciação total ou de ruptura; pela narrativa, enquanto síntese de elementos heterogéneos e unidade de significação, *preenche-se* a diferença que separa os dois planos em que o humano se cumpre como plenitude, ao contar-se *como tudo pode ter acontecido*. Todavia, esta mesma força dos mitos enquanto expressão da capacidade ontológica da linguagem põe a descoberto, por outro lado, a sua insuficiência discursiva. Na realidade, o preenchimento do espaço diferenciador entre as dimensões de inocência e de culpa não se faz por meio de uma explicitação conceptual ou de uma dedução lógico–transcendental, mas sim por via poético-simbólica, em que uma narrativa estabelece um modo possível de articular a passagem de uma para outra.

No final da análise dos quatro tipos de mitos sobre a origem do mal empreendida em *SM*, Ricoeur fornece novos elementos que reiteram esta perspectiva ambivalente da narrativa mítica, ao apresentar o universo dos mitos como uma estrutura constitutivamente ferida, cujo valor especulativo assenta na dialéctica que se estabelece entre todos eles, em função da

---

<sup>403</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 155.

incompletude inerente a cada um. O facto de não ser possível unificar o universo dos mitos sobre o mal, a partir de nenhum deles, sublinha o seu carácter poético, de universal possível, raiz, simultânea, da sua força impulsionadora do pensar especulativo e da sua fragilidade em termos de explicitação conceptual.

Assim sendo, parafraseando *TR*, poder-se-ia dizer que a narrativa mítica em *SM* não resolve especulativamente o enigma do mal apenas o trabalha poeticamente<sup>404</sup> permitindo estabelecer um paralelismo entre a dimensão da narrativa mítica, que emerge no quadro da reflexão sobre o mal, e o registo que a grande obra de Ricoeur dos anos 80 sobre o tempo assinala à narrativa, em geral – em ambas as situações a narrativa, como expressão da linguagem poética, cumpre a função de dar voz a uma racionalidade limitada, mas não impotente, que procura colmatar a sua limitação especulativa através do diálogo com a força interpeladora da poética da linguagem, abrindo-se a um exercício reflexivo que incorpora a potência da imaginação.

É o modo de encarar a tragédia que separa *SM* e *TR*, marcando a diferença entre o mal e a temporalidade, ainda que na mesma linha de pertença ao quadro obscuro, misterioso e abismal da realidade. Enquanto o tempo é, apenas, enigmático, o mal é um escândalo. O mal é o labéu dos humanos e dos deuses, sendo sempre um factor destruidor mesmo quando, pela destruição, purifica. O mal é, por isso, uma marca de fraqueza e impotência: até o sinal redentor de Cristo na Cruz é um símbolo da impotência do amor de Deus. Tal não acontece com o tempo que é, constitutivamente, condição de possibilidade do ser e do acontecer – é ele que permite o

---

<sup>404</sup> Cf. P.RICOEUR, *TR I*, p. 41, onde Ricoeur afirma sobre a relação entre o enigma do tempo e a narrativa: "La Poétique d'Aristote ne résout pas spéculativement l'énigme. Elle ne la résout même aucunement. Elle la fait travailler... poétiquement (...)."

desenvolvimento e a vida e, inclusivamente, o mal. Há, pois, uma assimetria entre o tempo e o mal e uma maior profundidade abissal neste; por isso, embora ambos resistam à explicação conceptual unitária, a resistência do mal arrasta consigo, nesse resistir, a mancha e a inquietude do negativo. Para Ricoeur, o mal é a razão última que impede a apropriação discursiva da realidade em termos integrais. No final da sua obra sobre Freud, quando dialoga com a perspectiva freudiana, a propósito da hermenêutica dos símbolos, Paul Ricoeur declara que os símbolos do mal não têm equivalência com os outros, sendo símbolos paradigmáticos, por mostrarem, de uma maneira singular, o seu excesso em relação a qualquer filosofia e, por isso, exibirem, exemplarmente, o carácter insuperável da simbólica<sup>405</sup>. É dessa assimetria entre o mal e a temporalidade que a importância da tragédia dá conta em *SM*, assumindo aqui uma força denunciadora que não tem em *TR*, onde exerce, pacificamente, o papel de mediadora na construção de uma teoria geral da narrativa.

Em *SM* a tragédia analisada é a tragédia grega, tomada como manifestação, por antonomásia, de uma visão trágica da existência: a tragédia grega é definida por Ricoeur como “(...) a manifestação repentina e completa da essência do trágico”<sup>406</sup>, cabendo-lhe o papel de protagonizar o absolutamente insuperável da simbólica do mal.

Nesta obra, Ricoeur legitima o carácter simbólico da tragédia pela consideração de que, como género literário, ela não é uma mera estrutura retórica ou estilística para exhibir um conteúdo que poderia ser apresentado de outra maneira; para ele, a forma dramático-narrativa da tragédia expressa o que só assim poderia ser dito, simbolizando a impossibilidade

---

<sup>405</sup> Cf. P. RICOEUR, *SF*, pp. 476-529. As suas palavras sobre a irredutibilidade da simbólica do mal são contundentes: “En bref, le problème du mal nous force à revenir de Hegel a Kant, je veux dire d’une dissolution du problème du mal dans la dialectique à la reconnaissance de la position du mal comme inscrutable, irrécupérable par conséquent dans une spéculation, dans un savoir total et absolu.” (506-507).

<sup>406</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 199.

constitutiva da especulação e da discursividade perante a explicação do mal. Como simbólica do mal, a tragédia mostra o mal no seu carácter constitutivamente aporético, irredutível à unificação conceptual e, por essa via, desoculta a impotência expressiva da linguagem e a sua incomensurabilidade em relação à intencionalidade ontológica que a habita.

A interpretação ricoeuriana da significação simbólica da tragédia vai no sentido de considerar que ela é invencível como tragédia, representando a vitória do teatro sobre a teoria<sup>407</sup>; isto quer dizer que, segundo Ricoeur, não há superação *do* trágico mas *no* trágico<sup>408</sup>. Ou seja, enquanto os outros símbolos do mal são analisados, em *SM*, na dupla vertente de origem e fim do mal, a tragédia apresenta-se como não contendo a alternativa salvífica. A única reconciliação possível em termos de uma visão trágica da existência é a participação empática no espectáculo, cujo poder cénico e lírico permite a transformação dos sentimentos de temor pela maldade dos deuses e de compaixão pela derrota dos heróis. Dito de outra maneira, a experiência do carácter escandaloso do mal, induzida pelo espectáculo trágico, é a única via de apaziguamento humano no quadro da perspectiva de uma visão do mal ligada à maldade dos deuses.

Esta interpretação de Ricoeur tem muito a ver com a sua perspectiva sobre o que deve ser a aproximação à questão do mal, perspectiva que virá a explorar posteriormente, com destaque para o seu trabalho que analisa o mal como um *desafio*, quer para a filosofia, quer para a teologia e que abordei na Primeira Parte. Este texto propõe um tratamento da problemática do mal que não se confine aos cânones clássicos de fidelidade ao princípio da não-contradição e da totalização unificadora e antes se abra, por um lado, aos ensinamentos de

---

<sup>407</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, pp. 200-201. Ricoeur volta a retomar esta perspectiva em *ScA*, pp. 282-290. A análise mais aprofundada da questão do trágico e da sua posição importante na articulação entre filosofia e não-filosofia é feita por Ricoeur em: "Sur le tragique", *L3*, pp. 187-209.

<sup>408</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, pp. 213-217.



uma fenomenologia da experiência do mal e, por outro, opere uma dinâmica entre as esferas do pensamento, da acção e do sentimento, assumindo a impossibilidade especulativa para dar razão do mal, sem dissolver a sua raiz trágica.

É este último aspecto proposto por Ricoeur, o de que o problema do mal não se esgota no seu tratamento especulativo, que permite esclarecer a sua posição sobre a tragédia como símbolo do mal em *SM*. Diz ele em *Le Mal* :

“Concluindo, quereria sublinhar que o problema do mal não é apenas um problema especulativo: ele exige a convergência entre pensamento, acção (...) e uma transformação espiritual dos sentimentos.”<sup>409</sup>

É esta *transformação espiritual dos sentimentos* que Ricoeur quer, certamente, descrever quando afirma que a superação do trágico só ocorre *no* trágico e explicita que essa superação se realiza através do peso do lirismo e do espectáculo postos em acção na tragédia.

Di-lo desta forma:

“Tal é a libertação, que já não acontece fora do trágico mas dentro do trágico: uma transposição estética do temor e da piedade pela virtude do mito trágico tomado poesia e pela graça de um êxtase do espectáculo.”<sup>410</sup>

Em *Le Mal*, Ricoeur aproxima a transformação espiritual dos sentimentos do *trabalho de luto* que Freud apresenta como a quebra dos laços afectivos em relação à perda de um objecto de amor para que seja possível um novo investimento afectivo<sup>411</sup>; com esta mediação, quer evidenciar que toda a posição perante o mal tem de decorrer de uma experiência pessoal que,

---

<sup>409</sup> P. RICOEUR, *Le Mal*, p. 38.

<sup>410</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 217.

<sup>411</sup> Ricoeur dialoga com o texto “Luto e melancolia” (1917), em que Freud tematiza, magistralmente, a experiência radical da “perda de objecto”, fronteira da depressão profunda, que só é vencida, mediante a elaboração libertadora, a que chama “trabalho do luto”. Enquanto que no caso patológico da “melancolia” a perda não é elaborada, sendo o objecto interiorizado como “culpa”, obsessivamente presente e determinante de tendências agressivas e suicidas, no “trabalho de luto” é a vivência da perda enquanto tal que permite o distanciamento paulatino do objecto e, assim, a sua superação.

reconhecendo o mal como imerecido, como escandaloso e injustificável, promova a incorporação do *não-saber* como a última fronteira da relação humana com ele. Em *SM*, Ricoeur atribuía à tragédia, no jogo entre poesia e espectáculo, essa capacidade purificadora que, de alguma maneira, como que induzia um pelicular *trabalho de luto*, libertando os espectadores para um novo posicionamento perante o mal.

Esta forma de considerar a tragédia, em *SM*, reitera a importância que a linguagem poética tem nesta obra, quer no plano do aprofundamento do saber sobre o mal, quer também na orientação existencial, num mundo em que o mal existe. Na verdade, a solução apresentada por Ricoeur para a superação do trágico, mostrando que ela só se efectiva por participação nele, mostra o valor da poética da linguagem na transformação do olhar humano e na sua integração no mundo. Ainda que não o tematize nesta obra, como fará posteriormente, o que fica claro na análise da tragédia, como símbolo do mal, é a incontornabilidade do poético tanto na compreensão do ser da realidade como no modo de a habitar.

### **3. A poética e o filosofema *inovação semântica***

O filosofema *inovação semântica* corresponde à tematização da criatividade da linguagem e das possibilidades ontológicas do seu poder inventivo, para uma exploração filosófica.

A emergência desta questão, como um domínio aporético a considerar, resulta do processo investigativo que Ricoeur desenvolve no contexto da construção da sua hermenêutica,

que o levou à tomada de consciência de que a realização de uma *Poética da Vontade*, a ser possível nos quadros da autonomia do discurso filosófico, obrigava ao desenvolvimento de um processo transcendental de legitimação do uso filosófico da dimensão poética da linguagem.

Este terceiro momento do presente capítulo ocupar-se-á em analisar o tema da *inovação semântica*, no contexto da sua emergência na obra de Ricoeur e na sua significação filosófica.

### **3.1. Metáfora e narrativa: dois paradigmas de uma poética da linguagem**

Segundo a própria perspectiva de Paul Ricoeur, a *inovação semântica*, como questão, é o objecto específico de duas obras que aquele autor qualifica como gêmeas: *MV* e *TR* que reúnem, absorvem, expandem e sistematizam uma quantidade razoável de sugestões que a obra de Ricoeur ia deixando aparecer desde finais da década de 60.

Como fui referindo, várias vezes, ao longo da Primeira Parte, *MV* e *TR* tratam da legitimação referencial da linguagem, isto é, da sua capacidade constitutiva de visar um não-linguístico ou um extra-linguístico, seja qual for o uso dela que estiver em questão. Todos os usos da linguagem transcendem a própria linguagem por serem portadores de injunções de significação, de querer-dizer específicos, tanto seja o discurso dito científico, como o poético ou o ficcional, sendo, por isso, todos eles competentes para nos proporcionarem uma orientação na realidade; tal é a tese de *MV* e *TR*, pelo que, embora cada obra se ocupe de temáticas específicas – a metáfora e a narrativa – são ambas a respeito da mesma coisa. Esse visado comum de *MV* e *TR* – a legitimação do alcance ontológico da criatividade da linguagem – integra-se, em pleno, na linha ricoeuriana de conceber a filosofia como uma exploração de

possibilidades, no quadro que caracterizei na Primeira Parte desta investigação, de onde *MV* e *TR* se configuram no percurso da razão que, reconhecendo os seus limites, procura novos caminhos para o pensar filosófico. Nessa medida, *MV* e *TR* são obras gémeas, são a respeito da mesma coisa, porque se ocupam de evidenciar o poder da *imaginação linguística* para gerar novos sentidos, para explorar novas possibilidades de se encarar a realidade e a si mesmo e de se conceber o futuro.

É Ricoeur quem também assim o reconhece, ao comentar o tema *viva* inscrito no título de *MV*, reportando-se ao seu intuito de evidenciar o poder da imaginação linguística para fazer emergir novas significações, por meio da metaforização e aproximando, por essa via, *MV* e *TR*:

“*La Métaphore vive* investigou os recursos da retórica para mostrar como a linguagem passa por mutações e transformações criativas. O meu trabalho sobre a narratividade, *Temps et récit*, desenvolve esta pesquisa do poder inventivo da linguagem. Aqui, a análise das operações narrativas no texto literário, por exemplo, pode ensinar-nos a formular uma nova estrutura do “tempo” pela criação de novas formas de intriga e de caracterização.”<sup>412</sup>

A *inovação semântica* é um tema que aparece, no final do terceiro estudo de *MV*, definido como “criação momentânea de sentido”, ou seja, como um sentido novo, ainda sem estatuto estabelecido no interior da linguagem, surgindo no processo de caracterização do significado de *metáfora nova*<sup>413</sup>. O que faz com que uma metáfora possa ser tomada como nova é o facto de a sua emergência significar uma ruptura em relação ao que está, semanticamente, estatuído na linguagem, fazendo surgir, por um tipo de predicação singular, um acontecimento de sentido que, embora em si mesmo seja desenraizado, continua, todavia, a valer como

---

<sup>412</sup> Entrevista sobre a criatividade da linguagem concedida a Richard Kearney, em Paris, em 1981 e inserida em : M.VALDÉS (ed), *A Ricoeur Reader, op.cit.*, pp. 463- 481, p. 463.

<sup>413</sup> Cf. P.RICOUER, *MV*, p. 126.

significação emergente. Compreender isto supõe ter presente o papel da apropriação feita por Ricoeur da definição aristotélica de metáfora no conjunto de *MV*. No meu entender, assim como Santo Agostinho é a figura tutelar de *TR*, em *MV* é Aristóteles quem protagoniza essa função<sup>414</sup>; nesse contexto, a interpretação da posição do Estagirita, que fica estabelecida no primeiro estudo de *MV*, é absolutamente determinante para o desenrolar do longo silogismo que constitui a construção da teoria ricoeuriana da metáfora como expressão de *inovação semântica*<sup>415</sup>. Do esforço interpretativo de Ricoeur, permito-me salientar, como fundamentais para a totalidade do seu objectivo, dois aspectos maiores da sua leitura da definição de metáfora dada pela *Poética*: 1. a necessidade de mostrar a relação constitutiva entre metáfora e frase e 2. a explicitação de que o processo de metaforização tem a ver com o discernimento racional de perceber as semelhanças, estando, por isso, ligado ao pensamento verdadeiro.

Mesmo numa leitura menos atenta do primeiro estudo de *MV* é possível identificar, no processo da sua textualização, uma quase obsessão em legitimar que, embora explicitamente a definição aristotélica apresente a estrutura da metáfora como uma “epífora do nome” e, portanto, a associe à palavra, a totalidade da definição só se torna inteligível se se tomar em consideração o conjunto da frase onde ela ganha corpo. Ricoeur procura legitimar esta perspectiva através de uma série de procedimentos argumentativos, dos quais destaco o tema da transgressão categorial por me parecer o mais radical, dado que nele, partindo do comentário

---

<sup>414</sup> Paraphrasing M. Philibert when he says, as I have already presented, that Ricoeur approaches each philosopher always in the company of a third, developing a triangular conversation, I would say that, in *MV*, Aristotle is the figure who accompanies Paul Ricoeur in all the argumentation, although not always with the same visibility, or with the same weight determinant.

<sup>415</sup> Ricoeur part of *Poética* 1457b 6-9, where the metaphor is characterized as *transporte*. Transporte de uma palavra para uma nova relação, quer esse transporte se dê do género para a espécie e *vice-versa*, quer seja um transporte baseado na analogia, da espécie para a espécie. Ricoeur toma esta definição de Aristóteles como o texto fundador do tema da metáfora, não só pela sua injunção significativa em relação a tal tema, como também pelo papel que desempenha na história do desenvolvimento desse tema.

do texto respectivo de Aristóteles<sup>416</sup>, se procede à identificação de todos os indicadores que remetem para a articulação necessária entre metáfora e enunciado.

Começa Paul Ricoeur por chamar a atenção para que Aristóteles, depois de definir a metáfora como um transporte, o concretiza explicitando que ele se realiza do género à espécie, da espécie ao género, da espécie à espécie ou por analogia; neste quadro, comenta, o transporte protagonizado pela metáfora supõe, por um lado, uma ordenação estabelecida, em géneros e espécies, por outro, a sua suspensão e a sua transgressão e, por fim, ao pôr a hipótese da analogia, introduz o tema da semelhança. Assim sendo, continua o comentário de Ricoeur, só haverá metáfora como epífora do nome se se subentender a articulação de um par de termos ou de relações, ou seja:

“(…) se se toma uma coisa por outra coisa, por uma espécie de erro calculado, o fenómeno é de essência discursiva. Para afectar uma única palavra a metáfora tem de perturbar uma rede por meio de uma atribuição aberrante.”<sup>417</sup>

O que ele quer evidenciar e, explicitamente, o diz, é o facto de, embora o desvio semântico decorrente do processo metafórico se refira, enquanto tal, às palavras e, por isso, pareça confinar-se ao campo lexical, realmente, é a classificação categorial, a ordenação do mundo, que fica ameaçada. Nesse sentido, Ricoeur conclui o seu raciocínio dizendo que o problema semântico levantado pela metáfora, interpretada como transporte de um significado, “(…) só receberá uma solução satisfatória uma vez plenamente reconhecido o carácter de enunciado da metáfora”<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> O texto de Aristóteles é *Poética* 1457b6-20, cujo objectivo é explicitar que a metáfora, enquanto figura, decorre do facto de ela emergir dentro de uma ordem categorial reconhecida e de consistir, exactamente, na ruptura dessa ordem.

<sup>417</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 31.

<sup>418</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 31.

A transgressão categorial, suposta pela perspectiva aristotélica de a metáfora ser uma epífora do nome, é, também, o horizonte em que se perfila a ideia de o processo de metaforização decorrer de um discernimento racional ligado à percepção das semelhanças que, para Ricoeur, tem de referir-se a todo o tipo de metáforas e não apenas às obtidas por analogia<sup>419</sup>. Explorando a própria passagem de Aristóteles da metáfora como estado à metáfora como uso, Ricoeur apropria-se da comparação aristotélica de que “bem metaforizar” é “bem perceber as semelhanças”<sup>420</sup>, para pôr em relevo que na base do processo de construção e de leitura das metáforas está um procedimento racional de amplitude ontológica, decorrente da captação do semelhante. Di-lo, assim:

“Para dar ao género o nome da espécie e, reciprocamente, não é necessário que o semelhante os aproxime? A metáfora, ou melhor, o metaforizar, isto é, a dinâmica da metáfora, repousaria, assim, sobre a apercepção do semelhante.”<sup>421</sup>

Esta ideia de *apercepção do semelhante* é assimilada por Ricoeur à ideia de visão, de contemplação, e caracterizada como o golpe de génio que equipara quem poetiza e quem filosofa, colocando, decisivamente, a metáfora no solo da busca da verdade<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> Ricoeur argumenta a sua ideia através da relação entre metáfora e comparação. Parte da afirmação do carácter enigmático do facto de a *Retórica*, não propondo acrescentar nada ao que a *Poética* já tinha explicitado sobre a metáfora, assimilar metáfora e comparação, subordinando esta àquela. Desta constatação retira Ricoeur uma série de conclusões, cuja primeira consiste em considerar que a comparação é uma metáfora desenvolvida: “Ce n’est donc pas seulement la métaphore proportionnelle, mais toute métaphore, qui est une comparaison implicite dans la mesure ou la comparaison est une méthaphore développée.” (MV, p. 37).

<sup>420</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, 1459 a 4-8 e P. RICOEUR, MV, p. 33.

<sup>421</sup> P. RICOEUR, MV, p. 34. Nanine Charbonnel – Nanine CHARBONNEL, “Métaphore et philosophie moderne”, in N. CHARBONNEL et G. KLEBER (eds.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 32-61 – faz uma análise sistemática da maneira como a metáfora se introduz no campo da filosofia, sob a designação do que chama *esquecimentos*. Ricoeur aparece aí criticado, no interior do que a autora chama *esquecimento da diferença entre a semelhança do conceito e a semelhança da metáfora* (cf. pp. 44-52). Este esquecimento, diz ela, corresponde a uma espécie de *logicização* do trabalho metafórico e, no caso ricoeuriano, permite que a metáfora possa constituir “(...) un stade préparatoire au concept” (p. 45). Penso haver muita acuidade nesta análise e, realmente, considero que é esse poder de entrar numa lógica de verdade dado à metáfora que sustenta a legitimação filosófica da *inovação semântica*, que Ricoeur empreende.

<sup>422</sup> P. RICOEUR, MV, p. 40: “Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poétique à l’ontologie.” A compreensão mais funda da ligação entre o sentido metafórico e a busca da verdade obriga a explicitar uma outra exploração que

É no quadro desta interpretação de Aristóteles que Ricoeur irá trabalhar e construir a sua teoria da metáfora, fazendo, deste modo, do primeiro estudo de *MV* o seu estudo fundador ou, pelo menos, enunciador da sua intencionalidade orgânica. Nessa perspectiva, é a sua leitura da definição aristotélica de metáfora que serve de suporte de compreensão do conceito de metáfora nova, assimilado à ideia de *inovação semântica*, e, por essa via, apontando, simultaneamente, para duas direcções opostas e recíprocas: por um lado, para uma ruptura com o que está categorialmente instituído e, por outro, para um sentido prospectivo, para um *a vir*. Este último aspecto corresponde ao reconhecimento da fecundidade exploratória do processo metafórico. Na realidade, assimilada à dinâmica de criação de metáforas novas, a *inovação semântica* articula-se, assim, directamente, com a perspectiva de abertura ao que ainda não é ou não está dito, dando um peso determinante à temporalidade futura, e, ao mesmo tempo, marcando o conceito de acontecimento metafórico com o traço da promessa <sup>423</sup>. Efectivamente, chamar *inovação semântica* a uma articulação de sentido ainda não estabelecida na linguagem tem de ser interpretado no quadro de uma confiança no potencial lógico desta, bem como na sua capacidade ontológica de dar a ver a realidade na multiplicidade dos seus modos de ser,

---

Ricoeur faz do tema aristotélico da metáfora. Segundo se pode entender no primeiro estudo de *MV*, para Ricoeur, um entendimento cabal da posição de Aristóteles leva a ter em consideração nela, não só a questão da metáfora como estrutura, mas, igualmente, as funções a que ela fica ligada e qua são duas : o uso público da palavra na *polis* e o uso poético da palavra na tragédia. A primeira função, articulada com uma concepção filosófica da retórica, coloca-nos no campo do verosímil, da procura de um justo meio entre o puro formalismo do plano epistémico da verdade e a arbitrariedade de um discurso totalmente subtraído à preocupação com o verdadeiro. Neste contexto, o recurso à metáfora no uso público da linguagem dá a esta uma dimensão de concretude que a relaciona, a montante, com uma preocupação em dizer a verdade e, a jusante, com um sentido de eficácia, próprio da retórica, ligado a um desejo de mover as vontades.

A segunda função decorre de uma concepção do par mimese-mito que o subtrai ao plano da pura imitação ou de uma efabulação sem radicação racional e o coloca no campo das infinitas possibilidades humanas de habitar o mundo pelo agir.

Ricoeur faz esta exploração das funções da metáfora nos dois usos da linguagem pela forma como interpreta a ligação da metáfora ao tema da *lexis*, através do qual a metáfora entra na *Poética* e na *Retórica*, traduzindo *lexis* como a *totalidade da expressão*.

<sup>423</sup> Quero agradecer aqui a validação desta leitura da metáfora como uma promessa de significação ao Professor Maceiras Fáfian, cuja interpretação pessoal me ajudou a aprofundar a minha.



correspondendo, por isso, à ideia de que a linguagem pode sempre dizer mais, pode sempre construir novas figuras de significação e que tudo o que nela surge articulado pode sempre ser encarado com uma expectativa positiva<sup>424</sup>.

Nesta medida, o tema da *inovação semântica* é aglutinador das linhas mestras do pensamento ricoeuriano acerca da linguagem, sendo, simultaneamente, o seu coroamento teórico e o seu corolário necessário. É por isso que o tema da *inovação semântica*, como expressão do valor cognitivo da metaforização, aparece no terceiro estudo de *MV*, aquele que, segundo o próprio autor explicita, se vai ocupar de uma definição real de metáfora, ou seja, de uma definição que mostra como o sentido metafórico se origina<sup>425</sup>, surgindo enquadrada e sustentada pela teoria ricoeuriana da linguagem como discurso.

No Prefácio de *MV*, Ricoeur considera o terceiro estudo como um estudo-charneira na medida em que, nele, se dá um salto na abordagem da metáfora, passando da sua consideração no plano da “denominação desviante” para o da “predicação impertinente”, que corresponde à explicitação de como se origina o sentido metafórico. Partindo da definição de discurso de Benveniste – verdadeira figura tutelar deste terceiro estudo – e da sua distinção entre semiótica e semântica, Ricoeur vai estabelecer um diálogo apropriativo e crítico com as posições da retórica, da gramática lógica e da crítica literária sobre a metáfora, para chegar a

---

<sup>424</sup> Gostaria de citar aqui uma reflexão sobre a metáfora de Maria Lúcia Lepecki, que me ajudou a pensar toda esta problemática: “Na verdade, o processo epistemológico espoletado pela metáfora é insusceptível de substituição por qualquer outro: a metáfora não diz “melhor” ou “de outro modo”: ela diz do único modo que se pode dizer, numa determinada situação e no quadro de um exercício de inteligência que é, por natureza e por radical necessidade, aberto e aventuroso. Essa abertura para o diferente (que será construída em metonímia) é de crucial importância em qualquer texto criativo, seja ele o literário, o filosófico ou o teológico.” Maria Lúcia LEPECKI, “A arte de pensar: metáfora, mulher e discurso em *Bolor*, de Augusto Abelaira”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (org.), *Pensar no Feminino*, op. cit., pp. 153-172, p. 157, nota 6. É esta perspectiva da metáfora que, no meu entender, dá suporte a outro texto da mesma autora: “Metáfora, metonímia e construção do pensamento”, in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 687-696, onde se ocupa em mostrar como se organiza, retoricamente, o desenvolvimento discursivo do pensar.

<sup>425</sup> Cf. P. RICOEUR, *MV*, p. 87.

estabelecer a sua síntese teórica que articula quatro aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a metáfora pertence ao campo da predicação, ocorrendo no interior de um enunciado. Em segundo lugar, essa predicação é transgressora por relacionar campos semânticos heterogêneos e logicamente incompatíveis. Em terceiro lugar, embora seja uma predicação transgressora e logicamente impertinente, a metáfora continua a ter valor informativo, a designar dimensões da realidade. Em quarto e último lugar, a predicação metafórica, pela sua impertinência, representa um agulhão para pensar mais profundamente o sentido do sentido, obrigando à *re-arrumação* sistemática das categorizações da realidade estabelecidas.

Para além do que transparece no terceiro estudo de *MV*, a metáfora surge na obra de Ricoeur como se representasse o equivalente natural da *inovação semântica*, como se fosse a sua figura por antonomásia. A metáfora aparece nos seus textos, ao mesmo tempo, como paradigma do fenómeno da *inovação semântica* e como guia de orientação nos procedimentos de interpretação textual. Os exemplos mais marcantes desta dupla relação da metáfora com a *inovação semântica* estão consubstanciados em dois textos de Ricoeur, onde ele apresenta como que o núcleo da intriga racional sobre esta temática, núcleo esse que expandirá em *MV* e *TR*; trata-se de *The function of fiction in shaping reality*<sup>426</sup>, onde a ficção não é assimilada a nenhum género literário específico, sendo antes apresentada como uma actividade peculiar da linguagem, ligada ao trabalho da imaginação, de que a metáfora é a chave do funcionamento, e *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*<sup>427</sup>, no qual a metáfora representa um guia e uma mediação intrínseca para o aprofundamento compreensivo da interpretação como

---

<sup>426</sup> P. RICOEUR, "The function of fiction in shaping reality", in M. VALDÉS, *A Ricoeur Reader, op.cit.*, pp. 117-136.

<sup>427</sup> P. RICOEUR "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972, pp. 93-112. Esta ideia é, igualmente, a ideia sustentadora de *Interpretation Theory*, quando introduz a questão da metáfora, por considerar que uma teoria geral da significação não pode passar ao lado desta temática.

cerne da questão hermenêutica. Contudo, o facto de Ricoeur apresentar *TR* como obra gémea de *MV* obriga a pensar outros sentidos e outras articulações para a temática da *inovação semântica*, embora numa linha de continuidade com o estabelecido em *MV*, como é afirmado em *RF*, onde se reconhece um “parentesco escondido” entre a *criação regulada*, própria da metáfora, e a *mise en intrigue*<sup>428</sup>.

*TR* é, simultaneamente, um texto de balanço e de superação, na medida em que, por um lado, reúne numa perspectiva temática única, consubstanciada numa teoria geral da narrativa, meandros textuais sobre temas emergentes do seu confronto com outros campos teóricos, que desde *SM* se iam definindo e, por outro, desenha a categoria de *identidade narrativa* que vai ser a referência estruturadora da hermenêutica do si mesmo. Nesse sentido, afere um percurso e lança-se no seu aprofundamento e alargamento. A leitura da obra de Ricoeur, no horizonte da busca de uma unidade estruturante, tem de reconhecer em *TR* uma redireccionalização da sua investigação para o campo prático, pondo em relevo que a questão da narrativa surge impulsionada pela exigência da sua preocupação pela práxis, como acção individual ou comunitária, enquanto dimensão humana de habitar o mundo<sup>429</sup>. Todavia, esse retomar do tema do agir é realizado no novo contexto teórico decorrente da problemática hermenêutica e da orientação que ela foi tomando nos trabalhos de Ricoeur, emergindo, assim,

---

<sup>428</sup> Diz-se explicitamente em P. RICOEUR, *RF*, p. 45: “En outre, l’innovation sémantique à l’oeuvre dans *la Métaphore vive* attestait une parenté cachée avec d’autres formes de création réglée, d’allégeance également sémantique, telle que la production des intrigues au plan narratif;(...).”

<sup>429</sup> Não é por acaso que o próprio Ricoeur reconhece um paralelismo entre *TR* e o texto fundador do seu projecto da *Filosofia da Vontade*, dos anos 50, afirmando, embora as suas diferenças. Diz, sobre isto, o seguinte em *RF*, p. 52: “Je l’explique rétrospectivement de la façon suivante: on peut d’abord voir dans cet intérêt la résurgence sous un autre nom du problème qui fut mon premier domaine de recherche, la volonté, avec cette importante différence, toutefois, que la volonté se définit d’abord par son intention – que j’appelais jadis le projet – et l’action par son effectuation, donc son insertion dans le cours des choses et sa manifestation publique. A cela s’ajoute la seconde différence que la volonté peut être solitaire (de fait, le problème de l’antagonisme avec d’autres volontés n’était aucunement pris en compte dans *le Volontaire et l’involontaire*), non l’action qui implique interaction et insertion dans des institutions et des relations de coopération ou de compétition.”

por outra exigência – a da procura do sentido da dimensão poética da linguagem para a compreensão da realidade humana –, tomando, agora, em consideração o texto com as suas regras de composição próprias e irredutíveis à frase<sup>430</sup>. A narrativa, diz Ricoeur, representa o texto por excelência, por ilustrar, de forma privilegiada, a sua orgânica de composição, nomeadamente, a dialéctica explicar-compreender<sup>431</sup>.

Enfrentar-se com o tema da *inovação semântica* no plano da textualidade equivale, segundo a própria apreciação ricoeuriana, a pensar aquilo que a língua alemã designa como *Dichtung*<sup>432</sup>, ou seja, a tomar em consideração o poético no seu significado mais originário, como sendo a criação radical de sentido, por ser a expressão fundadora da realidade pela mediação da linguagem. Tratar a *inovação semântica* pela dupla figura da metáfora e da narrativa chama, então, decididamente, a atenção de que o que está em jogo no diálogo possível da filosofia com a literatura não diz respeito aos géneros literários, mas sim à busca da fonte lógica protagonizada pela linguagem quando ela se usa na sua radicação às experiências humanas fundadoras. Neste quadro, o que torna *MV* e *TR* obras gémeas é o facto de elas se reportarem a uma determinada filosofia da imaginação e procurarem definir um campo racional aberto ao espectáculo da possibilidade ou do sentido adveniente. Dito por outras palavras, a unificação de

---

<sup>430</sup> No prefácio à obra de Marcelino AGÍS VILLAVARDE, *Del símbolo à la metáfora*, *op.cit.*, pp. 13-18, Paul Ricoeur reconhece como uma abordagem possível da sua concepção hermenêutica uma interpretação a partir de uma linha situada no interior da própria linguagem que explore a progressão entre unidades de significação, a saber: a palavra, a frase, o texto. No horizonte de tal abordagem, ele próprio interpreta assim as suas obras:

*SM* estaria centrada na palavra por privilegiar o símbolo;

*MV* corresponderia à passagem da palavra à frase, embora haja já a suposição do texto, quando se considera que a metáfora é um *poema em miniatura*;

*TR* diria respeito à passagem ao texto.

<sup>431</sup> Cf. P.RICOEUR, *RF*, p. 49.

<sup>432</sup> Cf. P.RICOEUR, Prefácio do livro de Marcelino AGÍS VILLAVARDE, *op.cit.*, p.14: "Je forge alors le concept englobant d'innovation sémantique pour inclure sous un genre unique le texte de la poésie lyrique et le texte de la littérature narrative.

Désormais, c'est le *mythos* de la tragédie et de l'épopée, selon le vocabulaire d'Aristote dans la *Poétique* qui sert de guide dans l'exploration de ce vaste empire du langage figuratif que la langue allemande place sous le titre emblématique de la *Dichtung*."

TR e MV decorre de a sua orgânica possibilitadora ser o esquematismo da imaginação como trabalho de aproximação de campos heterogêneos. Ao nível da metáfora esse esquematismo permite superar a perplexidade oriunda da impertinência predicativa, que o enunciado metafórico faz emergir, pela criação de um sentido novo, através da aproximação de campos semânticos antes separados. No plano da narrativa, a construção de uma intriga supõe, exactamente, a criação de uma nova totalidade de sentido a partir da organização de elementos heterogêneos entre si. É esta temática do esquematismo que nos permite transitar para a dimensão filosófica da *inovação semântica*, pela exploração da problemática da referência.

### **3.2. A inovação semântica como filosofema**

Na verdade, o que faz da *inovação semântica* um filosofema é a questão da referencialidade da linguagem, isto é, a afirmação do seu alcance extra-linguístico ou da sua capacidade para se referir a um fora de si, questão essa explicada por Ricoeur a partir do esquematismo da imaginação<sup>433</sup>.

---

<sup>433</sup> Os textos fundamentais para o debate e compreensão deste problema no interior do pensamento ricoeuriano são, no meu entender, os seguintes: 3º e 7º estudos de MV, pp. 87-128 e 273-321, respectivamente; "Vers quelle ontologie?", 10º estudo de ScA, pp. 345-410 associado ao tratamento da mesma questão em "De la métaphysique à la morale", in RF, pp. 83-115 e a um outro desenvolvimento que leva a cabo em "L'Attestation: entre phénoménologie et ontologie", in J.GREISCH e R.KEARNEY (dir), Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., pp. 381-403; a leitura feita por Ricoeur do sentido da problemática da referência em TR, que desenvolve em "Mimésis, Référence et Refiguration dans *Temps et Récit*", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 29-40.

Serão estes textos que irão estar presentes, de maneira mais próxima, na reflexão sobre este tema que desenvolverei nesta parte da investigação, embora convoque também para algumas linhas compreensivas um outro texto de Ricoeur: *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (EES).

A raiz da abordagem da questão da referência encontra-a Ricoeur em Frege, no seu ensaio *Sinn und Bedeutung*<sup>434</sup>, texto que retomará reiteradamente sempre que evocar tal questão<sup>435</sup>. A sua apropriação de Frege é realizada no contexto da distinção de Benveniste entre semiótica e semântica, nomeadamente, no que diz respeito ao papel sintético da predicação como operação central do discurso e também ao postulado de haver uma intenção extra-linguística no enunciado discursivo<sup>436</sup>.

Para Frege, num enunciado descritivo, é necessário distinguir entre *o que nele é dito*, o seu sentido (*Sinn*), daquilo *sobre que ele se pronuncia*, a sua denotação ou referência (*Bedeutung*). Esta passagem do mero sentido de uma proposição à sua referência decorre do desejo de verdade que, segundo o mesmo autor, anima o pensamento e a palavra. O objectivo da leitura ricoeuriana de Frege é alargar esta posição, inicialmente confinada aos enunciados descritivos, legitimando-a para todo o tipo de enunciação.

Contudo, Paul Ricoeur considera que o postulado da referência tem a mesma latitude da linguagem, articulando-o, intrinsecamente, com a sua teoria do discurso. O problema da

---

<sup>434</sup> Gottlieb FREGE, "Sinn und Bedeutung", in G. FREGE, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pp. 40-80.

<sup>435</sup> Tal posição de Ricoeur vale-lhe algumas críticas nomeadamente a de G. B. MADISON "Reflections on Paul Ricoeur's Philosophy of Metaphor", *Philosophy Today*, Supl. 4(XXI), Chicago, 1997, pp. 424-430, cuja argumentação assenta na recusa da teoria da referência de Frege que considera positivista; nessa perspectiva, acaba por pôr em questão o significado do 8º estudo de *MV*. Este texto de MADISON é, por sua vez, tomado como objecto de crítica por dois artigos da mesma revista: Mary GERHART, "The extent and limits of metaphor: reply to Gary Madison", *Ibidem*, pp. 431-436 e David PELLAUER, "A reponse to Gary Madison's "Reflections on Paul Ricoeur's Philosophy of Metaphor", *Ibidem*, pp. 437-445. Gostaria de salientar, na resposta de Mary Gerhart, o facto de ela, para recusar a posição de Madison sobre o insuperável do metafórico, citar um belíssimo poema de Edna St Vincent Millay, intitulado *Love Is Not All: It Is Not Meat Nor Drink* (1931): "Love is not all: it is not meat nor drink/ Nor slumber nor a roof against the rain;/ Nor yet a floating spar to men that sink/ And rise and sink and rise and sink again;/ Love can not fill the thickened lung with breath,/ Nor clean the blood, nor set the fractured bone;/ Yet many a man is making friends with death/ Even as I speak, for lack of love alone./ It well may be that in a difficult hour,/ Pinned down by pain and moaning for release,/ Or nagged by want past resolution's power,/ I might be driven to sell your love for peace,/ Or trade the memory of this night for food./ It well may be. I do not think I would." Penso ser, igualmente, de referir que o próprio Ricoeur reconhece que a perspectiva fregeana possa ser demasiado restritiva, pela prioridade concedida ao discurso descritivo: cf. P.RICOEUR, "Mimésis, Référence et Refiguration", p. 29.

<sup>436</sup> Cf. a este respeito, P.RICOEUR, *MV*, 3º e 7º estudos.

referência é específico do discurso e não da língua, marcando a transcendência da linguagem em relação a si própria e exibindo-a como uma estrutura que transporta um querer-dizer. Nessa medida, a dialéctica sentido–referência, que retoma de Frege, é um momento determinante da sua concepção da linguagem como discurso, pondo em evidência que, embora o funcionamento da linguagem assente na convicção do afastamento entre o signo e a coisa, no entanto, esse afastamento está constitutivamente articulado com a obrigação da mesma linguagem de obedecer ao que pede para ser dito na experiência de se ser no mundo, pelo que, todo o discurso tende a colmatar esse afastamento próprio do signo, para se referir à experiência que o alimenta e anima. Por esta razão, se bem que a referência não decorra da escrita, fica, apesar de tudo, alterada por ela, uma vez que na articulação dialogal a referência é ostensiva, situacional, e quando a escrita toma o lugar da fala essa relação imediata do diálogo com a sua situação desaparece, recolhendo-se na textualidade do escrito, onde fica oculta. Esta ocultação da referência, decorrente da natureza ontológica da escrita, não é, todavia, do mesmo nível para todos os tipos de texto; os chamados textos poéticos ou ficcionais levam essa ocultação a uma situação–limite. Ricoeur expressa-o deste modo:

“Neste sentido, a metáfora e a narrativa aparecem-me ambas como formas paralelas de um emprego da linguagem onde (...) a separação entre os signos e as coisas é levada à proximidade do seu ponto de ruptura (...).”<sup>437</sup>

Todavia, essa quase total autonomia da textualidade poética ou ficcional em relação a um querer dizer referencial advém apenas das limitações racionais e discursivas, perante a complexidade da realidade, constituindo-se como uma forma de as superar, através de uma mediação indirecta. Ou seja, se toda a linguagem representa um trabalho de elaboração e

---

<sup>437</sup> P.RICOEUR, “Mimésis, référence et refiguration”, pp. 30-31.

transformação da experiência vivida em *logos* expressivo e comunicacional, a linguagem poética corresponde a um trabalho de segunda ordem sobre esse trabalho de base constitutivo da linguagem, com o objectivo de iluminar zonas da experiência inacessíveis a uma abordagem mais directa. Esta perspectiva prende-se com uma concepção do literário que, nas poucas caracterizações de Ricoeur a respeito dele, surge sempre ligado a duas determinações essenciais e relacionadas: uma liberdade no uso da linguagem decorrente da interacção razão-imaginação, de ressonância kantiana, e uma ambiguidade semântica de cariz produtivo e fecundo, resultante do modo como protagoniza a referência<sup>438</sup>. É nesta brecha, simultaneamente, livre e ambígua, que o uso poético da linguagem abre na discursividade, que Paul Ricoeur inscreve a sua *Poética da vontade*, cuja possibilidade transcendental o vai obrigar a constituir uma teorização sobre a referencialidade de todos os usos da linguagem, de maneira a tornar filosoficamente consistente a *inovação semântica*, como promessa de significação.

No sétimo estudo de *MV*, Ricoeur identifica duas formas de tratar a temática da referência: uma, de nível semântico, relacionada com as frases, e outra, de dimensão hermenêutica, convocada pelos textos ou obras textuais. A primeira corresponde ao suporte epistemológico de base, sendo a segunda a mobilizada pela necessidade de legitimar a existência de uma referência para os textos literários.

---

<sup>438</sup> Sirvam como exemplo do que afirmei os dois extractos seguintes de *Interpretation Theory*: "The effacement of the ostensive and descriptive reference liberates a power of reference to aspects of our being in the world that cannot be said in a direct descriptive way, but only alluded to, thanks to the referential values of metaphoric and, in general, symbolic expressions." (p. 37); "Such is the problem for which metaphor may function as a test case. If we can show that the relation between the literal and figurative meaning in a metaphor is a relation internal to the overall signification of the metaphor, we will thereby obtain a model for a purely semantic definition of literature, which will be applicable to each of its three essential classes: poetry, essays, and prose fiction. We can then say that what a poem states is related to what it suggests just as its primary signification is related to its secondary signification where both signification fall within the semantic field. And literature is that use of discourse where several things are specified at the same time and where the reader is not required to choose among them. It is the positive and productive use of ambiguity." (p. 47).



A questão hermenêutica da referência, ligada à *inovação semântica*, prende-se com a de *mundo* do texto ou da obra e pode formular-se assim: se o mundo dos textos literários é um campo de meras possibilidades, de variações imaginativas, de que maneira é que esse mundo pode constituir-se como uma referência extra-linguística? Ou seja, para que tipo de realidade aponta o mundo das textualidades poética e ficcional? A tese de Ricoeur consiste em afirmar que o uso poético da linguagem ocasiona uma suspensão directa da referência à realidade, para abrir a possibilidade de uma referência de segunda ordem, que a *redescreve*, exibindo as suas múltiplas possibilidades de ser. Em *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, Ricoeur interroga-se sobre se a *mimese* não é o nome grego para este tipo de referência própria dos textos literários:

“Não poderíamos dizer, a partir daqui, que a *mimese* é o nome grego para o que chamámos a referência não ostensiva da obra literária, ou, noutros termos, o nome grego para abertura-descoberta do mundo?”<sup>439</sup>

Esta interrogação, por ser meramente retórica, salienta que está em questão o facto de a poética da linguagem dizer respeito a um modo especial de relação com a realidade, a *mimese*, que não corresponde à sua representação em termos de cópia ou imitação, mas antes a uma situação criacional, que o próprio autor caracteriza com recurso ao alemão *Dichtung*, como se viu antes. Dito por outras palavras, a *mimese* seria responsável por uma *poiética* da linguagem, desveladora da natureza profunda da realidade. É neste quadro que cobra sentido a aproximação feita por Ricoeur entre o papel da teoria dos modelos na ciência e o trabalho de metaforização no campo da compreensão da realidade; assim, se “(...) na linguagem científica, o modelo é essencialmente um instrumento heurístico que visa, por meio da ficção, destruir uma

---

<sup>439</sup> P.RICOEUR, “La métaphore et le problème central de l'herméneutique”, *op.cit.*, pp. 110-111.

interpretação inadequada e abrir caminho para uma interpretação nova, mais adequada<sup>440</sup>, a metáfora teria o mesmo significado heurístico e a mesma capacidade desveladora de novos sentidos para a realidade, podendo, por isso, ser tomada como o *detector do real*, para usar as palavras de Paul Ricoeur para caracterizar a ficção. Retomando de Mary Hesse a noção de *redescricao*, aplicada por esta autora aos modelos científicos, Ricoeur vai explorá-la no sentido de mostrar que a dinâmica metafórica é um processo de abertura de novas interpretações para o real. Nessa perspectiva, a metáfora não se ateria a *descrever* o que a *realidade é*, mas a *redescrivê-la*, desvelando as suas infinitas *possibilidades de ser*.

Este paralelismo entre metáfora e modelo científico assenta, fundamentalmente, na exploração de dois tópicos essenciais. Em primeiro lugar, no carácter referencial de qualquer modelo científico que, por definição, integra a ideia de *re-envio*, para aquilo de que é modelo. Em segundo lugar, no facto de a teoria dos modelos comportar em si um questionamento epistemológico do processo científico, ao protagonizar, enquanto mediação na construção científica, uma alternativa à dedução como recurso explicativo, evidenciando o poder explicativo da *redescricao*.

A relação do discurso poético com a realidade por si evocada não é, à semelhança do que acontece com os modelos, uma relação directa e sim uma relação de exploração de possibilidades. Retomando o dito de Aristóteles na *Poética*, quando considera que a poesia é mais filosófica do que a história, por se dimensionar na imaginação do possível, ensinando a ser através do que mostra poder ser, Ricoeur explora a ideia de que a poética da linguagem também ensina a ver aquilo que exhibe através da criação, pelo que a referência da mimese,

---

<sup>440</sup> P.RICOEUR, *MV*, p. 302. O trabalho de Ricoeur neste particular vai centrar-se na leitura conjunta de Max BLACK, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, London-Ithaca, Cornell University Press, 1981, e Mary B. HESSE, "The explanatory function of metaphor", in BAR-HILLEL(ed) *Logic. Methodology and Philosophy of Science*, Amsterdam, North-Holland, 1955.

enquanto modo de relação do discurso poético com o mundo que abre, é aquilo que ela própria constrói nessa relação, ou seja, as novas formas de habitar ou ser no mundo, que inventa.

Em *MV*, Ricoeur organizará a sua teoria da referência da linguagem poética a partir da exploração da metáfora como *poema em miniatura*, pelo questionamento do que designa por uma perspectiva epistemológica positivista assente em duas ideias fundamentais: na alternativa dicotômica entre linguagem descritiva e linguagem emocional e na consideração de que só a linguagem descritiva é portadora de informação. Tais ideias, completa Ricoeur, relevam de um critério de verdade e de realidade que apenas admite a verificação como pedra de toque. A esta visão, propõe a exploração da ideia de que à metaforização do sentido, realizada pela metáfora, corresponda uma metaforização da referência, no quadro de uma teoria da denotação generalizada. Desta maneira, sugere-se, como hipótese, que a metáfora, ao destruir o sentido literal, por uma predicação impertinente, suscitaria a abolição da referência literal do enunciado e abriria a possibilidade de um novo visado referencial, proporcional ao alcance da inovação decorrente da metáfora nova emergente. Isto é:

“Ao sentido metafórico corresponderia uma referência metafórica, tal como ao sentido literal impossível corresponde uma referência literal impossível.”<sup>441</sup>

Dito de outra forma, a transgressão categorial da realidade, provocada pela metáfora nova, acarretaria a suspensão do seu estado de coisas estabelecido, obrigando à imaginação de novas possibilidades de categorização. Esta variação categorial imaginativa, constituinte da referência metafórica, situar-se-ia no plano do *ver como*, ou, como Ricoeur também indicia,

---

<sup>441</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 290.

consistiria numa *visão estereoscópica*<sup>442</sup>. O importante a salientar nesta metáfora da estereoscopia é ela permitir o aprofundamento e densificação do conceito de realidade, pela evocação da visão em relevo. Por outro lado, a estereoscopia está directamente ligada com um modo particular de conceber o alcance do verbo ser na enunciação metafórica.

Retomando a ideia aristotélica, que explora no primeiro estudo de *MV*, como referi, de que a metáfora não é uma comparação abreviada, mas sim uma equivalência enfraquecida, e, também, a distinção do grupo de Liège, em *Rhetorique Générale*<sup>443</sup>, entre o *é* de equivalência e o *é* de determinação, Ricoeur vai explorar a referência metafórica no horizonte de um *ser como*, interpretando o *é* do enunciado metafórico com a dupla determinação da identidade e da diferença. Em *MV*, Ricoeur não avança mais neste conceito de realidade, em termos de *ser como*. Só em *ScA*, no estudo em que se interroga sobre o tipo de ontologia a que conduz o percurso da hermenêutica de um si mesmo, pensado como mesmidade e alteridade, ou, como identidade e diferença, é que este autor reconhece a sua ligação a uma tradição ontológica que assume a natureza do ser como actividade e não como substância.

Segundo Ricoeur, a verdadeira perspectiva hermenêutica da referência só é atingida em *TR*, pela mediação de uma teoria geral da leitura que considera que a noção de mundo da obra é o resultado de uma actividade de composição e de uma actividade de interpretação. Nessa medida, *TR* acrescenta algo a *MV*, onde a temática do mundo da obra não chega a ser explicitamente abordada, sendo que esse *mais* de *TR* corresponde à relação entre configuração e refiguração, que nela, paulatinamente, se constrói, e de que a teoria da tríplice mimese é o

---

<sup>442</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 290: "En effet, la classification antérieure, liée à l'usage antérieur des mots, résiste et crée une sorte de vision stéréoscopique où le nouvel état de choses n'est perçu que sans l'épaisseur de l'état de choses disloqué par la méprise catégoriale". Na nota 1, da p. 321 de *MV*, Ricoeur esclarece que a expressão é de Bedell Stanford em *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell, 1936, tendo sido posteriormente retomada por muitos autores de língua inglesa.

<sup>443</sup> *Rhétorique Générale*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

protótipo, ao tomar mimese II como mediação<sup>444</sup>. Considerar que o processo de composição de uma intriga representa uma actividade de mediação é reconhecer o uso poético da linguagem que nela se cumpre como tendo, ao mesmo tempo, uma função de ruptura e de ligação, como já várias vezes afirmei. Ruptura, no sentido de uma despragmatização no modo de entender a acção humana, abrindo novas formas de a encarar como possível; ligação, porque esse mundo aberto pela *mise en intrigue* só se torna efectivo, ou seja, só tem uma referência, quando, pelo acto de leitura, um modo qualquer de agir humano se transforma, refigurando a sua realidade ou modo de ser. É por esta razão que em *TR* se propõe que o termo referência seja substituído pelo de refiguração, embora o tratamento da questão continue a relevar do postulado de o uso poético da linguagem dar lugar a uma *inovação semântica*, que decorre da suspensão directa da normal referencialidade da linguagem para abrir a possibilidade de fazer emergir à discursividade dimensões outras e novas da realidade.

A teoria da tríplice mimese que Ricoeur propõe em *TR*, como se viu a seu tempo neste trabalho, ao considerar mimese II, ou seja, o próprio mundo ficcional instituído pela *mise en intrigue*, como mediação, afirma, conseqüentemente, que só no final de mimese III estará completo o processo que decorre da exploração da dimensão poética da linguagem. Isto equivale a dizer que há uma inseparabilidade constitutiva entre construir e interpretar um texto, colocando o acto de ler como um momento integrador da actividade de construir uma intriga. É nesse contexto, como também já analisei na primeira parte desta investigação, que os aspectos novos que *TR* acrescenta à teoria da leitura, já desenvolvida por Ricoeur até ao momento, são apenas circunstanciais e decorrentes do seu objectivo específico nesta obra de querer pôr em relevo a referencialidade dos textos ficcionais.

---

<sup>444</sup> Cf. especialmente, P. RICOEUR, "Mimésis, Référence et Refiguration".

Como em *MV* se fazia em ordem à metáfora, também em *TR* se considera que a narrativa ficcional suspende a referência directa à realidade, própria da linguagem descritiva, para que, por seu intermédio, se possam libertar outras facetas da sua complexa estrutura, não acessíveis de outro modo. Ao nível da narrativa, esta posição sobre a suspensão da referência directa corresponde a um modo específico de interpretar a noção de mundo dos textos ficcionais<sup>445</sup>, a que se poderia chamar desontologização<sup>446</sup>.

Como qualquer outro tipo de texto, a narrativa ficcional desenha um mundo – isto é, apresenta uma proposta possível de um modo de ser e de viver; no entanto, como já tive oportunidade de salientar, em *TR* esse mundo é considerado como uma transcendência na imanência do próprio texto e assimilada a um estatuto ontológico dependente da sua actualização por uma qualquer leitura que se *aproprie* dele e, por essa apropriação, refigure, ou seja, transforme, o seu modo habitual de encarar a realidade. Sem essa incorporação, de efeito refigurativo da realidade de alguém, a proposta de mundo da narrativa ficcional não tem estatuto ontológico, o que significa dizer que o mundo configurado pela narrativa de ficção não tem autonomia ontológica<sup>447</sup>.

Como também já procurei analisar na Primeira Parte, esta importância dada ao acto de ler, que se vinha desenhando em Ricoeur desde, pelo menos, os anos 70, e que culmina em *TR* com a teoria da tríplice mimese, vai consubstanciar-se num exercício crítico ao conceito de realidade, identificado com o empírico e com a verificação, tal como tinha acontecido em *MV*, e que em *TR* assume a figura da análise do binómio real-irreal, tentando mostrar que ambos os

---

<sup>445</sup> Em *MV*, Ricoeur trata esta problemática em relação aos textos poéticos em diálogo, sobretudo, com Jakobson e a sua expressão de *referência desdobrada* e com N. Frye e o conceito de *referência centrífuga*. Em *TR*, para a questão da narrativa, como procurei mostrar na primeira parte da investigação, o que estrutura a posição de Ricoeur é, sem dúvida, a teoria de Ingarden.

<sup>446</sup> Analisei este aspecto no Capítulo Primeiro da Primeira Parte, dentro da explicação da teoria da tríplice mimese.

<sup>447</sup> Por isso, os textos ficcionais têm *signifiance* e não *significação*.

termos do binómio se interpenetram na construção textual, seja essa construção oriunda da ficção ou da historiografia.

O facto de em *TR* a temática da referência se ter transformado em refiguração, apontando directamente para que a referência da narrativa é o agir humano, enquanto estruturação temporal, ou, como é dito em *RF*, o *acto de habitar*<sup>448</sup>, obriga a pensar como necessária a articulação entre a filosofia da acção, a poética da linguagem e a ontologia, por pôr em relevo que a realidade visada pela dimensão poética da linguagem não é um *em si*, mas o englobante ou o horizonte do agir e do padecer, determinando-se por uma articulação constitutiva entre ser e ser no mundo, pensada como uma forma de assumir a temporalidade.

Como lugares de análise do tema da *inovação semântica*, *MV* e *TR* correspondem, cada um à sua maneira, à legitimação do conteúdo informativo transportado pelos textos poéticos e ficcionais, de modo a configurá-los como dialogantes cabais do processo especulativo, no seu caminho de construir a ontologia possível. Dessa forma, permitem-nos interpretar o filosofema *inovação semântica* como uma abordagem oblíqua da ontologia.

---

<sup>448</sup> Cf. P. RICOEUR, *RF*, P. 61.





## **CAPÍTULO SEGUNDO**

### **A dimensão literária da filosofia de Paul Ricoeur: hermenêutica e uso poético da linguagem**

#### **ESTRUTURA DO CAPÍTULO**

1. A hermenêutica no percurso filosófico ricoeuriano
  - 1.1. *A hermenêutica e a unidade do pensar de Paul Ricoeur*
  - 1.2. *A especificidade da hermenêutica ricoeuriana*
  - 1.3. *A hermenêutica e a transformação da questão da poética*
  
2. Hermenêutica, verdade e poética do discurso
  - 2.1. *A verdade no pensar ricoeuriano em Histoire et Vérité*
  - 2.2. *Da verdade como tensão à questão da referência*



## Capítulo Segundo

### A dimensão literária da filosofia de Paul Ricoeur: hermenêutica e uso poético da linguagem

Como já referi, as inflexões da significação da *poética* no pensamento ricoeuriano, segundo a minha leitura, articulam-se com a problemática da hermenêutica como prática filosófica essencial, cuja configuração, por um lado, torna explícitos ruídos de fundo que a sua actividade de pensador ia deixando ouvir, dando novas expressões conceptuais a princípios ou desenvolvimentos metodológicos já inaugurados, como é o caso da noção de *diagnóstico* ou da de *dialéctica de síntese adiada* e, por outro, dá um contexto mais consistente à concepção de verdade que esboçara nos seus primeiros trabalhos como uma relação tensional, articulando-a com a problemática da referência do uso poético da linguagem.

Assim, aquilo que designei como dessacralização da *poética*, ou, para retomar a expressão de Ricoeur em *RF*, a sua passagem de contemplativa a investigativa, está directamente relacionada com a maneira como este autor se instala na questão hermenêutica e a protagoniza como modo de fazer filosófico, assumindo, de alguma maneira, que é a dimensão polissémica da linguagem que a potencia como narrativa do ser, possibilitando-a como expressão do sentido da realidade no seu carácter abismal e de profundidade misteriosa.

Em tal contexto, uma hermenêutica filosófica que se queira ater, ao mesmo tempo, ao rigor transcendental e aos abismos da existência, como vai ser a hermenêutica ricoeuriana, terá de dispor de uma concepção da linguagem e de uma teoria da verdade que concorram para legitimar uma prática interpretativa que possa abordar, em diálogo profícuo, os diferentes modos de dizer a realidade e, em última análise, permita explorar a *inovação semântica* como campo de alargamento do pensar conceptual, assegurando que ela é assimilável a uma enunciação discursiva portadora de valor de verdade.

Por estas razões, a questão hermenêutica, de que o presente capítulo se vai ocupar, será abordada a partir de dois temas fulcrais nesta investigação: o da unidade do pensar ricoeuriano, mostrando que a emergência da hermenêutica não é um acidente nesse percurso, e o da verdade, explicitando a sua articulação com a problemática da radicação poética da linguagem.

## 1. A hermenêutica no percurso filosófico ricoeuriano

A hermenêutica surge no trabalho filosófico de Ricoeur em *FC*, especificamente em *SM*, que corresponde, por um lado, ao seu aparecimento textual efectivo, sob o signo do tema da *repetição em imaginação e simpatia*, e, por outro, ao questionamento da sua legitimidade epistemológica, como mediação filosófica, quando, na conclusão, sob a égide kantiana, explora o sentido da máxima *le symbole donne à penser*<sup>449</sup>. Mostrar que esta mudança de metodologia

---

<sup>449</sup> Ricoeur retoma e aprofunda esta temática em "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) e (II)", in *CI*, pp. 283-329. Curiosamente estes textos, com um conjunto de outros, integram a IV parte desta obra, também intitulada *La symbolique du mal interprétée*.

não é um acidente corresponde à sua compreensão nos quadros do sentido da racionalidade ricoeuriana, sempre em busca de uma expressão onde a clareza advenha sem que, por isso, a densidade temática se dissolva. O percurso de instauração de tal racionalidade, do ponto de vista da hermenêutica como prática filosófica essencial, vai concretizar-se numa *via longa*, cujo início corresponde a *SM*, como interrogação epistemológica, e que terminará em *ScA*, assumindo-se como actividade hermenêutica efectiva e procurando configurar a natureza ontológica do *si mesmo*<sup>450</sup>.

### **1.1. A hermenêutica e a unidade do pensar de Paul Ricoeur**

Num dos primeiros trabalhos que procuram encontrar a unidade global da prática filosófica de Paul Ricoeur, reporta Vansina a significação unitária da diversidade dos métodos usados por aquele autor à sua vontade "(...) de operar uma recuperação racional, nocional, coerente e sistemática da sua experiência pré-reflexiva"<sup>451</sup>. Neste horizonte, a investigação de Vansina tem como objectivo explicitar que a diversidade de metodologias usadas por Ricoeur não corresponde a um vulgar eclectismo, sendo antes o resultado do seu desejo profundo de fidelidade quer ao imperativo racional quer à sua experiência da existência como mistério<sup>452</sup>. Para Vansina, como para mim própria, há que procurar no conceito kantiano de limite o sentido

---

<sup>450</sup>Sobre o sentido hermenêutico de *ScA*, em si mesmo e na sua figura de alternativa à perspectiva de Heidegger, ver, especialmente, o estudo de J. GREISCH, "Vers une herméneutique du soi: la voi courte et la voi longue", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3(98), Paris, 1993, 413-427.

<sup>451</sup> D.F.VANSINA, "Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur" (1ª e 2ª partes), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, Paris, 1964, pp. 179-208 e, 3, 1964, pp. 305-321. A citação é da p. 317.

<sup>452</sup> No final da sua análise, Vansina diz que, quando muito, denominaria o trabalho ricoeuriano de *eclectismo criador* para sublinhar que ele é conduzido por um ponto de vista original, integrador.

assumidamente plural da prática metodológica de Ricoeur, que aquele autor classifica como "(...) uma *racionalidade largamente diferenciada, profundamente elaborada e conscientemente limitada*"<sup>453</sup>. Do meu ponto de vista, esta trilogia – diferenciação, elaboração e limite – representa um bom princípio hermenêutico para se aceder à compreensão filosófica da obra ricoeuriana, enquanto ela subsume uma diversidade temática e metodológica e, em última análise, descreve com rigor a sua própria concepção da hermenêutica, na medida em que ela se irá materializar pela escuta e abertura ao *não-filosófico* e pela *via longa* das mediações argumentativas, configurando o *conflito interpretativo* como a sua fronteira constitutiva. Todavia, uma amostra dessa trilogia estava já bem patente em *VI*, quando, no horizonte da sua intenção de constituir um discurso unitário sobre o *Cogito* integral, se textualiza como uma *descrição compreensiva*, uma *gênese a partir do sentido*, por meio de um conjunto de mediações reflexivas em que a clareza conceptual é o resultado de uma laboriosa conquista à opacidade substantiva da existência corporal. Dessas mediações deve-se destacar o recurso metodológico representado pelo *diagnóstico* que aponta claramente para a trilogia que Vansina identifica, evidenciando como o assumir dos limites da racionalidade pode permitir contorná-los e, por isso, exponenciar o poder da razão.

A diversidade metodológica da obra de Ricoeur deve, pois, ser lida como a expressão da busca racional de superação dos limites de uma razão que, reconhecendo-se limitada, continua, ao mesmo tempo, a não abdicar da sua capacidade clarificadora, sendo esse seu ímpeto, essa busca de superação, que se converte na configuração metodológica e discursiva

---

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 320.

mais adequada à expressão da realidade com que em cada momento se confronta. É nesse caminho que a hermenêutica se perfila.

Com o mesmo objectivo de determinar a unidade do pensar ricoeuriano, embora num horizonte argumentativo muito diferente, deve destacar-se a obra clássica de Don Ihde que procura ler Ricoeur a partir da sua radicação fenomenológica<sup>454</sup>. Segundo a sua interpretação, aquele autor demarca-se dos dois blocos em que é comum organizar-se a filosofia fenomenológica, originando um novo braço teórico caracterizado como fenomenologia hermenêutica. Isto é, para Don Ihde o trabalho filosófico de Ricoeur, embora seja de raiz fenomenológica, não pertence nem à fenomenologia transcendental, nem à fenomenologia existencial, que têm em comum dar primazia à temática da percepção, enquanto a via ricoeuriana constitui uma direcção própria, com base na análise da linguagem. Neste contexto, o aparecimento da hermenêutica em *SM* não representa o abandono da perspectiva fenomenológica de *VI*; pelo contrário, inserindo-se totalmente no espírito da *Filosofia da Vontade*, corresponde a um momento de inflexão metodológica, caracterizando-se por tomar a linguagem plena dos símbolos do mal como o análogo das estruturas fundadoras de uma vontade motivada e subsumir que o agir se inscreve nos quadros de um dizer que o articula e sustenta.

---

<sup>454</sup> Don IHDE, *Hermeneutic Phenomenology*, op. cit.. Na mesma linha, embora com menor amplitude, devem destacar-se: John B. THOMPSON, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (especialmente, pp. 36-70) e A. A. KELKEL, "L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie?", *Phänomenologische Forschungen*, 17, Freiburg-München, 1985, pp.108-142. Também B. STEVENS, "L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 9-27, procura mostrar como alguns grandes temas do pensar ricoeuriano se enraizam em Husserl ou num diálogo com ele.

Don Ihde explicita a sua perspectiva organizando os trabalhos de Paul Ricoeur em dois perfis metodológicos, de localização fenomenológica – uma fenomenologia estrutural, integrando VI, e uma fenomenologia hermenêutica, a partir de *SM*<sup>455</sup>. Para legitimar a sua interpretação, Don Ihde procede por duas vias – mostrar, por um lado, que há já um fundo hermenêutico na fase estrutural da prática fenomenológica ricoeuriana e, por outro, que a sua actividade hermenêutica radica no modelo da fenomenologia, que explora numa direcção própria.

Para legitimar o primeiro aspecto, o do fundo hermenêutico dos primeiros trabalhos de Ricoeur, centra-se Don Ihde no significado hermenêutico implícito no processo de *diagnóstico*, como modo de relação entre as ciências humanas e a fenomenologia transcendental e no facto de o projecto da *Filosofia da Vontade* assentar no princípio de a subjectividade não ser a origem absoluta do sentido que nela emerge, nem poder aceder a si, em total transparência.

No que respeita à segunda vertente da sua argumentação, a da defesa de uma continuidade entre a fenomenologia e a hermenêutica, em Paul Ricoeur, Don Ihde explora o modo como aquele autor introduz a questão da linguagem no seu filosofar e, para si, a hermenêutica ricoeuriana deve mesmo ser compreendida como um modo específico de trabalhar a filosofia da linguagem e de intervir no seu desenvolvimento:

“(…) Ricoeur procura criar uma filosofia da linguagem que contorne a actual grande alternativa entre romantismo e formalismo. Contra todas as tentativas de reduzir a linguagem a um cálculo unívoco e contra todas as tentativas de retomar ao silêncio pré-linguístico, Ricoeur vê na filosofia do símbolo uma outra possibilidade.”<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> A obra é de 1971 e contém um apêndice datado de 1973, contemplando os trabalhos de Ricoeur, em volume, até *Cl*.

<sup>456</sup> Don IHDE, *op. cit.*, p. 162.



As próprias palavras de Ricoeur podem dar sentido a esta leitura de Don Ihde, por duas vias: primeiro, pela sua concepção de *reflexão indirecta* ou *reflexão concreta* e, segundo, por considerar que entre a hermenêutica e a fenomenologia há uma relação dialéctica de implicação-transformação.

No que diz respeito à *reflexão indirecta*, Paul Ricoeur, ao avaliar a sua relação com o estruturalismo, considera que, em *SM*, desenvolveu uma *reflexão indirecta*, em função do reconhecimento da necessidade de tomar a linguagem como mediadora de uma subjectividade impotente para igualar a certeza ao saber de si. Nessa medida, diz:

“*La Symbolique du mal* tinha desenvolvido esta concepção da *reflexão indirecta*, apoiando a confissão da vontade má numa bateria de símbolos e de mitos descodificados no texto público das grandes culturas.”<sup>457</sup>

Esta designação não aparece em *SM* porque, no momento da sua elaboração, Ricoeur ainda não se tinha confrontado com a necessidade de tematizar a questão da *reflexão*, como modo de acesso a si da subjectividade. É no contexto do trabalho sobre a obra de Freud que tal necessidade ganha corpo e figura, assumindo aí a determinação de *reflexão concreta*, inscrevendo em si, como seu destino, que uma subjectividade que não é fonte transparente de sentido só pode aceder a um saber de si pela mediação das formas culturais onde, no seu conjunto, a humanidade foi deixando os seus traços, na busca de se expressar e de se reconhecer.

Quanto à relação dialéctica entre hermenêutica e fenomenologia, Ricoeur dedica-lhe uma atenção minuciosa, sempre com o objectivo de demonstrar, por um lado, que o mais peculiar da concepção hermenêutica radica na fenomenologia, como é o caso do primado da

---

<sup>457</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 34.

compreensão de si e da emergência da questão do sentido, quando a *epoqué* fenomenológica suspende a convicção na imediatez pura e simples da existência e, por outro, que a hermenêutica, de alguma maneira, cumpre a destinação intrínseca da fenomenologia, sobretudo ao pôr a descoberto a constitutiva opacidade da consciência a si mesma, evidenciando o primado da pré-compreensão e da ilusão em ordem a uma concepção de si verdadeira.

Nesta medida, Don Ihde e Vansina coincidem naquilo que corresponde também à minha leitura de Ricoeur – o reconhecimento do seu trabalho como o esforço para dar uma voz racional à experiência ontológica de se habitar um mundo, procurando que essa expressão não se instale em nenhuma posição redutora. A partir da *SM* esse esforço vai materializar-se por meio de um longo processo de elaboração e legitimação da hermenêutica, como prática filosófica.

Compreender a hermenêutica ricoeuriana na sua especificidade obriga, do meu ponto de vista, a ter em atenção tanto a sua forma de a exercer como a maneira segundo a qual ele interpreta a história da hermenêutica e o tipo de inserção que quer fazer nessa história<sup>458</sup>.

## **1.2. A especificidade da hermenêutica ricoeuriana**

A hermenêutica de Paul Ricoeur, tendo-se iniciado, em *SM*, por uma hermenêutica dos símbolos do mal, institui-se, em *SF*, como uma hermenêutica dos símbolos, enquanto *palavras* vivas da cultura, evoluindo, depois, para uma hermenêutica dos textos, figura mediadora da

---

<sup>458</sup> Considero particularmente relevantes para a compreensão do conceito de hermenêutica de Ricoeur os seus textos seguintes: *H. Cours*, (este texto é retomado em várias publicações posteriores de Ricoeur, mas nunca na sua totalidade nem com a organização que aqui tem); *SM*; *CI*; *SF*, (especialmente, livro primeiro, pp. 13-63) e *H II*.

hermenêutica do si mesmo, protagonizada por *ScA*<sup>459</sup>. Ao longo deste percurso, por um lado, vai sendo aferida uma determinada concepção da linguagem como estrutura polissémica e, por outro, vai ganhando corpo o modo pessoal de Ricoeur intervir na clarificação do estatuto epistemológico da hermenêutica.

Em *SF*, Ricoeur organiza o campo hermenêutico em dois grandes blocos que denomina como *hermenêuticas da suspeita* e *hermenêuticas da recolção*, em função da atitude metodológica que preside ao seu processo interpretativo<sup>460</sup>; de acordo com essa descrição, a sua prática hermenêutica em *SM* pode ser incluída no grupo dos exercícios hermenêuticos de intencionalidade restauradora ou relectora<sup>461</sup>. Efectivamente, o que ele realiza em *SM* corresponde a uma exploração interpretativa dos símbolos do mal numa atitude de *escuta* do seu sentido efectivo e no horizonte do suposto de que eles indiciam uma relação com o sagrado de tal maneira que tornam lícita essa exploração. Recorrendo ainda à análise de Don Ihde, podemos apresentar a legitimidade do trabalho executado em *SM*, ao mesmo tempo que compreendemos a sua inspiração fenomenológica, verificando que ele se deixa descrever no contexto de uma dupla articulação: experiência–expressão e expressão–interpretação; na verdade, é na dialéctica desta dupla articulação que cobra sentido o conteúdo da obra como momento da *empírica da vontade*, correspondendo à abordagem de uma vontade culpada do mal, através da interpretação da linguagem da confissão da consciência religiosa e que, como aponteí atrás, Ricoeur designava por *reflexão indirecta*. Quando Don Ihde refere que a

---

<sup>459</sup> A figura terminal da hermenêutica ricoeuriana é, realmente, a hermenêutica do si mesmo; contudo, esta última dimensão da sua hermenêutica corresponde apenas a um modo de aplicação daquilo que estava já constituído, ao nível da hermenêutica dos textos.

<sup>460</sup> Cf. P. RICOEUR, *SF*, pp. 36-44.

<sup>461</sup> Na obra atrás citada, Don Ihde defende a mesma posição. Paul Ricoeur (*RF*, p. 35), embora reconheça que a hermenêutica de *SM* tem uma dimensão amplificante, por resultar de uma atenção ao excesso de sentido, não considera feliz a designação de *recuperadora* para a caracterizar, porque tal noção pode ser reduzida à ideia de tornar a interpretação como um processo que apenas tem de fazer emergir um sentido dissimulado.

linguagem funciona na *SM* como o análogo das estruturas da experiência de um agir efectivo, permite interpretar que, quer a primitiva confissão da falta quer as narrativas míticas são tomadas por Ricoeur como aproximações indirectas do agir humano, assumindo a linguagem da consciência religiosa como a *expressão da experiência ontológica do mal* e, nessa dimensão e amplitude, sujeitá-la a uma exploração interpretativa. Assim sendo, o exercício hermenêutico executado em *SM* supõe e assume que a linguagem simbólica onde a experiência da consciência religiosa se expressa e deposita é portadora de uma verdade, ou, dito de outra maneira, *SM* assenta na fé do sentido do círculo hermenêutico crer-compreender e desenvolve-se numa atitude de exploração crítica desse círculo, aceitando o poder revelador da palavra simbólica originária, no âmbito daquilo que Paul Ricoeur designa por postulado geral da hermenêutica: o suposto de que "(...) a experiência, em toda a sua amplitude, tem uma dizibilidade de princípio."<sup>462</sup>

Todavia, *SM* representa um momento incipiente da tematização ricoeuriana da hermenêutica e, por isso, no final do seu exercício interpretativo, a sua conclusão – *Le symbole donne à penser* – tem de começar com a pergunta *como continuar?*<sup>463</sup>. Tal interrogação dá conta da profunda preocupação transcendental do pensamento de Ricoeur, sempre atento à questão da legitimidade das articulações do processo constituinte do seu modo de filosofar e coloca-nos na via de compreensão da sua maneira específica de se acercar de uma hermenêutica filosófica.

---

<sup>462</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 58.

<sup>463</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, p. 323. Esta mesma interrogação preside à elaboração dos dois artigos colocados por Ricoeur sob o título "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique" (I) e (II), já referidos, o primeiro recupera a questão nos mesmos moldes de *SM*, de que, além disso constitui uma síntese e o segundo coloca o problema já em termos mais próximos do que virá a ter em *SF*.

Porque é que no final da *SM* Ricoeur é, epistemologicamente, obrigado a questionar-se sobre a forma de continuar o seu trabalho reflexivo? “Porque [ele próprio o diz] o recurso ao símbolo tem algo de estranho e escandaloso”<sup>464</sup> para a filosofia, em virtude do carácter opaco da simbólica, da sua contingência e também por exigir uma interpretação que, por o ser, é substantivamente problemática, uma vez que qualquer destes aspectos põe em causa as características de clareza, cientificidade e universalidade ligadas tradicionalmente ao filosofar.

Nessa medida, querer incorporar na reflexão filosófica os resultados de *uma repetição em imaginação e simpatia* da simbólica do mal exige uma clarificação e uma legitimação epistemológicas que Paul Ricoeur vai realizar paulatinamente ao longo dos anos subsequentes, mas deixando já estabelecidos, nesta sua primeira obra de hermenêutica, alguns princípios fulcrais.

Em primeiro lugar, ficam claramente explicitadas a especificidade e a autonomia do discurso filosófico, na sua inerência à ordem conceptual.

Pensar a partir dos símbolos não significa, como ele repetirá muitas vezes, abandonar o ideal de racionalidade da filosofia, mas tão-só elaborar uma sistemática de conceitos que possibilite elevar, ao nível da compreensão, a riqueza de significação acumulada em formas não conceptuais da cultura. A questão vai ser, portanto, constituir e configurar um modelo de racionalidade que permita dar expressão legítima a um pensar, a um tempo, *ligado e livre* – ligado aos ensinamentos expressos na linguagem plena da simbólica e livre por ser capaz de introduzir uma ruptura no plano simbólico e *tudo recomeçar* na ordem do pensamento. No fundo, trata-se da magna questão de assumir filosofar com pressupostos, reconhecendo que todo o começo é recomeço, ou seja, que o ponto de partida em filosofia é o resultado de um processo,

---

<sup>464</sup> P. RICOEUR, *CI*, p. 313.

é um pensado, um lugar conquistado e construído. Ricoeur di-lo, nomeadamente, quando reconhece que aquilo que o símbolo fornece ao pensar como dado a trabalhar é o enraizamento ontológico da subjectividade, mostrando a sua prioridade em ordem a qualquer registo determinado por uma relação objectivante, nos quadros da articulação sujeito-objecto<sup>465</sup>, ou quando declara que o reconhecimento do círculo hermenêutico corresponde à dimensão crítica da hermenêutica moderna<sup>466</sup>. A articulação das duas afirmações permite-nos interpretar, por um lado, que Ricoeur quer pôr em evidência o momento irrecusável da pré-compreensão na tarefa reflexiva e, por outro, que quer explicitar a sua fé tanto na linguagem, como lugar e trabalho de interpretação, quanto na racionalidade que se assume com capacidade de discernimento crítico e conceptual.

Ricoeur designa este pensar a partir do símbolo como *interpretação criativa do sentido*, mostrando que ele está balizado, a montante, pelo condicionamento decorrente do pressuposto daquilo que o símbolo dá como pré-compreensão e a jusante, pela abertura ao trabalho da imaginação e ao seu poder de esquematizar novas formas de exploração compreensiva. Por esta via, a *SM* deixa, igualmente, claro um outro princípio importante na hermenêutica ricoeuriana, consubstanciado no facto de a *interpretação criativa do sentido* ter necessidade de um modo discursivo que articule tensão e impureza. Dito de outra maneira, fica explicitado, também, que a racionalidade hermenêutica faz apelo a uma discursividade que possa negociar a clareza conceptual com a densidade ontológica, tendo, por isso, necessidade de explorar

---

<sup>465</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, p. 331, onde se lê: "Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse; la seconde naïveté serait ainsi une seconde révolution copernicienne: l'être qui se pose lui-même dans le *Cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole."

<sup>466</sup> Cf. *Ibidem*, p. 326. Sobre as diferentes abordagens desta temática da circularidade hermenêutica, no horizonte do pensar ricoeuriano, ver: Páll SKÚLASON, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2001, especialmente, pp. 205-227.

todas as possibilidades de a linguagem articular o dito do seu dizer. Assim sendo, a hermenêutica é uma forma explícita de assumir a impureza e a tensionalidade discursivas que se mostrou constituir a discursividade buscada por *VI*, de acordo com uma concepção de razão que se reconhece como não sendo nem pura, nem fundante.

Os textos onde se evidencia, pela primeira vez, a maturidade temática do pensamento hermenêutico de Ricoeur são, certamente, o livro primeiro de *SF*, com o estabelecimento do *conflito interpretativo* como o absoluto do campo hermenêutico, e *Existence et Hermenétique* que abre *CI*, onde fica sistematizada a sua forma de articular a hermenêutica e a ontologia. Em ambos os lugares, o símbolo mantém-se como o objecto próprio de uma hermenêutica filosófica que se identifica como enraizada na tradição das filosofias reflexivas, sendo a partir dessa raiz que quer alterar o seu paradigma de desenvolvimento.

Dois grandes parâmetros teóricos balizam o trabalho reflexivo do Livro I de *SF* – a problemática da unidade da linguagem e a magna questão da ilusão como o fantasma ameaçador de todo o trabalho especulativo.

É no horizonte da procura de um caminho que viabilize uma aproximação entre os diferentes modos discursivos em que o falar humano se corporiza e, simultaneamente, de responder ao desafio que as críticas conjuntas de Marx, Nietzsche e Freud lançam ao modo tradicional de pensar a questão da verdade, que Paul Ricoeur define o conceito-chave de *conflito interpretativo*, conceito que passará a estruturar, de modo explícito, todo o seu trabalho

posterior<sup>467</sup>. O conflito de interpretações é, na realidade, a *imagem de marca* da hermenêutica ricoeuriana e aquela em que a sua constitutiva dimensão crítica ganha corpo, dando testemunho da sua profunda conexão com um paradigma moderno da racionalidade em busca de superar ou, pelo menos, de trabalhar os problemas a que deu origem.

No quadro da interrogação em torno da dificuldade de construir hoje uma teoria crítica, Boaventura Sousa Santos faz o seguinte esclarecimento:

“Por teoria crítica entendo toda a teoria que não reduz a “realidade” ao que existe. A realidade, qualquer que seja o modo como é concebida, é considerada pela teoria crítica como um campo de possibilidades e a tarefa da teoria consiste precisamente em definir e avaliar a natureza e o âmbito das alternativas ao que está empiricamente dado. A análise crítica do que existe assenta no pressuposto de que a existência não esgota as possibilidades da existência e que, portanto, há alternativas susceptíveis de superar o que é criticável no que existe.”<sup>468</sup>

Apropriei-me desta longa citação porque considero que ela pode descrever o *telos* estruturador do infatigável labor de Ricoeur para, ao mesmo tempo, exercer um trabalho desconstrutor dos conceitos instituídos e das verdades estabelecidas, sem, todavia, perder de vista a necessidade de configurar alternativas de se poder continuar a pensar e a propor novas formas de ser e de habitar o real. Nesse contexto, o que está em causa na definição e exploração do conflito interpretativo como o inevitável do campo hermenêutico é o desejo de que o discernimento racional dê origem a novas luzes de significação a partir da força denunciadora da desconstrução<sup>469</sup>. Ou seja, assumindo a perspectiva pós-moderna da

---

<sup>467</sup> Como já se viu atrás toda a prática filosófica de Ricoeur fora sempre alimentada pela ideia de tensão e da exploração das tensões, sendo o caso do *diagnóstico* aquilo que mais proximamente o ilustra. Considero que, neste quadro, o conceito de *dialectique à synthèse ajournée* é, contudo, o antepassado mais directo do conflito interpretativo.

<sup>468</sup> B.SOUSA SANTOS, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Afrontamento, 2000, p. 23.

<sup>469</sup> Como já disse, desenvolvi esta ideia em “Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista”, in M. Luisa RIBEIRO FERREIRA, *Pensar no feminino, op. cit.*, pp. 289-295, mostrando



debilidade da razão para a construção de sínteses e totalidades significativas, Ricoeur recusa, contudo, que essa impotência da razão seja a sua última fronteira e, em vez disso, procura encontrar vias de transformar essa limitação em novas formas de prática racional, que continuem a assegurar o poder denunciador do seu exercício, bem como a eficácia da sua acção emancipadora<sup>470</sup>. No final da *SM* Ricoeur dizia, no quadro da sua proposta de exploração conceptual do símbolo, como uma *interpretação criativa do sentido*:

“Tal é a aposta. (...) Uma filosofia que parte do pleno da linguagem é uma filosofia com pressupostos. A sua honestidade consiste em explicitar esses pressupostos, enunciá-los como crença, elaborar a crença em aposta e tentar recuperar essa aposta em compreensão.”<sup>471</sup>

Diria que este vastíssimo programa de acção só ganha a sua estrutura de possibilidade no desenho do conflito interpretativo porque é ele que dá lastro ao exercício de processos metodológicos que o permitem efectivar, ao fornecer-lhe o princípio epistemológico legitimador. Todavia, a ideia do conflito interpretativo decorre de uma alteração da concepção de símbolo de *SM* que, basicamente, resulta do confronto com a psicanálise de Freud<sup>472</sup>, considerada por Ricoeur como podendo subsumir o trabalho de desconstrução do que ele designa como os três mestres da suspeita – Marx, Nietzsche e o próprio Freud<sup>473</sup>. Porquê suspeita? Porque estes autores fazem ruir pela base a confiança clássica no processo de elaboração racional,

---

como a posição ricoeuriana se encontra numa encruzilhada entre uma concepção moderna e pós-moderna de razão, embora assumindo, como critério decisivo, o poder denunciador e clarificador que a modernidade conferiu à razão humana.

<sup>470</sup> Esta dimensão do pensamento de Ricoeur é reconhecida por alguns comentadores. Jean Greisch no estudo atrás referido: “Vers une herméneutique du soi”, a propósito do diálogo estabelecido em *ScA* entre a hermenêutica e a filosofia analítica, faz referência ao trabalho de Hans INEICHEN, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg-München, K. Alber, 1991, onde aquele autor dedica um capítulo a Paul Ricoeur nomeando-o como o filósofo que melhor foi capaz de restituir a dimensão crítica à hermenêutica, dimensão perdida com a viragem ontológica de Heidegger.

<sup>471</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 332.

<sup>472</sup> Nesta medida, concordo totalmente com Don Ihde quando ele, na obra já referida, considera que *SF* se inscreve directamente no projecto da *Filosofia da Vontade*: cf. *op. cit.*, p. 131 e seguintes.

<sup>473</sup> Cf. P. RICOEUR, *SF*, pp. 40-44.

mostrando como ele pode ser substantivamente mistificador, criando uma *ilusão* de verdade. É o tema da ilusão que se mostra como particularmente frutuoso na concepção de um conceito de interpretação compossível com uma perspectiva do símbolo que sustente a ideia de conflito interpretativo. De facto, introduzir no seio do exercício racional a hipótese da ilusão significa, negativamente, destruir os alicerces onde assentava o valor da objectividade – empírica ou transcendental – como garantia da verdade, como aquilo que permitia distinguir o verdadeiro do falso, e positivamente, mostrar os limites das valências binárias e das alternativas excluentes. Ricoeur assume que a sua investigação hermenêutica quer medir-se com este problema e encontrar para ele uma saída fecunda, que passa por legitimar um conceito de interpretação que, exactamente, explore o conflito hermenêutico. Na base dessa legitimação está o estabelecimento de uma concepção de símbolo que alargou a perspectiva de *SM*, nomeadamente, no que diz respeito ao modo como os seus sentidos literal e profundo se relacionam. Em *SM*, esta relação era explicada apenas com recurso à analogia; em *SF*, tal explicação mostra-se insuficiente e, embora Ricoeur não a abandone, é obrigado a completá-la com recurso à ideia de que os símbolos podem, simultaneamente, revelar e mistificar um sentido segundo, mostrando-se, fundamentalmente, como uma *arquitectónica de sentido* que já não é acessível a uma abordagem única, mas requer e suporta uma multiplicidade de aproximações<sup>474</sup>. Nesta medida, a *interpretação criativa de sentido*, como processo de exploração conceptual do símbolo, depois do confronto com a psicanálise de Freud, ganha contornos mais definidos em termos de prática possível, ao mesmo tempo que adquire maior

---

<sup>474</sup> Cf., *Ibidem*, 19-28. Em *RF*, Ricoeur reconhece a sua dívida em relação a Freud, no que diz respeito ao assumir da necessidade especulativa do conflito de interpretações: "Pour moi, le passage pour Freud fut d'une importance décisive; outre la moindre concentration que je lui dois sur le problème de la culpabilité, et une plus grande attention portée à la souffrance imméritée, c'est à la préparation de mon livre sur Freud que je dois la reconnaissance de contraintes spéculatives liées à ce que j'appelais le conflit des interprétations." (p. 37).

consistência epistemológica, alicerçando-se numa atitude essencialmente crítica. É esta perspectiva da interpretação decorrente de uma concepção do símbolo como *arquitectónica de sentido*, somente acessível a uma abordagem multivariada e conflitual que, no meu entender, vai permitir a sua posterior caracterização do conceito de interpretação como o resultado da dialéctica entre explicação e compreensão e, no fundo, dar forma à *via longa*, como a outra especificidade do pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur.

É em *Existence et Herméneutique* que Paul Ricoeur legitima a *via longa* de uma filosofia hermenêutica se relacionar com a ontologia, legitimação que faz em diálogo com Heidegger, ao mesmo tempo que a apresenta como a sua maneira própria de intervir na discussão do estatuto epistemológico da hermenêutica. Tal como já enunciei, a resposta ricoeuriana corporizada pela *via longa* decorre do modo como ele interpreta a história da hermenêutica moderna e como, na sequência dessa interpretação, decide intervir no debate sobre as ciências humanas.

Ricoeur identifica o reaparecimento do termo *Hermeneutik*, no mundo alemão, no século XVIII, no interior de uma mundividência cultural caldeada por três problemas fundamentais: 1. a articulação entre a exegese bíblica e a filologia dos textos profanos clássicos, 2. o desenvolvimento das ciências históricas com a inevitável questão emergente do seu significado próprio e da sua relação com as ciências humanas, 3. o confronto entre *compreender* e *explicar*, aberto no final do século XIX, no quadro da procura de definição do estatuto das ciências humanas em oposição às ciências naturais<sup>475</sup>. É da dialéctica dessas problemáticas que, na sua leitura, a figura epistemológica da hermenêutica moderna se vai consolidando e transformando, de tal maneira que é possível identificar, nessa evolução estruturadora, duas preocupações e duas orientações centrais: por um lado, o desejo de construir uma hermenêutica geral,

---

<sup>475</sup> Cf. P. RICOEUR, *H. Cours*, p. 3.

superando as regionalizações hermenêuticas e, por outro, a decisão de dar à hermenêutica um estatuto de cientificidade, embora este paradigma de cientificidade não seja explorado no mesmo quadro semântico ou conceptual, tendo sido movido, num primeiro momento, por motivações epistemológicas, com Schleiermacher e Dilthey, e, num segundo momento, radicalizando-se numa perspectiva ontológica, com Heidegger e Gadamer<sup>476</sup>.

O primeiro esforço de instauração da hermenêutica moderna deve-se a Schleiermacher e à sua decisão de constituir uma *Kunstlehre*, uma tecnologia da compreensão, alicerçada num quadro geral de suporte do seu exercício e não apenas apoiada numa colecção de operações ou de regras de interpretação decorrente da diversidade dos textos. O que guia Schleiermacher é a vontade de se confrontar com o problema específico e geral do compreender, enquanto tal. É essa preocupação que leva Ricoeur a juntar à caracterização da hermenêutica daquele autor, como romântica, o determinativo de crítica "(...) pela sua vontade de elaborar regras universalmente válidas da compreensão"<sup>477</sup>.

Embora situado num quadro cultural diferente do de Schleiermacher, onde a história como ciência tinha ganho direito de cidade, Ricoeur coloca Dilthey na mesma linha de intencionalidade epistemológica do fundador da hermenêutica moderna, considerando mesmo que é em Dilthey que o projecto de Schleiermacher se realiza efectivamente, embora essa consumação tivesse, ao mesmo tempo, conduzido a hermenêutica a uma situação de crise. Com Dilthey a questão da compreensão ultrapassa a problemática dos textos abrindo-se ao conhecimento do outro e à compreensão histórica, sendo o seu objectivo guindar as ciências históricas a um plano de objectividade paralelo ao das ciências da natureza. É no quadro desse

---

<sup>476</sup> Cf. P. RICOEUR, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", in *H II*, pp. 75-100.

<sup>477</sup> P. RICOEUR, *H II*, p. 79.

objectivo que configura o conceito de interpretação, como uma província da compreensão, caracterizando-o com um estatuto oposto ao de explicação. Partindo do assumir de uma diferença ontológica entre natureza e espírito, Dilthey quer aperfeiçoar a epistemologia das ciências do espírito reivindicando para elas uma metodologia própria que lhes permitiria rivalizar com as ciências naturais.

Com Heidegger – e posteriormente com Gadamer – a problemática hermenêutica abandona as preocupações epistemológicas, vinculando-se directamente à ontologia e originando, por isso, uma nova questão: “(...) em lugar de perguntar, como sabemos?, perguntará: qual é o modo de ser deste ser que só existe ao compreender?”<sup>478</sup>. Para Ricoeur, a posição heideggeriana constitui o que ele designa por *via curta*, em relação à qual ele proporá a sua *via longa*, que, ao contrário da posição de Heidegger, não volta as costas às questões epistemológicas, mas antes quer renová-las à luz dos contributos contemporâneos. Nesse quadro, o que Ricoeur recusa em Heidegger é o facto de ele ter criado uma separação radical entre *fundação ontológica* e *fundamento epistemológico*, rompendo, definitivamente, com o mundo das ciências e criando um mundo paralelo, uma vez que para Ricoeur é um adquirido basilar que “(...) uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências apenas se dirige a si mesma”<sup>479</sup>. Contudo, a solução preconizada por Ricoeur não vai ignorar o contributo radical de Heidegger, consubstanciado na deslocação da questão hermenêutica do ciclo infernal da relação sujeito-objecto e na sua colocação no plano estritamente ontológico, ao fazer da compreensão uma das categorias existenciais do *Dasein*, tomando-o como o ser cuja estrutura ontológica é dada pelo compreender. Dai que Ricoeur, assumindo, embora, renovar o debate

---

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 88. De todos os textos onde Ricoeur trabalha a posição heideggeriana sobre a hermenêutica é sem dúvida o conjunto das suas lições de Louvaina de 1971-72, reunidos no volume *Herméneutique* já referido, que melhor se capta e acompanha a sua relação com Heidegger.

<sup>479</sup> P. RICOEUR, *H II*, p. 94.

epistemológico das ciências do espírito, todavia, o faça, no horizonte de uma problemática pós-heideggeriana. Di-lo, assim, em *Existence et Herméneutique*:

“O meu problema será, precisamente, este: o que é que acontece a uma epistemologia da interpretação procedente de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc, no momento em que ela é tocada, animada e, se assim se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão.”<sup>480</sup>

Que significa este programa de acção? Ou, de outra maneira, para onde remete a *via longa* da hermenêutica ricoeuriana?

Significa, em primeiro lugar, continuar a abrir o trabalho filosófico ao mundo científico em particular, e ao mundo cultural, em geral. Este diálogo efectiva-se tanto no que Ricoeur chama o momento *semântico* da hermenêutica, ligado às questões da linguagem simbólica, como no que designa pelo seu momento *reflexivo*, quando se articula a compreensão dos símbolos da cultura com a compreensão de si mesma da subjectividade.

Significa, também, o reafirmar do conflito interpretativo como o irrecusável de uma racionalidade limitada, por configurar que a ontologia é sempre e só um horizonte do exercício hermenêutico, a sua *terra prometida*, e nunca um campo de trabalho conceptual autónomo. Ricoeur deixa, claramente, explicitada esta situação crítica da ontologia, ao dizer:

“Uma ontologia separada está fora do nosso alcance (...). Além disso, só nos apercebemos de alguma coisa do ser interpretado no conflito das hermenêuticas rivais: uma ontologia unificada é tão inacessível ao nosso método como uma ontologia separada; é, em cada momento, que cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método.”<sup>481</sup>

Desta forma, Paul Ricoeur, fiel ao seu compromisso de escuta e abertura bem como à sua decisão de acompanhamento activo do movimento cultural em que se insere, desenha o seu

---

<sup>480</sup> P.RICOEUR, *Cf*, p. 11.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 23.

espaço hermenêutico próprio assente no esforço de articular posições antagónicas e de explorar esse antagonismo no sentido de constituir novos discernimentos.

A sua *via longa* é bem a ilustração da perspectiva de Vansina ao afirmar que o seu trabalho filosófico testemunhava *uma racionalidade largamente diferenciada, profundamente elaborada e conscientemente limitada*, por mostrar um tipo de pensamento laborioso, assente num paciente trabalho de mediações, onde escutar é a contrapartida de criar e onde todos os começos são recomeços, rememorações, ou começos *in medias res*.

A evolução do objecto da hermenêutica ricoeuriana, dos símbolos para os textos, enquadra-se e enraiza-se, também, nesta sua preocupação com a questão crítica da hermenêutica e com a sua ligação à problemática epistemológica. Essa evolução, contudo, está igualmente, relacionada com a aferição do seu conceito de polissemia da linguagem resultante do confronto com o estruturalismo.

Pode-se dizer que é a prática efectiva do conflito de interpretações, levando Ricoeur a medir-se com as disciplinas linguísticas e com o estruturalismo, que o coloca perante a necessidade de repensar o seu conceito de polissemia, o qual, no primeiro momento da sua exploração hermenêutica, era assimilado, como se viu, à linguagem simbólica.

Ao colocar a hermenêutica como possível instruenda do saber proveniente do plano científico da análise da linguagem, Ricoeur aprofunda a sua abordagem do simbolismo, como dimensão polissémica da linguagem, identificando nele duas questões diferenciadas: a da sua constituição e a do seu querer dizer. Ora, a explicitação do modo como se constitui o simbolismo

fornechida pelas semânticas lexical e estrutural<sup>482</sup> desmistifica-o, por mostrar que ele se insere no funcionamento geral da linguagem, mas, por outro lado, por essa mesma razão, dá-lhe consistência, subtraindo-o ao plano do acessório ou do não intrínseco da linguagem:

“(...) nem a polissemia é um fenômeno patológico em si, nem o simbolismo é um ornamento da linguagem; polissemia e simbolismo pertencem à constituição e ao funcionamento de *toda* a linguagem.”<sup>483</sup>

Ou seja, a questão do simbolismo permanece a questão da linguagem, porque a polissemia é a sua estrutura universal e portanto, um problema geral da linguagem. Neste quadro, o simbolismo inscreve-se na problemática universal da polissemia da linguagem, passando a ser esta temática geral que ocupa o pensamento ricoeuriano, sendo responsável pela precisão do seu olhar sobre o sentido do poético. A poética da linguagem continua a ser vista como estando vinculada ao seu potencial ontológico, à sua capacidade de *dizer*, contudo, a passagem pela semiótica e pela semântica deu-lhe novos elementos para pensar o significado da plurivocidade da linguagem, bem como o seu confronto com as linguagens que procuram a univocidade, tornando mais claro “(...) que o essencial da linguagem começa para lá do fechamento dos signos”<sup>484</sup>, mas, ao mesmo tempo, mostrando que a exploração desse essencial que a *linguagem em festa* do poético paradigmatisa tem de passar pela *via longa* da explicação das ciências da linguagem.

É no quadro do desenvolvimento da lógica deste apuramento do significado da polissemia que o texto se torna a problemática central do pensamento hermenêutico de Ricoeur,

---

<sup>482</sup>Cf. P. RICOEUR “Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, in *CI*, pp. 64-79.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>484</sup> P. RICOEUR “La structure, le mot, l'événement”, in *CI*, pp. 80-97, p. 96.



e, como ele próprio diz, o seu contributo pessoal para a superação pós–heideggeriana da definição epistemológica da hermenêutica<sup>485</sup>.

Para Ricoeur, o texto é a problemática que escapa à alternativa verdade ou método – cerne da hermenêutica gadameriana, como modelo da radicalização das perspectivas epistemológica ou ontológica da hermenêutica<sup>486</sup> –, tomando-se a sua figura teórica, por antonomásia, para a questão da interpretação.

Com base na sua teoria da linguagem como discurso e da sua efectuação como obra, Ricoeur vai modelar uma posição sobre a textualidade que a institui como “(...) o paradigma da distanciação na comunicação”, ao mesmo tempo que revela o facto de, dada a historicidade da consciência humana, ela própria ser “(...) uma comunicação na e pela distância”<sup>487</sup>. Nessa medida, o texto é o *outro* da historicidade e mensurável com ela e, por isso, a mediação natural para o saber de si de uma consciência histórica.

O cerne do debate de Ricoeur centra-se no conceito de *mundo do texto*, lugar material da dialéctica entre expressão criadora e objectivação da escrita em obra.

A defesa de um *mundo do texto*, como *mundo da obra*, corresponde, no plano das organizações discursivas superiores à frase, à afirmação da referencialidade intrínseca da linguagem, à sua radicação ontológica que, trasladada para a discursividade, a constitui como um *dizer sobre algo*. Aqui reside o específico da abordagem hermenêutica da linguagem que a coloca na articulação entre o linguístico e o não–linguístico ou, mais explicitamente, se ocupa

---

<sup>485</sup>Cf. P.RICOEUR, “La tâche de l’herméneutique...”, in *H II*, pp. 75-100 e “La fonction herméneutique de la distanciation”, in *H II*, pp. 101-117.

<sup>486</sup> Cf. *Ibidem*, p. 101, onde se lê: “D’où l’alternative sous-jacente au titre même de l’oeuvre de Gadamer *Vérité et Méthode*: ou bien nous pratiquons l’attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l’attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l’objectivité des sciences humaines. ”. Em *CC*, pp. 56-57, Ricoeur reafirma esta sua relação com Gadamer, explicitando a sua recusa da alternativa entre verdade e método.

<sup>487</sup> P. RICOEUR, *H II*, p. 102.

com a articulação entre a linguagem e a experiência vivida. A passagem pelas ciências da linguagem que, no quadro do exercício do conflito interpretativo, obrigou Ricoeur a pensar a sua pertinência e a sua limitação, permitiu-lhe, por isso, constituir uma posição sobre a textualidade que, garantindo a sua autonomia própria, enquanto discurso efectivado em obra, faz dela um recurso para uma interpretação que subsume, simultaneamente, as vertentes de verdade e de método.

“A hermenêutica, diria eu, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas esse discurso não é dado em nenhum outro lugar a não ser nas estruturas da obra. Daqui resulta que a interpretação é a réplica desta distanciação fundamental que constitui a objectivação do ser humano nas suas obras de discurso, comparáveis à sua objectivação nos produtos do seu trabalho e da sua arte.”<sup>488</sup>

Estas declarações de Ricoeur, de 1975, publicadas inicialmente numa obra sobre a prática metodológica da exegese<sup>489</sup>, sintetizam o essencial do seu pensar acerca da problemática em causa, por corresponderem a um segundo momento de maturidade da sua concepção hermenêutica.

A questão do discurso – cerne de tais declarações – é uma questão radical na abordagem ricoeuriana da linguagem que, na sua oposição ao estruturalismo, não se coloca no seio da antinomia entre língua e fala, optando, antes, pela que opõe língua e discurso. Esta opção, decorrente de uma aproximação de Benveniste, é um dos traços singularizadores da perspectiva ricoeuriana, permitindo-lhe afirmar, com os estruturalistas, a autonomia incontornável da textualidade, e manter, contudo, ao mesmo tempo, a injunção da subjectividade nessa textualidade. A sua teoria da escrita, como se viu, assenta na ideia de separação ou distância que ela estabelece com quem a produziu, mas subsume a autoria sob a

---

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>489</sup> O texto foi publicado em F. BOVON e G. ROUILLER (eds), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 201-215 (cf. *H II*, p. 409).

intencionalidade referencial da linguagem, sob o seu *querer dizer* ou, por outras palavras, sob o *mundo* que ela abre. A escrita *oculta* o momento subjectivo da sua produção, mas não o pode eliminar, na medida em que a sua razão de ser consiste em dar expressão lógica a uma experiência vivida. A autonomia dos textos aparece, assim, revestida de traços paradoxais, porque, por um lado, representa o fechamento da textualidade, por descrever a independência dos textos, e, por outro, encerra uma vontade de querer dizer algo específico e singular. Em *RF*, ao avaliar a importância que o discurso tem numa concepção da linguagem, Ricoeur põe em evidência o facto de ser o discurso, na charneira da articulação entre semiótica e semântica, que permite fazer entrar nas questões da linguagem os temas da subjectividade e da intersubjectividade da comunicação, bem como a problemática da referência. Diz ele que o discurso é o lugar onde se cruzam três conteúdos: 1. a necessária mediação pelos signos e pela sua dimensão de objectividade; 2. a comunicação como uma das direcções da linguagem; 3. a relação ao mundo e o enraizamento no ser de todo o dito<sup>490</sup>.

É esta tensão entre objectividade e subjectividade, por um lado, e sentido e referência, por outro, que retira o conceito de distanciação do campo do alienante e o põe em evidência como dimensão de busca de si de um ser que dá conta de si num mundo e quer trazer essa experiência ao discurso. Por isso, os textos são o *paradigma da distanciação na comunicação* e a interpretação hermenêutica, como apropriação, torna-se a réplica da distanciação textual, reconhecendo-a como a própria condição da compreensão e, nessa medida, fazendo-a emergir como produtiva.

A hermenêutica, enquanto alternativa ao saber absoluto, tem de assumir que a interpretação que lhe dá corpo só se consoma na tensão e no vaivém entre explicar e

---

<sup>490</sup> Cf. P. RICOEUR, *RF*, p. 41.

compreender ou, o que é o mesmo, entre método e verdade. Assim sendo, uma resposta pós-heideggeriana à definição epistemológica da hermenêutica tem de dialectizar a alternativa entre epistemologia e ontologia e encontrar uma mediação que a viabilize; para Ricoeur essa mediação é subsumida pela textualidade que, em função da sua natureza de discurso efectivado em obra, consubstancia a proposta de um mundo que, por sua vez, substantiva a experiência de um ser no mundo e, simultaneamente, se abre, enquanto projecto, a poder ser recebida como possibilidade de realização de outros seres no mundo.

Nesse contexto, a figura da hermenêutica que Ricoeur propõe tem a ver com o desvelar de uma finitude que, desde o início, se assume como positividade e não como limitação bloqueadora. Essa positividade da finitude assenta no facto de ela ser apreendida no interior de uma polarização com a infinitude; é esta perspectiva que leva Ricoeur a dizer que o ser humano "é a Alegria do Sim na tristeza do finito"<sup>491</sup> e conduz a sua prática filosófica no horizonte de uma dialéctica entre *escuta* e *iniciativa*.

É este quadro teórico que Ricoeur foi elaborando a partir de *SM*, que lhe permite fazer o exercício hermenêutico que *ScA* consubstancia e onde todas estas perspectivas convergem, fazendo inter-agir, textualmente, "(...) os argumentos da filosofia e as suas fontes não filosóficas; mais precisamente, a questão da relação conflitual-consensual entre [a sua] filosofia sem absoluto e [a sua] fé bíblica, mais alimentada pela exegese do que pela teologia."<sup>492</sup>

---

<sup>491</sup> P. RICOEUR, *HF*, p. 156.

<sup>492</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 82.

### 1.3. A hermenêutica e a transformação da questão da poética

O processo evolutivo que se materializou na constituição da hermenêutica de Ricoeur teve consequências importantes na sua concepção do sentido da poética da linguagem, que os anos 70 e 80 vieram a tematizar no âmbito do filosofema *inovação semântica*, como se viu. Como fui deixando dito ao longo das páginas precedentes, a orientação dessas consequências consiste numa progressiva dessacralização na abordagem da poética da linguagem, que acaba por se confinar àquilo que Ricoeur designou, em *RF*, como *dimensão investigativa* da poética.

Muito possivelmente, o exercício efectivo do conflito de interpretações representa uma das razões que vão levar, paulatinamente, Paul Ricoeur a tomar consciência de que a manutenção da autonomia dos campos filosófico e teológico o tem de obrigar a abandonar a possibilidade de escrever a obra sobre a *poética da vontade*<sup>493</sup>. Esse abandono, contudo, deixa-lhe por realizar a tarefa de explorar filosoficamente a possibilidade de aproximação conceptual da existência como mistério. É nesse caminho que se perfila a necessidade de

---

<sup>493</sup> Viu-se, no Capítulo Primeiro, que Ricoeur só a partir dos anos 80 se deixa de referir à hipótese de realizar a obra correspondente à *poética*. Na sua tese de doutoramento, intitulada *A Imaginação em Paul Ricoeur* (Ponta Delgada, 1999), M. Gabriela Castro considera que a *poética* nunca foi feita porque Ricoeur não se ocupou, de modo sistemático, da imaginação e saltou directamente para o plano da linguagem. Não estou de acordo com esta interpretação tanto mais que, como procurei mostrar, desde *VI*, que a *poética da vontade* estava ligada à questão da linguagem, no caso, da linguagem da poesia. Aliás, penso que há, certamente, uma diversidade de razões a justificar tal ausência de cumprimento da promessa feita, no horizonte da configuração da *Filosofia da Vontade*. Entre estas não será, porventura, despicienda a que decorre da própria evolução do seu conceito de campo prático, que se inicia com o tema da vontade em *VI*, mas que, ao ser retomado, em *H II* e *ScA*, assume a figura da acção. Entre ambas as perspectivas, o próprio Ricoeur reconhece uma diferença considerável, que aglutina em dois aspectos: 1. a vontade está ligada à intenção e, portanto, ao universo privado da subjectividade, enquanto a acção se articula com a efectivação e, por isso remete para o espaço público; 2. a vontade pode ser solitária e a acção implica, simultaneamente, a intersubjectividade e a inserção institucional (cf. *RF*, pp. 51-55). Assim, do meu ponto de vista, a trajectória da concepção do plano prático em Ricoeur, evoluindo do tema da vontade para o da acção, como texto, obrigava a abandonar a ideia inicial de uma *poética da vontade* e a alargá-la, de modo a poder representar a condição humana no âmbito em que a expressão *l'Homme capable*, que alimenta *ScA*, a coloca e cuja amplitude se espria num amplo leque que vai do poder de falar ao de ser imputável, passando pelo poder de agir e de se referir a si mesmo, por meio de narrativas.

tematizar a poética da linguagem interpretada a partir da sua raiz ontológica, dentro, todavia, das estritas exigências filosóficas.

Esta minha hipótese de leitura assenta não apenas na direcção tomada pelos trabalhos de Ricoeur dedicados à *inovação semântica*, que *MV* e a trilogia *TR* consubstanciam, como também no modo como ele explora as questões da hermenêutica bíblica, que emerge numa circularidade, ela própria hermenêutica, com a hermenêutica filosófica, circularidade essa, por seu lado, sustentada pela noção de texto. Quando Ricoeur toma o texto como o objecto próprio da sua hermenêutica fá-lo no horizonte da integração de todos os tipos de textos, nomeadamente, o texto religioso; nessa medida, poder-se-á pensar que ele é impulsionado pelo desejo de encontrar um estatuto de legitimação para introduzir no cânone dos recursos filosóficos a simbólica religiosa. Tal é, certamente, verdade; no entanto, a sua prática efectiva vai levá-lo a tratar a textualidade bíblica como um caso específico da linguagem poética e sempre como filósofo<sup>494</sup>.

Ilustro a minha interpretação com duas referências: *Herméneutique de l'idée de Révélation* e *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*<sup>495</sup>; em ambos os casos o que está verdadeiramente em questão é a ideia "(...) de uma função reveladora do discurso de forma poética"<sup>496</sup>, cuja exploração é condicionada pelos conceitos teóricos emanados da sua tematização do discurso efectivado em obra e da sua concepção de leitura como apropriação,

---

<sup>494</sup> Sobre o tema das relações complexas entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica, em Ricoeur, ver, especialmente: Loretta DORNISCH, *Faith and Philosophy in the writings of Paul Ricoeur*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990; B. Stevens, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Revue Théologique de Louvain*, 2(20), Louvain, 1989, pp. 178-193; F.-X. AMHERDT, "Introduction", in *Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 9-88.

<sup>495</sup> P. RICOEUR, "Herméneutique de l'idée de Révélation", in AAVV, *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54; "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", in *H II*, pp. 119-133.

<sup>496</sup> P. RICOEUR, "Herméneutique de l'idée de Révélation", p. 38.

ficando claro que o carácter revelador da textualidade bíblica lhe vem, antes de tudo, do facto de ela representar um caso particular da linguagem poética, sendo a esse aspecto que a exploração filosófica se deve ater.

Assim, a tematização da *inovação semântica* contextualiza-se num registo deveras distinto do ambiente respirado pela última parte de *VI*, onde a poesia era apresentada como o revelador discursivo da marca da Transcendência impressa no Cosmos, supondo uma articulação directa entre poesia e sagrado. Não querendo com isto dizer que algo da convicção religiosa de Paul Ricoeur se tenha alterado, quero, todavia, acentuar que, no campo do exercício filosófico, ele se manteve no interior da *epoquê* da Transcendência, como já tive ocasião de sugerir, e recuou, criticamente, em relação ao modo de conceber a forma como o conceito se pode acercar da expressão poética da existência, embora, à semelhança do que é assumido em *HV* para a esperança escatológica e para o impacto positivo que ela exerce na reflexão<sup>497</sup>, também, em última análise, seja a convicção na possibilidade de um horizonte divino do mundo que sustenta a concepção da *inovação semântica* como uma *promessa de sentido*, definindo a circularidade entre crer e compreender como a última fronteira da racionalidade.

Neste contexto, o que me parece importante de relevar é o facto de o adentramento ricoeuriano na hermenêutica como filosofia ter determinado a exigência de uma investigação própria no campo da dimensão poética da linguagem, para possibilitar que ela se pudesse vir a tornar matéria mesma da reflexão e da especulação filosóficas, constituindo-se como mediação para aquilo que, como referi, Vansina designava a sua vontade *de operar uma recuperação racional, nocional, coerente e sistemática da sua experiência pré-reflexiva*, no horizonte de exponenciar o poder limitado da razão para dizer o mistério da existência.

---

<sup>497</sup> Tal tema será desenvolvido no próximo capítulo.

Deste modo, penso que falta à sua tematização filosófica da *inovação semântica* um suporte que apenas uma teoria sobre a natureza ontológica da arte lhe poderia fornecer e que Ricoeur, realmente, não desenvolveu; no entanto, algumas referências ou pequenos excursos sobre a questão da arte que aparecem nos seus escritos, como é o caso da última parte de CC, onde Ricoeur dialoga com os seus interlocutores a propósito da experiência estética<sup>498</sup>, deixam claro o seu reconhecimento do papel da arte, enquanto obra, na revelação do sentido da realidade, considerando que através da arte algo de essencial, de outra forma perdido, vem ao ser e ao sentido. Do seu ponto de vista, duas coisas essenciais conferem às obras de arte esse carácter revelador: por um lado, a sua singularidade e, por outro, o modo próprio como apresentam a realidade a que se referem. A obra de arte é singular a dois níveis: porque é única e porque corresponde a uma situação específica de criação<sup>499</sup>. Todavia, a maneira como apresenta aquilo mesmo que a singulariza torna-a capaz de entrar numa lógica de comunicação, dando figura a aspectos da realidade e da experiência que não têm outro acesso lógico, pondo, assim, em marcha a capacidade de refigurar o mundo de quem entra nessa lógica de comunicação<sup>500</sup>. Dito de outra maneira, ao fazerem emergir figuras possíveis de mundo, as obras de arte exercem uma função flexibilizadora e crítica do mundo na sua forma de existente actual, abrindo novos horizontes ao saber e à verdade.

---

<sup>498</sup> P. Ricoeur, CC, pp. 257-278.

<sup>499</sup> Neste contexto, Ricoeur manifesta a sua dívida em relação à perspectiva de Gilles-Gaston GRANGER em *Essai d'une philophie du style*, *op. cit.*, dizendo: "Ce qui fait, selon lui, la réussite d'une oeuvre d'art, c'est le fait qu'un artiste a saisi la singularité d'une conjoncture, d'une problématique, nommée pour lui en un point unique, et qu'il y répond par un geste unique": CC, p. 267.

<sup>500</sup> Obviamente que isto decorre do modo como Ricoeur concebe a mimese como modo de relação da arte com a realidade. Diz a este respeito em CC, p. 260: "c'est lorsque la peinture a cessé, au XX<sup>e</sup> siècle, d'être figurative que l'on a pu prendre enfin la pleine mesure de cette *mimésis*, qui a justement pour fonction, non pas de nos aider à reconnaître des objets, mais à découvrir des dimensions de l'expérience qui n'existent pas avant l'oeuvre".



No caso particular da literatura, como se verá no capítulo seguinte, Ricoeur considera fecunda a relação entre o metafórico e o conceptual, apontando como tarefa do trabalho do conceito a exploração produtiva do fenómeno da *inovação semântica*, fazendo deste um alfofre de sentido, cujo acolhimento conceptual possibilita o avançar na compreensão da realidade<sup>501</sup>.

Augusto Mourão<sup>502</sup>, num poema evocador da transfiguração de Cristo no Monte Tabor, descreve-a como a *ficção do rosto*, possibilitando, ao gosto ricoeuriano, uma aproximação entre a linguagem religiosa e a linguagem poética, no intuito de conduzir a um maior adentramento no mistério da realidade. Penso que Paul Ricoeur dialogaria facilmente com esta afirmação porque

---

<sup>501</sup> Esta posição que é, a meu ver, a sugestão mais original do pensamento ricoeuriano, embora não releve de uma teorização específica sobre a natureza da obra de arte, enraíza-se, contudo, claramente, nas concepções heideggeriana e gadameriana da obra de arte, respectivamente, a ressonância telúrica e divina defendida pelo primeiro e a radicação ontológica da ideia de jogo, como dinâmica de liberdade, apresentada pelo segundo. Em comum, ambos os autores têm a convicção de que algo de absolutamente diferente acontece na obra de arte que faz dela o revelador, por antonomásia, da forma como o ser humano expressa a sua percepção de pertença a um universo e do sentido dessa pertença.

Em *A origem da obra de arte* esta situação leva Heidegger a dizer que aquilo que identifica a obra de arte é ela ser o *pôr-se-em-obra-da-verdade*.

Em *VM*, Gadamer descreverá esta característica pela afirmação de que a arte, como jogo, será a representação ou apresentação (*Darstellung*), daquilo que, sem ela, não teria acedido ao carácter de representabilidade.

Em Heidegger, esta especificidade da obra de arte advém da sua proximidade ao âmbito do ser que se revela nos entes. Toda a textualidade de *A origem da obra de arte* denuncia o desejo de uma aproximação da realidade naquilo que ela pode ter de mais *imediatamente* real, com exclusão das roupagens do saber que apenas podem funcionar como filtro perturbador. É essa, dir-se-ia, *aproximação pura*, que o ser obra da obra de arte realiza, que faz com que ela possa ser o *pôr-se-em-obra-da-verdade*, por deixar emergir o combate ou o antagonismo inerente à essência da verdade.

A proximidade própria à essência da realidade que a obra de arte realiza origina-se num trabalho específico que Heidegger explica como sendo um combate entre o que se quer encobrir – o velamento constitutivo do ser – a que chama *terra* e o desocultar ou o trazer ao *não-estar-encoberto*, designado por *mundo*; tal combate é um combate sem vitória, onde cada antagonista se ergue e se auto-afirma, sendo desse respeitar-se mútuo que a obra pode *levantar um mundo* elaborando a *terra* e a partir dela.

Em Gadamer, a particularidade da arte, que a torna um revelador por excelência do sentido da verdade, é enunciada em termos de *transmutação* para chamar a atenção de que a arte como jogo, ou dinâmica de liberdade, não é simplesmente uma mudança de perspectiva sobre a realidade, mas sim um ruptura com ela que, ao sê-lo, evidencia a verdadeira natureza da relação humana com o mundo. Dizer que a arte transmuta ou transfigura o real existente significa afirmar que a realidade empírica e o mundo, tal como o vivemos, desaparecem na obra de arte para surgirem numa metamorfose que faz aparecer a sua figura essencial. Nesse contexto, a arte cria um mundo próprio e, em certa medida, superior, porque aponta para a essencialidade do que é. Por isso, a arte não se oferece ao *conhecimento*, mas sim ao *reconhecimento*, manifestando que a doação da realidade pela arte supõe um processo de integração e o compromisso de quem integra, exibindo a circularidade hermenêutica entre ser obra de arte e ser reconhecida.

<sup>502</sup> Cf. José A. MOURÃO, *Dizer Deus ao (des)abrigo do Nome*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1991.

ela aponta no sentido da transmutação da realidade que a poética da linguagem opera e que ele, como já se viu atrás, aproxima da *Dichtung*, tomando-a no seu sentido poético radical, de ímpeto criador. Num estudo em que procura interpretar, no quadro do pensamento heideggeriano, o facto de Heidegger ter redigido durante o inverno de 1944/45 um conjunto de textos, todos sob a forma de diálogo, Irene Borges-Duarte põe em relevo, explorando o próprio título de um deles (Ἀγγιβασίς: o ir-à-proximidade), a ideia de se estar procurando andar nas proximidades do ser<sup>503</sup>; tanto quanto julgo entender a evocação ricoeuriana da *Dichtung*, é esta ideia de aproximação ao ser, que em Ricoeur se designaria mais fielmente por aproximação do carácter abismal da realidade, que leva a filosofia ricoeuriana a expor-se às *promessas* de sentido transportadas pela *inovação semântica* – a emergência de novas possibilidades de significação para o ser e o habitar humanos, através da exploração livre das fontes ontológicas da linguagem.

## 2. Hermenêutica, verdade e poética do discurso

Na sua obra, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, num parágrafo do capítulo sobre a hermenêutica e o relativismo<sup>504</sup>, que intitula *Vers un relativisme plus essentiel*, Grondin faz uma caracterização do conceito de verdade hermenêutica, apresentando-a com dois enraizamentos fundamentais:

---

<sup>503</sup>Cf. Irene BORGES-DUARTE, "Heidegger, escritor de diálogos. Recuperación de una forma literaria de la filosofía?", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, Madrid, 1996, pp. 75-93.

<sup>504</sup> J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, *op. cit.*, pp. 193-211.

- na linha gadameriana de a verdade ser uma *resposta*, que articula a questão da verdade com o compromisso e com a radicação vital. Nesta perspectiva, a verdade tem a ver com a situação humana de ser no mundo, situação para a qual se tem de procurar uma orientação ontológica. Está-se, no fundo, no dito de Albert Camus de considerar que o único problema verdadeiramente sério da filosofia é a do suicídio, porque o filosoficamente essencial é responder à questão de se a vida vale ou não vale a pena ser vivida, tudo o resto, diz também ele, são apenas jogos, inclusivamente se há ou não doze categorias<sup>505</sup>;
- na linha do assumir heideggeriano da finitude, como o modo de ser humano, enquanto *Dasein*, que coloca a questão da verdade no campo da *aletheia*, ou seja, a mostra como o processo do desencobrir de algo que, todavia, só se dá descoberto no quadro de um horizonte de encobrimento, mostrando a dialéctica constitutiva entre verdade e não-verdade.

Que pode significar esta caracterização da verdade hermenêutica em relação ao conceito clássico de verdade como adequação de que, segundo as palavras de Heidegger, a perspectiva crítica da filosofia moderna, iniciada com Descartes, da verdade como certeza, é apenas uma variante?<sup>506</sup>.

---

<sup>505</sup> Cf. A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard, 1942, onde se lê: "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite." (p.15).

<sup>506</sup> Cf. M. HEIDEGGER, "Der Ursprung des Kunstwerkes", *op. cit.*. Sobre uma interpretação heideggeriana de Descartes, como iniciador da filosofia moderna, ver I. BORGES-DUARTE, "Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana", in L. RIBEIRO dos SANTOS, P. ALVES e A. CARDOSO (cord.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 507-524.

No meu entender, responder a esta questão equivale à compreensão do facto de Grondin ter incluído este tema da verdade hermenêutica, no capítulo do seu livro onde se questiona a problemática do relativismo, articulando-o com o que designa por um relativismo mais essencial.

O que está em jogo, ao considerar-se a posição hermenêutica como um relativismo, é a suposição de que é possível um ponto de vista absoluto sobre o saber e sobre a realidade<sup>507</sup>, dado que, como diz Grondin: "(...) a questão do relativismo só tem sentido se se pressupõe um ponto de vista absoluto."<sup>508</sup> Ora, o assumir da finitude como modo de ser do humano, aceitando nessa designação não qualquer deceptivismo, mas tão-só que a realidade é constitutivamente histórica porque a temporalidade é a sua estrutura estruturante, equivale a recusar a possibilidade de encarar a hipótese de qualquer verdade que não esteja também orientada pelo princípio da historicidade. Grondin reconduz esta perspectiva à instauração heideggeriana da hermenêutica da facticidade, instauração que corresponde a uma ruptura com a concepção de objectividade no quadro dos parâmetros da ciência moderna, como cálculo e como estratégia metodológica, através da qual se obriga a realidade a responder. Em seu lugar, diz Grondin, com base na instituição heideggeriana, origina-se "(...) um discurso rigoroso sobre e a partir da finitude, o novo universal da filosofia (...)"<sup>509</sup> É a este assumir da finitude, posta em evidência

---

<sup>507</sup> A posição de Paul Ricoeur a respeito do relativismo da hermenêutica é complexa, porque, por um lado, defende a inevitabilidade do círculo hermenêutico, todo-parte ou compreensão-explicação, no processo do saber de si do ser humano, sendo esta a base, por exemplo, da argumentação de "Herméneutique et critique des idéologies", *H II*, pp. 333-377, mas, por outro, reconhece os limites da própria hermenêutica, do dar razões, assumindo que há um momento em que cada pessoa tem de decidir parar no processo interpretativo, como várias vezes aponte ao longo deste trabalho. Esta posição de Ricoeur, sobre os limites da hermenêutica, sustenta uma parte da sua argumentação em *J e MHO*.

<sup>508</sup> J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 199.

pela concepção de verdade como *aletheia*, que Grondin chama o percurso para um relativismo mais essencial, porque o radicaliza na experiência humana do sentido que, sendo a origem inultrapassável de todo o processo do saber, não é começo absoluto de nada, mas sempre *resposta*, ou seja, sempre continuação:

“(…) a verdade é relativa a quem faz a experiência dela, embora num sentido bem preciso: na condição de entender a verdade como uma experiência de *sentido* que vem responder à questão daquele ou daquela que procura compreender.”<sup>510</sup>

No fundo, pode-se dizer que aquilo que a hermenêutica vem pôr a nu, com a introdução explícita da temporalidade como ingrediente do ser e do saber, é o facto de todo o começo humano ser recomeço, ou, na perspectiva ricoeuriana, um começar *in medias res*.

Nessa medida, e, paradoxalmente, a concepção hermenêutica de verdade, ligada à temática da *aletheia* como acontecimento de sentido, embora mostrando a relatividade radical da verdade, configura-se a si mesma como o estrato que funda a própria concepção de verdade como adequação.

Heidegger deixa isto claro tanto em *Der Ursprung des Kunstwerkes* como em *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>511</sup>.

Embora em percursos e articulações diferentes, ambos os textos consideram, como ponto de partida para a meditação sobre a verdade, o sentido da *aletheia* grega como sendo o *não-estar-encoberto* do ente<sup>512</sup>, sentido esse que ficou, a seu ver, impensado, tanto no

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>511</sup> M. HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *op. cit.*; “Vom Wesen der Wahrheit”, *Gesamtausgabe* Bd. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976.

<sup>512</sup> Lembro que a tradução “*não-estar-encoberto*” (*Unverborgenheit* – que, para Heidegger, traduz o sentido da *aletheia* grega) pertence ao grupo de investigação *Heidegger em Português*, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, coordenado pela Professora Doutora Irene Borges Duarte, em cujo trabalho, como já tive ocasião de referir, participei, durante o ano lectivo de 1999-2000.

pensamento grego, quanto no pensamento posterior, sendo esse impensado, contudo, que, no fundo, suporta a ideia de verdade como adequação ou correcção entre o pensamento e a coisa, que se dimensiona no plano horizontal da atribuição predicativa, representando, por isso, o seu pressuposto.

A verdade como *aletheia* situa, então, a questão da verdade no plano vertical de fundação da verdade predicativa, pensada como adequação. Assim, segundo Heidegger, o que importa, para uma meditação sobre a verdade, é compreender o que significa o *não-estar-encoberto*, para onde apontavam os gregos, uma vez que isso, embora impensado, foi o que estruturou o pensamento ocidental sobre a verdade. Da meditação heideggeriana relevaria duas coisas:

- em primeiro lugar, o facto de ser suposta a autonomia ontológica do ente que não se reduz ao poder humano de o dominar; é assim que interpreto o percurso meditativo de Heidegger em *Vom Wesen der Wahrheit*, ao colocar a essência da verdade na liberdade e caracterizar esta como o “deixar ser o ente”, configurando a verdade como um acontecimento ontológico;
- em segundo lugar, a tomada em consideração da verdade no seio de um antagonismo constitutivo – isto é, a abertura ao ser, o seu desencobrimento ou a *clareira* em que o ser se nos dá, nunca é total, porque o ser dá-se e recusa-se, desvela-se e encobre-se; por isso, o *não-estar-encoberto* é sempre acompanhado de encobrimento ou, em termos heideggerianos, na sua essência, a verdade é não-verdade.

Se bem que Paul Ricoeur não entre na discussão da verdade nos quadros desta terminologia, a sua concepção de verdade dimensiona-se neste estrato de profundidade ontológica, apontado por Heidegger. Num estudo sobre a questão da verdade nas primeiras obras ricoeurianas<sup>513</sup>, Michel Renaud esforça-se por demonstrar que, radicando em Karl Jaspers, a investigação de Ricoeur sobre a verdade deu uma relevância especial à teoria da verdade ontológica, fundando-se, em última análise, na *abertura* ao ser. Por outro lado, desde *HV*, a tematização ricoeuriana desta questão subsume a ideia de tensão como a sua figura essencial, fazendo aparecer quer o traço da historicidade constitutiva da emergência da verdade, evidenciado pelo *espero estar dentro da verdade*, quer o jogo entre saber e não-saber ou entre luz e sombra, que a afirmação da impossibilidade de a verdade se dar numa unidade última, protagonizava.

Contudo, a concepção ricoeuriana da verdade está vinculada a uma outra tensão ausente da verdade como *aletheia*, de Heidegger: trata-se da tensão que releva do confronto entre a perspectiva da objectividade do plano científico e a do desencobrimento ou desvelamento específicos da concepção hermenêutica, tentando fazer frutificar a tensão dialógica entre os níveis epistemológico e ontológico na busca da verdade<sup>514</sup>.

Assim, pode-se dizer que o conceito de verdade que os trabalhos de Ricoeur mostram e tematizam pode dimensionar-se na tradição de verdade da hermenêutica moderna, mas ganha uma forma própria decorrente da maneira como este autor pensou o estatuto epistemológico da

---

<sup>513</sup> M. RENAUD, "O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 19-48.

<sup>514</sup> No estudo referido na nota anterior, o autor também analisa esta perspectiva, defendendo que: "O pensamento de Ricoeur revela assim um novo pólo de tensão pois é trabalhado pela preocupação de reconciliar verdade 'ontológica' e 'verdade gnosiológica.' (p. 29).

hermenêutica e como exerceu a sua prática hermenêutica, num percurso de fidelidade ao seu compromisso da *via longa* de a interpretação se poder inscrever no coração da realidade.

## 2. 1. A verdade no pensar ricoeuriano em *Histoire et Vérité*

Enquanto questão tematizada, a verdade não assume grande relevo no pensamento ricoeuriano, se aferirmos a relevância desse tema pela quantidade de páginas que, na vasta obra de Ricoeur, lhe são atribuídas<sup>515</sup>. Curiosamente, contudo, a palavra verdade aparece num dos títulos dos seus primeiros livros, aparecimento que ocorre num contexto semântico muito claro, uma vez que o livro se intitula *Histoire et Vérité*.

Nesse quadro, teremos de considerar, necessariamente, como a primeira determinação do pensamento ricoeuriano sobre a verdade, a relação entre Verdade e História, não só pela associação dos dois conceitos, por ele próprio explicitada, como também pelo conteúdo material que se constituiu como a substância do livro em questão, que, por isso, no meu entender, se institui como um incontornável na compreensão do pensar ricoeuriano acerca da verdade.

---

<sup>515</sup> Directamente ligados ao tema da verdade, poder-se-ão indicar os seguintes textos de Ricoeur: « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », "Vérité et mensonge", textos reunidos em *HV*, pp. 45-65 e pp. 165-197 (incluindo 'Note sur le voeu et la tâche de l'unité'), respectivamente; "Le verbe infini", in *HF*, pp. 42-54 ( texto onde o tema da verdade é importante, embora não explicitado no título); "Conclusions" in H. L. VAN BREDA (ed.), *Vérité et vérification. Actes du quatrième colloque international de phénoménologie* (1969), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 190-209; "Vers le concept de vérité métaphorique", *MV*, pp. 310-321; " La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud", in AAVV, *Qu'est-ce que l'Homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 591-619; "Can Fictional Narratives be True?", *Analecta Husserliana* 14, Dordrecht, 1983, pp. 3-19. Em *TR*, o tema da verdade nunca é tratado isoladamente, embora seja, necessariamente, o horizonte intencional de uma teoria geral da narrativa. Em *J2* há um texto sobre a questão da verdade intitulado "Justice et vérité", pp. 69-83, cujo objectivo é mostrar a implicação entre a verdade e a justiça. Este texto mostra a estrutura constitutivamente hermenêutica do pensar ricoeuriano, pondo em relevo o entrelaçamento de todos os seus temas, nomeadamente, o ético, o epistemológico e o ontológico. Por outro lado, é interessante ver como este texto recapitula, embora noutra contexto argumentativo, algumas posições de *HV*.



Pode-se dizer que a matriz de *HV* ficou definida na sua primeira edição, de 1955, porque, embora tenha havido na segunda, de 1964, algumas alterações, o próprio autor diz, sobre ela:

“Limitei-me a acrescentar seis textos que me pareceram susceptíveis de completar a recolha anterior, sem romper, nem o tema, nem o tom.”<sup>516</sup>

Esta ideia de não romper nem o tema nem o tom é muito importante se se tiver em conta o prefácio à primeira edição que é, sem dúvida, um dos textos mais relevantes para se compreender algumas articulações fundamentais do pensamento ricoeuriano.

Sendo *HV* um conjunto de artigos de circunstância, diz, todavia, o autor, no referido prefácio:

“E, contudo, esses textos variados pareceram-me prestar-se a uma organização graças a um parentesco de ritmo e de tema, e, sobretudo, graças a uma certa consonância involuntária, cuja regra tento encontrar aqui, fazendo-me crítico de mim mesmo.”<sup>517</sup>

Toda a tematização que, a partir dos anos 70, Ricoeur irá fazer sobre a questão do texto, como se viu atrás, subsumirá qualquer destas afirmações, nomeadamente, a ideia de uma “consonância involuntária” entre os diferentes artigos, que pode ser lida como uma pré-figuração daquilo que foi designado, posteriormente, como *autonomia dos textos*, conceito correspondente ao reconhecimento de que eles constituem o “quase-mundo dos textos ou literatura”. Autónomos de quem os produz e de uma referência directa ao seu querer dizer, os textos entram numa

---

<sup>516</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 19.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 7.

dinâmica de interpretação recíproca, criando um processo, de alguma maneira, geracional. A organicidade desse quase-mundo dos textos ou literatura chama a atenção para a sua semântica profunda, responsável pela aproximação entre si de fragmentos textuais que não foram produzidos no mesmo quadro temporal.

O que faz a consonância, dita não intencional, do conjunto de artigos de *HV* é o facto de eles serem construídos para louvar a palavra, a linguagem, fazendo dela o *meio* e a *mediação* que articulam o pensamento e a acção. É esta compreensão que legitima a configuração das duas temáticas triangulares que atravessam toda a obra: *Pensar-Agir-Dizer*, *Filosofia-Verdade-História da Filosofia*. Assim como o Dizer vai ser o espaço do confronto criador do pensamento, ontológica e vitalmente enraizado, e de uma praxis consciente de si, assim também, a História da Filosofia será o lugar dialéctico onde a Filosofia se constrói e a Verdade se expressa. Aliás, estas temáticas não são independentes; qualquer delas é corporizada pela temporalidade que se materializa em História e em Verdade.

Nesta medida, o conjunto da obra deixa-se, então, compreender se tomarmos a relação História-Verdade como a sua ideia reguladora. É, no horizonte definido por tal relação inter-activa, que se contextualizam quer os ritmos, quer os temas que constituem a obra, sendo desse horizonte que a concepção de verdade de Paul Ricoeur cobra o seu sentido inaugural.

Para além do prefácio, as ideias-força da questão da verdade e do modo como Ricoeur as articula emergem de dois textos do livro: *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai e Vérité et mensonge*; em qualquer deles o que se constitui como núcleo temático orientador é a questão

da unidade, porque ela é, ao mesmo tempo, o sentido da verdade e a sua negação, aquilo que lhe dá corpo e a desagrega. Diz Ricoeur:

“Querer-se-ia poder começar uma meditação sobre a verdade por uma celebração da unidade (...). E, contudo, não é possível começar desse modo: o *Uno* é uma recompensa demasiado longínqua, ele é, primeiro, uma tentação maligna.”<sup>518</sup>

O modo como é tematizada mostra a verdade como sendo, simultaneamente, um desejo e um processo. Como um desejo, fazendo dela a exigência máxima da racionalidade que, não só não sobrevive ao pluralismo absoluto, como necessita da figura do todo ou de um horizonte de unidade para se orientar organicamente; como um processo, instituindo-a como a tarefa humana que, a um tempo, possibilita e condiciona a comunicação intersubjectiva.

E por este caminho se é conduzido a pensar na assimilação entre verdade e humanidade, não no sentido de qualquer redução antropológica do conceito de verdade, mas para evidenciar o vínculo constitutivo entre dizer ou fazer verdadeiros e compromisso humano. Reportando-nos, de novo, ao discurso já referido, de Diotima de Manteneia, em *O Banquete*, de Platão, poder-se-á dizer que não é só filosofia que os deuses não fazem; também a preocupação com a verdade os não ocupa. A verdade é *uma* aventura humana, talvez a aventura humana, tomando-se o conceito de aventura na acepção múltipla de trabalho e risco.

Em *HV*, Ricoeur vai recorrer a uma dupla metáfora para caracterizar a sua concepção de verdade: a de elemento (*milieu*) e a da luz.

---

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 165.

A metáfora da luz coloca clara e decididamente a questão da verdade no interior do jogo racional luz-sombra ou transparência-opacidade, que marcará, até hoje, a especificidade da prática filosófica ricoeuriana. Em *HF*<sup>519</sup>, Ricoeur retomará este aspecto, subsumindo-o sob o tema da relação dialéctica entre a perspectiva finita e o verbo infinito; todavia, em ambos os lugares de análise, fica claro que a questão da verdade se dá num jogo entre saber e não-saber.

A metáfora do elemento compossibilita que se relacione a verdade quer com o espaço, quer com o tempo. O processo argumentativo de Ricoeur, a este nível, vai fazer-se pela exploração da expressão, "espero estar *dentro da (dans)* verdade"<sup>520</sup>, sendo o *dans* que dá figura à metáfora da verdade como elemento. Assim pensada, a verdade não é uma realidade a conquistar, quer essa realidade assuma a forma da dívida, quer a de um horizonte em relação ao qual se caminhe, porque, em qualquer das situações, ela figuraria sempre como exterior ao processo de ser incorporada racionalmente, e isso, essa exterioridade da verdade, é uma das determinações que Paul Ricoeur quer afastar totalmente, na medida em que, pela mediação dessa recusa, ele pode eliminar, ao mesmo tempo, a concepção de verdade como unidade realizada.

Deste modo, o conceito de verdade que subjaz a *HV*, à semelhança de outros temas, nomeadamente, o de *dialectique à synthèse ajournée*, antecipa posições que só virão a ser definidas cabalmente no momento em que Ricoeur dimensionar a sua actividade de pensador no campo hermenêutico.

---

<sup>519</sup> Cf. P. RICOEUR, *HF*, pp. 42-54. No estudo sobre a verdade, atrás referido, Michel Renaud aproxima a análise de Ricoeur, em *HF*, da relação estabelecida em *HV* entre o que se designa por verdade total e investigação pessoal, que também me parece interessante (cf. especialmente, pp. 37-40).

<sup>520</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 58. Pode ser interessante recordar que Ricoeur também explora o campo semântico de *dans* na análise da problemática da temporalidade, como se viu antes.

Na realidade, tal como está tematizada e suposta nesta obra, a verdade protagoniza, quase por antonomásia, o círculo hermenêutico, na sua expressão de *todo-parte*, evidenciando, de modo igualmente paradigmático, a ligação de pertença constitutiva do ser que busca a verdade e da verdade encontrada, e ilustrando, por essa via, uma outra figura da circularidade hermenêutica: a de *implicação-explicação/interpretação*.

Em *HV*, Ricoeur tematiza este aspecto articulando, dialecticamente, as dimensões pessoal e universal da verdade:

“A pesquisa da verdade (...) é ela própria desenvolvida entre dois pólos: por um lado, uma situação pessoal, por outro, uma intencionalidade sobre o ser. Por um lado, eu tenho algo muito próprio a descobrir, algo que mais ninguém a não ser eu tem a tarefa de descobrir; eu tenho uma posição no ser que representa um convite a pôr uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar; (...). E, contudo, por outro lado, procurar a verdade quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca do fundo da minha situação, como um universal; (...).”<sup>521</sup>

Esta caracterização do modo como se desenvolve a pesquisa da verdade, balanceada entre o absolutamente singular e específico e o universal, corresponde a um texto exemplar sobre as diferentes linhas desta questão, além de conter já os contornos da filosofia como hermenêutica, na medida em que se remete a busca da verdade para a formulação de um inquirido, de um processo interrogativo, que só cada pessoa pode configurar. A filosofia é, assim, definida como o confronto pessoal com a realidade na forma de uma pergunta inexorável e inalienável, onde, por isso, se joga a totalidade do ser que interroga. Nesse quadro, a verdade equipara-se à resposta também encontrada pessoalmente e, por isso, de imediato, coincidiria com a absoluta diversidade e pluralidade. Mas não pode ser assim, porque a organicidade racional – seja qual for o nível em que é tomada: epistemológico, existencial ou ontológico – o

---

<sup>521</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

não permite; a verdade, como a razão (ou como razão) é desejo de unidade e daí a definição de um campo semântico de ambiguidade recolhido na metáfora do elemento. “Espero estar *na* ou *dentro da verdade*”, isto é, espero que a implicação do meu ser, no sistema pergunta-resposta que constitui o processo de pesquisa da verdade, tenha como correspondência a participação na dinâmica da própria realidade e, portanto, a resposta pessoal encontrada possa entrar na comunicação intersubjectiva.

A pesquisa da verdade é, então, como já se disse, trabalho e risco ou, dito de outra forma, uma tarefa comprometida com a humanidade e com a realidade. Nesta dimensão, vale a pena referir uma observação de Ricoeur nesta mesma obra, em *Vraie et fausse Angoisse*, onde diz que “O ser humano não pode conjurar a angústia de Narciso, a não ser que se incorpore numa obra, simultaneamente, comunitária e pessoal, universal e subjectiva”<sup>522</sup>, comentário onde fica reafirmada, a outro nível, a circularidade entre o particular e o geral, entre o individual e o colectivo, entre o subjectivo e o objectivo, ao mesmo tempo que se mostra que a implicação, a pertença à realidade – seja o que for que se cubra com esta designação – é o destino humano.

Assim sendo, estamos longe, muito longe do respaldo de Hegel, enquanto protagonista da figura do Saber Absoluto e da conseqüente convicção de que a verdade se procura-encontra no sistema do saber; não há, para Ricoeur, rememoração completa ou mediação racional perfeita, como já se viu, se a entendermos como a subsunção presente de um processo realizado. Contra Hegel, definirá Ricoeur a racionalidade humana como o jogo

---

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 323.

desenvolvido no interior da tensão entre o trágico e o lógico<sup>523</sup>. Mas esta *renúncia a Hegel* não representa uma aceitação total de Kant, porque Ricoeur recusa, com a mesma veemência, a transparência e a pureza transcendentais, ao eliminar a hipótese de que o sentido da relação sujeito-objecto possa ser uma relação de exterioridade entre duas entidades autónomas. Nesta medida, embora auto-designe a sua filosofia como um kantismo pós-hegeliano, contra Kant, Ricoeur afirmará que a implicação e a pertença são condições insuperáveis de pensar e de ser, recusando que o pensamento da subjectividade seja compatível com a exterioridade e a independência supostas na relação sujeito-objecto.

O que fica definitivamente estabelecido em *HV* é a vinculação da pesquisa da verdade ao sistema dinâmico teoria-prática que, por um lado, coloca o conceito de verdade na encruzilhada de duas direcções – o campo da objectividade do saber e o campo ético da acção – e, por outro, o condena à figura processual de tensão entre a unidade e a multiplicidade, tomando sempre a forma de *synthese adiada*.

Neste contexto, a questão da verdade que ressalta de *HV* dimensiona-se nos quadros de um pensamento trágico por apontar para uma racionalidade que se assume como uma tarefa que nunca se cumprirá historicamente<sup>524</sup>.

Esta posição corresponde, no pensar ricoeuriano, à sua preocupação de subtrair os campos do saber e do agir à influência das esferas do poder e da violência que, contudo, as ameaçam de dentro. Prefigurando aquilo que será denominado por ele como *campo*

---

<sup>523</sup>Esta ideia de tensão entre o trágico e o lógico é particularmente reiterada, por Ricoeur, na questão do mal, como teve oportunidade de se ver, na Primeira Parte.

<sup>524</sup> Em P. RICOEUR, "Conclusions", *op. cit.*, Ricoeur designa Husserl como um pensador trágico, no mesmo sentido, diz, em que Lucien Goldmann se refere a Kant: "(...) un penseur pour qui la rationalité reste une tâche qui ne peut pas être effectuée historiquement." (p.204). Foi neste sentido que tomei a designação.

*hermenêutico e conflito de interpretações*, Paul Ricoeur defende nesta obra a ideia de círculos de verdade que, em momento nenhum, poderão ser tomados numa estrutura hierárquica.

A afirmação de uma verdade como unidade realizada só pode emanar de uma instância de poder e nunca da instância de saber e da reflexão. Neste plano, apenas tem sentido a comunicação intersubjectiva ao nível dos processos argumentativos. A única força consentânea com a dignidade da verdade é a força das razões que, na figura dos argumentos, se exibem como momentos de uma pesquisa autêntica.

Por esta via, volta-se de novo à afirmação já feita neste trabalho, de que os ensaios que constituem *HV* são para glorificar a palavra, bem como a importância do dizer, a todos os níveis da existência humana, inserindo-se, contudo, por outro lado, na preocupação em denunciar a violência que, igualmente, se situa no seu coração.

No seu artigo sobre a questão da verdade em Ricoeur<sup>525</sup>, Paul Dumouchel salienta este aspecto da dialéctica entre força e verdade no interior da discursividade humana:

“(...) a verdade como tensão introduz a força no próprio coração da verdade sem que, por isso, esteja perdida a possibilidade de dizer a verdade, (...) e sem que a violência seja desfeita (reabsorvida) pela verdade.”<sup>526</sup>

Paul Dumouchel confronta-se com a posição ricoeuriana sobre a verdade numa atitude de perplexidade, porque, por um lado, manifesta a sua atracção pelo que ele mesmo designa como a grandeza dessa posição, mas, por outro, retrai-se por reconhecer que ela releva de um privilégio da ignorância em detrimento do saber.

---

<sup>525</sup> P. DUMOUCHEL, “Paul Ricoeur: la tension de la vérité”, *Esprit*, 1, Paris, 1983, pp. 46-55.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 50.



Do meu ponto de vista, é realmente disso que se trata, de assumir como princípio do pensar e do agir o não-saber e de o manter inerente a todo o processo humano, sendo essa dimensão que estrutura o pensamento de Paul Ricoeur e o especifica, dando-lhe a sua tonalidade própria.

Defender a verdade como tensão é outro modo de dizer que o conflito é constitutivo da interpretação e que qualquer actividade humana tem como correlato uma certa dimensão de opacidade em si mesma insuperável. Contudo, esta posição, com ares de relativismo, não tem quaisquer laivos de cepticismo. O que se joga em *HV* e na sua concepção de verdade é uma mudança de paradigma que subsume a objectividade como rigor, subtraindo-a à esfera da adequação. Daí que a metáfora do elemento, que a expressão “espero estar *na* ou dentro da verdade” explicita, corresponda à inscrição da verdade na finitude humana, levando-a a extrair o seu valor da experiência que cada um faz de participar nela.

Numa obra compiladora dos textos paradigmáticos sobre as concepções de verdade do século XX, Ricoeur figura com o texto *Vérité et mensonge*, incluído nas teorias fenomenológicas<sup>527</sup>; contudo, como em outros aspectos, o conceito de verdade que se institui em *HV* emana do que se poderia chamar um espírito hermenêutico, sobretudo se se tiver em conta algumas linhas caracterizadoras da verdade hermenêutica que Jean Grondin evidencia, nomeadamente, as já apresentadas de verdade como resposta e da dialéctica luz-sombra:

“A verdade hermenêutica toma sempre a forma de uma *resposta*, resposta à questão que trabalha o intérprete e que o conduz a interpretar um texto. (...) Há um investimento constitutivo do intérprete no que quer ser compreendido. Não existe verdade em si se se tomar por isso uma verdade

---

<sup>527</sup> J. A. NICOLÁS e M. J. FRÁPOLLI (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, pp. 357-384.

independente das questões e das expectativas do ser humano. A luz transportada pela verdade desenha-se, necessariamente, sobre um fundo de obscuridade, a da finitude à procura de orientação.”<sup>528</sup>

No meu entender, são os traços de implicação pessoal e da dialéctica luz-sombra que as palavras de Grondin realçam, como forma de ser da verdade hermenêutica, que sustentam as diferentes perspectivas sobre a verdade configuradas em *HV* e que a permitem descrever como o compromisso humano, pessoal e colectivo, de ser e de agir.

## **2.2. Da verdade como tensão à questão da referência**

No final do sétimo estudo de *MV*, dedicado ao tema de referência, Ricoeur ocupa-se com a noção de verdade metafórica que continua a caracterizar no interior da figura conceptual da tensão<sup>529</sup>.

No entanto, nos cerca de trinta anos que separam *HV* de *MV*, o percurso filosófico ricoeuriano, tendo-se adentrado na problemática hermenêutica, está agora perante a necessidade de aprofundar uma teoria da linguagem que funde um exercício racional dialógico e prospectivo, capaz de se lançar num tipo de compreensão da realidade que faça sobressair a sua fecundidade, como alfobre de possibilidades. Por isso, enquanto em *HV* estava em jogo o debate entre objectividade e subjectividade e entre empírico e transcendental, em *MV*, como, posteriormente, em *TR*, o que está em questão é a capacidade de articular duas zonas

---

<sup>528</sup> J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. cit., p. 200.

<sup>529</sup> Também se mantém nesta obra o mesmo desejo de contrapor verdade e violência como em *HV*, na medida em que o conjunto de *MV* pode ser lido como uma forma de legitimar o sentido ético da retórica.

discursivas, dois campos teóricos opostos – o poético-ficcional e o filosófico – recobertos pelas designações de metáfora e conceito. Tratar o tema da verdade metafórica é, pois, trabalhar o sentido e a possibilidade dessa articulação, o que obriga à convocação de alguns aspectos do pensamento de Ricoeur que estão supostos em *MV*, quando se debruça sobre a problemática da verdade, embora não estejam aí tematizados, nomeadamente a sua concepção de símbolo e da relação entre símbolo e metáfora, para a investigação da verdade.

É dito em *MV* que a expressão verdade metafórica serve “(...) para designar a intenção “realista” que se liga ao poder de redescrição da linguagem poética.”<sup>530</sup> Nesta medida, a questão da verdade fica entrelaçada com a da referência do discurso poético, ou seja, com a do efectivo alcance ontológico da *inovação semântica*. Por essa via, sendo *MV* e *TR* obras gêmeas, embora em *TR* não haja tematização sobre a questão da verdade, ela está, igualmente, suposta na elaboração de uma teoria geral da narrativa, cujo objectivo próprio é dar consistência ontológica às narrativas ficcionais, conferindo-lhes o mesmo estatuto epistemológico de veracidade que é reconhecido à história.

Em *MV*, ficam estabelecidos o poder e os limites ontológicos da verdade do uso poético da linguagem<sup>531</sup>, quando se reduz o alcance existencial do verbo ser em posição de cópula do enunciado metafórico, estabelecendo que ele diz, em simultâneo, a identidade e a diferença. Ou

---

<sup>530</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 311.

<sup>531</sup> Ricoeur explicita que segue de perto a exploração deste tema feito por Douglas BERGGREN, “the use and abuse of metaphor, I, II”, *The Review of Metaphysics* 62, Washington, 1962, pp. 237-258 e, 63, 1963, pp. 450-472. Na verdade, assim parece ser, porque Ricoeur, como Berggren, pretende afirmar o valor cognitivo, heurístico e exploratório, do processo de metaforização, mas apontando que a verdade decorrente da predicação metafórica é, igualmente, atravessada pela dimensão tensional desta, obrigando, por isso, a repensar os conceitos de realidade e de verdade como adequação.

seja, tomar a *inovação semântica* como promessa de sentido ou como a proposição de uma nova significação, como se viu, equivale a, num momento determinado e repentino, destruir a articulação habitual (dita literal) entre os campos semânticos de duas palavras, por exemplo, entre tempo e mendigo – no enunciado canónico de o tempo ser um mendigo –, criando uma impertinência semântica, cuja solução decorre de se encontrar uma nova aproximação desses campos semânticos, por meio do confronto entre a interpretação estabelecida (literal) do enunciado e a sua interpretação metafórica. Esta complexa actividade só se poderá efectivar se o é da cópula significar, concomitantemente, *é e não é*, posição que implica reconhecer uma quebra de continuidade no interior da discursividade poética, entre a sua capacidade de propor um mundo e a relação eficaz dessa proposta de mundo com a realidade efectivamente habitada e vivida.

De um certo ponto de vista, esta ideia da possibilidade significativa dos enunciados metafóricos tem um velho respaldo na concepção ricoeuriana da linguagem, esboçada em *HF*<sup>532</sup>, quando apresenta a constitutiva intenção de verdade da linguagem, a sua potência infinita e a sua orientação universal, por contraposição à *perspectiva*, ou seja, à maneira finita com que cada um se posiciona na discursividade. Nessa altura, Ricoeur explicitava-o assim:

“O que é dito, (...) o *dictum* de toda a *dictio*, transcende, como unidade ideal de sentido, o simples vivido do enunciado.”<sup>533</sup>

Também já nesse contexto reflexivo, Ricoeur aliava ao verbo, neste caso, em geral, o poder transcendente da linguagem e a sua inteireza significativa.

Por outro lado, é ainda este conceito de linguagem como abertura e intenção significativas que, segundo Ricoeur, possibilita que a vontade de sentido possa suplantar a força

---

<sup>532</sup>Cf. P. RICOEUR, *HF*, pp. 42-54.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 46.

da violência<sup>534</sup>, tema que, como tive ocasião de referir antes, pode fornecer uma matriz de leitura de *MV*, inscrevendo-a numa linha de recuperação da retórica.

Num certo sentido, a temática da verdade metafórica recapitula a questão do tipo de referência dos textos poéticos, os quais, para poderem desvelar o “mais real” da realidade, as suas mais recônditas possibilidades, têm de renunciar a um modo directo e imediato de a referenciar. Recuando, agora, para a tensão semântica contida no *é* do enunciado metafórico, ao descrever a identidade e a diferença, poder-se-á dizer que o mundo possível aberto pela discursividade poética é fundado pela tensão entre a negação do real, como estado de coisas estabelecido, e a sua afirmação num horizonte alternativo ou utópico. Dito de outra maneira, perpassado pela negação, em relação à qual ganha corpo e sentido, o discurso poético abre um campo de significações, cujo alcance ontológico está sempre dependente da negação que o institui e, por isso, o seu horizonte é da ordem da possibilidade e não da realidade efectiva. É este, simultâneo, poder e limite da dimensão poética da linguagem que coalesce com *TR*.

Como já disse, em *TR* não se aborda, directamente, a questão da verdade; no entanto, entrelaçada com a problemática da referência, ela é tida em conta, em dois momentos fulcrais, a saber: ao nível da mimese III, ou do poder de refiguração do discurso narrativo, e quando se determina a capacidade referencial da narrativa pelo entrecruzamento da história e da ficção.

No final do Capítulo Primeiro desta Segunda Parte, ao tratar da dimensão referencial da narrativa, salientei o facto de *TR*, pela teoria da tríplice mimese, apresentar o mundo da narrativa

---

<sup>534</sup> Para este aspecto, ver especialmente o excelente texto de Ricoeur: “Violence et langage”, in *L1*, pp. 131-140.

ficcional como sendo o resultado da convergência de um trabalho criativo de configuração e de um trabalho interpretativo de refiguração. Esta situação, também ficou dito, coloca a proposta de mundo da narrativa “en l’air”, para usar uma expressão de Ricoeur num contexto paralelo, não lhe conferindo, por isso, um estatuto ontológico autónomo.

O significado desta perspectiva, em termos da problemática da verdade, traduz-se numa maior fragilidade do seu poder, em relação ao que tinha ficado estabelecido em *MV*, dado que faz depender a eficácia efectiva do discurso ficcional da sua apropriação por alguém, através do acto de ler. Este aspecto chama a atenção para a dimensão dramática e especular que, a meu ver, sustenta a teoria da narrativa, em *TR*, e que procurei evidenciar na Primeira Parte da investigação; com efeito, tal como é explorado, o par mimese-mito convida à sua interpretação como se a *mise en intrigue* compusesse um cenário ou a encenação de um universal possível, cuja verdade só se cumprirá quando alguém o incorporar na sua vida própria, refigurando-a<sup>535</sup>.

É assim que interpreto aquilo que Ricoeur designa em *TR* por *teoria dos efeitos* dos textos ficcionais e que, no fundo, assenta nesta ideia do papel da leitura para a constituição do

---

<sup>535</sup> Um dos princípios da hermenêutica ricoeuriana traduz-se na afirmação que o saber de si se adquire e se desenvolve perante os textos. Disse-o, logo, no seu grande primeiro trabalho sobre o texto “Qu’est-ce qu’un texte?”, no âmbito da caracterização da ‘apropriação’: “Par appropriation, j’entends ceci, que l’interprétation d’un texte s’achève dans l’interprétation de soi d’un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre.” (*H II*, p. 152). Depois desta data, não se tem cansado de repetir a mesma ideia base; ver, como exemplo, “La fonction herméneutique de la distanciation”, já referido. Neste quadro, os textos literários são apontados como tendo um maior papel na constituição do saber de si, em virtude da forma como usam a linguagem que, por ser mais aberta e livre, permite uma atitude de leitura correspondente, portanto, também ela mais livre e aberta. Contudo, esta perspectiva de *TR*, de colocar a leitura no cruzamento do *dito* e da sua referência ontológica, faz emergir uma outra dimensão da questão, representada por uma maior importância da subjectividade. Em *RF*, Ricoeur explicita esta situação, ao comentar a evolução do seu conceito de referência entre *MV* e *TR*, dizendo: “C’est aussi pour le lecteur qu’un être-comme inédit fait face au voir-comme suscité par l’énoncé métaphorique. Ce qui finalement est redécrit, ce n’est pas n’importe quel réel. Mais celui qui appartient au monde du lecteur. (...) (...) c’est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu’une conception purement immanentiste du langage voudrait ignorer.” (p. 48).

poder ontológico de tal tipo de textualidade. Esta problemática, que Ricoeur reconstitui, em parte, em diálogo com Jauss, leva-o a dizer:

“O momento em que a literatura atinge a sua mais alta eficiência é, talvez, aquele em que ela põe o leitor na situação de receber uma solução para a qual ele tem de encontrar, por si, as questões apropriadas.”<sup>536</sup>

Independentemente do significado deste texto, enquanto comentário da posição de Jauss, como apropriação ricoeuriana, ele dá bem conta do que está em jogo na sua afirmação do poder refigurativo da leitura das obras literárias, ou seja, da sua capacidade de verdade; trata-se, como fica de manifesto no texto, da fecundidade transfiguradora do poético, pelo seu poder de ruptura em relação ao pragmatizado e ao estabelecido. O seu efeito refigurador advém do facto de romper com os traços e com os quadros da vida quotidiana e obrigar a olhá-la como uma mera possibilidade entre outras.

O capítulo intitulado *L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction*<sup>537</sup> tem como objectivo mostrar a convergência da história e da ficção, enquanto configurações da realidade temporal, e, ao fazê-lo, aborda, embora indirectamente, a questão da verdade da narrativa ficcional. *TR* coloca, assim, o problema:

“Por entrecruzamento da história com a ficção, entendemos a estrutura fundamental, quer ontológica, quer epistemológica, em virtude da qual a história e a ficção só concretizam a sua intencionalidade respectiva, pedindo de empréstimo uma à outra a sua intencionalidade específica.”<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> P. RICOEUR, *TR* III, p. 254.

<sup>537</sup> *Ibidem*, pp. 264-279. A meu ver, este capítulo tem uma dimensão mais sugestiva e porventura mais intuitiva que, propriamente argumentativa. Nas páginas que o constituem, Ricoeur procura aplicar conclusões extraídas de argumentações anteriores, mas, nem sempre a importância do que está em jogo se equipara à força argumentativa. É importante lembrar aqui o registo crítico de R. Bubner sobre as dificuldades de uma aproximação entre histotografia e literatura, que referi na Primeira Parte.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 265.

Esta afirmação da interdependência ontológica e epistemológica entre a história e a ficção é concretizada pelo papel do esquematismo da imaginação em ambos os processos de produção, sendo comparada ao *ver como*, próprio da referência metafórica. Nessa medida, está, então, em causa, defender a existência de uma *ficcionalização* no processo de fazer história e de uma *historialização* na construção de narrativas ficcionais. No primeiro caso, limita-se a arrogância objectiva da história, obrigando-a a reconhecer que o processo de reconstruir o passado, na sua realidade passada, tem, necessariamente, de recorrer à imaginação, em virtude do seu carácter não observável; no segundo caso, alarga-se o estatuto do ficcional, pondo-se em evidência que a pertinência das narrativas de ficção radica em dois aspectos estruturais: o parentesco que elas desenvolvem com a história, contando algo, como se tivesse acontecido,<sup>539</sup> e a necessidade que o possível, por si configurado, se inscreva no interior de um quadro de verosimilhança<sup>540</sup>.

Em ambas as situações trata-se “(...) do triunfo da noção de figura, sob a forma de *figurar que*”<sup>541</sup>, chamando a atenção para o *dar a ver* ou *encenar* como recurso positivo ou alternativa para ultrapassar, quer a impotência conceptual da razão, quer o carácter excedentário do real. Assim sendo, se *figurar que* está para a narrativa como o *ver como* está

---

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 275: “(...) le récit de fiction *imite* d'une certaine façon le récit historique. Raconter quoi que ce soit, dirai-je, c'est le raconter *comme* s'il s'était passé.” Ricoeur vai defender a sua hipótese em confronto com a posição da Harald WEINRICH, *Le Temps*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, que argumenta que o pretérito usado no processo narrativo não tem uma dimensão propriamente temporal, querendo apenas assinalar que se está em presença de uma narrativa. A posição de Ricoeur vai no sentido de defender que o pretérito da narrativa se reporta a um *passado- ficcional*. Diz, nesse contexto (*TR* III, pp. 276): “Selon cette hypothèse, les événements racontés dans un récit de fiction sont des faits passés pour la *voix narrative* que nous pouvons tenir ici pour identique à l'auteur impliqué, c'est-à-dire à un déguisement fictif de l'auteur réel. Une *voix* parle qui raconte ce qui, *pour elle*, a eu lieu.”

<sup>540</sup> Este é, certamente, o momento de *TR* onde fica mais claro que a mimese não é imitação representativa e sim invenção de uma possibilidade que poderia ter sido real: “La véritable *mimésis* de l'action est à chercher dans les oeuvres d'art les moins soucieuses de refléter leur époque. *L'imitation, au sens vulgaire du terme, est ici l'ennemi par excellence de la mimésis*. C'est précisément lorsqu'une oeuvre d'art rompt avec cette sorte de vraisemblance qu'elle déploie sa véritable fonction mimétique.”, *TR* III, p. 278.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 265.



para a metáfora, o efeito de ficcionalização é, igualmente, proporcional ao efeito de metaforização, conduzindo a um poder de referência também equivalente, pelo que se poderá interpretar a verdade da narrativa no mesmo quadro da verdade metafórica.

Jean Grondin é muito crítico em relação ao facto de Ricoeur não ter tematizado, directamente, a questão da verdade da narrativa<sup>542</sup>; do seu ponto de vista, *TR* legitima que a narrativa seja fonte de sentido, mas não garante a sua dimensão de verdade, denunciando a falta, na obra ricoeuriana, de uma teoria da verdade hermenêutica.

Em termos de explicitação, estou de acordo que existe esta lacuna na hermenêutica de Ricoeur; no entanto, considero que, ao nível da hermenêutica, como já disse, a questão da verdade se entrelaça com a da referência e da refiguração e dessas temáticas extrai o seu sentido. Por isso referi atrás que a questão da verdade metafórica ou, de modo mais geral, da verdade da dimensão poética da linguagem, obrigava a convocar outros elementos do pensamento de Ricoeur que *MV* não explicita, ao analisar a questão, como é o caso do símbolo que, no quadro da universalidade da polissemia da linguagem, é tomado como princípio constituinte da sua dimensão poética.

Para a compreensão da questão da verdade, o que importa considerar é a ideia de o símbolo representar uma *unidade intencional*. Esta forma de caracterização do símbolo é, particularmente, relevante de dois pontos de vista: em primeiro lugar, o facto de essa unidade ser a unidade de um *bios* e um *logos*, como foi analisado no Capítulo Primeiro, fazendo do símbolo um elemento de ligação ontológica e não redutível à criação racional; em segundo lugar,

---

<sup>542</sup>Cf. J.GRONDIN "L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit", in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. cit., pp. 179-192.

o caso de, embora o símbolo ocorra numa diversidade de expressões, a sua unidade poder ser assegurada por essas expressões subsumirem a sua dimensão semântica e, por isso, ocorrerem no seio da linguagem. É esta dimensão semântica do símbolo que o permite instituir como alfobre de exploração conceptual, pela mediação da metáfora, criando a possibilidade de se poder instaurar, discursivamente, o seu sentido de verdade.

Paul Ricoeur oferece um exemplo paradigmático do trabalho conceptual sobre o símbolo, na sua análise do *Rei Édipo* de Sófocles, como a *tragédia da verdade*, ao mesmo tempo que permite aceder ao seu entendimento da questão da verdade<sup>543</sup>.

A sua análise parte da interpretação de Freud, ao recusar que *Rei Édipo* seja uma tragédia do destino, opondo o poder dos deuses à ambição humana, aproximando-a, antes, do fantasma constitutivo da natureza humana, configurado, por si, no complexo de *Édipo*. Apoiando-se na sua concepção de símbolo, como unidade intencional de um *bios*, que o liga à vida e ao desejo, e um *logos*, que o abre a uma realização infinita de possibilidades<sup>544</sup>, Ricoeur, no horizonte do conflito interpretativo, propõe uma interpretação simétrica da de Freud, e lê *Rei Édipo* como a tragédia da verdade:

“(…) a tragédia não é a tragédia de Édipo-criança, mas de Édipo-Rei. Por esta paixão impura em relação à verdade, a sua *hibris* comunica com a de Prometeu: é o zelo do não-saber que o conduz ao desastre. A sua falta já não pertence à esfera da libido, mas à da consciência de si: é a cólera do homem como poder da não-verdade.”<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup>Cf. P. RICOEUR, *SF*, pp. 495-503.

<sup>544</sup> É importante recordar aqui que, em *SF*, o símbolo aparece como o *misto concreto* que expressa a dialéctica constitutiva da subjectividade, balanceada entre um determinismo, uma arqueologia, que a prende na existência e uma liberdade, uma teleologia, que a abre à realização histórica.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 496.

A leitura que desenvolve assenta na exploração de dois procedimentos textuais que interpreta com peso metafórico: a esfinge e o cego-vidente Tirésias.

A esfinge representa a dimensão enigmática do nascimento, subsumindo os desejos e a curiosidade infantis; o cego-vidente Tirésias representa a situação da liberdade humana adulta, na sua complexidade e no seu destino.

Assim, a interpretação rigorosa do texto sofocleano só se cumprirá quando se dialectizarem ambas as indicações metafóricas, instruindo uma pela outra, e "(...) se fundirem as duas leituras na própria unidade do símbolo e no seu poder de dissimular e de revelar."<sup>546</sup>

É esta procura da unidade conceptual possível, pelo poder revelador dos símbolos através da interpretação do seu poder dissimulador, que identifica o sentido da verdade hermenêutica de Paul Ricoeur, cuja raiz estruturadora continua a ser o princípio da tensão, no contexto da dialéctica saber-não saber, que tinha sido configurado em *HV*.

Na sua leitura de *Édipo Rei*, o princípio da tensão está dado a dois níveis.

Primeiro, na própria situação interpretativa que apenas ganha consistência pela relação recíproca das duas interpretações antagónicas: a que a vê como a tragédia expiatória do desejo incestuoso e parricida da alma humana, e a outra que nela identifica o percurso da consciência no processo de se dar conta das ilusões com que se acerca do real e de as reconhecer como tais, abrindo-se a uma forma mais autêntica de compreensão de si mesmo e da realidade. O que torna as duas leituras reciprocamente dialécticas é o caso da sua incompletude singular, fazendo com que uma dependa da outra para ser consistente. Assim, sem o reconhecimento do incesto e do parricídio, como actos cometidos, não há possibilidade de imputar a

---

<sup>546</sup>*Ibidem*, p. 497.

responsabilidade ao autor do crime; enquanto não chegar a esse ponto, Édipo terá uma imagem desfigurada e ilusória da sua história pessoal. Contudo, integrar, realmente, este reconhecimento significa dimensioná-lo numa perspectiva de totalidade que permita a aceitação de si próprio, na verdade da sua vida-história.

Mas há um outro nível tensional, mais fundo e mais significativo, a sustentar a leitura ricoeuriana – trata-se da exploração da oposição luz-sombra ou saber-não saber, protagonizada por Tirésias e pelo próprio Édipo. Num contexto metafórico, o saber de Tirésias, que fazia dele um vidente, não pode ser desligado da sua situação de cego; é a articulação luz-escuridão ou saber-não saber que pode patentear o efeito revelador de Tirésias como paradigma da situação da liberdade humana, integrada num Todo que a engloba e estimula, mas que lhe está sempre vedado como transparência e saber último. Édipo, cegando-se a si mesmo para poder aceitar a sua verdade, repete e recapitula a situação representada por Tirésias, chamando, de novo, a atenção para a irremediabilidade da dialéctica luz-sombra, como processo e caminho de aceder ao conhecimento.

Esta perspectiva é, aliás, a que preside à exploração conceptual da metáfora, na relação entre filosofia e literatura – tal como o oitavo estudo de *MV* a apresenta e será analisada no próximo capítulo –, ao assentar na afirmação recíproca da quebra de continuidade entre o plano do dito poético e o plano especulativo e do alargamento do plano especulativo em função do trabalho do conceito sobre as novas possibilidades de encarar a realidade, abertas pela *inovação semântica*, transportada pelo dito poético.

O que, a meu ver, torna paradigmática da sua concepção de verdade esta interpretação de *Rei Édipo* é o facto de ela não só assentar na perspectiva da tensionalidade, como, por outro lado, relevar, igualmente, de uma crítica da ilusão, explicitando que a filosofia hermenêutica, como *interpretação criativa do sentido*, não pode constituir-se a não ser assumindo a produtividade decorrente do confronto entre as hermenêuticas da suspeita e da recolecção.



## CAPÍTULO TERCEIRO

### Filosofia e literatura: o filosófico e o não-filosófico

#### ESTRUTURA DO CAPÍTULO

1. O filosófico, o não-filosófico e a autonomia da filosofia
  - 1.1. *A articulação entre filosofia e não-filosofia, como filosofema*
  - 1.2. *A articulação entre filosofia e não-filosofia e o impacto da esperança na prática reflexiva*
  - 1.3. *A articulação entre filosofia e não-filosofia e a precedência da textualidade*
2. O filosófico e o não-filosófico: o caso particular da articulação entre filosofia e literatura





## Capítulo Terceiro

### Filosofia e literatura: o filosófico e o não-filosófico

A apreensão do sentido filosófico da questão da relação entre a filosofia e a literatura, no pensamento ricoeuriano, supõe que se caracterize o seu subsolo teórico legitimador que, no meu entender, diz respeito ao filosofema definido pela articulação entre o filosófico e não-filosófico, como condição do pensar em filosofia. Este tema constitui, sem sombra de dúvida, um dos temas maiores da prática filosófica de Ricoeur<sup>547</sup>, uma vez que é do seu exercício efectivo que ela se alimenta.

Tanto quanto julgo entender, é a dimensão filosófica desta questão que legitima e sustenta a proposta ricoeuriana da produtividade do diálogo entre filosofia e literatura, além de que é também ela que se constitui como matriz do formato próprio para tal diálogo.

Neste sentido, este capítulo ocupar-se-á, em primeiro lugar, da questão da relação entre o filosófico e o não-filosófico, no pensamento ricoeuriano, e, em seguida, do caso particular da articulação entre a filosofia e a literatura dentro daquela relação matricial.

---

<sup>547</sup> Curiosamente, quase se pode dizer que todos os trabalhos que tratam da obra de Ricoeur se referem a este tema, o usam como um dado, mas não há um grande trabalho sistemático a tal respeito. Daquilo que a pesquisa bibliográfica dá conta destaca o texto de G. Brent MADISON, "Ricoeur et la non-philosophie", *Laval Théologique et Philosophique*, 3 (29), Québec, 1973, pp. 227-241, que, embora aborde a questão apenas de uma perspectiva, analisa-a, contudo, como filosofema.

## 1. O filosófico, o não-filosófico e a autonomia da filosofia

Como procurei analisar no Capítulo Segundo da Primeira Parte desta investigação, o pensamento filosófico de Paul Ricoeur caracteriza-se por dois traços essenciais: 1. ser a exploração de possibilidades, configurando um modelo prospectivo de racionalidade e 2. assumir que se desenvolve a partir de um enraizamento vital, histórico e, por isso, cultural, que determina ser o pressuposto inerente ao pensável, tornando todo o *começo* numa *reapropriação*.

Uma e outra determinação fazem a singularidade do filosofar ricoeuriano, marcando também a sua produtividade própria, como um fim conscientemente buscado.

Olivier Mongin, ao procurar elementos para justificar o estilo filosófico de Ricoeur como aporético, diz o seguinte:

“(...) Ricoeur negoceia um trabalho de aproximação insistente e paciente que corresponde a uma “progressão” específica. Nem demasiado rápida (...), nem demasiado lenta (...): ele não cessa de voltar atrás e de se desviar, isto é, de andar à roda de um Sentido que não deve dar-se demasiadamente, nem desaparecer totalmente.”<sup>548</sup>

Nesta caracterização de Mongin, gostaria de destacar duas coisas: a ideia de progressão e a dialéctica mostrar-esconder para designar a forma como o Sentido se dá e se acolhe.

Tal como a interpreto, a ideia de progressão deixa-se entender a partir do projecto que presidiu à organização dos textos que constituem *HV* e que Ricoeur, como se viu, explicita ter sido o jogo tensional e de eficácia recíproca entre a linguagem e a acção humana, projecto,

---

<sup>548</sup> O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 34.

aliás, forjado do interior do bellissimo texto do prefácio da obra, explicitando o *credo* ricoeuriano na acção transformadora da palavra<sup>549</sup>. Como já tive oportunidade de afirmar, muito do percurso de Paul Ricoeur se deixa compreender nos textos de *HV*, nomeadamente, o seu compromisso efectivo com a transformação da realidade na sua concretude histórico-cultural, a partir do pensar recuado do filosofar. Nessa medida, a ideia de progressão, como equivalente de uma compreensão sempre mais profunda e alargada das situações temáticas em jogo que, em última análise, funde um modo mais adequado de habitar a realidade, parece-me ser uma ideia estruturadora do modo de pensar ricoeuriano e que permite evidenciar o valor que ele atribui ao saber, na maneira de se ser humano.

Quanto ao segundo aspecto referido, a dialéctica mostrar-esconder, como forma de o sentido poder ser apropriado pela reflexão filosófica, pode-se dizer que descreve o essencial do trabalho de Paul Ricoeur e tem na figura epistemológica da *via longa* o seu modelo paradigmático. Na verdade, a *via longa* é um compromisso entre os planos ontológico e epistemológico, desenvolvendo-se por abertura a um e a outro, no horizonte da convicção dupla de que quer a transparência conceptual, quer a mediação perfeita, ou a unificação total, não só estão fora do alcance racional finito, como também são desadequadas à natureza misteriosa, abismal, da realidade. Assim, a opção ricoeuriana pela *via longa*, como processo de realizar a sua hermenêutica, corresponde ao reconhecimento de que a interpretação tem de ser uma dinâmica negociada entre níveis teóricos diferenciados e sempre, em si mesmos, unilaterais.

É no interior deste contexto que avulta o significado do tema da implicação necessária entre o filosófico e o não-filosófico no desenrolar da prática da filosofia, de que a primeira parte deste capítulo se ocupará, através da análise de três aspectos da questão: 1. definição do que

---

<sup>549</sup> Refiro-me ao texto já citado neste trabalho: " La parole est mon royaume et je n'en ai point honte;..."

está em jogo na problemática; 2. configuração da sua matriz instauradora; 3. identificação da importância do primado da textualidade, na compreensão do seu sentido.

### **1. 1. A articulação entre filosofia e não-filosofia, como filosofema**

A importância da relação entre o filosófico e o não-filosófico está tematizada na obra de Ricoeur e mostrada no exercício da sua constituição; nessa medida, a partir da sua obra e, em termos de síntese, podem-se salientar dois aspectos essenciais como traços próprios dessa relação. Em primeiro lugar, a afirmação de que o discurso filosófico não é originário, uma vez que, segundo ele, a filosofia não começa nada absolutamente, porque, em filosofia, todo o começo é *reapropriação*. Em segundo lugar, a explicitação simultânea, de que o discurso filosófico instaura uma ruptura em relação àquilo de que se apropria para começar, e que, portanto, é autônomo. Ou seja, no fundo, o que está em questão no tema da articulação do filosófico com o não-filosófico, no exercício do filosofar, é um paradoxo engendrado pela dupla afirmação da autonomia do discurso filosófico e da sua dependência em relação a um *fora de si* que, assim, o determina.

Escutem-se, no entanto, as palavras de Ricoeur, já que é a escuta que sustenta o diálogo entre a filosofia e a não-filosofia, tal como ele é preconizado por aquele autor. Vou escolher citações retiradas de dois contextos diferentes do aparecimento do tema, na medida em que me parecem paradigmáticos do que nele está em causa.

O primeiro contexto é o seu artigo *Philosopher après Kierkegaard*<sup>550</sup>, no qual se questiona, como o título indica, sobre o que significa filosofar depois do acontecimento filosófico constituído por Kierkegaard, enquanto protagonização paradigmática do pôr em questão do poder da racionalidade para cumprir um discurso totalmente unificado sobre a realidade <sup>551</sup>. Para Ricoeur, Kierkegaard protagoniza a oposição entre a força da *racionalidade total* e a afirmação da *irreducibilidade da existência*, obrigando à definição da tarefa filosófica segundo uma dupla exigência: por um lado, manter-se nos quadros da coerência sistemática que, epistemologicamente, lhe cabem e, por outro, ser capaz de dar conta da profundidade misteriosa da existência. Neste contexto, segundo Ricoeur, o que Kierkegaard *dá a pensar* é a questão da excepção, do irreduzível, melhor, da existência irreduzível; essa situação suscita as seguintes declarações daquele autor:

“(...) o que quer dizer para o filósofo, prosseguir a sua tarefa com os olhos fixados na excepção? Eu penso que é, em primeiro lugar, tomar a descobrir a relação íntima de todo o pensamento filosófico, de todo o trabalho filosófico, com a não-filosofia. (...). A filosofia tem sempre relações com a

<sup>550</sup> Texto inicialmente publicado em 1963 e inserido em: P. RICOEUR, *L2*, pp. 29-45.

<sup>551</sup> Neste texto Ricoeur estabelece o paralelo entre a noção de *paradoxo* em Kierkegaard e a noção de *limite* em Kant, dizendo que Kierkegaard faz para a existência um trabalho semelhante ao que Kant tinha realizado para o conhecimento. Assim, como Kant estabeleceu as condições de possibilidade de se conhecer, kierkegaard procurou estabelecer as condições de possibilidade de falar sobre a existência. Nesta medida, segundo Ricoeur, Kierkegaard pertence de direito ao movimento geral de “retorno a Kant” que se verifica na filosofia alemã depois de 1840.

Segundo a leitura ricoeuriana, Kierkegaard é uma figura paradigmática da ruptura na confiança da razão para construir um sistema conceptual sobre a existência por duas razões: 1. Por Kierkegaard só ser compreensível filosoficamente, a partir do *Idealismo Alemão*; 2. Por esta razão, kierkegaard permite dar dele outra visão. Assim lido, o acontecimento filosófico Kierkegaard permite desocultar o *Idealismo Alemão* como o solo subterrâneo do pensamento contemporâneo porque é em relação a ele que as suas problemáticas ganham sentido efectivo e, por outro lado, destrói a possibilidade de ler o *Idealismo Alemão* em termos hegelianos, segundo os quais ele é interpretado como um desenrolar dialéctico cujo início se referencia a Kant e em que cada pensador representa a superação do anterior, de tal maneira que Hegel aparece como o seu coroamento e realização última. Para Ricoeur, o que Kierkegaard representa é, por um lado, que há uma inter-relação entre as diferentes soluções do Idealismo e, por outro, que “algo de Kant sobrevive a Hegel” e que esse algo é o estabelecimento do poder e dos limites da razão, pondo em evidência a sua insuperável natureza dialéctica. Assim, filosofar depois de Kierkegaard obriga a voltar atrás e libertar-se do jugo hegeliano como grelha de leitura, passando a ler não em termos de sistema e sim de discurso ferido, salientando a força produtiva da circularidade e da inter-acção das antinomias da razão.

não-filosofia, porque a filosofia não tem objecto próprio. Ela reflecte sobre a experiência, sobre toda a experiência, sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa. A filosofia tem as suas raízes fora de si própria."<sup>552</sup>

A questão é, pois, a da não originalidade da filosofia. Confrontada com a necessidade de dar conta da existência, na complexidade da sua estrutura misteriosa, a filosofia tem de se abrir aos campos onde essa complexidade emerge na peculiaridade que lhe é própria, corporizando as dimensões da opacidade que a clareza exigida pelo conceito não pode subsumir. Daí que a filosofia tenha de se pôr à escuta de outras expressões da linguagem, cujas regras discursivas tenham dinâmicas de constituição diferentes das filosóficas. Sem essa escuta a filosofia não pode realizar a sua tarefa específica:

"Deste modo, é necessário dizer que a filosofia quer ser primeiro sob o ângulo do fundamento ou, melhor, da fundação; mas ela só o pode ser com a condição de ser segunda do ponto de vista das raízes, do abastecimento (*ravitaillement*) existencial, da manifestação original."<sup>553</sup>

O segundo contexto que escolhi retoma a última parte de *SM*; trata-se do célebre texto ricoeuriano *Le symbole donne à penser*, já debatido mais do que uma vez ao longo desta investigação, e no qual Paul Ricoeur explicita a interrogação referente à possibilidade de poder

---

<sup>552</sup> P. RICOEUR, *L2*, p. 34. Parece-me ser aqui de recordar que este texto é, perfeitamente, reiterativo em relação ao texto citado no Pórtico deste trabalho, repetindo, exactamente, a mesma ideia.

<sup>553</sup> P. RICOEUR, *L3*, p. 172. Este texto pertence a um contexto, com algumas semelhanças com o que motiva a interpretação de Kierkegaard – a singularidade do existencial. Trata-se de um texto de 1952, intitulado "Philosophie et prophétisme I", que foi integrado em *L3* e que se debruça sobre um conjunto de textos, eles próprios comentários de autores que foram figuras singulares no sentido da questão dos discursos de fronteira. As obras são as seguintes: André NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1950; Jacques ROOS, *Blake, Novalis, Ballanche. Aspects littéraires du mysticisme philosophique au début du romantisme*, Heitz, 1951; Albert BÉGUIN, *Pascal par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1952; Pierre BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1952.

prosseguir o trabalho filosófico, de maneira a poder acolher a interpretação dos símbolos do mal e, dessa forma, levar por diante a compreensão de uma vontade capaz do mal. Nesse horizonte, diz ele:

“O recurso ao arcaico, ao nocturno, ao onírico (...) representa uma tentativa para escapar às dificuldades do começo radical em filosofia. O começo não é o que se encontra em primeiro lugar; é preciso aceder ao ponto de partida; é preciso conquistá-lo.”<sup>554</sup>

Assim, como fica explicitado por ambas as citações, o trabalho filosófico tem de enraizar-se fora de si mesmo. Nesse contexto, impõe-se saber qual é, então, a especificidade desse trabalho e qual o estatuto do discurso em que se materializa.

Madison, no texto atrás referido, vê muito bem esta questão, ao analisar as relações do filosófico com o não-filosófico na prática ricoeuriana, como um modo de este autor responder à problemática do lugar e da pertinência da filosofia, no debate cultural contemporâneo. Como comecei por afirmar no início da Segunda Parte desta investigação, no meu entender, toda a actividade filosófica de Paul Ricoeur pode ser lida como a busca de configurar o modo de exercer e de expressar a racionalidade e, nesse âmbito, pode ser descrita a partir da vontade de intervir na questão do *fim da filosofia* pela afirmação de uma alternativa. O tema da relação entre a filosofia e a não-filosofia situa-se nesse percurso de dar figura a uma prática racional, que *salve* a discursividade filosófica, instituindo os cânones da sua legitimidade.

Assim sendo, como já disse, a questão basilar com que a compreensão da relação do filosófico com o não-filosófico se tem que enfrentar é a de saber como é que Ricoeur gere a defesa da autonomia do discurso filosófico e da sua dependência constitutiva, uma vez que, para ele, não há originalidade na enunciação filosófica.

---

<sup>554</sup> P. RICOEUR, *SM*, p. 324.

Penso que o modo como está organizada a obra *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* pode possibilitar um princípio de compreensão. L3, como está explicitado na nota editorial de Olivier Mongin, reúne os textos “(...) onde Paul Ricoeur se aventura deliberadamente para fora do *logos* filosófico”<sup>555</sup>. O livro está estruturado em três partes; a primeira dá como título *Philosophie et non-philosophie*, a segunda *Les sources non philosophiques de la philosophie* e a terceira *Essais d’herméneutique biblique*. Contudo, fora desta estrutura, como se fosse um pórtico, o livro abre com um curto texto intitulado *Sur un autoportrait de Rembrandt*, que, pela sua posição singular, interpreto como podendo dar a chave do problema que está em jogo na articulação da filosofia com a não-filosofia, que é, afinal, a matéria mesma da obra.

*Sur un autoportrait de Rembrandt*, texto que Ricoeur reconhece como sendo o núcleo de sentido que alimentou a construção de ScA, não é a respeito do valor filosófico da pintura, mas sim sobre os caminhos possíveis para se aceder à imagem de si próprio e ao seu reconhecimento. Ou seja, é um texto sobre a questão da identidade e da sua possível figuração inteligível. Nessa medida, colocado como abertura de uma obra sobre a relação do filosófico com o não-filosófico, no desenvolvimento do trabalho da filosofia, o problema por ele levantado tem de querer chamar a atenção para a própria questão da identidade filosófica, do seu exercício e do seu reconhecimento.

O quadro de Rembrandt, que motiva a reflexão que o texto patenteia, na sua força artística,<sup>556</sup> obriga Ricoeur a questionar-se sobre a identidade de Rembrandt, formulando a

---

<sup>555</sup> O. MONGIN, “Note éditoriale”, in P. RICOEUR, L3, p. 7.

<sup>556</sup> P. RICOEUR, L3, p. 13: “Je contemple ce visage. Et soudain, le regardant me regarder, je me pose une question saugrenue: qu’est-ce qui me fait dire que ce visage est celui du peintre lui-même?”



pergunta: “o que é que me leva a dizer que este rosto é o do próprio pintor?”. A resposta a tal pergunta vai obrigar a todo um trabalho de pesquisa, parte do qual, totalmente exterior à pintura que a motivou.

Diz Ricoeur, a respeito do trabalho de identificação da identidade de Rembrandt, suscitado pela tela que leva o seu nome como título e, portanto, como referente convocado, e a sua assinatura como autor:

“Ora o auto-retrato, para merecer o seu título, pede-me para identificar a personagem representada como sendo a mesma que aquele que a pintou. Assim, é-me pedido que tome como idênticos, dois ausentes: um é a personagem irreal, visada para lá da tela material; o outro é o pintor real, mas, hoje, morto. Cava-se um abismo entre a personagem sem nome do quadro e o autor cujo nome é atestado pela assinatura. É-me necessário, então, construir a sua identidade que não é óbvia.”<sup>557</sup>

Estão lançados os dados da questão que apontou, ostensivamente, quer para a fragilidade da identidade, quer para o seu carácter de resultado de um processo. Algo fica claro nestas observações acerca da natureza da identidade de alguém – a negação do seu carácter de imediatez. A identidade não é um dado, mas um trabalho processual.

Na sequência do texto, Ricoeur explicita que o trabalho de reconstrução da identidade de Rembrandt se desenvolveu pela convergência de dois processos separados: um, relevando da análise da própria pintura, e outro, de recolha de informações sobre a figura empírica do pintor, alicerçando-se, por outro lado, na evocação imaginativa do que pode ter feito Rembrandt para fazer o seu auto-retrato. Ricoeur imagina o trabalho de Rembrandt assente na reflexão do espelho, onde o pintor, examinando-se, interpretou a sua imagem que, depois, *recriou* na tela,

---

<sup>557</sup> *Ibidem*, pp 13-14.

fazendo que nela se cruzem o *eu* que viu reflectido no espelho e o *si mesmo*, aberto à contemplação de um auditório potencial.

Tomando a inserção de *Sur un autoportrait de Rembrandt* em L3, como significativa, é-se levado a pensar que o trabalho de elaboração que Ricoeur nele descreve quer, certamente, salientar a ideia, que lhe é muito cara e que desenvolverá sob a designação de *identidade narrativa*, de a questão da identidade ser um processo de construção que passa por uma exteriorização necessária. Aplicada ao tema que ocupa este capítulo, tal ideia pode possibilitar pensar, por analogia, que a identidade ou a autonomia específica do labor filosófico se dimensiona e se configura no entretecer de um diálogo com o que lhe é exterior, com o não-filosófico e que só nessa tessitura dialógica ganha corpo e figura próprios. Ainda aqui *Sur un autoportrait de Rembrandt* pode ajudar a estabelecer uma outra analogia, permitindo conceber que, assim como a arte da pintura e a técnica que a sustenta originam a transformação do *eu* visto por Rembrandt no espelho, numa figura capaz de ser identificada como sendo a sua definição singular, assim também a ordem metodológica estruturadora do discurso filosófico concede à filosofia a capacidade de definir o seu campo teórico particular, destacando-se do não-filosófico, a partir do qual, todavia, se constitui.

Sobre este aspecto Paul Ricoeur é reiterativo, afirmando, obsessivamente, que embora as raízes da filosofia estejam fora de si, ela é, metodologicamente, instauradora de uma ruptura que marca o seu domínio singular. No texto atrás referido, *Philosophie et prophétisme*, Ricoeur questiona-se acerca daquilo que legitima a qualificação de filosófico de um determinado modo

de pensar e de expressar, respondendo com recurso a Platão – paradigmático a respeito desta questão – dizendo que ele é filósofo porque:

“(…) nele, a filosofia é o intervalo *crítico* entre duas imediatidades; entre uma ingenuidade primordial (que pode ser alucinatória: pouco importa) e uma intuição final que permanece o limite do pensamento raciocinante.”

e continua

“Ousar-se-ia dizer que o que é filosófico em Platão, não é a intuição, mas, a partir da intuição cega e em vista da intuição recuperada, o exercício regrado da matemática e da dialéctica, preparado pela teoria socrática da definição.”<sup>558</sup>

É, então, o intervalo crítico, estabelecendo as identificações racionais e os limites entre o pensado e o intuído ou entre a visão contemplativa e a ideia especulativa, ou o exercício regrado da apresentação de razões que marcam a identidade e a diferença do discurso filosófico e permitem que o seu labor, embora assente numa originalidade que o antecede e o ultrapassa, não resulte numa mistura indiferenciada, mas sim numa totalidade específica, cuja identidade é reconhecível.

Em *HF*, Ricoeur apresenta a instauração metodológica da prática filosófica em termos de *elucidação segunda* e *busca de univocidade*<sup>559</sup>; contudo, neste caso, como no exemplo anterior, o que está em causa é a ruptura epistemológica que o exercício filosófico estabelece na constituição da sua discursividade, o que lhe permite afirmar que “(…) se a filosofia, quanto às raízes, não é um começo radical, ela pode sê-lo quanto ao método.”<sup>560</sup>

Esta perspectiva sobre a peculiaridade da identidade própria da Filosofia, como um terreno conquistado no encontro e no confronto com o não-filosófico marca, de um modo

---

<sup>558</sup> P. RICOEUR, *L3*, pp. 161-162.

<sup>559</sup> Cf. P. RICOEUR, *HF*, pp. 21-26.

<sup>560</sup> *Ibidem*, p. 24.

indelével, a maneira ricoeuriana de filosofar, fazendo dele uma figura *sui generis*. Alguns autores explicitam esse reconhecimento, como é o caso de J. Chazaud, que o declara em termos inequívocos:

“Paul Ricoeur não é um filósofo como os outros. Ele toma a sério a reflexão como tal, isto é, como reenvio (*renvoi*) de um “o que é isto na realidade?”. A filosofia, numa perspectiva assim pensada, não esquece nada do seu fundamento concreto: este não é para ultrapassar, mas para “reflectir”. Parece que, para ele, a função do filósofo é olhar e aprender a ver.”<sup>561</sup>

Esta minha leitura supõe uma perspectiva mais ampla do que a de Madison sobre a questão em debate, a da compreensão da relação da filosofia com a não-filosofia, em Paul Ricoeur.

Madison analisa a questão apenas no contexto do confronto da *reflexividade* filosófica com a *objectividade* científica, interpretando-o à luz do *conflito de interpretações*. A sua análise centra-se quer no trabalho desenvolvido em VI, onde, através do processo de *diagnóstico*, Ricoeur procura superar o dualismo discursivo e o antagonismo epistemológico entre as filosofias da subjectividade e as ciências naturais que se ocupam do ser humano, quer no confronto posterior de Paul Ricoeur com a concepção estruturalista da linguagem. O objectivo do seu percurso analítico é mostrar que o *telos* do trabalho ricoeuriano, perpassando o exercício efectivo do *conflito de interpretações*, resgata, realmente, o sentido da prática filosófica como exercício crítico, perante o da prática científica e, dessa maneira, legitima o lugar e o sentido do discurso da filosofia<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> J. CHAZAUD, “La psychanalyse face aux phénoménologies. Quand Ricoeur interprète Freud”, in *Les contestations actuelles de la psychanalyse*, Toulouse, Privat, 1974, pp. 115-124, p. 117.

<sup>562</sup> Nesse contexto, Madison compara o trabalho de Ricoeur com o de Merleau-Ponty. Segundo ele, ambos os autores se terão dado conta de que o imperialismo do objectivismo científico acabaria por abafar a tarefa filosófica; contudo, Merleau-Ponty teria pugnado por uma transformação da ciência, enquanto Paul Ricoeur defenderia a

Estou totalmente de acordo com o princípio hermenêutico de leitura de Madison, porque considero o *conflito de interpretações* a expressão perfeita da perspectiva ricoeuriana de dar conta, ao mesmo tempo, da finitude da razão e da incomensurabilidade do real e, nessa medida, ser o veículo de compreensão adequado do tema da inerência constitutiva entre o filosófico e o não-filosófico no fazer da filosofia. Não obstante isso, penso que a leitura de Madison apenas se atém a um aspecto da problemática em causa, não a dimensionando, por esse facto, em toda a sua amplitude, nomeadamente não integrando o tema que me ocupa nesta investigação – o da articulação entre a filosofia e a literatura, enquanto esta designação cobre o uso livre e criativo da linguagem.

Tal como procurarei mostrar nos dois próximos parágrafos deste capítulo, do meu ponto de vista, a questão da relação entre o filosófico e o não-filosófico em Paul Ricoeur só se compreenderá cabalmente, quando se integrar o modo como ele pensou e praticou as relações entre a filosofia e a não-filosofia na sua total amplitude, ou seja, quando se integrar, também, a maneira como ele fez dialogar o seu trabalho filosófico com o religioso, com o poético e com o ficcional.

## ***1.2. A articulação entre filosofia e não-filosofia e o impacto da esperança na prática reflexiva***

Já se disse que a obra de Ricoeur se constitui como resultado do confronto dialogal entre a filosofia e a não-filosofia. Foi neste horizonte que, na Primeira Parte deste trabalho,

---

manutenção da especificidade daquela e procuraria, antes, estabelecer um modo de fazer filosofia que a tivesse em conta.

explorei a hipótese de Mary Schaldenbrand segundo a qual a obra ricoeuriana é o resultado do desenvolvimento de uma estratégia metafórica, mostrando como ela pode ser melhor compreendida a partir do princípio de análise que a toma como a criação de impertinências semânticas, pela aproximação de campos teóricos heterogêneos. Aí a figura do não-filosófico foi aparecendo sob as mais diferentes roupagens: sob a forma do saber empírico acerca da subjectividade, em *VI*, como mito e, em geral, como literatura sobre o mal, em *SM*, sob a norma da psicanálise, em *SF*. No entanto, na minha leitura, a figura instauradora desta relação é definida no prefácio de *HV*, quando Ricoeur confessa que quer desenvolver a sua prática reflexiva no interior do que designa como *impacto da esperança escatológica*. Na minha perspectiva, é o desafio de filosofar sob o impacto da esperança escatológica que está na raiz da sua doutrina sobre a necessidade de a filosofia ter de ser receptiva para poder funcionar como campo teórico particular e específico.

Importa, pois, compreender como se dá e que sentido filosófico tem este impacto da escatologia na reflexividade.

“Eu não ignoro que a escatologia é incuravelmente mítica em relação à consciência filosófica do verdadeiro (...); não ignoro que é difícil, e mesmo impossível, superar esta mútua exclusão; vislumbro, todavia, que seja possível converter esta mortal contradição em tensão viva, isto é, de viver desta contradição; de viver filosoficamente a esperança cristã como razão reguladora da reflexão, porque a convicção da unidade final do verdadeiro, é o característico da Razão.”<sup>563</sup>

A apresentação da questão é clara – trata-se de fazer trabalhar dois campos teóricos diferenciados, filosofia e religião, reconhecendo e assumindo a sua diferenciação e sem permitir

---

<sup>563</sup> P. RICOEUR, *HV*, p. 11.

qualquer tipo de mistura ou sincretismo. César e Deus deverão ficar com os seus pertences próprios e, todavia, devem poder, igualmente, configurar um modo de inter-acção.

Estamos, contudo, no plano da filosofia e, por isso, tem de ser dela que emanam os critérios de trabalho; assim, a esperança escatológica converte-se em razão reguladora da actividade reflexiva e, de algum modo, essa conversão é suportada pela própria racionalidade, cuja exigência constitutiva é a unidade. Desta maneira, enquanto representa a possibilidade de uma unidade final, a ideia de *Último Dia* pode ser assimilada à exigência unificadora da própria razão, sendo nos limites estritos dessa exigência que se deve manter e trabalhar o campo reflexivo, de onde a sua recuperação filosófica se deve dar apenas como *ideia-limite*. Isto significa que a ideia de *Último Dia*, como ideia-limite, é, de alguma maneira, um conceito vazio, ao qual não corresponde nenhum objecto específico, mas que tem por tarefa organizar a diversidade. Dito de outra maneira, não é como conteúdo que a escatologia intervém e sim apenas como função – a de prometer a possibilidade de que o desejo de unidade da razão possa ter, efectivamente, uma figura<sup>564</sup>.

A esperança escatológica é promessa e não afirmação de si, pelo que o trabalho reflexivo, embora se desenvolva no seu horizonte, também se circunscreve ao *antes* da sua realização e a ideia de *Último Dia* manter-se-á sempre no terreno do pensado e nunca no do conhecido<sup>565</sup>.

Aceitar filosofar sob o impacto da esperança significa, então, não assumir como contraditórios e incomunicáveis os campos da religião e da filosofia, mas provocar a sua relação

---

<sup>564</sup> No fundo, é esta velha ideia de unificação última que pode ser interpretada como o horizonte regulador de se tomar *inovação semântica* como uma promessa de sentido.

<sup>565</sup> Cf. P. RICOEUR, *HV*, p. 17.

tensional, fazendo-a trabalhar em proveito mútuo. Para a filosofia esse proveito é subsumido, por um lado, na categoria de *afirmação originária* que explicita, em termos categoriais, o sentimento da presença do ser através do sentido; por outro, na atitude defensiva em ordem às sínteses prematuras.

Ou seja, o impacto da esperança na reflexão vai determinar que a prática reflexiva se organize no quadro da prioridade do ser sobre o nada, da afirmação e do sentido sobre a negatividade e o absurdo<sup>566</sup>, e na impossibilidade de se constituir em saber absoluto. É assim que interpreto, entre outras, a seguinte afirmação de Ricoeur:

“Entendo por isso que o que a linguagem escatológica chama esperança se recupera reflexivamente no próprio *adiamento* de toda a síntese, na prorrogação do desfecho de todas as dialécticas.”<sup>567</sup>

Transformar a “mortal contradição” entre filosofia e religião em “tensão viva” é, então, adiar toda a síntese conceptual como síntese última e fazer frutificar o confronto dialéctico, enquanto tal, perenizando-o. Ricoeur, antecipando as figuras de *campo hermenêutico* e de *conflito de interpretações*, apresenta neste prefácio o conceito de *dialectique à synthèse ajournée* que é, afinal, a alternativa conceptual ao saber absoluto de uma prática reflexiva que se deixou interpelar pela escatologia. Por isso, esta figura da racionalidade assume uma dimensão ambígua; por um lado, marca as tensões, mostrando as diferenças como antinomias<sup>568</sup>; por outro, faz funcionar de modo heurístico e recuperador aquilo mesmo que põe em tensão, convertendo-se numa espécie de lugar que permite o funcionamento em conjunto

---

<sup>566</sup> Cf. a este respeito a última parte de *HV*.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>568</sup> Esta situação é visível em toda a obra *HV*: de forma imediata, pelos próprios títulos dos ensaios e, mais mediamente, pelo processo argumentativo que neles se desenvolve.



dos contrários, alimentando a sua interdependência, de acordo com um espírito de conciliação, todavia, nunca consumado.

Confrontar o funcionamento racional com a figura de uma dialéctica de síntese diferida e assimilá-la a esta significa marcar os limites da racionalidade e confiná-la ao horizonte de uma unidade sempre fora do seu alcance legítimo. Nesse sentido, o impacto da esperança na reflexão expressa-se ao nível do que poderíamos designar por purificação e vigilância, na medida em que, ao contrapor-se à possibilidade de uma síntese última, institui a própria síntese racional como problemática, apresentando-a, se não como perversa, pelo menos, como mistificadora.

No meu entender, este tema constitui-se como o caminho que vai ficar pronto para acolher e assimilar o grande encontro de Ricoeur com a psicanálise, a partir do qual ele poderá, consistentemente, definir os limites da racionalidade através da figura do conflito de interpretações. Nessa altura, ficará, totalmente, afinada a função crítica da prática reflexiva; contudo, é aqui, no reconhecimento da possibilidade e na definição do quadro de legitimidade da interacção entre o plano filosófico e o plano religioso, que o pensamento ricoeuriano fica fortalecido para esse fim. Efectivamente, o que por esta tematização se deixa compreender é que toda a racionalidade tem a ver com um fundo de opacidade, que toda a analítica racional supõe a obscuridade, algo constitutivamente resistente a uma subsunção total, a uma absoluta transparência conceptual.

Os princípios estabelecidos por *HV*, no quadro da temática do impacto da esperança escatológica na reflexão, são paradigmáticos quer quanto ao modo como virá a tematizar e a exercer a articulação entre o filosófico e o não-filosófico, quer no que respeita à maneira como se relacionará, como filósofo, com a problemática religiosa, em que sempre respeitará a autonomia filosófica.

Um balanço do conjunto dos textos mais significativos de Paul Ricoeur sobre a relação da filosofia com a religião conduz-nos a quatro núcleos temáticos, totalmente, equivalentes: a ideia de *armistício* em contraposição a *aliança*, a de *motivação* ligada a *pressuposto*, a de *aproximação filosófica* e a de *aposta*, já referida; todas elas se enquadram no contexto específico criado em *HV*, com o desafio de pensar segundo o impacto da esperança, recapitulando, de diferentes maneiras, o que aí ficara estabelecido.

De todas, a mais reveladora para mim é a ideia de armistício, na medida em que ela é sustentada por vertentes de sentido muito complexas, como sejam, negociação e tréguas, por um lado, e, por outro, crise e instabilidade. Em qualquer dos casos, o que está em questão no seu horizonte é uma certa perspectiva de fragilidade, compromisso e trabalho. Falar de armistício significa dizer que a relação da filosofia com a religião não é uma relação natural que se imponha por si; que ela supõe, antes de mais, o reconhecimento mútuo da diferença e da autonomia, assentando na afirmação de uma liberdade recíproca. Ou seja, que o seu contacto tem de ser trabalhosamente construído e cuidadosamente alimentado, de modo a que se mantenham todas as prerrogativas próprias de cada campo teórico em presença.

É em *Réflexion Faite*, o austero e rigoroso itinerário intelectual que Ricoeur publica em meados dos anos 90, que se desenvolve esta ideia de armistício para caracterizar o modo como o autor viveu a sua formação religiosa e a sua pesquisa filosófica. Nessa obra, é possível surpreender de onde vem a Ricoeur o fundamento da sua disponibilidade para acolher no seio da filosofia a relação filosofia-religião – trata-se, como ele próprio diz, da convicção de que a “Palavra de Deus” precede a palavra humana<sup>569</sup>; contudo, continua o autor a explicitar, aquela relação enquadra-se mais no campo semântico de armistício do que de aliança, porque não se pretende levar a cabo nenhum tipo de síntese aglutinadora e convergente, mas antes ter consciência clara do horizonte de precaridade e diferenciação que dá cobro a tal articulação.

Desta perspectiva destacaria como fundamental, para ter em conta, o facto de que a relação filosofia-religião se constitui como a resposta que um determinado sujeito, no caso vertente, Paul Ricoeur, deu ao seu problema existencial específico, uma vez que esta situação nos conduz a um tema central do pensar filosófico ricoeuriano, já atrás referido – o da motivação para o filosofar ou do filosofar com pressupostos.

Penso que se poderia dizer, então, que Ricoeur remete a sua vivência religiosa, presente no campo filosófico no plano das motivações, para o contexto de uma problemática mais geral que tem a ver com a questão do ponto de partida radical do filosofar. É a esse nível problemático que ele, como filósofo, admite e legitima essa ressonância.

No que respeita à isenção com que pratica o seu trabalho como filósofo, considero que é a ideia de *aproximação filosófica* que lhe dá corpo. É particularmente ilustrativo do que é, em

---

<sup>569</sup> Cf. P.RICOEUR, *RF*, p. 14.

Ricoeur, a *aproximação filosófica*, o seu excelente ensaio, *La liberté selon l'espérance*, integrado na obra *CI*, onde a define nestes termos:

"Tomo "recontro" (*approche*) no seu sentido forte de aproximação. Entendo por isso o trabalho incessante do discurso filosófico para se colocar numa relação de proximidade com o discurso de proclamação e o teológico. Este trabalho de pensamento é um trabalho a partir da escuta e, contudo, dentro da autonomia do pensamento responsável. É uma reforma incessante do pensar, mas nos limites da simples razão; a "conversão" do filósofo é uma conversão na filosofia e à filosofia, segundo as suas exigências internas."<sup>570</sup>

No final deste percurso parece ficar claro que aquilo que Paul Ricoeur definiu em *HV* como filosofar segundo o impacto da esperança deixa uma marca indelével na sua actividade filosófica, corporizando-se num traço distintivo da sua filosofia, pela relevância posta na *escuta* como condição do exercício do pensar.

A questão do horizonte religioso, como já foi largamente tratado na Primeira Parte desta investigação, constitui-se como um obstáculo nas recepção e apreciação do trabalho filosófico de Ricoeur. Curiosamente, algumas obras que abordam a questão das relações entre filosofia e religião consideram a posição de Ricoeur com características especiais, em que o filosófico se sobreleva<sup>571</sup>. Estão, neste caso, Georges Van Riet e André Léonard.<sup>572</sup>

---

<sup>570</sup> P. RICOEUR, *CI*, p. 394.

<sup>571</sup> Um texto que dá bem conta da complexidade e até da dimensão paradoxal da posição filosófica de Ricoeur em Relação à religião é: John McCARTHY, "The density of reference: Paul Ricoeur on religious textual reference", *Philosophy of Religion*, 26, Netherlands, 1989, pp. 1-28. Eloquentemente, o autor inicia, deste modo, o seu trabalho: "Paul Ricoeur once wrote that the word is both more than and less than the sentence. The same might be said of Professor Ricoeur as a philosopher of religion: in important ways he is both more than and less than a philosopher of religion".

<sup>572</sup>Cf. G. Van RIET, *Philosophie et Religion*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1970 e A. LÉONARD, "Ricoeur et l'idée d'une poétique de la volonté", in A. LÉONARD,

George Van Riet numa obra em que, de algum modo, faz um balanço da situação da relação entre filosofia e religião nos quadros do pensamento contemporâneo, considera ser possível definir, sobre o assunto, três posições: uma primeira, de problematização ou defesa da possibilidade de uma filosofia cristã, onde coloca Karl Barth e Martin Heidegger, Étienne Gilson e Pierre Thévenaz; uma segunda, que classifica como filosofia da religião, com Kant, Henri Bouillard e Henry Duméry; finalmente, a terceira posição, englobando Georges Gusdorf e Paul Ricoeur, no quadro da qual, a relação entre a filosofia e a religião se expressa no facto de a filosofia se assumir como uma reflexão sobre os símbolos e os mitos. Diz sobre isto o autor:

“Ela [a filosofia] interessa-se por isso, porque encontra aí um alimento para a reflexão, algo de “primitivo”, de anterior à reflexão que se esforçará por “retomar” criticamente.”<sup>573</sup>

Assim, para estes autores, não se trataria de questionar ou legitimar as questões da fé ou da articulação razão-fé, mas tão-só de abrir a filosofia ao campo do simbólico e, por essa via, à religião. Esta posição poderia, deste modo, ser interpretada como uma relação filosofia-religião mais fraca do que as duas anteriores, por um lado, e, por outro, como uma relação em que à filosofia caberia a arbitragem.

Nesta perspectiva última, estou, inteiramente, de acordo com o lugar que o autor atribui a Ricoeur nesta organização; ou seja, concordo que é consentâneo com o pensamento ricoeuriano dizer que a abertura da filosofia ao religioso se faz no âmbito do trajecto filosófico, no quadro dos seus interesses específicos e segundo os seus critérios próprios; contudo, não me parece tão legítimo reduzir a relação filosofia-religião, em Ricoeur, apenas a esta abertura da

---

*Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1980, pp. 219-234.

<sup>573</sup> G. Van RIET, *op.cit.*, p. 54.

prática filosófica às questões da simbólica. Creio que restringir tal relação a este aspecto é ater-se ao mais explícito e ao mais quantitativamente visível nos trabalhos de Ricoeur e ocultar ou não atender à complexidade da teia de relações que o autor, realmente, desenvolve. Nomeadamente, tal restrição não considera a dimensão inicial da relação filosofia-religião, que o tema do impacto da esperança sobre a reflexão representa e que, do meu ponto de vista, é o traço mais distintivo e original da relação, além de ser o seu acto fundador.

Sinto-me, por isso, muito mais próxima da posição desenvolvida por André Léonard no que respeita à problemática da ressonância da religião na filosofia de Ricoeur, por considerar que ela é elaborada tendo em conta os seus matizes fundamentais.

Este autor, que tem uma atitude bastante crítica em relação à filosofia de Ricoeur, encontra a ressonância religiosa no projecto filosófico ricoeuriano, a partir da sua ideia de uma *poética da vontade*; é esta perspectiva, pensa ele, que determina que, sendo o projecto ricoeuriano da construção de uma *Filosofia da Vontade*, de cariz eminentemente antropológico, todavia, o seu desenvolvimento tenha sido realizado, desde o início, no caminho ou na intencionalidade de uma metafísica. Será, então, a inspiração adveniente da ideia de uma *poética da vontade* que orientará todo o trabalho antropológico que Ricoeur leva a cabo, justificando o facto de, reconhecida, embora, a sua inscrição nas filosofias do sujeito, toda a sua reflexão em torno da subjectividade se concretizar na legitimação de diferentes processos teóricos que procuram a descentração do *Cogito*. O autor considera mesmo que esse processo de legitimação está a tornar-se infundável e impeditivo que a *poética da vontade* ocupe o seu lugar projectado.

Como a intenção da sua análise é de ordem teológica, André Léonard tece algumas considerações críticas em relação a essa atitude de Ricoeur<sup>574</sup>. Do meu ponto de vista, essa, diríamos, censura, de André Léonard pode, exactamente, valer para marcar, por um lado, que a preocupação de Ricoeur é estritamente filosófica e, por outro, que há alguma incompreensão no que respeita ao sentido do seu projecto filosófico, nomeadamente, ao modo como ele encara, em si mesma, a possibilidade de filosofia e religião se relacionarem.

As críticas de André Léonard sintetizam-se em dois aspectos. Desde logo, no próprio sentido da abertura temática da filosofia às outras áreas do saber, no seu processo de construção; sobre isto diz o seguinte:

“Acontece que a própria honestidade do percurso empreendido corre o risco de impedir o seu autor de chegar ao fim. Com efeito, quando a filosofia se define demasiado exclusivamente pelo diálogo com as outras formas de cultura, então ela nunca mais acabará de fazer o caminho com o mito ou com as ciências humanas ou com as ciências exactas, etc. Assim, ela pode, infinitamente, explorar novas vias de acesso ao domínio da metafísica, mas com o perigo de, verdadeiramente, não abrir o seu próprio caminho.”<sup>575</sup>

Em segundo lugar, a outra orientação crítica deve-se, a meu ver, a uma má avaliação daquilo que, efectivamente, Ricoeur pensa sobre a possibilidade de filosofia e religião se relacionarem. São, assim, as suas palavras:

“Aquilo que leva Ricoeur a permanecer perpetuamente no caminho da metafísica é o caso de não reconhecer suficientemente que o absoluto, num (certo) sentido, está *já dado*, que ele não é apenas

---

<sup>574</sup> Cf. A. LÉONARD, *op.cit.*, pp. 233-234.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 233.

o que se perfila no horizonte sempre moveção da hermenêutica.”<sup>576</sup>

Para mim, qualquer das citações revela uma certa incompreensão da perspectiva filosófica de Ricoeur no que ela tem de mais específico – o seu pendor transcendental de legitimação e a sua concepção de uma racionalidade inclusiva, mas limitada.

Quanto ao segundo texto citado, ele revela uma incompreensão ainda mais profunda da atitude filosófica ricoeuriana do que o texto anterior. Primeiro, não é verdade que Ricoeur não tenha reconhecido que, “num certo sentido, o absoluto seja *já dado*”; pelo contrário, essa situação é um adquirido no seu pensamento, estando subsumida sob a categoria específica de *afirmação originária*. Segundo, essa subsunção categorial é feita sob a égide do seu enraizamento simbólico, ligação essa que a perspectiva de racionalidade que aquele autor configurou não preconiza a possibilidade de dissolução. Terceiro e último, supor que Ricoeur pode transcrever no plano conceptual os ensinamentos da simbólica e da mítica, além de ignorar as suas palavras a esse respeito, também minimiza a ideia clara de *HV*, quando explicita que a função da Esperança na reflexão é apenas de ideia-reguladora.

Com ou sem razão, Ricoeur tem presente todas as implicações das suas grandes decisões teóricas; disso dão conta, além de outros textos, as últimas palavras do ensaio que abre *CI*:

“Assim, a ontologia é bem a teoria prometida por uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão; mas, como Moisés, o sujeito que fala e reflecte pode aperceber-se somente dela antes de morrer.”<sup>577</sup>

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>577</sup> P. RICOEUR, *CI*, p. 28. Texto já transcrito em nota.



### **1.3. A articulação entre filosofia e não-filosofia e a precedência da textualidade**

Este momento do presente capítulo quer compreender a questão do texto e do seu primado no pensamento ricoeuriano; a sua análise será alimentada por uma forma de entender a compreensão subsidiária de Ricoeur, considerando-a como algo que se desdobra e desenvolve, mas a partir de uma unidade de sentido. Este princípio, o da compreensão em unidade, está já presente em *VI* que realiza uma *gênese a partir do sentido*, ou seja, que parte da unidade entre o voluntário e o involuntário para poder aceder aos diferentes níveis de compreensão do agir humano livre.

Assim, é esse princípio de unidade que busco nesta parte do capítulo, movendo-me o desejo de compreender o que, na realidade, funda o labor filosófico de Paul Ricoeur, enquanto trabalho de articulação entre o filosófico e o não-filosófico. Porventura a questão do texto e a sua primazia na ordem de pensar fornecem esse princípio unificador de compreensão e, nessa medida, representam o sentido último da articulação entre filosofia e não-filosofia por serem o último sentido dela a que podemos aceder.

Em *RF*, Paul Ricoeur reconhece que houve nos seus trabalhos um momento de fascinação em relação às questões do texto e da escrita, momento esse correspondente aos anos 70, a partir do qual, apercebendo-se dos limites de tais temáticas, terá reorientado, de novo, a sua actividade filosófica para o campo da filosofia prática onde, aliás, tinha nascido o seu projecto, *Filosofia da Vontade*<sup>578</sup>. Todavia, essa reorientação da sua actividade para o

---

<sup>578</sup> P.RICOEUR, *RF*, p. 59: “La fascination, qui caractérise certains de mes écrits des années soixante – dix, pour l’écriture et la textualité, allait révéler à son tour ses propres limites, qui devait souligner le retour “du texte à l’action.”

campo prático, nomeadamente com ScA, não corresponde, de modo nenhum, ao abandono da importância do texto que continua a ser determinante na hermenêutica do si mesmo, no contexto da qual a tarefa de compreensão de si se realiza perante e a partir dos textos.

Que sentido filosófico pode ter este entusiasmo confessado pelo texto e pela escrita e de que modo eles se forjam e permanecem na evolução do pensar ricoeuriano ou, por outras palavras, que importância tem a teoria do texto no conjunto do seu pensamento?

Ela é uma das chaves de compreensão do pensamento hermenêutico de Ricoeur, como tive oportunidade de mostrar no Capítulo Segundo desta Segunda Parte, sendo, além disso, a condição de possibilidade do seu exercício.

Os anos 70, confessadamente anos do fascínio pela problemática do texto, correspondem à fase em que Paul Ricoeur tematiza a sua própria concepção hermenêutica e procura situá-la quer em relação à sua posição fenomenológica de origem, quer em ordem à sua interpretação da história da hermenêutica moderna, como se viu<sup>579</sup>. Em ambos os casos, é pela textualidade que configurará a sua posição específica. É no confronto com o estruturalismo que Ricoeur afinará a sua teoria do texto, de tal modo que ela será, simultaneamente, o seu baluarte contra a posição estruturalista. Da teoria do texto, forjada no horizonte do estruturalismo, retirará este autor as determinações fundamentais para a definição do estatuto da hermenêutica que o libertará, a um tempo, do subjectivismo romântico, do afundamento epistemológico e do

---

<sup>579</sup>Cf. "Phénoménologie et herméneutique", "La tâche de l'herméneutique" et "la fonction herméneutique de la distanciation", textos incluídos em *H II*, que, como já tive oportunidade de dizer, correspondem a elaborações do curso leccionado por Ricoeur em Lovaina em 1970/71 (*H.Cours*), tiveram uma primeira publicação na década de 70, exactamente, em 1975 (cf. *H II*, p. 409).

narcisismo estritamente ontológico, pela definição de um conceito de interpretação pensado como resultado de uma dialéctica entre explicação e compreensão.

A teoria do texto é coextensiva com a teoria da escrita.

É a natureza ontológica atribuída à escrita que toma o lugar da fala e cria dinâmicas próprias de comunicação e referencialidade, como também já se viu, que possibilita a compreensão defendida por Ricoeur de ser o texto o lugar onde se joga a dialéctica entre explicar e compreender, permitindo-lhe gerar um conceito de explicação, demarcado do plano da causalidade física, mas contudo, radicado ainda no campo metodológico restrito<sup>580</sup>.

Diz sobre isto em *RF*, apreciando a evolução da sua hermenêutica:

“A minha posição neste debate era inspirada pela observação que as ciências do texto impunham uma fase explicativa no próprio coração da compreensão. (...)

(...) era a própria textura dos textos que autorizava e até impunha este rodeio pelos procedimentos relevantes da análise objectiva e da explicação (...).”<sup>581</sup>

O texto não só permite como exige um momento explicativo porque, enquanto escrita, ganha uma autonomia, tanto em relação à sua produção como ao seu querer dizer, definindo a sua identidade por um conjunto de regras internas de constituição, que marcam a sua estrutura. É através desta natureza objectiva do texto que Paul Ricoeur institui uma alternativa quer ao subjectivismo da hermenêutica romântica, quer à posição de Dilthey, a de contrapor as ciências humanas às ciências naturais; em confronto com os primeiros, afirmará que o texto é o único lugar onde há que encontrar o sentido, porque ele tem uma entidade própria e independente de quem o produziu; em relação a Dilthey, demonstrará que a exigência de um momento explicativo

---

<sup>580</sup> Continuo a pensar que o texto lapidar para se compreender este assunto é “Qu'est-ce qu'un texte?”, que embora seja a primeira ferramenta teórica que Ricoeur construiu a respeito do tema não foi nunca mais ultrapassada. Pode-se dizer que os dois grandes interlocutores de Ricoeur foram C. Levi-Strauss e A. Greimas, com quem, à boa maneira da *conversa triangular* que o caracteriza, dialogou, pela mão de E. Benveniste.

<sup>581</sup> P. RICOEUR, *RF*, pp. 50-51.

relewa da natureza mesma da textualidade, pertencendo, por isso, ao âmago das ciências humanas.

Esta ideia da objectividade textual, articulada com a defesa da referencialidade constitutiva de toda a linguagem, é o processo que viabiliza a posição ricoeuriana de os textos serem portadores de propostas de mundo e, por isso, poderem ser mediadores na orientação humana na realidade.

A este nível, a concepção de Paul Ricoeur instaura uma especificidade peculiar através da ideia de *trabalho*<sup>582</sup>.

Já em 1970, no texto canónico *Qu'est-ce qu'un texte?*, retomando Aristóteles, Ricoeur chama a atenção para que a primeira interpretação se faz *na* linguagem e não *sobre* a linguagem<sup>583</sup>. Este princípio é, absolutamente, basilar para se compreender a importância da textualidade no pensamento ricoeuriano; é, porque toda a organização textual assenta num trabalho prévio da própria linguagem, trazendo ao plano lógico a nossa experiência de seres no mundo, que os textos podem assumir o papel de mediadores, por excelência, no processo do pensar. Segundo a perspectiva de Ricoeur, esse trabalho primeiro *da* linguagem na produção textual advém da *veemência ontológica* que a atravessa:

“Com efeito, não cessei de apoiar a análise semântica da referência na convicção de que o discurso nunca é somente para a sua própria glória, mas que quer, em todos os seus usos, trazer à

---

<sup>582</sup> M. SUMARES em: “O “trabalho” do texto filosófico e a sua interpretação, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4(XL), Braga, 1984, pp. 361-385, embora procurando, fundamentalmente, enquadrar a posição de Ricoeur na história da filosofia deixa vislumbrar a importância da ideia de trabalho para se compreender a teoria do texto e da interpretação de Paul Ricoeur.

<sup>583</sup> “Pour ma part, je rattacherai délibérément ce nouveau concept d'interprétation à celui d' Aristote dans le titre de son traité *De l'Interprétation*. L' *hermeneia* d'Aristote, à la différence de la technique herméneutique (...) des devins et des interprètes d'oracles, est l'acte même du langage sur les choses. Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans une deuxième langage à l'égard d'un premier langage. C'est ce que fait déjà le premier langage, en médiatisant par des signes notre rapport aux choses; (...).

(...) je retiens d' Aristote l'idée que l'interprétation est interprétation *par* le langage avant d'être interprétation *sur* le langage.” (*H II*, pp. 156-157). No seu curso *EES*, Ricoeur apresentará uma leitura de Aristóteles que evidencia esta perspectiva.

linguagem uma experiência, uma maneira de habitar e ser-no-mundo, que a precede e pede para ser dita.”<sup>584</sup>

O primeiro trabalho da linguagem é, então, transformar em ordem textual uma experiência, em si mesma não linguística, mas que só ganha corpo na linguagem, e, por outro lado, apenas através da linguagem acede à interpretação. No fundo, ainda que não tematizada, é esta perspectiva que subtende o trabalho hermenêutico realizado em *SM*, significando a maneira específica como Paul Ricoeur articula hermenêutica e fenomenologia<sup>585</sup>. É, por a textualidade ser portadora da experiência vivida que a alimenta, que *SM* pode ter sido desenvolvida a partir dos símbolos do mal, uma vez que eles eram supostos conter os diferentes níveis da experiência da consciência religiosa perante o mal e, por isso, o que estava em causa, pela mediação interpretativa, era a experiência de uma vontade que se confessava capaz do mal.

Neste sentido, a entrada ricoeuriana na hermenêutica dá-se a partir da precedência ou do primado do texto sobre a experiência na economia do pensar. É neste âmbito que interpreto as palavras de Maceiras Fáfian no seu artigo sobre a hermenêutica do simbolismo religioso, em Paul Ricoeur, onde diz:

“Em Ricoeur, as diversas “episteme” (...) [são] conjuntos coerentes de símbolos ou linguagens que mantêm relação com uma parcela determinada da subjectividade: a consciência em relação com o mal, a temporalidade, a liberdade, a crença ou o ateísmo, a intersubjectividade, etc.”<sup>586</sup>

Na realidade, tal como surge em 1960, no quadro da *empírica da vontade*, a hermenêutica desenvolvida em *SM* visa a subjectividade, no caso vertente a sua relação com o

---

<sup>584</sup> P. RICOEUR, *RF*, p. 60.

<sup>585</sup> Cf. a este respeito a posição de Don IHDE em *Hermeneutic Phenomenology, op.cit.*, analisada no capítulo anterior e a própria posição de Ricoeur em “Phénoménologie et herméneutique” e *RF*, pp. 57-59.

<sup>586</sup> M. MACEIRAS FAFIAN, “Hermenêutica del simbolismo religioso”, *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 63-77, pp. 63-64.

mal, só que esse visar é um processo indirecto realizado a partir da sedimentação dos vestígios que a experiência radical do mal foi deixando na linguagem das culturas.

É em *Nommer Dieu*<sup>587</sup> que Ricoeur explicita claramente que o seu trabalho hermenêutico supõe a precedência da textualidade, tema que é, aliás, o núcleo aglutinador do sentido do artigo, desenvolvido no horizonte da *escuta*.

Neste texto, Paul Ricoeur quer dar conta daquilo em que crê, como cristão, mas explicita que apenas o pode fazer a partir da exposição e do desenvolvimento da sua situação de ouvinte e de leitor de uma determinada tradição textual:

“Nomear Deus é o que já aconteceu nos textos que o pressuposto da minha escuta preferiu.”<sup>588</sup>

Ou seja, o pressuposto de base num exercício hermenêutico sobre a questão de Deus é que ele tem de ser feito a partir da textualidade da fé. Isto não supõe que a fé se reduza a qualquer tipo de expressão textual; pelo contrário, como experiência, a fé é reconhecida como o que limita toda a hermenêutica; no entanto, continua o autor, “(...) é sempre numa linguagem que se articula a experiência religiosa”<sup>589</sup>. E explicita:

“Num certo sentido, portanto, os textos precedem a vida. Eu posso nomear Deus na minha fé, porque os textos que me foram pregados já o nomearam.”<sup>590</sup>

É, portanto, a textualidade que possibilita a vida do pensar, a dois níveis: por um lado, porque é ela que reconhece a experiência humana de pertença a um mundo e lhe dá figura lógica, comunicável, e, por outro, na medida em que, pela própria dinâmica do “quase-mundo

---

<sup>587</sup> P.RICOEUR, “Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu”, *L3*, pp. 281-305. (a primeira publicação é de 1977).

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 282. O texto de Maceiras Fafián, referido antes, chama a atenção para a vinculação ao sujeito da experiência religiosa de toda a hermenêutica dos símbolos religiosos desenvolvida por Ricoeur.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 283.

dos textos”, ela se vai oferecendo à tarefa interpretativa como proposta de novas formas de ser e de habitar a realidade. Dito por outras palavras: é na textualidade que se sedimenta a experiência e é a partir dela que emergem novas figuras de mundo que permitem a reconstrução da própria experiência.

Esta ideia é, no fundo, o que Ricoeur tematiza na sua teoria da tríplice mimese que, como procurei mostrar na Primeira Parte desta investigação, tem a sua fundação na teoria ricoeuriana da linguagem, suporte, também, da sua teoria do texto, de que é, aliás, correlativa.

No meu entender, é esta perspectiva da precedência da textualidade, como condição de possibilidade do trabalho interpretativo, que fornece a última linha de compreensão da articulação entre o filosófico e o não-filosófico. Não tendo em si as suas raízes, a filosofia tem de se enraizar em estratos de sentido de onde se possa alimentar – outros textos que registem e substancializem a diversidade incomensurável da experiência humana. É a partir do trabalho prévio que os diferentes usos da linguagem realizam sobre a experiência de se ser num mundo, nos seus distintos aspectos, dando-lhes forma textualizada, que a filosofia pode desenvolver o seu trabalho específico e instaurar o seu campo teórico próprio.

A precedência da textualidade é equivalente à coexistência nela de todas as expressões humanas de sentido; é essa coexistência que alimenta a possibilidade da troca mútua de perspectivas entre as diferentes zonas do saber, nomeadamente, do encontro do filosófico com o não-filosófico:

“Como o filósofo, mas de forma diferente dele, o poeta procede da visão; é na palavra que um e outro existem. Por isso, a não-filosofia definitiva de Blake, de Novalis, de Hugo é que o verbo poético é um outro reino da palavra diferente do discurso coerente da filosofia.”<sup>591</sup>

---

<sup>591</sup> P. RICOEUR, “Philosophie et profétisme I”, L3, p. 163.

É, certamente, esta convicção que está na base do desejo expresso por Paul Ricoeur em *SF* de que é necessária uma grande filosofia da linguagem que dê “conta das múltiplas funções do significar humano e das suas relações mútuas”<sup>592</sup>.

## **2. O filosófico e o não-filosófico: o caso particular da articulação entre filosofia e literatura**

A persistência e a pertinência da articulação da filosofia com a literatura, enquanto sob este conceito está abrangido o trabalho textual resultante da exploração do uso poético da linguagem, no conjunto da obra de Paul Ricoeur, têm a sua estrutura matricial de acolhimento no tema da constitutiva ligação entre o filosófico e o não-filosófico, na prática da filosofia, representando um seu caso particular. Deste modo, deixar-se-á caracterizar sob os mesmos traços que foram identificados para o caso geral. A análise desta questão que, na sequência, se vai processar quer compreender como se explicam a continuidade e a ruptura entre o metafórico e o conceptual no entretecer do trabalho filosófico.

Antes de mais importa compreender o que está em jogo quando se afirma uma relação entre a filosofia e a literatura, adentro do trabalho filosófico. Podem ser esclarecedoras da problemática em causa as palavras de Maceiras Fafián na apresentação da tradução espanhola do primeiro volume de *TR*:

“Porém Ricoeur não acaba com uma poética. A questão epistemológica é extravasada pela questão fundamental sobre se a poética nos introduz pelos seus próprios meios no âmbito da ontologia. A

---

<sup>592</sup> P.RICOEUR, *SF*, p. 13



sua resposta é explícita: o discurso poético não é o discurso especulativo e a filosofia não procede directamente da poética; o discurso que pretende reassumir a verdade da ontologia implícita na metáfora é de outra ordem.”<sup>593</sup>

O texto releva os três aspectos essenciais envolvidos na questão.

Em primeiro lugar, põe em evidência que o interesse de Paul Ricoeur pela poética não é um fim em si mesmo; na realidade assim é; a preocupação ricoeuriana com a linguagem poética representa um momento mediador para o que verdadeiramente lhe interessa – criar condições para o desenvolvimento do trabalho filosófico, na mira de o fazer avançar mais e numa linha de maior profundidade. Pode-se dizer, sem receio de contestação, que é como filósofo que Ricoeur se aventura pelos caminhos da retórica, da semiótica ou da crítica literária, na medida em que, aquilo que, realmente, o move é o estabelecimento das condições de possibilidade e legitimidade de a linguagem poética poder vir a entrar em *conversação* com o discurso conceptual. Dir-se-ia, mesmo, que toda a sua investigação no campo da dimensão poética da linguagem é orientada pelo desejo de a legitimar filosoficamente como uma parceira a poder ser colocada ao mesmo nível, por exemplo, dos textos da tradição filosófica, de maneira a vir a entabular com ela o mesmo tipo de conversa que promove com os outros textos, salvaguardando, embora, as diferenças inerentes à especificidade discursiva que a caracteriza.

Em segundo lugar, o texto chama a atenção para uma dimensão fulcral desta problemática, correspondendo à ideia de que *nem tudo é literatura e nem tudo é filosofia*. Como diz Maceiras Fafián, a posição de Ricoeur é explícita no que respeita à diferenciação entre os

---

<sup>593</sup> M.MACEIRAS FAFIÁN, “Presentacion de la edición española”, in P. RICOEUR, *Tiempo y narracion*. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, pp. 11-31, p. 26.

campos do poético e do filosófico. Por essa razão, o que lhe interessa não é demonstrar que haja ideias filosóficas nos textos literários ou que a filosofia se expresse em géneros, como o aforismo, o fragmento ou o diálogo<sup>594</sup>, de raiz mais literária que argumentativa ou demonstrativa. Não é essa a sua batalha. Bem ao contrário, o que o movimenta é a afirmação, simultânea, da descontinuidade, entre os planos poético e filosófico, e do valor referencial e cognitivo do discurso poético como um todo, específico e autónomo. Penso ser esta ideia que quer defender o trabalho de Carlos João Correia sobre o que designa como *metáfora integral* para "(...) considerar o poder realizante e operativo da obra literária"<sup>595</sup>, mostrando que esta permite organizar a experiência humana em função de novas ordens de valores e de significações, através da abertura de novas redescrções da realidade.

Deste modo, torna-se importante realçar, nesta problemática da relação entre o filosófico e o literário, que o movimento do trabalho de Paul Ricoeur, nos campos da poética, se contextualiza na sua perspectiva de a filosofia se enraizar no não-filosófico, sendo orientado pela finalidade de encontrar as razões que legitimem a textualidade literária, poética ou ficcional, como capaz de ser fonte para o labor filosófico.

---

<sup>594</sup> Esta linha da legitimidade filosófica do cultivo de todos os géneros literários na construção e na transmissão da filosofia assenta num outro processo legitimador dos usos da língua, demarcando-se da crítica positivista que reduz todo o conhecimento ao conhecimento proposicional. Sobre esta questão Christiane SCHILDKNECHT e Gottfried GABRIEL, partindo da distinção de Wittgenstein, no *Tractatus*, entre *dizer* e *mostrar*, constroem um argumento para defender que é possível e legítimo alargar o conceito de conhecimento a um tipo de conhecimento não proposicional e, por essa via, defender que a filosofia, mantendo a sua dimensão cognitiva, se pode expressar em formas literárias (C. SCHILDKNECHT) ou que a literatura, mantendo, embora, a sua inerência ao campo da expressão emotiva, tem também um alcance cognitivo (G. GABRIEL); Cf.: C.SCHILDKNECHT, "Entre la ciencia y la literatura: formas literarias da filosofia", in M<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed), *Figuras del logos. Entre la filosofá y la literatura*, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 21-40; G. GABRIEL, "Sobre el significado en la literatura y el valor cognitivo de la ficción", in *Ibidem*, pp. 57-69.

Na mesma linha de marcar o valor da literatura como portadora de uma informação de que a filosofia pode aproveitar, vai o texto de José Luis MORA, "Por qué la filosofía habla de literatura?", in A. HEREDIA SORIANO y R. ALBARES ALBARES (eds), *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 89-109.

<sup>595</sup> Carlos João CORREIA, "Ricoeur e a metáfora integral", *Revista da Faculdade de Letras*, 6(5), Lisboa, 1986, pp. 33-48, p. 33.

Neste aspecto a sua posição é muito diferente da que orienta a actividade de Pierre Macherey; na sua obra *À quoi pense la littérature?*, já referida, este autor, partindo da identificação de diferentes e controversas posições acerca da relação da filosofia com a literatura, propõe uma abordagem dos textos literários sob uma perspectiva que designa por *filosofia literária* e que, tal como a interpreto, assenta em duas dimensões nucleares: por um lado, evidenciar a constituição plural dos discursos que toma como, essencialmente, mistos e destituídos de pureza<sup>596</sup>, e, por outro, efectivar-se como uma actividade de *produção* da relação entre o filosófico e o literário, enquanto esta se inscreve num autêntico trabalho do pensar. A seu ver, a literatura produz pensamento através do trabalho de linguagem que realiza, expondo, em formas literárias, as possibilidades e os limites da linguagem:

“(…) em última instância, todos os textos literários teriam por objecto, sendo aí que estaria, verdadeiramente, a sua “filosofia”, o espaço que separa sempre o que se diz daquilo que é dito no que se diz e daquilo que é pensado no que se diz: eles fazem aparecer esse vazio, essa lacuna fundamental sobre a qual se constrói toda a especulação, que conduz a relativizar as suas manifestações particulares.”<sup>597</sup>

Nesta perspectiva, a filosofia está *misturada* no literário como resultante da textura com que se constituem as formas literárias que, na estruturação da sua trama, a segregam.

---

<sup>596</sup> Neste contexto, identifica três níveis a que o discurso filosófico interfere no literário: 1. *estritamente documental*, por meio de referências ou citações; 2. como *operador formal* “lorsqu’il dessine le profil d’un personnage, organise l’allure générale d’un récit” (p. 11); 3. como *mensagem* veiculada. Sobre este tema da natureza do literário ver, do mesmo autor: *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, PUF, 1966.

<sup>597</sup> P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature?*, *op. cit.*, p. 199. Segundo o seu ponto de vista, dentro desta perspectiva, os 200 anos em que a literatura existe como tal viram o seu desenvolvimento em tomo de três grandes temáticas: 1. *o excesso e o limite*, segundo a perspectiva de uma retórica geral; 2. *a profundidade*, segundo a perspectiva de uma ontologia negativa; 3. *o dever*, segundo a perspectiva de uma antropologia histórica.

*Des-misturar (démêler)* a filosofia e a literatura, do literário, é explicitar e tematizar o trabalho de pensamento de que as formas literárias tinham feito a exposição.

Centrando-nos no interior da cultura nacional, pode-se identificar, igualmente, a diferença da posição ricoeuriana em relação à de Cerqueira Gonçalves, autor que, entre nós, tem dado grande relevo a esta problemática<sup>598</sup>. Duas coisas afastam este autor de Paul Ricoeur: em primeiro lugar, um certo ruído de que, no fundo, tudo é literatura (ou filosofia?), e, em segundo lugar, a defesa de que a filosofia vai mais longe do que a literatura.

Embora, à primeira vista, pareça haver contradição entre os dois aspectos referidos, realmente não há, porque o autor os entende no interior de uma circularidade hermenêutica em que, partindo ambas, literatura e filosofia, da interpelação da realidade, são, igualmente, ambas, atravessadas pela intencionalidade de explicitar o sentido e, nessa trajectória, por interferência recíproca, vão construindo plataformas textuais, ou seja, literatura filosófica ou literária. Diz este autor:

"Há que afirmá-lo sem hesitações: a filosofia é literatura, tomando esta como a manifestação mais conseguida da linguagem, por valorização dos recursos dela."<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> Cf. especialmente: J.CERQUEIRA GONÇALVES, "Regressemos à Literatura ( palavras, ideias, coisas)", in *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*, Lisboa, IN-CM, 1984, pp. 302-309; "O saber da Poesia e o Saber da Ciência", in Kelly BASÍLIO e Manuel GUSMÃO(org.), *Poesia e Ciência*, Lisboa, Edições Comos, 1994, pp. 19-28; *Fazer Filosofia. Como e Onde?*, Braga, FFUCP, 1990. Discutem a posição de Cerqueira Gonçalves: Carmo d'OREY, "Filosofia e Literatura", in AAVV, *Poética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, op. cit., pp. 593-608; Fernanda HENRIQUES, "É legítimo o uso da Literatura no processo de transmissão da Filosofia?", *Philosophica*, 9, 1997, pp. 145-167. A compreensão da posição de Cerqueira Gonçalves poderá ter maior cumprimento se se ativer à sua concepção de Filosofia. Para isso, pode ver-se: José BARATA-MOURA, "A filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves – uma abordagem apenas parcelar", in AAVV, *Poética do Mundo*, op.cit, pp. 35-44; Maria Leonor XAVIER, "Ditos filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves", in *Ibidem*, pp 61-115.

<sup>599</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Fazer filosofia. Quando e Onde?*, op.cit, p. 31.

Assim a sua afirmação indiscriminadora de tudo reduzir à literatura só ganha significação efectiva se se compreender que ela assenta numa determinada concepção da linguagem e do seu uso. O que, verdadeiramente, está em questão é a defesa da exploração da linguagem natural e das suas potencialidade para dar forma às injunções de sentido motivadas pela dinâmica da realidade. É a obediência dupla à linguagem natural e à realidade que determina o percurso dos textos, quer estes relevem de uma atitude literária, quer de uma atitude filosófica.

A sua posição funda-se, em última análise, na noção de *mundo*, verdadeira trave do seu modo de pensar:

“Saber e linguagem não são instâncias originárias nem de absoluta autonomia. A sua construção e a sua própria vida estão determinadas e alimentadas pela dinâmica de constituição do mundo, (...). A linguagem e o saber da poesia e da ciência inserem-se, pois, nas actividades de construção do mundo, pólo nuclear da acção humana e de toda a vida da cultura.”<sup>600</sup>

Este breve excursus comparativo teve como objectivo deixar mais marcada a posição ricoeuriana, claramente definida dentro da vontade de recusar as indeterminações e de afirmar a especificidade do filosófico, conduzindo, por essa via, ao terceiro aspecto salientado pelo texto de Maceiras Fafián, ao afirmar que embora a filosofia de Paul Ricoeur se queira apropriar da verdade transportada ou prometida pela *inovação semântica*, contudo, ela é *de outra ordem*. De outra ordem, mas não de maior valor, deve-se acrescentar, porque é nos quadros de uma igualdade na diferença que a prática filosófica de Ricoeur nos dá sempre a ver a articulação entre o filosófico e o literário.

---

<sup>600</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, “O saber da poesia e o saber da ciência”, *op.cit.*, p. 20.

Porventura, o exemplo mais paradigmático do que acabei de afirmar seja o trabalho que *TR* desenvolve sobre os textos de Thomas Mann, Virginia Woolf e Marcel Proust, em busca de encontrar uma mediação para levar mais longe o labor filosófico sobre o tempo<sup>601</sup>.

Recorde-se o contexto teórico alimentador.

O ponto de partida de *TR* corresponde ao suposto de que o tempo ultrapassa as possibilidades do discurso teórico unificador, situando-se fora do alcance especulativo. Como já tive oportunidade de referir, Santo Agostinho é a figura tutelar de *TR*, sendo no horizonte dessa tutela que Paul Ricoeur tematiza a dimensão aporética da temporalidade. Do trabalho desenvolvido no livro XI de *Confissões*, no contexto da tentativa de repensar o tempo a partir da alma, fica estabelecida a dupla dimensão da aporeticidade do tempo: a dialéctica concordância-discordância exhibe a impossibilidade de uma fenomenologia pura da experiência interna da temporalidade, ao mesmo tempo que põe em evidência que a perspectiva fenomenológica sobre o tempo não responde aos problemas da perspectiva cosmológica, deixando por resolver a antinomia entre o instante indiferente e indiferenciador e o presente como uma experiência qualitativa de o viver. Partindo desta situação como um irrecusável teórico, Ricoeur vai procurar mostrar, ao longo da trilogia *TR*, que a narrativa, embora não forneça solução teórica para a questão da temporalidade, pode, ainda assim, facultar uma sua compreensão mais profunda com base no trabalho que faz, sobre e com ela, na sua estruturação enquanto narrativa.

É neste caminho de exploração da narrativa como forma de fazer trabalhar poeticamente as aporias da temporalidade que se inscreve a análise de três obras dos autores

---

<sup>601</sup> Cf. P. RICOEUR, *TR* II, pp. 150-225.

referidos: *Mrs. Dalloway*, *Der Zauberberg* e *À la recherche du temps perdu*. Ricoeur abordará cada uma das obras, tomando-as segundo a perspectiva de elas corresponderem a *metáforas integrais*, para usar a designação, atrás referida, de Carlos João Correia, na medida em que explora o seu *poder realizante e operativo*, isto é, a sua capacidade, enquanto obras, de fazerem uma proposta de mundo, configurando um modo possível de habitar a realidade e experienciar a temporalidade na sua radicalidade aporética, compondo, todavia, modos de a superar<sup>602</sup>. No contexto desta perspectiva, cada obra põe em evidência, por intermédio daquilo que nela é narrado<sup>603</sup>, o que Ricoeur designa por *experiência ficcional do tempo*, encenando, portanto, maneiras possíveis de o viver e, assim, como narrativa, configurar *variações imaginativas* sobre as diferentes dimensões da temporalidade, abrindo "(...)uma carreira ilimitada à manifestação do tempo"<sup>604</sup>.

O trabalho realizado por Paul Ricoeur, sobre os textos em questão, evidencia dois aspectos importantes no que respeita ao modo como ele entende a relação entre o filosófico e o ficcional; por um lado, deixa claro que se coloca numa perspectiva de *escuta*, em ordem a um outro jogo de linguagem, como é a narrativa de ficção, e que se deixa interpelar pelo sentido possível posto em marcha ou encenado por ela; por outro, dá conta da tematização filosófica segundo a qual subsume, no seu registo próprio, os adquiridos a partir da *escuta* do texto

---

<sup>602</sup> É elucidativo desta perspectiva o que Ricoeur diz, em *TR II*, p. 152, a propósito do modo de abordagem das obras: "Il est important, avant de commencer l'interprétation, d'insister une fois de plus sur la différence entre deux niveaux de lecture critique de la même oeuvre. A un premier niveau, l'intérêt se concentre sur la configuration de l'oeuvre. Au second niveau, l'intérêt se porte sur la vision du monde et sur l'expérience temporelle que cette configuration projette lors d'elle-même."

<sup>603</sup> A abordagem da narrativa ficcional que Ricoeur promove assenta da capacidade de o discurso ser reflexivo e, portanto, de se poder desdobrar, o que, em termos linguísticos, se concretiza na distinção entre enunciação e enunciado. Cf. P. RICOEUR, "Les jeux avec le temps", in *TR II*, pp. 92-149.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 233.

literário. Recorrendo às próprias expressões ricoeurianas, é como se o seu mundo pessoal, como leitor, se deixasse refigurar pelo mundo proposto pelo texto, através das *variações imaginativas*, por meio das quais se encenam as experiências temporais ficcionais das personagens, e, em seguida, se apropriasse, no registo filosófico, dessa refiguração ou transformação do seu mundo, vertendo-a *num mais* compreensivo, ou seja, operando com ela uma maior clarificação conceptual.

Esta atitude só é possível com base num acto de confiança no texto literário, enquanto portador de um valor redescritivo da realidade que, suspendendo a nossa relação imediata com ela, desoculte outras e novas dimensões que ela também alberga.

É no quadro desta confiança que interpreto as seguintes afirmações de Ricoeur, a propósito de *Mrs. Dalloway*:

“Portanto, não é na oposição simplista entre o tempo dos relógios e o tempo interior, que é necessário que paremos, mas sim na variedade das relações entre a experiência temporal concreta das diversas personagens e o tempo monumental. As variações sobre o tema desta relação conduzem a ficção bem mais longe do que a oposição abstracta evocada há instante e fazem dela, para o leitor, um poderoso detector das infinitamente variadas maneiras de *compor* entre elas perspectivas sobre o tempo, o que a especulação apenas fracassa a *mediar*.

Estas variações constituem, aqui, uma gama de “soluções” cujos extremos são figurados, por um lado, pelo acordo íntimo com o tempo monumental das figuras da Autoridade, resumidas no doutor Bradshaw, e o “terror da história” – (...) – figurado por Septimus.”<sup>605</sup>

Ou seja, o texto de Virginia Woolf permite dialectizar a oposição entre tempo interior e tempo exterior, através da enunciação de diferentes formas segundo as quais essa antinomia

---

<sup>605</sup> *Ibidem*. p. 161.



pode ser experienciada e, por essa via, mostra a sua complexificação, subtraindo-a ao reducionismo de uma mera relação linear e excluyente. Ao fazer isto exhibe, simultaneamente, a constitutiva natureza aporética da temporalidade, balanceada entre tempo humano e tempo cósmico, e abre perspectivas para pensar a mediação entre eles.

O ganho teórico desta passagem pela experiência ficcional do tempo, de *Mrs. Dalloway* e dos outros textos analisados, que *TR* opera, corresponde à reafirmação da irredutibilidade do tempo a ser experienciado em unidade e, por isso, ao aprofundamento do sentido do pressuposto da partida, do seu carácter constitutivamente aporético<sup>606</sup>.

Há, obviamente, aqui, como na totalidade da estrutura argumentativa de *TR* – como procurei mostrar na primeira parte – uma circularidade hermenêutica: parte-se do suposto da irredutibilidade do tempo à explicitação conceptual unitária para se ir estabelecendo plataformas exemplificativas dessa irredutibilidade. A passagem pelas narrativas de ficção, como um dos momentos dessa exemplificação-argumentação, representa, do meu ponto de vista, o valor que Ricoeur atribui ao literário, como fonte para a compreensão filosófica, na medida em que, ao serem incluídas na estrutura argumentativa, lhes é reconhecido o estatuto de lugar onde a verdade também se manifesta.

Se se tiver agora em conta as afirmações de Ricoeur acerca da diferença entre o ponto de partida de *TR*, em *TR I*, e o seu ponto de chegada em *TR III* – tema, igualmente, já abordado anteriormente – no que diz respeito ao maior aprofundamento da dimensão aporética da questão do tempo e do reconhecimento dos limites da narrativa para lhe responder cabalmente,

---

<sup>606</sup> No caso da obra de Marcel Proust há que levar mais longe esse ganho e ver de que modo a categoria de *identidade narrativa* subsume, no plano conceptual, a experiência que a narrativa de *À la recherche du temps perdu* configura.

como era o suposto de partida, ter-se-á de reconhecer que a passagem pela ficção desempenhou um papel, pelo menos tão importante como a historiografia ou a fenomenologia do tempo, os outros dois elementos da *conversação triangular* sustentada por aquela obra, para o alargamento e aprofundamento da questão de partida.

Tal reconhecimento é, inequivocamente, equivalente à valorização da relação entre o literário e o filosófico, no contexto de uma igualdade na diferença. Nesta medida, na minha perspectiva, Paul Ricoeur realiza aquilo que Jacques Derrida considera, em *Tympan*, como sendo impossível: que haja filosofia e margens da filosofia e que, prosseguindo, embora, a sua intencionalidade própria, a filosofia se ponha a ouvir as suas margens, salvaguardando as autonomias respectivas<sup>607</sup>.

Embora em registos diferentes e com amplitude também diferenciada, há dois momentos na obra de Paul Ricoeur em que as relações do filosófico com o literário são alvo de uma atenção privilegiada: a conclusão de *SM* e o último estudo de *MV*. Num e noutro texto é o próprio tema da relação entre ambos os campos teóricos que é analisado, tendo em vista a sua possibilidade filosófica. No meu entender, há um paralelismo, sobretudo do ponto de vista epistemológico, entre os dois textos referidos. No final de *SM*, tratava-se de saber como continuar uma reflexão que se tinha posto à escuta da linguagem poética, onde a consciência religiosa tinha depositado as expressões da sua vivência do mal; no final de *MV*, está-se perante a necessidade de esclarecer de que maneira a *inovação semântica*, transportada pelas metáforas vivas, passa de ser apenas uma promessa de sentido para se transformar num efectivo ganho conceptual. Na minha interpretação, o oitavo estudo de *MV* recupera e recapitula

---

<sup>607</sup> Jacques DERRIDA, "Tympan", in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, pp. I-XXV.

as três ideias-força com as quais *Le symbole donne à penser* termina *SM*: 1. depois da passagem pela simbólica do mal, a filosofia só pode continuar sendo hermenêutica mediante uma *interpretação criativa do sentido*; 2. a filosofia hermenêutica tem o seu momento crítico no reconhecimento da circularidade hermenêutica *crer-compreender*, como horizonte de desenvolvimento de todo o trabalho interpretativo; 3. uma filosofia hermenêutica que aceita pensar a partir dos símbolos assume o enraizamento ontológico como a fonte determinadora do sentido, confinando a consciência apenas ao lugar onde ele se clarifica e elabora.

Tanto quanto julgo interpretar a intencionalidade global do último estudo de *MV*, as três teses que estruturam a reflexão final de *SM* são aí inteiramente subsumidas e reafirmadas, processo através do qual se consubstancia a relação entre o poético e o conceptual, preconizada por Paul Ricoeur, nesta obra.

O oitavo estudo de *MV*, intitulado *Metáfora e discurso filosófico*<sup>608</sup>, começa por uma declaração sobre a significação da totalidade da obra, afirmando que ela releva de um conjunto de pressupostos filosóficos, cujo debate e tematização constituirão o objectivo do estudo<sup>609</sup>.

Nesse contexto:

“A questão é, então, esta: *que* filosofia está *implicada* no movimento que conduz a investigação da retórica à semântica e do sentido em direcção à referência?”<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> Cfr. P. RICOEUR, *MV*, pp. 323-399.

<sup>609</sup> Diz RICOEUR: “La dernière étude de ce recueil a pour ambition d’explorer les confins philosophiques d’une recherche dont le centre de gravité s’est déplacé en passant au plan de l’herméneutique, de la rhétorique à la sémantique et des problèmes de sens vers les problèmes de référence. Ce dernier déplacement a engagé, sous forme de postulats, un certain nombre de présuppositions philosophiques.”, *ibidem*, p. 323.

<sup>610</sup> *Ibidem*, p. 323.

Ou seja, volvidos quinze anos após o trabalho de *SM*, nos quais a investigação ricoeuriana se ocupou em legitimar a possibilidade de uma filosofia hermenêutica, a premência interrogativa já não diz respeito à perplexidade que determina a pergunta *como continuar a filosofar depois da passagem pela linguagem dos símbolos do mal*?<sup>611</sup>; agora, o que está em jogo é explicitar o paradigma filosófico que sustenta o processo investigativo concretizado em *MV*, ou melhor, aduzir as razões que tornam legítima a sua incorporação no *corpus* filosófico de Paul Ricoeur.

De acordo com a estrutura habitual dos textos ricoeurianos, é, imediatamente, apresentada uma visão geral da problemática, com explicitação da rede de temas e de questões que a sustentam:

“Tomando por tema a noção de discursividade enquanto tal, gostaria de defender um relativo pluralismo das formas e dos níveis de discursos. Sem ir até à concepção sugerida por Wittgenstein de uma heterogeneidade radical dos jogos de linguagem (...) importa reconhecer, no seu princípio, a *descontinuidade* que assegura a autonomia ao discurso especulativo.

Apenas com base nesta diferença no discurso, instaurada pelo acto filosófico enquanto tal, podem ser elaboradas as modalidades de interacção, ou melhor, de interanimação entre modos de discurso, que são requeridas por um trabalho de explicitação da ontologia subjacente à nossa investigação.”<sup>612</sup>

Neste conjunto de afirmações, os dados da questão em jogo são clara e totalmente lançados: Ricoeur serve-se da noção wittgensteiniana de *jogos de linguagem* para trazer para a ribalta a legitimação dos diferentes usos da linguagem, afirmando, contudo, categoricamente, a sua heterogeneidade e, através dela, a autonomia do discurso filosófico. Esta posição pode ser

---

<sup>611</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, p. 323: “Au terme de cette double approche – par la discription abstraite de la *faillibilité* et par la « répétition » de la conscience religieuse de la *faute* – la question se pose: comment continuer?”.

<sup>612</sup> P. RICOEUR, *MV*, pp. 323-324.

lida como a repetição do que tinha ficado estabelecido em *SM*, onde são afastadas, como inapropriadas ao prosseguimento do trabalho filosófico, na sua especificidade, quer a justaposição do discurso dos mitos com o discurso filosófico, à maneira platónica, quer a tradução directa dos conteúdos simbólicos do mito no plano conceptual, decorrente da sua interpretação alegórica<sup>613</sup>. Assim, é, pois, na recapitulação do que *SM* deixara estabelecido acerca da autonomia do filosófico, que deve ser lido o estudo final de *MV*, sentido para o qual, aliás, o seu título, *Metáfora e discurso filosófico*, já apontava, por meio da copulativa *e*, que liga, mas mantém independentes os elementos ligados.

Neste quadro, a tarefa do oitavo estudo de *MV* é:

“(...) edificar sobre a diferença reconhecida entre modalidades de discurso uma teoria geral das intercepções entre esferas de discurso, e propor uma interpretação da ontologia implícita nos postulados da referência metafórica que satisfaça a essa dialéctica das modalidades de discurso.”<sup>614</sup>

Neste programa de trabalho importa identificar os dois temas que o estruturam, bem como a forma que revestem. Em primeiro lugar, compreender que Ricoeur assimila a questão da articulação entre a filosofia e a dimensão poética da linguagem com a construção de uma teoria geral da intercepção das esferas de discurso; em seguida, reconhecer que o cerne de tal questão se concentra na problemática da referência e, portanto, numa teoria da linguagem. Em ambos os casos, a dinâmica que sustenta a análise assenta na afirmação simultânea de três aspectos sobre o funcionamento da linguagem: 1. que ela se configura em diferentes usos, 2. que cada um deles se estrutura autonomamente e 3. que podem, apesar disso, interagir,

---

<sup>613</sup> Cf. P. RICOEUR, *SM*, pp. 323-324.

<sup>614</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 374.

afirmação que, por sua vez, decorre do modo como Ricoeur se apropria da noção de *jogos de linguagem* de Wittgenstein.

Três coisas são essenciais na posição de Wittgenstein acerca da noção de *jogos de linguagem*. Antes de mais, o caso de ela romper com "(...) uma visão austera e, inclusivamente, repressiva da linguagem humana"<sup>615</sup>, tal como era apresentada no *Tractatus* e, em contrapartida, representar que "O grande espelho do mundo foi, agora, quebrado para dar lugar a uma multitude de facetas em que, cada uma à sua maneira, reflecte a realidade"<sup>616</sup>; em seguida, o facto de a própria designação *jogo de linguagem* abranger também a *forma de vida* que lhe está ligada, como Wittgenstein afirma logo no início de *Philosophische Untersuchungen*<sup>617</sup>. É, nesta constitutiva articulação entre cada *jogo de linguagem* e a respectiva *forma de vida*, que se fundam a completude e o fechamento dos *jogos da linguagem*, marcando a sua absoluta heterogeneidade. Por fim, o seu radical carácter de *dado primordial*. Este aspecto é, claramente, assumido por Wittgenstein, que o reitera de maneiras diferentes<sup>618</sup>.

Paul Ricoeur vai assumir, no essencial, o primeiro e o terceiro aspectos apresentados e recusar, em parte, o segundo. Retém, portanto, a ideia de a linguagem ser aquilo *onde* e a *partir de que* se pode constituir qualquer aporética, sendo este o aspecto onde enraiza a sua

---

<sup>615</sup> John HYMAN, "El Evangelio según Wittgenstein", *Revista de Filosofía*, 19(XI), Madrid, 1998, pp. 231-244, p. 235.

<sup>616</sup> Jean GREISCH, "La religion à l'intérieur des limites du simple langage", in AAVV, *Penser la Religion*, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 135-380, p. 364. Jean Greisch, embora reconhecendo que os *jogos de linguagem* representam uma viragem em relação à posição do *Tractatus*, considera, todavia, que há uma linha de continuidade possível de detectar, nessa viragem.

<sup>617</sup> Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, § 7. Ver, igualmente, os § § 19 – que explicitam que conceber uma linguagem equivale a conceber uma forma de vida – e 23, onde se reforça a mesma ideia. No artigo referido na nota anterior, Jean Greisch salienta que embora a expressão *forma de vida* seja, apenas, utilizada cinco vezes, no conjunto das *Philosophische Untersuchungen*, é, no entanto, uma noção absolutamente inseparável da de *jogo de linguagem*.

<sup>618</sup> Nos § § 654 e 656 de *Philosophische Untersuchungen*, por exemplo, classifica-os de *fenómeno primordial*.

fenomenologia hermenêutica, como já se viu, bem como a perspectiva de haver diferentes maneiras de expressar a nossa relação de pertença à realidade, constituindo os diferentes usos (ou jogos) de linguagem. Da posição de Wittgenstein não vai aceitar que os *jogos de linguagem* sejam totalmente heterogêneos e, por isso, incomunicáveis, defendendo, em alternativa, que eles podem *inter-agir* e mesmo *inter-animar-se*, sendo essa possibilidade que se propõe legitimar.

A sua tese explicita-se, assim:

“Pode ser mostrado, por um lado, que o discurso especulativo tem a sua *possibilidade* no dinamismo semântico da enunciação metafórica, por outro, que o discurso especulativo tem a sua *necessidade* em si mesmo (...). Dito de outra maneira, o especulativo só realiza as exigências semânticas do metafórico quando institui uma ruptura que marca a diferença irreduzível entre os dois modos de discurso. Qualquer que seja a relação ulterior entre o especulativo e o poético, o primeiro só prolonga o visado semântico do segundo com o preço de uma transmutação resultante da sua transferência para um outro espaço de sentido.”<sup>619</sup>

Antes de prosseguir a análise, quero sublinhar como este texto retoma a ideia de *Le symbole donne à penser* referente ao que, então, Ricoeur designou como sendo uma *interpretação criativa do sentido*.

Já tive ocasião de repetir neste trabalho que a *interpretação criativa do sentido* corresponde ao suposto da heterogeneidade entre a polissemia do discurso simbólico e a univocidade – pelo menos, buscada – do discurso conceptual, ao mesmo tempo que se configura, no interior da afirmação de o processo conceptual, ser um *novo começo* ou o

---

<sup>619</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 375.

recomeço do *mesmo* num *plano diferente*<sup>620</sup>. Lá, como aqui, é a relação do filosófico com o não-filosófico, na prática da filosofia, que está em questão, deixando a descoberto, por um lado, a indigência da filosofia para se auto-fundar, do ponto de vista temático, quando se quer enfrentar com o ser da existência na sua concretude de mundo humano, por outro, a capacidade de o conceito se instituir como um modo próprio de constituição do sentido. Lá, como aqui, portanto, estão em jogo o poder e os limites da racionalidade para se acercar do mistério da existência – em ambos os lugares, de facto, se afirma que só com a condição de se deixar interpelar pela dinâmica da realidade a razão pode desenvolver o que lhe é mais próprio: a sua intencionalidade unificadora.

Deste modo, o exercício do seu poder representa o reverso da aceitação dos seus limites.

Pierre Gisel explicita muito bem esta situação quando afirma, a propósito da posição de Ricoeur:

*"In conditio humana, o metafórico é originário. Mas o reino da analogia proportionalis é possível. Se não há uma fundação na razão ou no ser, há uma validação através da razão e do ser."*<sup>621</sup>

Retomando o problema, com as palavras de Pierre Gisel, o que significa *uma validação através da razão e do ser* de um discurso que se alimenta da originalidade do metafórico?

Responder a esta interrogação corresponde a explicar o sentido dos conceitos de *possibilidade* e de *necessidade* no texto atrás citado, que o mesmo é dizer, explicar a diferença entre haver uma ontologia *implícita* na referência metafórica e a sua *explicitação* no plano especulativo.

---

<sup>620</sup> Recordem-se as palavras de Ricoeur, *SM*, p. 325: "Mais ce que le symbole donne, c'est à penser. A partir de la donation, la position. L'aphorisme suggère à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser."

<sup>621</sup> Pierre GISEL, "Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2 (XXVI), Neuchâtel, 1976, pp 98-110, p. 105.



O conceito de possibilidade corresponde à ontologia implícita na afirmação de as metáforas equivalerem a uma *inovação semântica*, ou seja, comportarem uma promessa de sentido novo. Contudo, a este nível, não há ainda ganho conceptual, porque a *inovação semântica* resulta de duas leituras, de cuja tensão se configura a referência *desdobrada*, pela qual se suspende a relação imediata com o real e se abrem novas perspectivas de o encarar e de o compreender. Para Ricoeur:

“ (...) o que resulta do choque é uma procura pelo conceito, mas não ainda um saber através do conceito.”<sup>622</sup>

A passagem da *inovação semântica* a saber efectivo decorre de um processo de explicitação que é, afinal, um processo de *determinação*, pelo qual o conceito instaura uma decisão no interior do jogo tensional do metafórico.

É à sua nunca rejeitada formação fenomenológica que Ricoeur vai buscar os recursos argumentativos para legitimar que só se passe ao plano especulativo pela suspensão do metafórico, e, assim, pôr em relevo que o discurso especulativo tem a sua *necessidade* em si mesmo. O especulativo, diz, “(...) é o que prepara as noções primeiras, os princípios, que articulam o espaço do conceito, a título primordial”<sup>623</sup>; neste sentido, “(...) o especulativo é a condição de possibilidade do conceptual”<sup>624</sup>, e, por isso, funda-o; este poder ordenador do plano especulativo representa o espaço lógico que sustenta a capacidade determinadora, própria do conceito, enquanto dinâmica da *elucidação* ou luta pela univocidade.

Aqui reside a grande diferença entre o discurso metafórico e o conceptual; aquele, como se viu, atinge o *mesmo* como *semelhante*<sup>625</sup>; este visa o *mesmo* como *mesmo*, na procura de

---

<sup>622</sup> P. RICOEUR, *MV*, pp. 375-376.

<sup>623</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 380.

<sup>624</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 380.

<sup>625</sup> É o que está em jogo no sexto estudo de *MV*.

uma unidade última. O que está, então, em questão, ou suposto, é que o especulativo faz sistema, sendo nessa sistematicidade que enraiza a sua autonomia e, ao mesmo tempo, garante ao processo hermenêutico de interpretação a determinação de filosófico. A interpretação, declara Ricoeur, “é a obra do conceito”<sup>626</sup> e, por isso, no horizonte aberto pela *inovação semântica*, ele vai operando *decisões de significação*, determinando as coerências entre os novos sentidos desvelados pelas metáforas vivas e a estrutura do ser que os pode garantir como possíveis<sup>627</sup>.

Esta concepção do plano especulativo, como sendo, simultaneamente, autónomo e dependente da originaridade do metafórico, é aquilo que está subjacente à conhecida e já citada afirmação de Paul Ricoeur que entre a Hermenêutica e o Saber Absoluto é necessário escolher, na medida em que, de facto, a autonomia do conceptual não implica a supressão do metafórico, antes supondo uma relação tensional com ele:

“Pela minha parte, inclino-me a ver o universo do discurso como um universo dinamizado por um jogo de atracções e de repulsões que nunca deixam de pôr em posição de interacção e de intercepção vínculos, cujos centros organizadores estão descentrados uns em relação aos outros, sem que esse jogo encontre jamais o repouso num saber absoluto que reabsorveria as suas tensões.”<sup>628</sup>

Neste sentido, pode também ser dito que “A interpretação é, então, uma modalidade de discurso que opera a partir da intercepção de dois vínculos, o do metafórico e o do especulativo.”<sup>629</sup>

---

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>627</sup> Ricoeur vai explorar aqui o § 49 da *Kritik der Urteilskraft*, *Kantswerke*. Akademie-textausgabe Bd V, Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

<sup>628</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 382.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 383.

No meu entender, todo o desenvolvimento que o último estudo de *MV* leva a efeito sobre esta questão da dinâmica tensional entre o metafórico e o conceptual corresponde à apresentação da circularidade hermenêutica crer-compreender como o momento crítico de uma filosofia hermenêutica, que o final de *SM* tinha estabelecido como princípio.

Que implicações filosóficas tem esta remissão para a necessidade de reconhecimento da circularidade crer-compreender, como momento instaurador da dimensão crítica de uma filosofia hermenêutica?

Tomando de empréstimo as palavras de Jean-Luc Nancy, na sua obra *Le partage des voix*, dedicada ao debate filosófico da questão da interpretação, direi que tal exigência epistemológica põe a claro o incontornável do filosofar com pressupostos e da sua constitutiva relação com a alteridade:

“O requisito filosófico da hermenêutica é, então, o de uma anterioridade da crença, isto é, de uma antecipação pré-compreensiva daquilo mesmo que se trata de compreender, ou daquilo mesmo a que a compreensão tem como finalidade conduzir.”<sup>630</sup>

O círculo hermenêutico representa a introdução do pressuposto como inerente ao trabalho do pensar, mas no horizonte da confiança racional de o poder controlar. Ou seja, o que nele está em questão é o próprio facto da pressuposição ou da pressuposição como um facto. Daí que a filosofia só possa trabalhar a partir do não-filosófico, do seu outro, no contexto da crença de que o que vai ficando depositado nas linguagens da cultura seja portador de significação.

---

<sup>630</sup> Jean-Luc NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Éditions Galilée, 1982, p. 17.

É esta atitude que separa Ricoeur e Derrida sobre a relação entre o metafórico e o conceptual, estando aí a origem de um confronto entre os dois autores<sup>631</sup>.

Ao longo da totalidade de *MV*, mas, de modo sistemático no oitavo estudo, Ricoeur demarca-se do texto de Derrida, *La mythologie blanche*, cuja tese fulcral consiste em afirmar que não é possível constituir um discurso não metafórico sobre a metáfora, não sendo, por isso, possível determinar a posição da metáfora em filosofia. Para ele o conceito é apenas uma metáfora que se esqueceu como metáfora e se constituiu sobre a sua usura e sobre o seu escamoteamento<sup>632</sup>.

Em si mesma, esta posição representa a ruína do projecto que sustenta *MV*.

Ricoeur identifica a posição de Derrida, trá-la para o interior do debate de *MV* e procura rebatê-la, não porque não assuma que o metafórico é originário, mas sim por considerar que o trabalho do conceito representa a instauração de um sentido original, não sendo, por essa razão, redutível a mera usura ou escamoteamento do metafórico.

Na minha leitura, e penso que isso fica muito claro na resposta de Derrida a *MV*, no seu texto, *Le retrait de la métaphore*, o que explica, no fundo, a diferença de posição entre estes dois autores sobre a relação entre o metafórico e o conceptual, é a sua concepção de linguagem.

---

<sup>631</sup> Em *MV* Ricoeur comenta o texto de Jacques Derrida "La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique", in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 247-324, que suscita uma resposta de J. Derrida em "Le retrait de la métaphore", in *Psyché*, Paris, Éditions Galilée, 1987, pp. 63-94. Esta relação entre Ricoeur e Derrida tem sido muito explorada nos trabalhos de investigação sobre Paul Ricoeur, embora, infelizmente, nem sempre por reflexões esclarecedoras. Para uma análise sistemática da relação Ricoeur-Derrida ver: L. LAWLOR, *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, Albany, State University of New York Press, 1992.

<sup>632</sup> P. LACOUÉ-LABARTHE, "La fable (Littérature et philosophie)", in *Le sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979, pp 7-30, defende uma posição paralela à de Derrida, cuja proximidade reconhece (p. 10), mas centrando a sua argumentação no tema do texto. É o texto e não a metáfora que aparece como o insuperável, aquilo para onde tudo remete.

Para Derrida a linguagem é um sistema fechado, encerrado sobre si mesmo, cuja única abertura consiste no transporte ou no envio de umas línguas para as outras<sup>633</sup>; Ricoeur, pelo contrário, concebe a linguagem como um sistema aberto sobre uma realidade que a excede e que pede para ser dita. A possibilidade do discurso especulativo, segundo Ricoeur, inscreve-se na capacidade reflexiva da linguagem que lhe permite avaliar-se como uma totalidade que se refere a um outro de si.

Pode-se dizer, então, que à pergunta que Ricoeur coloca no início do oitavo estudo *MV* sobre que filosofia estava implicada na totalidade do projecto que a originou como obra, se deve responder dizendo que se trata de uma filosofia da linguagem que "(...) faz da realidade a categoria última a partir da qual a totalidade da linguagem pode ser pensada, embora não possa ser conhecida, como o ser-dito da realidade."<sup>634</sup>

Como deixei dito desde o início desta investigação, embora a prática filosófica de Paul Ricoeur não se tenha iniciado por uma teorização sobre a linguagem, é, todavia, a concepção de linguagem, elaborada, paulatinamente, ao longo da sua obra, que fornece o seu princípio de compreensão e a sustenta. Particularmente, no que respeita à relação entre a experiência poética da linguagem e a sua recapitulação ao nível conceptual, a questão da linguagem é determinante, por ser o seu horizonte legitimador.

O discurso poético, na sua especificidade e na sua originalidade, pode ser fonte ou raiz do trabalho filosófico porque traz à linguagem a experiência radical da nossa pertença ontológica, exprimindo-a em toda a sua pureza:

---

<sup>633</sup> Sobre isto ver, sobretudo, a posição de DERRIDA em: *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.

<sup>634</sup> P. RICOEUR, *MV*, p. 386.

“O que o discurso poético traz à linguagem é um mundo pré-objectivo onde nós nos encontramos já de nascença, mas no qual projectamos, também, as nossas possibilidades mais autênticas. É preciso, por isso, abalar o reino do objecto, para deixar ser e deixar dizer-se a nossa pertença primordial ao mundo que habitamos, isto é, que, simultaneamente, nos precede e recebe a marca das nossas obras.”<sup>635</sup>

Desta maneira, a concepção de linguagem, reiterada no final do oitavo estudo de *MV*, subsume aquilo que *SM* tinha apontado como sendo a condição de uma filosofia hermenêutica que decidiu integrar, como ponto de partida, a linguagem dos símbolos do mal – *reconhecer o enraizamento ontológico como a fonte do sentido*<sup>636</sup>.

---

<sup>635</sup> *Ibidem*, 387.

<sup>636</sup> A ideia que procurei defender aqui de o final de *MV* recuperar, embora em outro plano, os princípios instituídos em *SM* corresponde à hipótese que defendi antes de o par *MV* e *TR* representar um momento legitimador retrospectivo do trabalho de interpretação desenvolvido por Ricoeur a partir de *SM* e no horizonte epistemológico definido por essa obra.

## **EPILOGO**





## Epílogo

### **A literatura – o outro por antonomásia do horizonte ontológico da filosofia de Paul Ricoeur**

Como epílogo deste trabalho, onde uma conclusão seria descabida, quer em função do pensamento do autor que o alimenta, quer da minha própria leitura dele, gostaria de juntar algumas pontas das linhas de desenvolvimento que têm vindo a ser apresentadas, através de dois temas, a meu ver, inseparáveis e insuperáveis do pensamento de Paul Ricoeur: a exigência de um horizonte ontológico fundante e possibilitador do filosofar e a correlativa capacidade da dimensão poética da linguagem para o trazer ao discurso, disponibilizando-o como textualidade. Diria, em jeito de conclusão antecipada, que a ontologia se mantém como possibilidade dentro da filosofia ricoeuriana porque a literatura, como poesia e ficção, se constitui como o não-filosófico por excelência da sua prática filosófica, oferecendo-lhe algo como uma *poética da existência*, que poderia subsumir no plano especulativo. Quero com isto dizer duas coisas:

– em primeiro lugar, que a perspectiva ontológica que desde sempre esteve presente na prática filosófica de Paul Ricoeur, como espero ter mostrado ao longo das páginas precedentes, se configurou e se manteve como horizonte, numa dupla acepção do termo: por um lado, porque a ontologia sustenta a possibilidade de a *via longa* da hermenêutica ricoeuriana se exercer, fundando-a à maneira de uma ideia-limite; por outro, a ontologia sob a metáfora com

que Ricoeur a caracterizou de *terra prometida*, à qual apenas se acede no momento final da morte e, mesmo assim, à distância, é sempre e só horizonte e nunca posse efectiva;

– em segundo lugar, pretendo chamar a atenção para o facto de ser a capacidade poética do literário que coloca ao alcance do trabalho especulativo os seus recursos alimentadores, possibilitando a ideia de uma ontologia como horizonte. Dizia o texto transcrito no Pórtico deste trabalho que a *filosofia não começa nada* e, sobretudo, que *não começa nada a partir de si mesma*; ou seja a filosofia não é senão um recomeçar e a sua possibilidade é sustentada por uma concepção da linguagem que considera esta como o *dito de algo*, pensando-a como uma potencialidade ontológica. Isso mesmo estava também claro no texto do Pórtico quando Ricoeur afirmava “a minha esperança está na linguagem”.

Foi o acompanhamento do percurso hermenêutico ricoeuriano na descoberta e tematização da fecundidade possibilitadora da poética da linguagem que procurei fazer ao longo de toda a investigação. Assim, a primeira parte procurou fundamentar uma hipótese de leitura da obra de Paul Ricoeur a partir do conceito de *mise en intrigue*, tal como ele foi tematizado em *TR*; usando os termos ricoeurianos, pode-se dizer que tal hipótese assenta numa *conjectura*<sup>637</sup> global sobre o seu trabalho que toma a literatura como uma via de acesso produtiva à compreensão filosófica do seu pensar, nomeadamente, por considerar que a aparente dispersão temática e metodológica, em que ela se expressa, pode ser lida, nesse contexto, como um efeito de sentido, cujo objectivo é encenar os limites de uma racionalidade que procura caminhos de se superar como limitada, por não querer desistir de continuar a penetrar no sentido da realidade. O processo que, então, desenvolvi realçou o facto de haver uma comensurabilidade entre o literário, como modelo, e os parâmetros do pensar e do

---

<sup>637</sup> Ricoeur propõe como processo metodológico de uma abordagem textual, que respeite a dialéctica explicação-compreensão, um movimento que vai da *conjectura* à *validação*. Cf. a este respeito: *Interpretation Theory*, pp. 71-88.

---

textualizar de Paul Ricoeur, exibindo-se como uma perspectiva eficaz de observação e análise.

Deste modo, a investigação que desenvolvi, na Segunda Parte, junto dos textos ricoeurianos, para pôr em evidência como e porquê eles se confrontam, desde sempre, com o literário, decorreu, directamente, das conclusões da Primeira Parte, correspondendo a um outro nível da mesma análise, guiada pelo desejo de aprofundar o pensamento filosófico de Ricoeur, para surpreender o papel efectivo que a literatura, enquanto dimensão poética da linguagem, desempenha na sua própria estruturação.

Neste quadro, dentro da linha do que continua a ser o meu princípio de leitura matricial de Paul Ricoeur, diria que algo de Kant se deixa intuir na maneira como se articulam filosofia e literatura no interior da obra ricoeuriana, não por essa articulação ser uma recapitulação da perspectiva kantiana, mas sim por representar a repetição da mesma experiência de buscar uma via discursiva adequada ao que se quer trazer ao discurso.

Esta minha posição é consequência directa da interpretação que faço do texto de Jean-Luc Nancy, que tem o estranho título de *Le discours de la syncope* e onde se aborda a problemática da relação da filosofia com a literatura, em Kant<sup>638</sup>, também a partir da questão da linguagem em filosofia. Esta questão desmembra-se, no texto, em duas dimensões: a da problemática do estilo literário adequado à exposição filosófica e a da capacidade da linguagem para exprimir, autenticamente, o sentido da realidade.

A obra de Nancy assenta numa análise sistemática dos textos onde Kant problematiza ou lamenta as suas dificuldades como escritor, para configurar a seguinte tese:

---

<sup>638</sup> Jean-Luc NANCY, *Le discours de la syncope* I. *Logodaedalus*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976.

Sobre a questão da importância de Kant para uma nova maneira de pensar as relações entre a filosofia e a literatura, ver também: P. LACOUÉ-LABARTHE et J.-L. NANCY, *L'absolu littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

“(…) Se Kant é, sem dúvida, o pior escritor da história da filosofia – ou se é considerado como tal... – isso não se deve a um acaso. O seu infortúnio não é um acidente; também não é uma enfermidade empírica, mas pertence, sistematicamente, ao conjunto dos gestos e das teses da filosofia crítica como tal. Com uma formulação programática que deverá ser, em seguida verificada, diremos: *a síncope do autógrafo é constitutiva do conjunto crítico, enquanto tal.*”<sup>639</sup>

Para comentar a tese proposta de a filosofia crítica, enquanto tal, poder originar um problema peculiar de estilo literário, diria, antes de mais, que ela se contextualiza em duas outras perspectivas de base da obra – por um lado, a defesa da inerência constitutiva entre cada filosofia e o *como* do seu apresentar-se discursivo e, por outro, a afirmação de ser somente a partir de Kant que se torna possível e necessária a distinção expressa entre filosofia e literatura, afirmação que remete para uma concepção estruturante de todo o texto de Nancy de o discurso filosófico de Kant ser o *discurso da síncope*. Discurso da síncope entendido como um discurso da queda, de algo que *engole* o que não é dito por não poder ser dito, por ser inacessível, indizível, indecidível.

O discurso da síncope é o discurso que elidiu uma parte de si, da qual, todavia, se alimenta.

No contexto do longo comentário do final do prefácio B da *KrV*, nomeadamente, no que aí se refere à modéstia da exposição, Nancy afirma:

“A “modéstia” da exposição não está limitada ao plano metodológico; ela reenvia essencialmente à “modéstia” mais fundamental da filosofia transcendental, a esta “modéstia” que a constitui como transcendental.”<sup>640</sup>

É, no contexto desta *elisão* insuperável do discurso da filosofia transcendental ligada à sua *modéstia* constitutiva, que, na minha interpretação, pode ser entendida a articulação que o

---

<sup>639</sup> Jean-Luc NANCY, *Le discours de la syncope, op. cit.*, p. 27.

<sup>640</sup> *Ibidem*, p. 43.

texto faz entre síncope e o *autógrafo* da filosofia. A *síncope do autógrafo*, diz o texto, isto é, a sua elisão ou a perda da sua força. Autógrafo significa, no meu entender, o sentido do poder incondicionado do dizer filosófico, da sua, quase, sacralidade; da confiança ilimitada na continuidade absoluta entre *dizer* e *ser verdade*. A filosofia crítica faz sincopar essa fé; elide-a, retirando a filosofia do seu *sono dogmático*. Nessa medida, para dar conta de si como filosofia crítica tem de encontrar outro *autógrafo*, tem de encontrar um modo adequado para a sua *Darstellung*, ou seja, para a sua exposição ou apresentação expositiva. Esta tarefa corresponde a encontrar a maneira de inscrever a *elisão*, na própria exposição da filosofia. É, neste quadro, que a preocupação com o estilo, que Kant sempre manifestou na sua obra, ganha sentido como a questão da própria filosofia crítica:

“Kant não fez disso “um objecto privilegiado” do seu trabalho. Poder-se-ia dizer que ele apenas fez isso. No discurso kantiano é o discurso metafísico que se indecide (...).”<sup>641</sup>

A meu ver, trata-se de encontrar um registo discursivo que se atenha ao plano transcendental e dê conta dele no quadro da sua própria definição:

“ Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.”<sup>642</sup>

Creio ser no interior desta definição do transcendental que se joga o sentido da elisão, como a síncope da metafísica, não mais saber, mas apenas o sistema crítico da possibilidade de um saber legítimo. Ou seja, a colocação do transcendental como irreduzível obriga à configuração de um discurso que *exponha* a *elisão* basilar da filosofia crítica – uma *coisa em si* inacessível, indecível. Assim, ao contrário da matemática que se desenvolve por *construção dos conceitos* e, portanto, tem uma exposição *directa*, equivalente ao conhecimento, a filosofia,

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>642</sup> KANT, *KrV*, A 11/ B 25-A 12 / B 26.

que apenas opera *a partir de conceitos*, está confinada a uma exposição *indirecta*, por meio de um discurso constitutivamente elidido.

Jean-Luc Nancy apressa-se a explicitar que Kant, quando se preocupa com a elegância ou com a falta de elegância do seu discurso, não quer aproximar a filosofia da literatura; simplesmente, tem consciência de que a única exposição de si inatacável é a do saber da matemática e que a exposição da filosofia é, constitutivamente, fragilizada.

É, então, no interior da questão de um estilo à altura da filosofia crítica que o tema da literatura ganha corpo, no interior da questão mais vasta da capacidade da discursividade para expressar totalmente o ser da realidade. A filosofia crítica parece ansiar por uma apresentação elegante e bela, mas elegância e beleza têm de se instaurar a partir da própria natureza da sua apresentação:

“É preciso, então, uma bela apresentação – mas essa necessidade é concebida de tal maneira que a beleza não seja aí um predicado, mas a própria substância da apresentação, ou, mais justamente, a “própria” fenomenalidade do fenómeno.”<sup>643</sup>

O que há de dilemático nesta questão, pelo qual esta representa o sentido da filosofia crítica, enquanto tal, é ela própria assumir a forma de um jogo indecidível, buscado, perenemente, buscado, apenas:

“ Não se poderia então dizer que a filosofia decide da sua apresentação, com conhecimento de causa e na plena posse dos seus meios. Pode-se apenas dizer que neste gesto complexo, nesta dupla postulação, onde a filosofia, simultaneamente, se inquieta e se de-limita, a *Darstellung* “apresenta-se” como o traçado (interno? interno/externo?) dos seus próprios limites.”<sup>644</sup>

---

<sup>643</sup> Jean-Luc NANCY, *Le discours de la syncope*, p. 79.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 81.

Por essa razão, embora sendo corporizada pela problemática do estilo e da exposição da filosofia, uma vez que tal problemática decorre da natureza do saber filosófico, a emergência da literatura dá-se num espaço de ambiguidade, estando como dentro e fora da filosofia, ocupando, pois, um lugar indecível.

De que modo Paul Ricoeur repete esta experiência do *indecível* e da forma adequada de o dizer?

Em primeiro lugar, porque também ele se coloca perante a profundidade abismal da realidade com a mesma atitude de recuo e expectativa, repetindo a posição kantiana da impossibilidade de a reduzir a um conhecimento último, assumindo, desse modo, a elisão da possibilidade de qualquer sistema do saber, tematizada por Kant.

Em segundo lugar, porque nesse confronto com a realidade, na sua irrecusável e irreduzível densidade, o literário lhe aparece como o *outro incontornável*, sempre presente e sempre diferenciado, agora não em termos de estilo ou exposição de si da filosofia, como em Kant, mas como raiz alimentadora do desenvolvimento da discursividade filosófica, como uma sua condição de possibilidade.

Se, como dizia Nancy sobre Kant, este buscava uma beleza que se instaurasse como a própria fenomenalização da filosofia crítica, pode-se dizer que Ricoeur interiorizou o desejo kantiano, radicalizando-o, a ponto de considerar que só no diálogo com o que o literário tem de peculiar a filosofia se pode acercar daquilo que, de si, está, constitutivamente, elidido para o conceito.

É neste contexto que interpreto o que, para mim, é a linha de força do projecto corporizado em *MV* e *TR* – a legitimação da capacidade referencial da dimensão poética da

linguagem de modo a franqueá-la como raiz alimentadora do discurso especulativo, ideia, aliás, que embora não consciencializada na sua aporeticidade, se encontrava já na base da sua ideia da *poética da vontade*.

Efectivamente, como se viu, a ideia da *poética da vontade* comportava os dois temas do pensar ricoeuriano que apresentei atrás como insuperáveis e inseparáveis, a saber: o horizonte ontológico, como regulador do filosofar, e o literário, como recurso para pensar o ontológico.

Que a *poética da vontade* seja o revelador da intencionalidade ontológica da filosofia ricoeuriana é uma leitura corroborada por vários autores com interpretações próprias da sua filosofia, nomeadamente, Nkeramihigo, Bernard Stevens e André Léonard, como já tive oportunidade de referir. Mas se, como também já se viu no Capítulo Primeiro da Segunda Parte, Paul Ricoeur, a partir dos anos 80, toma consciência que não irá construir a obra correspondente a tal projecto, como se pode continuar a configurar, então, a irrecusabilidade da exigência do horizonte ontológico, adentro da sua prática filosófica?

Penso ser legítimo dizer que essa incontornabilidade do horizonte ontológico, directamente articulada com a exploração do potencial ontológico da dimensão poética da linguagem, emerge no interior da sua filosofia hermenêutica, nas teses do final de *SM* e que o último estudo de *MV* recupera, nomeadamente, a terceira, quando determina que uma filosofia que aceita pensar a partir do jogo polissémico da linguagem poética assumiu que a fonte de sentido não é a consciência transcendental, mais ou menos vitoriosa, mas sim a sua pertença a uma realidade que constitutivamente a excede.

Esta determinação não só dá sentido à metáfora ricoeuriana de a ontologia ser a *terra prometida*, como marca, igualmente, que a sua abordagem será sempre *obliqua*.



Nesse contexto retomaria o que disse no Pórtico, a dois níveis: a questão da não originaridade do filosófico que se enraíza fora de si para poder começar e a da concepção da linguagem como a estrutura matricial que alimenta a vida e o discurso humanos. É nessa concepção da linguagem, como fonte de significação, que assenta toda a prática filosófica de Paul Ricoeur. Para ele a linguagem é, ao mesmo tempo, o poder da humanidade e o seu destino, aquilo que o ser humano tem ao seu alcance para ser, verdadeiramente, mas, simultaneamente, aquilo a que está inexoravelmente condenado. Isto é, o ser humano *pode* falar, tem essa capacidade, mas, por outro lado, *tem* de falar para realmente chegar a ser, para poder organizar a vida e assumir a morte, como *TR* nos procura mostrar.

A centralidade da linguagem advém-lhe do facto de esta ser, no seu cerne, polissémica, vocacionada, por isso, para o exercício poiético e, nesse sentido, possibilitar a originaridade do literário, enquanto metafórico e, na sequência, alimentar o momento segundo, reflexivo-especulativo, da filosofia.

É esta perspectiva da linguagem que alimenta a esperança ricoeuriana de a ontologia poder ser a *terra prometida*, ou seja, de a filosofia continuar a poder cumprir o seu papel de pensar o Todo. Pensá-lo, isto é, retomá-lo no seu seio a partir da discursividade poética subsumindo-a na dimensão *crítica* que a caracteriza, mas deixando-se guiar pelas injunções de sentido que ela comporta no interior da *convicção* de que estas sejam *promessas de verdade*.

É neste horizonte que interpreto as últimas palavras de *MHO* que, simbolicamente, Ricoeur dedica a pensar a possibilidade de um perdão à altura da memória humana que, ao

mesmo tempo, dignifique a humanidade e a salve de si mesma e da vertigem de um esquecimento alienante ou de um excesso de memória homicida:

“Sous l’histoire, la mémoire et l’oubli.

Sous la mémoire et l’oubli, la vie.

Mais écrire la vie est une autre histoire.

Inachèvement.”<sup>645</sup>

---

<sup>645</sup> P. RICOEUR, *MHO*, p. 657.

## **BIBLIOGRAFIA**



---

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Princípios de constituição e estrutura formal

Uma bibliografia pode organizar-se, pelo menos, em função de dois critérios dominantes: *investigativo*, dando conta do estado da arte em relação a uma temática, ou *hermenêutico*, explicitando as obras que se constituíram como contexto e intertexto de uma determinada investigação. Por outras palavras, diria que uma bibliografia pode ser externa, com uma autonomia total, em relação ao trabalho a que está, simplesmente justaposta, ou tecer com ele uma rede de ligações e articulações, que a tornam um momento constitutivo desse trabalho.

A bibliografia que agora se apresenta pertence, fundamentalmente, ao segundo tipo, por razões de princípio e de circunstância. Por um lado, porque considero que a bibliografia deve ser o horizonte de referência para a leitura e compreensão de qualquer texto e, por esse motivo, deve dar figura às raízes da sua constituição. Por outro lado, porque Paul Ricoeur, não obstante ser um autor vivo, conta já na sua bibliografia com diversos e excelentes estudos bibliográficos, o que torna irrelevante e mesmo bizarro que sobre ele se apresente uma bibliografia do tipo do que designei por investigativa, que mais não poderia fazer do que repetir as que já existem e são acessíveis.

Dos estudos bibliográficos sobre Ricoeur gostaria de destacar dois, como ilustração do que acabei de afirmar. Em primeiro lugar, o monumental esforço investigativo de Frans Vansina<sup>646</sup>, que desde 1985 se tem dedicado a publicar toda a informação a respeito dos escritos de e sobre Paul Ricoeur, nos diferentes países, e que acaba de editar uma última versão desse seu trabalho. No quadro da cultura

---

<sup>646</sup> Cf. Bibliografia, 2.2.1. .

nacional, penso ser devido um destaque para o minucioso exercício de análise e articulação dos textos ricoeurianos levado a cabo por Carlos João Correia<sup>647</sup>.

Por todas as razões acima assinaladas, a apresentação desta bibliografia decorre da história da investigação que ela sustenta e do seu contexto de realização<sup>648</sup>.

A já avultada lista de estudos sobre o pensamento de Ricoeur refere-se a textos de uma grande diversidade, quer em termos temáticos, quer de qualidade e originalidade; contudo, o tema que me propus explorar como fio condutor — a articulação entre o filosófico e o literário —, não é alvo explícito de nenhum trabalho, sendo os que se dedicam à questão da poética aqueles que mais se aproximam do meu objectivo. Desses, gostaria de destacar a importância do livro de Theoneste Nkeramihigo, com quem já me tinha confrontado para a Dissertação de Mestrado, e da obra, mais recente, de Alain Thomasset; ambos procuram explorar uma compreensão do pensamento ricoeuriano a partir do princípio hermenêutico assente na sua ideia de uma *poética da vontade* e, embora numa linha intencional diferente da minha, foram interlocutores significativos para a definição de alguns parâmetros fundamentais de abordagem da filosofia de Paul Ricoeur.

Assim, na ausência de recursos textuais directamente ligados ao tema, a minha opção de escolha bibliográfica pautou-se pelos critérios que passo a referir:

1. No que respeita às obras dedicadas ao pensamento de Paul Ricoeur, procurei, numa primeira análise, recolher os trabalhos que ofereciam leituras ricoeurianas filtradas por algumas perspectivas temáticas, como são os casos das linhas interpretativas que aprofundam as questões da simbólica, da imaginação, da narratividade, da linguagem ou da articulação entre filosofia, religião e teologia, na medida em que qualquer destas direcções investigativas me fornecia elementos de consolidação da minha própria hipótese de leitura; numa segunda aproximação, privilegiei, igualmente, os trabalhos com um ponto de vista comparativo e que confrontavam o pensamento de Ricoeur com outras perspectivas hermenêuticas, que me permitiam focalizar e localizar a hermenêutica ricoeuriana no contexto do movimento hermenêutico, na sua globalidade; por fim, procurei ainda recolher alguns

---

<sup>647</sup> Cf. Bibliografia, 2.2.1. . Talvez seja justo destacar, ainda, o trabalho de Robert Sweeney, que desenvolveu um comentário das obras de e sobre Ricoeur, publicadas entre 1974 e 1984. Cf. Bibliografia, 2.2.1. .

<sup>648</sup> Mais do que em qualquer outro país do mundo ocidental, em Portugal, a recolha bibliográfica de uma investigação em filosofia, mesmo de envergadura média, tem de ser feita com uma minúcia e uma antecedência enormes, uma vez que nenhuma das nossas bibliotecas dispõe dos recursos cabais a que possamos aceder fácil e directamente, pelo que o acesso às obras necessárias está dependente de pesquisas no estrangeiro e do serviço de intercâmbio internacional entre bibliotecas que, honra lhe seja, a Biblioteca Nacional leva a cabo com eficácia e atenção.

estudos que se centrassem na exploração da ressonância cultural da filosofia de Paul Ricoeur, como é o caso dos que tratam as questões da violência, da tolerância ou da filosofia da libertação, para testar, pelo confronto com outras leituras, a minha convicção de a filosofia ricoeuriana querer ser uma filosofia para a *polis* e para o viver em comum.

2. Quanto à própria temática da articulação entre filosofia e literatura no sentido mais geral da análise do tema, centrei-me, fundamentalmente, em trabalhos de dois tipos: os que tratavam da natureza ontológica da literatura e do seu estatuto como discurso sobre o real, no tocante ao seu alcance cognitivo e informativo e os que faziam a abordagem do tema em pensadores da tradição filosófica. Alguns destes últimos foram-me muito úteis, não só pelo valor informativo específico, como também por se constituírem como modelos de abordagem do tema, em relação aos quais me fui posicionando e estruturando o meu próprio modelo.
3. Em ambos os casos, procurei recolher trabalhos de autores e autoras portugueses, na tentativa de dar visibilidade ao nosso património filosófico.

Em termos de formalização, decidi-me por uma estrutura dividida em cinco secções:

- Textos de Ricoeur, por sua vez classificados em cinco sub-secções: 1. Obras em volume; 2. Colaboração em obras colectivas; 3. Entrevistas, 4. Artigos publicados em Revistas<sup>649</sup> e 5. Prefácios.
- Textos sobre Ricoeur, também organizados em três sub-secções: 1. Estudos bibliográficos; 2. Números monográficos de Revistas; 3. Estudos sobre o pensamento de Ricoeur.
- Textos sobre a relação entre o filosófico e o literário, com uma divisão em duas sub-secções: 1. Números monográficos de Revistas e 2. Estudos temáticos.
- Textos sobre a questão hermenêutica enquanto temática enquadradora.
- Outras referências bibliográficas, onde se integram as obras que foram citadas ao longo do trabalho, quer por exigência do intertexto de Ricoeur, quer pela minha necessidade interpretativa ou argumentativa e não poderiam cabalmente agrupar-se nas secções anteriores. Não serão referidas as obras que tiveram apenas uma intervenção pontual.

---

<sup>649</sup> Referi apenas os artigos que, tendo intervindo, directamente, na elaboração do trabalho, não estavam incluídos em nenhuma das publicações em volume.

Gostaria, por último, de acrescentar três notas referentes aos aspectos formais. A primeira diz respeito ao próprio modo de citação. Hoje em dia, por interferência recíproca de diferentes modelos de citação bibliográfica, não é possível identificar um modelo único que seja específico dos trabalhos de filosofia. Optei, por isso, pelo mais clássico, que separa todas as informações por meio de vírgulas e fornece como informação final a data da edição e as páginas, quando é caso disso<sup>650</sup>. No que respeita à citação das revistas, decidi identificar a cidade de referência e colocar dentro de parêntesis apenas a informação relativa ao número de anos de publicação ou ao volume, quando é o caso.

Por outro lado, dado que muitas obras citadas são constituídas por conjuntos de trabalhos de autoria diferente ou são publicações periódicas, a sua referência far-se-á uma vez, tomando-as como obra global, aparecendo de novo referenciadas na respectiva ordem alfabética dos autores e autoras que seleccionei como mais determinantes

A última nota que quero explicitar corresponde ao facto de ter procurado pôr por extenso, pelo menos, um dos nomes próprios dos autores dos textos, por ter consciência que só desta maneira as mulheres-autoras ganham visibilidade.

---

<sup>650</sup> Apenas no caso em que elenco os números monográficos de Revistas, quer sobre Ricoeur, quer sobre a relação filosofia-literatura, separei por dois pontos o nome da Revista do título que tomou o respectivo número monográfico.



## 2. Obras

### 2.1. De Paul Ricoeur

#### 2.1.1. Obras editadas em volume

*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1947.

*Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Traduction, introduction et notes par Paul Ricoeur de *Ideen I*, de E. HUSSERL, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

*Être, essence et substance chez Platon et Aristote, Cours professé en 1953-1954*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957. Com sucessivas reedições.

*Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.

Deuxième édition augmentée de quelques textes, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

Troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

*Finitude et Culpabilité. I. L'Homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

*Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

*Sémantique de l'action, Cours professé à Louvain, 1970/1971*, Louvain, Édition du SIC (policopiado).

*Herméneutique, Cours professé à Louvain, 1971/1972*, Louvain, Éditions du SIC (policopiado).

*Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Paris, Institut d'Études Oecuméniques, 1972.

*La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

*Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas, The Texas Christian University Press, 1976.

*El lenguaje de la fe*. Introducción de Beatriz M. COUCH, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1978.

*The philosophy of Paul Ricoeur. An antology of his work*, edited by Charles REAGAN and David STEWART, Boston, Beacon Press, 1978.

*Ermeneutica Biblica*. Con una introduzione di Loretta DORNISCH, Brescia, Morcelliana, 1978.

*Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*. Con un saggio introduttivo di Giuseppe GRAMPA, Brescia, Morcelliana, 1980.

*Paul Ricoeur. Hermeneutics & the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, edited, translated and introduced by John B. THOMPSON, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

*Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

*Temps et Récit II*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

*Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

*À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

*Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.

*Amour et Justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, Mohr, 1990.

*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

*A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, edited by Mario VALDÉS, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, Harvester Wheatsheaf, 1991.

*Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

*Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

*Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

*Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

*Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par François-Xavier AMHERDT, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

*Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.

### 2.1.2. Colaboração em obras colectivas

*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, ouvrage en collaboration avec Mikel DUFRENNE, Paris, Éditions du Seuil, 1947.

"Nature et liberté", in AAVV, *Existence et Culture*, Paris, PUF, 1962, pp. 125-137.

"Quelques figures contemporaines. De Husserl à Heidegger", in Émile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris, Vrin, 1967, pp.181-258.

"Philosophie et langage", in R. KLIBANSKI (ed.), *La philosophie contemporaine. Chroniques*. III, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969, pp. 272-295.

"Croyance", in *Encyclopaedia Universalis*, V, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1969, pp. 171-176.

- "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique", in AAVV, *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pp. 35-84.
- "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", in AAVV, *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pp. 301-319.
- "Langage (philosophie)", in *Encyclopaedia Universalis*, IX, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 771-781.
- "Liberté", in *Encyclopaedia Universalis*, IX, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 979-985.
- "Mythe 3. L'interprétation philosophique", in *Encyclopaedia Universalis*, XI, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 530-537.
- "Ontologie", in *Encyclopaedia Universalis*, XII, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, pp. 94-102.
- "Signe et sens", in *Encyclopaedia Universalis*, XII, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, pp. 1011-1015.
- "Volonté", in *Encyclopaedia Universalis*, XIV, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1973, pp. 943-948.
- "Conclusions", in H. L. VAN BREDA (ed.), *Vérité et vérification. Actes du quatrième Colloque International de Phénoménologie, Schwäbisch Hall, 8-11 Septembre 1969*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 190-209.
- "Introduction", in AAVV, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot-Les Presses de l'UNESCO, 1975, pp. 19-41.
- "Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl", in Jeanne HERSCH (prés.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 57-87.
- "Herméneutique de l'idée de Révélation", in AAVV, *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54.
- "Introduction", in AAVV, *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot-Les Presses de l'UNESCO, 1978, pp. 11-54.
- "La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud", in AAVV, *Qu'est-ce que l'Homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 591-619.

"L'identité narrative", in P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 287-300.

"The human being as the subject matter of philosophy", in P. KEMP and D. RASMUSSEN (eds.), *The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, Cambridge-London, The MIT Press, 1989, pp. 89-101.

"Emmanuel Levinas, penseur du témoignage", in Jean-Christophe AESCHLIMANN (dir.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, pp.17-38.

"L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 381-403.

"Auto-compréhension et histoire", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 9-25.

"Expérience et langage dans le discours religieux", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 159-179.

"Between Rhetoric and Poetics", in Amelie O. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 324-384.

*La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*, ouvrage en collaboration avec Jean-Pierre CHANGEUX, Paris, Odile Jacob, 1998.

*Penser la Bible*, en collaboration avec A. LACOCQUE, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

### 2.1.3. Entrevistas

*Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

"Un philosophe au-dessus de tout soupçon". Propos recueillis par Frédéric FERNEY, *Le Nouvel Observateur*, 11 Mars, 1983, pp. 62-66.

"Paul Ricoeur, du texte à l'action". Propos recueillis par Michel CONTAT, *Le Monde*, le 27 Juin 1987.

"De la volonté à l'acte". Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira, in Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (org.): "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 17-36.

"Poetry and possibility". Interview by Philip FRIED(1982), in Mario VALDÉS (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 448-462.

"The Creativity of language". Interview by Richard KEARNEY (1984), in Mario VALDÉS (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 463-481.

"Myth as the bearer of possible worlds", Interview by Richard KEARNEY (1984), in Mario VALDÉS (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 482-497.

"Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*". Entretien avec Gwendoline JARCZYK, *Rue Descartes*, 1-2, Paris, 1991, pp. 225-237.

"Entretien", in Jean-Christophe AESCHLIMANN (ed.): *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 11-34.

"Paul Ricoeur, filósofo, ao Público". Entrevista conduzida por Carlos C. LEME e Jorge A. FERNANDES, *Público*, 31 de Maio de 1994.

"Paul Ricoeur: a razão democrática". Entrevista de António Guerreiro, *Revista Expresso*, 10 de Junho, 1994.

*La Critique et la Conviction*. Entretien avec François AZOUVI et Marc de LAUNY, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

"Interviews". Interviews by Charles REAGAN: 1982; 1988; 1990; 1991, in Charles REAGAN, *Paul Ricoeur. His life and his work*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996, pp. 100-135.

"Ontología, dialéctica y narratividad". Entrevista de Gabriel ARANZUEQUE, in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 423-435.

"Paul Ricoeur: réflexions sur la philosophie morale". Propos recueillis par Monique CANTO-SPERBER, *Magazine Littéraire*, 361, Paris, Janvier 1998, pp.36-40.

*L'unique et le singulier*. Transcription de l'émission *Noms de Dieux* d'Edmond BLATTCHEN, enregistrée le 10 Mars 1993 et diffusée le 3 Novembre 1993, Liège, Alice Éditions, 1999.

"Le sentiment de culpabilité: sagesse ou névrose. Dialogue avec Marie de Solemne", in AAVV *Innocente culpabilité*, Paris, Éditions Dervy, s/d, pp. 9-29.

"Paul Ricoeur". Entretien par Jean BLAIN, *Lire*, Octobre 2000, pp. 42-50.

#### 2.1.4. Artigos

"L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1(45), Paris, 1952, pp. 1-29.

"Culpabilité tragique et culpabilité biblique", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 4(33), Strasbourg-Paris, 1953, pp. 285-307.

"Réforme et révolution dans l'Université", *Esprit*, 6-7, Paris, 1968, pp. 987-1002.

"La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Louvain, 1972, pp. 93-112.

"Ethics and culture. Habermas and Gadamer in dialogue", *Philosophy Today*, 2(17), Chicago, 1973, pp. 153-165.

"Creativity in language: word, polissem, metaphor", *Philosophy Today*, 2(17), Chicago, 1973, pp. 97-111.

"Manifestation et Proclamation", *Archivio di Filosofia*, 44, Roma, 1974, pp. 57-76.

"Hegel aujourd'hui", *Études Théologiques et Philosophiques*, 3(49), Lausanne, 1974, pp. 335-354.

"La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1(55), Strasbourg-Paris, 1975, pp. 13-26.

"Le problème du fondement de la morale", *Sapienza*, 3(28), Napoli, 1975, pp. 313-337.

"Parole et symbole", *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2(49), Strasbourg, 1975, pp. 142-161.

"La fonction narrative et l'expérience humaine du temps", *Archivio di Filosofia*, 1(80), Roma, 1980, pp. 343-367.

"La logique de Jésus", *Études Théologiques et Religieuses*, 3(55), Montpellier, 1980, pp. 420-425.

"The power of speech: science and poetry", *Philosophy Today*, 1(29), Chicago, 1985, pp. 59-70.

"The fragility of political language", *Philosophy Today*, 1(31), Chicago, 1987, pp. 35-53.

"La crise: un phénomène spécifiquement moderne?", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1(120), Neuchâtel, 1988, pp. 1-19.

"Le scandale du mal", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 57-63.

"Éloge de la lecture et de l'écriture", *Études Théologiques et Religieuses*, 3(64), Montpellier, 1989, pp. 395-405.

"De l'Esprit", *Revue Philosophique de Louvain*, 2-3(92), Louvain, 1994, pp. 246-253.

"Le pardon peut-il guérir?" *Esprit*, 210, Paris, 1995, pp. 77-82.

"Entre mémoire et histoire", *Projet*, 248, Paris, 1996/1997, pp. 7-16.

"La marque du passé", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, Paris, 1998, pp. 7-31.

"Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, L'écrivain", *Philosophie*, 67, Paris, 2000, pp. 3-18.

### 2.1.5. Prefácios

"Préface", in Bechara SARGI, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1957, pp. 7-9.

"Préface", in Bertrand RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-PUF, 1963, pp. VII-IX.

"Préface", in Jean SCHWOEBEL, *La presse, le pouvoir et l'argent*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, pp. 7-12.

"Préface", in Philibert SECRETAN, *Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de philosophie politique réflexive*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1969, pp. IX-XIV.



"Préface", in Olivier REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. IX-XVI.

"Préface", in Gary B. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Éditions Klincksieck, 1973, pp. 9-14.

"Préface", in Raphaël CÉLIS, *L'oeuvre et l'imaginaire. Les origines du pouvoir-être créateur*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 7-13.

"Préface", in André GAUDREAU, *Du littéraire au filmique. Système du récit*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, pp. IX-XIII,

"Préface", in Geneviève EVEN-GRANBOULAN, *Une femme de pensée. Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1990, pp. 1-6.

"Préface. D'une lucidité inquiète", in Gabriel MARCEL, *Les Hommes contre l'humain*, (nouvelle édition sous la direction de Jeanne Parain-Vial), Paris, Éditions Universitaires, 1991, pp. 7-11.

"Préface", in Humberto GIANNINI, *La "réflexion" quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*, Aix-en-Provence, Éditions Alinea, 1992, pp. 7-10.

"Préface", in Anne DECROSSE (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Pierre Mardaga, éditeur, 1993, pp. 5-15.

"Préface. L'arbre de la philosophie réflexive", in Jean NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, pp. V-XXVI.

"Lire autrement", in Michel DUPUIS (ed.), *Levinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994, pp. 5-17.

"Préface", in M. AGÍS VILLAVARDE, *Del símbolo à la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp.13-18.

"Préface", in Colas DUFLO, *Pour des morales par provision*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 9-16.

"Préface", in Pierre BOURETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, pp. 9-15.

## 2.2. Sobre Paul Ricoeur

### 2.2.1. Bibliografias de e sobre Paul Ricoeur

CORREIA, Carlos João:

"Bibliografia", in Carlos J. CORREIA, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, FCG-FCT-MCT, 1999, pp. 607-651.

LAPOINTE, François H.

"A bibliography on Paul Ricoeur", *Philosophy Today*, 2(XVII), Chicago, 1973, pp. 176-182.

"A bibliographical essay", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, op. cit., pp. 163-177.

SWEENEY, Robert:

"A survey of recent Ricoeur-literature, by and about. 1974-1984", *Philosophy Today*, 1(29), Chicago, 1985, pp. 39-58.

VANSINA, Frans D.:

*Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Leuven-Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985.

"Selected bibliography of Ricoeur's. English works", in T. Peter KEMP and David RASMUSSEN (eds.), *The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, Cambridge-London, The MIT Press, 1989, pp. 103-121.

"Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments", *Revue Philosophique de Louvain*, 82(89), Louvain, 1991, 243-288.

*Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire, 1935-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

VANSINA, Frans D. and RICOEUR, Paul:

"Bibliography of Paul Ricoeur: a primary and secondary systematic bibliography", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, pp.605-815.

## 2.2.2. Revistas: números monográficos

*Anthropos: Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*, 181, Barcelona, 1998.

*Esprit: Paul Ricoeur*, 140-141, Paris, 1988.

*Esprit: Les historiens et le travail de mémoire. I. Autour de La mémoire, l'histoire, l'oubli, de Paul Ricoeur*, 266-267, Paris, 2000, pp. 16-87.

*Études Phénoménologiques: Paul Ricoeur: temporalité et narrativité*, 11(VI), Bruxelles, 1990.

*Reflexão: A hermenêutica de Paul Ricoeur*, 69( 22), Campinas, 1997.

*Magazine Littéraire: Paul Ricoeur, morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, 390, Paris, Set. 2000.

*Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994.

*Philosophy Today: A presentation of The Rule of Metaphor by Paul Ricoeur*, supl.4(XXI), Chicago, 1977.

*Revista Portuguesa de Filosofia: Paul Ricoeur*, 1(XLVI), Braga, 1990.

*The Iliff Review*, 3( XXXV), Colorado, 1978.

## 2.2.3. Estudos em torno do pensamento de Paul Ricoeur

AAVV:

"Débat sur le récit", *Esprit: Paul Ricoeur*, 140-141, Paris, 1988, pp. 269-273.

"Débat sur l'histoire", *Esprit: Paul Ricoeur*, 140-141, Paris, 1988, pp. 257-265.

"Débat sur le langage", *Esprit: Paul Ricoeur*, 140-141, Paris, 1988, pp. 290-294.

"Ricoeur on narrative", in David WOOD (ed): *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 160-187.

*Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

"Filosofía y verdad", in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 467-478.

ABEL, Olivier:

*Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Paris, Éditions Michalon, 1996.

"Ricoeur's ethics of method", *Philosophy Today*, 1(37), Chicago, 1993, pp. 23-30.

"La problematisation du monde et la mimésis de Paul Ricoeur", in Corinne HOOGAERT (dir.), *Argumentation et questionnement*, Paris, PUF, 1996, pp. 79-97.

AESCHLIMANN, Jean-Christophe (ed.):

*Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino:

*Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

"La metáfora en el discurso filosófico", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 79-101.

"Metáfora y filosofía", in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 301-314.

"Paul Ricoeur en el panorama filosófico contemporáneo", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 15-22.

"El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 49-59.

"El sentido del ser interpretado", in Mario VALDÉS (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, pp. 91-114.

ALICI, Luigi:

"Temporalità e memoria nelle *Confessiones*. L'interpretazione di Paul Ricoeur", *Augustinus*, 39, Madrid, 1994, pp. 5-19.

AMHERDT, François-Xavier:

"Introduction", in F.-X. AMHERDT (prés.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 9-88.

- ANDERSON, Pamela Sue:  
"Agnosticism and attestation: an aporia concerning the other in Ricoeur's", *The Journal of Religion*, 74, Chicago, 1994, pp. 65-76.
- ARANZUEQUE, Gabriel:  
(ed.):  
*Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997.  
  
"Retórica, política y hermenéutica", in *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 369-385.
- ATKINS, Kim:  
"Ricoeur's 'human time' as a response to the problem of closure in heideggerian temporality", *Philosophy Today*, 2(44), Chicago, 2000, pp. 108-122.
- AUGIERI, Carlo A.:  
"En el principio era el relato: el sentido como narración, el no-sentido como 'demanda' de narración", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 77-81.
- ÁVILA CRESPO, Remedios:  
"El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 413-423.
- BAPTISTA PEREIRA, Miguel:  
"Introdução à tradução portuguesa de *Metáfora Viva* de Paul RICOEUR", Porto, Rés-Editora, 1983, pp. I- XLV.
- BARRAL, Mary Rose:  
"Paul Ricoeur: the Resurrection as Hope and Freedom", *Phisosophy Today*, 1(XXIX), Chicago, 1985, pp. 72-82.
- BEGUE, Marie-France:  
"Poética e imaginación creadora en la antropología de Paul Ricoeur", *Escritos de Filosofía*, 21-22, Buenos Aires, 1992, pp. 237-254.
- BERGERON, Rosaire:  
*La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Montréal-Fribourg, Les Editions Bellarmin-Editions Universitaires, 1974.
- BERTHERAT, Yves:  
"Sur une lecture de Freud", *Esprit*, 3, Paris, 1966, pp. 466-479.

- BEUCHOT, Mauricio,  
*Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.
- “Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur”, in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de l'interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 193-218.
- BINABURO ITURBIDE, Jose A.:  
“Simbolismo y hermenéutica”, *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 103-119.
- BLAMEY, Kathleen:  
“From the ego to the self: a philosophical itinerary”, in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 571-604.
- BOBILLOT, Jean-Pierre:  
“Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”, Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (org.), “Temps et récit” de *Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 73-110 e 193-199.
- BOER, Theo de:  
“Identité narrative et identité éthique”, in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 43-58.
- BONZON, Sylvie:  
“Paul Ricoeur, *Temps et récit*: une intrigue philosophique”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119, Neuchâtel, 1987, pp. 341-367.
- BOTTANI, Livio:  
“Simbolo e linguaggio in Paul Ricoeur”, *Filosofia Oggi*, 57(XV), Genova, 1992, pp. 47-67.
- BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Rainer(org.):  
“Temps et récit” de *Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
- BOUCHINDHOMME, Christian:  
“Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur”, in C. BOUCHINDHOMME et R ROCHLITZ (org.), “Temps et récit” de *Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 163-183 e 210-212.
- BOURGEOIS, Patrick L. and SCHALOW, Frank:  
*Traces of understanding: a profile of Heidegger's and Ricoeur's hermeneutics*, Würzburg-Amsterdam – Atlanta, GA, Editions Rodopi-Königshausen & Neumann, 1990.

BOURGEOIS, Patrick:

*Extension of Ricoeur's hermeneutics*, Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

"From hermeneutics of symbols to the interpretation of texts", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 83-95.

"The instant and the living present. Ricoeur and Derrida reading Husserl", *Philosophy Today*, 1(37), Chicago, 1993, pp. 31-37.

"The limits of Ricoeur's hermeneutics of existence", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 549-570.

BREZZI, Francesca Guerrera:

*Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bologna, Il Mulino, 1969.

BRISSON, Luc:

"La métaphore vive de Paul Ricoeur", *Dialogue*, 1 (XV), Ottawa, 1976, pp. 133-147.

BUBNER, Rüdiger:

"De la différence entre historiographie et littérature", in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 39-55 e 187-190.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás y ÁVILA CRESPO, Remedios (eds.):

*Paul Ricoeur: los caminos de l'interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás:

"Del símbolo al texto", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 117-144.

CARR, David:

"Interpretation and self-evidence", *Analecta Husserliana*, IX, Dordrecht, 1979, pp. 133-147.

"Épistémologie et ontologie du récit", in GREISCH, Jean et KEARNEY, Richard (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 205-214.

CASTRO, Gabriela:

"A narrativa, o trágico e o ético em Paul Ricoeur", *Arquipélago, Filosofia*, 2-3, Ponta Delgada, 1991/92, pp. 165-185.

*A imaginação em Paul Ricoeur*, Dissertação de doutoramento apresentada ao Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade dos Açores (Ponta Delgada), em 1999.

CESAR, Constança Marcondes:

"Ética e política em Paul Ricoeur", *Revista Brasileira de Filosofia*, 177(XLII), São Paulo, 1995, pp. 51-59.

"Responsabilidade e cosmos", *Reflexão*, 69(22), Campinas, 1997, pp. 11-18.

"O problema da tolerância em Paul Ricoeur", *Revista Brasileira de Filosofia*, 195(XLIV), São Paulo, 1999, pp. 296-305.

CIPOLLONE, Anthony P.:

"Concrete human freedom: Ricoeur on Sartre", *The Iliff Review*, 3(XXXV), Colorado, 1978, pp. 37-47.

CLARK, Stephen H.:

"El texto versus la acción en Ricoeur", in Mario VALDÉS (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, pp. 75-90.

COLIN, Pierre:

"L'héritage de Jean Nabert", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 119-128.

"Herméneutique et philosophie réflexive", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.) *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 15-35.

CORONA, Nestor A.:

*Pulsion y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1992.

CORREIA, Carlos João:

"Ricoeur e a metáfora integral", *Revista da Faculdade de Letras*, 6(5), Lisboa, 1986, pp. 33-48.

"Thomas Mann e a *Montanha Mágica*", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 121-131.

*Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, FCG-FCT-MCT, 1999.



COSTA, Miguel Dias:

"A lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 143-167.

COUCH, Beatriz Melano:

"Religious symbols and philosophical reflection", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 115-131.

CRAGNOLINI, Mónica B.:

"El concepto de razón práctica de Ricoeur: entre el proyecto de libertad y las tradiciones", *Escritos de Filosofía*, 21-22, Buenos Aires, 1992, pp. 191-198.

*Razón imaginativa. Identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993.

CRISTALDI, Mariano:

"La testimonianza delle maschere. Note sulla critica ermeneutica di Paul Ricoeur", *Archivio di Filosofia*, 3(42), Roma, 1972, pp. 67-85.

DARTIGUES, André:

"Paul Ricoeur et la question de l'identité narrative", *Reflexão*, 69(22), Campinas, 1997, pp. 19-34.

DASTUR, Françoise:

"Paul Ricoeur, le soi et l'autre. L'altérité la plus intime: la conscience", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 59-71.

"Histoire et herméneutique", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 219-233.

DE BAUW, Christine:

"La réflexion ouverte et l'être religieux. Lecture de Paul Ricoeur", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 70, Paris, 1986, pp. 197-215.

DEPOORTERE, Christiaan:

"Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Studia Moralia*, XIV, Roma, 1976, pp. 337-385.

DESSONS, Gérard:

"Paul Ricoeur, l'amour du texte", *Europe*, 849-850, Paris, 2000, pp. 280-297.

DE WAELHENS, Alphonse:

"La force du langage et le langage de la force", *Revue Philosophique de Louvain*, 63, Louvain, 1965, pp. 591-612.

DOMINGO MORATALLA, Tomás:

"De la fenomenología a la ética", in AAVV, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, pp. 123-263.

"Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 72-77.

DORNISCH, Loretta:

"I sistemi simbolici e l'interpretazione della scrittura: introduzione all'opera di Paul Ricoeur", in *Ermeneutica Biblica*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 7-30.

*Faith and Philosophy in the writings of Paul Ricoeur*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

DOSSE, François:

*Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, Éditions la Découverte, 1997.

DUMOUCHEL, Paul:

"Paul Ricoeur: la tension de la vérité", *Esprit*, 1, Paris, 1983, pp. 46-55.

DUSSEL, Enrique:

*The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Amherst, New York, Humanity Books, 1998.

ETXEBERRIA MAULEON, Xabier:

"El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 43-62.

EVANS, Jeanne:

*Paul Ricoeur's hermeneutics of the imagination*, New York-Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.

FAES, Hubert:

"La nature peut-elle être racontée?", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 3(71), Paris, 1987, pp. 421-432.

FERNANDES, António de O.:

*Paul Ricoeur: sujeito e ética*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1996.

FESSART, Gaston:

"Image, symbole et historicité", *Archivio di Filosofia*, 1-2(32), Roma, 1962, pp. 43-79.

FIALKOWSKI, Aline:

"Paul Ricoeur et l'herméneutique des mythes", *Esprit*, 7-8, Paris, 1967, pp. 73-89.

FIDALGO BENAYAS, Leonides:

*Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

FLOREZ MIGUEL, Cirilo:

"Racionalidad y acción: Paul Ricoeur", *Contextos*, 1, Universidad de León, 1983, pp. 21-35.

FODOR, James:

*Christian hermeneutics. Paul Ricoeur and the refiguring of theology*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

FORNOVILLE, Th.:

"L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur", *Studia Moralia*, 11, Roma, 1973, pp. 77-103.

"L'uomo peccatore II: approccio filosofico della colpa. La visione di Paul Ricoeur", *Studia Moralia*, 13, Roma, 1975, pp. 213-239.

FORTIN-MELKEVIK, Anne:

"Herméneutique et rationalité: l'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie", *Le Supplément*, 174, Paris, 1990, pp. 123-142.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa:

*Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.

FRANZA, Maria Clotilde:

*Fenomenologia e tempo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982.

FREY, Daniel:

"Paul Ricoeur, lecteur du *Grand Code*", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 2(80), Strasbourg-Paris, 2000, pp. 263-282.

GAMA, José:

"Hermenêutica da cultura e ontologia em Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia, Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva*, 52, Braga, 1996, 381-392.

GARCIA PRADA, José María:

"De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur", *Estudios Filosóficos*, XXXIV, Valladolid, 1985, pp. 115-147.

"Poética de lo posible en los textos: una aproximación ontológica y hermenéutica", *Estudios Filosóficos*, 135(XLVII), Valladolid, 1998, pp.187-214.

GERHART, Mary:

"Paul Ricoeur's notion of 'Diagnostics': its function in literary interpretation", *The Journal of Religion*, 56, Chicago, 1976, pp. 137-156.

"The extent and limits of metaphor: reply to Gary Madison", *Philosophy Today*, suppl.4(XXI), Chicago, 1977, pp. 431-436.

*The question of belief in literary criticism. An introduction to the hermeneutical theory of Paul Ricoeur*, Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1979.

"The live metaphor", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 215-235.

GILBERT, Paul:

"Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action", *Nouvelle Revue Théologique*, 3(117), Bruxelles, 1995, pp. 339-363; 4(117), 1995, pp. 552-564.

GISEL, Pierre:

"Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2(XXVI), Neuchâtel, 1976, pp. 98-110.

"Le conflit des interprétations", *Esprit*, 11, Paris, 1970, pp. 776-784.

"Paul Ricoeur", *Études Théologiques et Religieuses*, 49, Montpellier, 1974, pp. 31-50.

GODLOVE, Terry F.:

"Ricoeur, Kant, and the permanence of time", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 399-420.

GOLDTHORPE, Rhiannon:

"Ricoeur, Proust and the aporias of time", in David WOOD (ed): *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 84-101.

GÖRTZ, Heinz-Jürgen,

"La narration comme acte fondamental et l'idée d'«identité narrative»", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 103-137.

GRAMPA Giuseppe:

"Per un'ermeneutica del concetto di ideologia", in P. RICOEUR, *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, Brescia, Morcelliana, 1980, pp. 7-35.

GREISCH, Jean:

"De l'intrigue à l'intrication. Quelques études récentes sur la narrativité", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2(68), Paris, 1984, pp. 250-264.

"Les métamorphoses de la narrativité. Le récit de fiction selon P. Ricoeur et le cinéma selon G. Deleuze", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1(69), Paris, 1985, pp. 87-100.

"Penser le récit", *Esprit*, 113-114, Paris, 1986, pp. 149-156.

"Le temps bifurqué. La refiguration du temps par le récit et l'image-temps du cinéma", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 3(70), Paris, 1986, pp. 419-437.

"Temps bifurqué et temps de crise", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 88-96.

"Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le 'moment cartésien' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 4(73), Paris, 1989, pp. 529-548.

"Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 41-83.

"Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3(98), Paris, 1993, pp. 413-427.

"Témoignage et attestation", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 305-326.

GREISCH, Jean et KEARNEY, Richard (dir.):

*Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

GRONDIN, Jean:

"L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit", in J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, PUF, 1993, pp. 179-192.

HACKETT, Stuart C.:

"Philosophical objectivity and existential involvement in the methodology of Paul Ricoeur", *International Philosophical Quarterly*, IX, New York, 1969, pp. 11-39.

HAHN, L. Edwin (ed.):

*The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995.

HAKER, Hille:

"Identidad narrativa y moral en la obra de Paul Ricoeur", *Concilium*, 285, Navarra, 2000, pp. 243-253.

HALPÉRIN, Jean:

"Passé, présent, futur", in J.-C. AESCHLIMANN (ed.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 39-50.

HENRIQUES, Fernanda:

*A significação "crítica" de Le volontaire et l'involontaire na Filosofia da Vontade de Paul Ricoeur*, Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 1988 e defendida em 1989.

"A significação 'crítica' de Le volontaire et l'involontaire", *Revista portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 49-86.

"É legítimo o uso da literatura no processo de transmissão da Filosofia?", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 145-167.

"Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista", in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (org.), *Pensar no Feminino*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 289-295.

"A presença do Livro XI de *Confissões* em *Temps et récit*, de Paul Ricoeur", in Actas do Colóquio Internacional *As Confissões de S. Agostinho: 1600 anos depois*, Lisboa, Universidade Católica, no prelo, pp. 425-434.

IHDE, Don:

"Some parallels between analysis and phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(XXVII), Providence, 1996-1967, pp. 577-586.

*Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

"Text and the new hermeneutics", in David WOOD (ed): *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, 1991, pp. 124-139.

"Paul Ricoeur's place in the hermeneutic tradition", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 59-73.

JACQUES, Robert:

"Corps et Trancendance. Une mise en relation dans *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricoeur", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 127, Neuchâtel, 1995, pp. 235-249.

JAVET, Pierre:

"Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 17, Neuchâtel, 1967, pp. 145-165.

JERVOLINO, Domenico:

*The Cogito and Hermeneutics: the question of the subject in Ricoeur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

"Herméneutique de la praxis et éthique de la libération", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 223-230.

*"Ricoeur. L'amore difficile"*, Roma, Edizioni Studium, 1995.

"L'herméneutique de la 'praxis'", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 261-281.

"The depth and breadth of Paul Ricoeur's philosophy", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 533-547.

"Gadamer and Ricoeur on the hermeneutics of praxis", in R. KEARNEY (ed.), *Paul Ricoeur. The hermeneutics of Action*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 1996, pp. 63-79.

"El cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 59-63.

KEARNEY, Richard:

"Paul Ricoeur and the hermeneutic imagination", in T. Peter KEMP and David RASMUSSEN (eds.), *The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, Cambridge-London, The MIT Press, 1989, pp. 1-31.

"L'imagination herméneutique et le postmoderne", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 357-371.

"Between tradition and utopia: the hermeneutical problem of myth", in David WOOD (ed): *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 55-73.

"L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 283-304.

(ed.):

*Paul Ricoeur. The hermeneutics of Action*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 1996.

KELKEL, A. L.:

"L'herméneutique de Paul Ricoeur — une autre phénoménologie?", *Phänomenologische Forschungen*, 17, Freiburg-München, 1985, pp. 108-142.

KELLNER, Hans:

"As real as it gets... Ricoeur and narrativity", *Philosophy Today*, 3(34), Chicago, 1990, pp. 229-242.

KEMP, Peter:

"Un "oubli" dans la philosophie politique de Ricoeur", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 217-222.

"Toward a narrative ethics: a bridge between ethics and the narrative reflection of Ricoeur, in T. Peter KEMP and David RASMUSSEN (eds.), *The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, Cambridge-London, The MIT Press, 1989, pp. 65-87.

"Ricoeur entre Heidegger et Levinas. L'affirmation originale entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 235-259.

"Ethics and narrativity", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 371-398.

KEMP, T. Peter and RASMUSSEN, David (eds.):

*The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, Cambridge-London, The MIT Press, 1989.

KLEIN, Ted:

"Ricoeur and Husserl", *The Iliff Review*, 3(XXXV), Colorado, 1978, pp. 27-36.

"The idea of an hermeneutical ethics", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 349-370.

KLEMM, David E.:

"The word as grace: the religious bearing of Paul Ricoeur's philosophy", *Faith and Philosophy*, 4 (10), Wilmore, 1993, 503-520.



LABBÉ, Yves:

"Existence, histoire, discours. L'ontologie herméneutique", *Nouvelle Revue Théologique*, 6, Bruxelles, 1980, pp. 801-834.

LADRIÈRE, Jean:

"Temps historique et temps cosmique", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 85-117.

LANIGAN, Richard L.:

"A good rhetoric is possible: Ricoeur's philosophy of language as a phenomenology of discourse in the human sciences", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 309-329.

LAVAUD, Claudie:

"Philosophie et religion dans l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Études*, 4(362), Paris, 1985, pp. 519-533.

LAWLOR, Leonard:

*Imagination and chance. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, Albany, State University of New York Press, 1992.

LEENHARDT, Jacques:

"Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture", in C. BOUCHINDHOMME et R ROCHLITZ (org.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 111-120 e 199-201.

LÉONARD, André:

"Ricoeur et l'idée d'une poétique de la volonté", in André LÉONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1980, pp. 219-234.

LOWE, Walter James:

*Mystery & the Unconscious. A study in the thought of Paul Ricoeur*, Metuchen, N.J., The Scarecrow Press, Inc, 1977.

"The coherence of Paul Ricoeur", *The Journal of Religion*, 61, Chicago 1981, pp. 384-402.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel:

"Paul Ricoeur: una ontología militante", *Pensamiento*, 32, Madrid, 1976, pp. 131-156.

"Hermenéutica y reflexión", *Aporia*, 15-16 (IV), Madrid, 1982, pp. 35-52.

"Presentación de la edición española", in Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, pp. 11-31.

"Paul Ricoeur: una ontología militante", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 45-72<sup>651</sup>.

"Violencia, lenguaje y interpretación", in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 353-367.

"Hermenéutica del simbolismo religioso", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 63-77.

McCARTHY, John:

"The density of reference: Paul Ricoeur on religious textual reference", *Philosophy of Religion*, 26, Netherlands.1989, pp. 1-28.

MADISON, G. Brent:

"Ricoeur et la non-philosophie", *Laval Théologique et Philosophique*, 3(29), Québec, 1973, pp. 227-241.

(dir.):

*Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

"Reflections on Paul Ricoeur's philosophy of metaphor", *Philosophy Today*, supl.4(XXI), Chicago, 1977, pp. 424-430.

"Ricoeur and the hermeneutics of the subject", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 75-95.

MALABOU, Catherine:

"Temps littéraire et pensée du temps. (Proust lecteur de Ricoeur)", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 3, Évry, 1988, pp. 317-332.

MARTINS, M. Manuela Brito:

"A questão do mal em Paul Ricoeur", in AAVV, *Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar*, Porto, Campo das Letras, 2001, pp. 95-123

---

<sup>651</sup> Embora este texto tenha o mesmo título do publicado em *Pensamiento*, em 1976, não se trata, exactamente, do mesmo texto.

MARTY, François:

"L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 85-101.

MASIÁ CLAVEL, Juan,

"Deseo, tiempo y narración. La filosofía de P. Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica", *Miscelánea Comillas*, 47, Madrid, 1989, pp. 371-389.

"Proyecto, deber y riesgo", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 27-42.

"El arte de la mediación", in AAVV, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, pp. 1-121.

MASSET, Pierre:

"Que suis-je? Qui suis-je? Que sommes-nous? De Ricoeur à St. Jean de la Croix", *Filosofia Oggi*, 57(XV), Genova, 1992, pp. 31-46.

MEITINGER, Serge:

"Entre 'intrigue' et 'métaphore': la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, pp. 281-296.

MITCHELL, William W.:

"Poetry: language as violence, an analysis of the symbolic process in poetry", *Humanitas*, 2(VIII), 1972, pp. 193-208.

MONASTERIOS, Elizabeth:

"Poesía y filosofía: el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora", in Mario VALDÉS (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, pp. 35-55.

MONGIN, Olivier:

"Face à l'éclipse du récit", *Esprit*, 8-9, Paris, 1986, pp. 214-226.

"Les paradoxes du politique", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 21-37.

"La pensée du mal chez Paul Ricoeur, un parcours aporétique", *Le Supplément*, 172, Paris, 1990, pp. 37-64.

*Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

"De la justice à la conviction", in J-C. AESCHLIMANN (ed.): *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 51-85.



MORGADO, José M.:

*Hermenéutica e ontologia em Paul Ricoeur*, Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, em 1999.

MULDOON, Mark:

"Time, self and meaning in the works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur", *Philosophy Today*, 3(35), Chicago, 1991, pp. 254-268.

"Reading, imagination and interpretation: a Ricoeurian response", *International Philosophical Quarterly*, 1(XL), New York, 2000, pp. 69-83.

NAVARRO CORDON, J. Manuel:

"Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica", Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 239-266.

"Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 145-192.

NEBULONI, Roberto:

"Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1(72), Milano, 1980, pp. 80-107.

NELSON, Lawrence J.:

*Freedom and embodiment in Paul Ricoeur*, (1978), Ann Arbor, University Microfilms International, 1986.

NKERAMIHIGO, Theoneste:

*L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris-Namur, Editions Lethielleux-Culture et Vérité, 1984.

OCHAÍTA VELILLA, Alberto:

"Teoría del sentimiento en P. Ricoeur: La tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito", in AAVV, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, pp. 265-322.

O'CONNELL, Sean P.:

*Man as intermediate: an examination of Paul Ricoeur's philosophical anthropology and its implications with respect to philosophical methodology*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1987.

PELLAUER, David:

"A response to Gary Madison's 'Reflections on Ricoeur's philosophy of metaphor'", *Philosophy Today*, supl.4 (XXI), Chicago, 1977, pp. 437-445.

"Time and narrative and theological reflection", *Philosophy Today*, 3(XXXI), Chicago, 1987, pp. 262-286.

"Limning the liminal. Carr and Ricoeur on time and narrative", *Philosophy Today*, 1(35), Chicago, 1991, pp. 51-62.

"The signifiacnce of the text in Paul Ricoeur's hermeneutical theory", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 97-114.

"The symbol gave rise to thought", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 99-125.

PEÑALVER SIMO, Mariano:

*La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur, Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

"La justificación de la hermenéutica en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur", *Aporia*, 12(III), Madrid, 1981, pp. 73-81.

"Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 333-366.

"Ricoeur: la forma del sentido", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 82-86.

PAREYDT, Luc:

"Paul Ricoeur. Comprendre ce que l'on croit et agir où l'on est", *Archives de Philosophie*, 2(63), Paris, 2000, 279-284.

PÉREZ TAPIÁS, José A.:

"Utopía y Escatología en Paul Ricoeur", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 425-436.

PETIT, Jean-Luc:

"Herméneutique et sémantique chez Paul Ricoeur", *Archives de Philosophie*, 48, Paris, 1985, pp. 575-589.

PETITDEMANGE, Guy,

"Détresse et récit", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 64-75.

"Paul Ricoeur — la mémoire du tragique. Jalons", in J-C. AESCHLIMANN (ed.): *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 87-101.

"Récit biblique et détresse du présent", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 247-278.

PHILIBERT, Michel:

*Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Éditions Seghers, 1971.

"The philosophic method of Paul Ricoeur", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 133-139.

"Philosophical imagination: Paul Ricoeur as the singer of ruins", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 127-139.

PIERROT, Alain:

"La référence des énoncés métaphoriques", *Esprit*, 140-141, 1988, Paris, pp. 274-289.

PINTOR-RAMOS, Antonio:

"Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur", *La Ciudad de Diós*, 3(CLXXXV), Madrid, 1972, pp. 463-495.

"Paul Ricoeur y el estructuralismo", *Pensamiento*, 122(31), Madrid, 1975, pp. 1-29.

"Paul Ricoeur y la fenomenología", in T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 73-116.

"Arqueología y teología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur", *La Ciudad de Diós*, 2(CXC), Madrid, 1977, pp. 223-277; 2(CXCI), 1978, pp. 247-197.

PÖGGELER, Otto:

"El conflicto de las interpretaciones", in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 107-114.

POHIER, Jacques M.:

"Au nom du Père...", *Esprit*, 3, Paris, 1966, pp. 480-500.

"Au nom du Père...", *Esprit*, 4, Paris, 1966, pp. 947-970.

PONCE DE LEÃO, Paula:

*A responsabilidade na obra de Paul Ricoeur: uma leitura hermenêutica*, Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, em 1998.

"Figuração e sentido: da narratividade à ética na reflexão de Paul Ricoeur", in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a J. Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp.503-517.

PRADO, Gloria M.:

"Paul Ricoeur y la asunción de la cultura propia", in M. VALDÉS (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, pp. 19-34.

PRIETO, Roxana:

"El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur", *Filosofía Oggi*, 3(III), Genova, 1980, pp. 381-407.

PROPATI, Giuseppe:

"Un'interpretazione dell'esistenza: la fenomenologia di Paul Ricoeur", *Rassegna di teologia*, 5(XV), Roma, 1974, pp. 348-360.

"La visione etica di Paul Ricoeur", *Sapienza*, 3(28), Napoli, 1975, pp. 393-397.

PROTEVI, John:

"*Inventio* and the unsurpassable metaphor: Ricoeur's treatment of Augustine's time meditation", *Philosophy Today*, 1(43), Chicago, 1999, pp. 86-94.

RAINWATER, Mara:

"Refiguring Ricoeur: narrative force and communicative ethics", in R. KEARNEY (ed.), *Paul Ricoeur. The hermeneutics of Action*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 1996, pp. 99-110.

RASCHKE, Carl:

"Paul Ricoeur and religious language: from *Lebensform* to work of discourse", *The Iliff Review*, 3(XXXV), Colorado, 1978, pp. 59-64.

RASMUSEN, David M.:

*Mythic-symbolic language and philosophical anthropology. A constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur*, Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

"Rethinking subjectivity: narrative identity and the self", in R. KEARNEY (ed.), *Paul Ricoeur. The hermeneutics of Action*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 1996, pp. 159-172.

REAGAN, Charles E.:

"Ricoeur's "Diagnostic" relation", *International Philosophical Quarterly*, VIII, New York, 1968, pp. 586-592.

(ed.):

*Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984.

"Psychoanalysis as hermeneutics", in C. E. REAGAN (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 141-161.

"L'herméneutique et les sciences humaines", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 175-183.

"The self as another", *Philosophy Today*, 1(37), Chicago, 1993, pp. 3--22.

*Paul Ricoeur. His life and his work*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996.

"Words and deeds: the semantics of action", L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 331-347.

RENAUD, Michel:

"Fenomenologia e hermenêutica.O projecto filosófico de Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4(XLI), Braga, 1985, pp.403-442.

"O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 19-48.

RIGOBELLO, Armando:

"Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione", in Valerio VERRA (dir.), *La filosofia dal'45 ad oggi*, Torino, Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, 1976.

"El "pudor del testimonio" en Paul Ricoeur", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 69-71.

RIOUX, Bertrand:

"Philosophie du discours chez Ricoeur et le fondement du langage", *Laval Théologique et Philosophique*, 1(42), Québec, 1986, pp. 15-21.



ROBERT, Jean-Dominique:

"La 'coupure épistémologique' entre sciences de la nature et sciences de l'homme d'après Paul Ricoeur", *Revue des Questions Scientifiques*, 1(152), 1981, pp. 111-113.

"Note brève sur quelques conditions ontologiques du connaître humain", *Revue Philosophique de Louvain*, 59 (83), Louvain, 1985, pp. 400-409.

ROCHA, Acilio Estanqueiro:

"De la función semiológica a la semántica: Lévi-Strauss y Ricoeur", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 86-91.

"Hermenêutica e Estruturalismo", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 87-124.

ROCHLITZ, Rainer:

"Proposition de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur", in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (org.), "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp.139-161 e 205-209.

RODRIGUEZ BUIL, F. Javier:

"Paul Ricoeur y la postmodernidad", *Paideia*, 25(XIV), Madrid, 1994, pp. 9-26.

ROVIELLO, Anne-Marie:

"L'horizon kantien", *Esprit*, 140-141, 1988, Paris, pp. 152-162.

RUBIO FERRERES, José:

"Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica en Paul Ricoeur", *Communio*, 1(XXII), Sevilla, 1989, pp. 3-20.

SALLENAVE, Danièle:

"Onze propositions en hommage à *Temps et récit*", *Esprit*, 140-141, 1988, Paris, pp. 266-268.

SANTOS, M.:

"La 'repetición' filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur", *Stromata*, 3-4(XXVII), Argentina, 1971, pp. 495-513.

SARANO, Jacques:

"La réciprocité du pâtre et de l'agir", *Les Études Philosophiques*, 4(10), Paris, 1955, pp. 726-729.

SCANNONE, Juan Carlos:

"Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur", *Stromata*, 3-4(XXXVI), Argentina, 1980, pp. 215-226.

"Ética y cultura. Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur", *Stromata*, 1-2(XLIII), Argentina, 1987, pp. 179-184.

"Símbolo religioso, pensamiento especulativo y libertad", *Stromata*, 3(XLV), Argentina, 1989, pp. 315-320.

"Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata*, 1-2(LV), Argentina 1999, pp. 19-51.

SCHALDENBRAND, Mary:

"Metaphoric Imagination: kinship through conflict", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 57-81.

SCHOUWEY, Jacques:

"Herméneutique: ontologie ou méthodologie? Quelques questions à propos du livre de Paul Ricoeur *Du texte à l'action*", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120, Neuchâtel, 1988, pp. 75-87.

SCHWARTZ, Sanford:

"Hermeneutics and productive imagination: Paul Ricoeur in the 1970s", *The Journal of Religion*, 63, Chicago, 1983, pp. 290-300.

SCHWEIKER, William:

"Beyond imitation: mimetic praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida", *The Journal of Religion*, 68, Chicago, 1988, 21-38.

SEEBURGER, Francis F.:

"Ricoeur on Heidegger", *The Iliff Review*, 3(XXXV), Colorado, 1978, pp. 49-57.

SILVA, Maria Luisa Portocarrero Ferreira da:

*A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992.

SINI, Carlo:

"La fenomenología y el problema de la interpretación", in Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 411-419.

SKÚLASON, Páll:

*Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

SMITH, Esther Diane:

*Aspects of human agency in the phenomenology of Paul Ricoeur*, (1975), Ann Arbor, University Microfilms International, 1986.

STEVENS, Bernard:

"Le temps de la fiction", *Revue Philosophique de Louvain*, 61(84), Louvain, 1986, pp. 111-119.

"Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Revue Théologique de Louvain*, 2(20), Louvain, 1989, pp. 178-193.

"L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", *Études Phénoménologiques*, 11(VI), Bruxelles, 1990, pp. 9-27.

*L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

"On Ricoeur's analysis of time and narration", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 499-509.

STEWART, J. David:

*Paul Ricoeur's phenomenology of evil*, (1965), Ann Arbor, University Microfilms International, 1986.

"Ricoeur on religious language", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 423-449.

"Existential humanism", in Charles E. REAGAN (ed.), *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1984, pp. 21-32.

STIKER, Henri-Jacques:

"Écriture et temps", *Esprit*, 1, Paris, 1984, pp. 173-179.

STREIB, Heinz:

*Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris, Peter Lang, 1991.

SUGIMURA, Yasuhiko:

"L'Homme, médiation imparfaite. De *L'Homme faillible* à l'herméneutique du soi", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 195-217.

SUMARES, Manuel:

"A teoria ricoeuriana da metáfora e o discurso filosófico", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2(XXXVIII), Braga, 1982, pp. 182-191.

"O 'trabalho' do texto filosófico e a sua interpretação", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4(XL), Braga, 1984, pp. 361-386.

"Refiguração textual e experiência interhumana: a última fase da teoria hermenêutica de P. Ricoeur", *Revista de comunicação e linguagens*, 3, Porto, 1986, pp. 7-21.

*Para além da necessidade: o sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*, Braga, Editora Eros, 1987.

"Acerca de uma tese ricoeuriana", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1(XLVI), Braga, 1990, pp. 125-142.

SURBER, Jere Paul:

"Ricoeur and the dialectics of interpretation", *The Iliff Review*, 3(XXXV), Colorado, 1987, pp. 13-26.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa:

"Paul Ricoeur e a problemática do mal", *Didaskalia*, 1(VII), Lisboa, 1977, pp. 43-129.

"Dimensão escatológica do mal: significado da pena", *Didaskalia*, 2(XVII), Lisboa, 1987, pp. 281-333.

"Hermenêutica do testemunho", *Didaskalia*, 1(XXI), Lisboa, 1991, pp. 29-61.

*Ipseidade e alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade Católica Portuguesa, em 1993.

"Práxis e Cultura. Algumas reflexões de P. Ricoeur", *Didaskalia*, 2(XXIV), Lisboa, 1994, pp. 195-228.

THOMPSON, John B.:

*Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

THOMASSET, Alain:

*Paul Ricoeur – une poétique de la morale*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

TILLIETTE, Xavier:

"Réflexion et symbole — L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Archives de Philosophie*, 24, Paris, 1961, pp. 574-588.

*Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

TROTIGNON, Pierre:

"Au pays de la dissemblance. En hommage à Paul Ricoeur pour sa contribution à une philosophie de l'imaginaire", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 1(89), Paris, 1984, pp. 1-10.

VALDÉS, Mario J.:

"Paul Ricoeur and literary theory", in L. Edwin HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 259-284.

"De la filosofía a la teoría de la literatura", *Anthropos*, 181, Barcelona, 1998, pp. 63-68.

(coord.):

*Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000.

"En torno a la filosofía y la teoría literaria de Paul Ricoeur", in M. J. VALDÉS (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, pp. 57-73.

VAN DEN HENGEL, John:

*The home of meaning. The hermeneutics of the subject of Paul Ricoeur*, Boston, University Press of America, 1982.

"Faith and ideology in the philosophy of Paul Ricoeur", *Église et Théologie*, 14, Ottawa, 1983, pp. 63-89.

VANHOOZER, Kevin:

*Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

"Philosophical antecedents to Ricoeur's *Time and narrative*", in David WOOD (ed): *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 34-54.

VAN LEEUWEN, Theodoor M.:

*The surplus of meaning. Ontology and eschatology in the philosophy of Paul Ricoeur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.

VAN RIET, Georges:

"Mythe et vérité", *Revue Philosophique de Louvain*, 57(58), Louvain, 1960, pp. 15-87.

*Philosophie et religion*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

VANSINA, Dirk F.:

"Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, Paris, 1964, pp. 179-208; 3, 1964, pp. 305-321.

VANSINA, Frans D.:

"La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme", *Revue Philosophique de Louvain*, 8(70), Louvain 1972, pp. 587-619.

VEILLARD-BARON, Jean-Louis:

"Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricoeur et Henry Corbin", in Francis KAPLAN, Jean-Louis VEILLARD-BARON (eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pp. 293-310.

VIGNE, Eric:

"L'intrigue, mode d'emploi", *Esprit*, 140-141, Paris, 1988, pp. 249-256.

VILLELA-PETIT, Maria:

"D'Histoire et vérité à Temps et récit: la question de l'histoire", in J. GREISCH et R. KEARNEY(dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 185-197.

VINCENT, Gilbert:

"La métaphore vive' de P. Ricoeur", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 4(56), Strasbourg-Paris, 1976, pp. 567-581.

VRIES, Hent de:

"Attestation du temps et de l'autre. De *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre*", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 21-42.

WHITE, Hayden:

"The metaphysics of narrativity: time and symbol in Ricoeur's philosophy of history", in D. WOOD (ed.), *Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 140-159.

WOOD, David (ed):

*On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, London-New York, Routledge, 1991.

## 2.3. Sobre Filosofia e Literatura

### 2.3.1. Revistas: números monográficos

*Anthropos: Filosofia y literatura. Historia de una relación e interna reflexión crítica*, 129, Barcelona, 1992.

*Anthropos: Historia de la relación Filosofía-Literatura en sus textos*, supl. 32, Barcelona, 1992.

*Dedalus: Literatura e Filosofia*, 7-8, Lisboa, 1997-2000.

*Er, Revista de Filosofia*, 26, Sevilla-Barcelona, 1985.

*Europe: Littérature & Philosophie*, 849-850, Paris, 2000.

*Morale et Enseignement, Philosophie et Littérature*, Bruxelles, 1985.

*Morale et Enseignement: Arcanes de l'art. Entre esthétique et philosophie*, Bruxelles, 1988.

*Philosophica: Filosofia e Literatura*, 9, Lisboa, 1997.

*Poétique: Littérature et philosophie mêlées*, 21, Paris, 1975.

*Revue Internationale de Philosophie: Philosophie de la Littérature. Philosophical aspects of Literary Criticism*, 162-163, Bruxelles, 1987.

*Revue de Métaphysique et de Morale: Philosophie et poésie*, 4 (101), Paris, 1996.

*The Monist: Philosophy as style and Literature as Philosophy*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980.

*The Monist: Philosophy and Literary Theory*, 1(69), La Salle, Illinois, 1986.

### 2.3.2. Estudos em torno da relação do filosófico com o literário

AAVV:

*Le récit et sa représentation*, Paris, Payot, 1978.

*Phénoménologie et Littérature: l'origine de l'oeuvre d'art*, Québec, Éditions Naaman, 1987.

AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel:

*Teoria da Literatura*, Coimbra, Livraria Almedina, 81996.

ASENSI, Manuel:

(ed.):

*Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco/Libros, 1990.

*Literatura y filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 1995.

BACHELARD, Gaston:

*La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.

BAPTISTA PEREIRA, Miguel:

"A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini",  
*Revista Filosófica de Coimbra*, 13(7), Coimbra, 1998, pp. 3-54.

BLANCHOT, Maurice:

*L'espace littéraire*, Paris, Éditions Gallimard, 1955.

*Le livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959.

BARRENTO, João:

*A palavra transversal. Literatura e ideias no século XX*, Lisboa, Edições Cotovia, 1996.

BARRIOS CASARES, Manuel:

"Hegel, Kundera, Rorty", *Er, Revista de Filosofia*, 26, Sevilla-Barcelona, 1985, pp. 11-45.

BASÍLIO, Kelly e GUSMÃO, Manuel (org.):

*Poesia & Ciência*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994.

BEARDSLEY, Monroe C.:

"The metaphorical twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, 3(XXII), Providence, 1962, pp. 293-307.

*Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt-Brace, 1958.

BECKERT, Cristina:

"O outro literário: a filosofia da literatura em Levinas", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 133-143.

BELO, Fernando:

"A filosofia é e não é literatura", *Dedalus*, 7-8, Lisboa, 1997-2000, pp. 23-32.



BENVENISTE, Émile:

*Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

*Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris, Éditions Gallimard, 1974.

BERGGREN, Douglas:

"The use and abuse of metaphor, I e II", *The Review of Metaphysics*, 62, Washington, 1962, pp. 237-258; 63, 1963, pp.450-472.

BESSIERE, Jean:

*Dire le littéraire, points de vue théoriques*, Bruxelles, Pierre Mardaga, éditeur, 1990.

BLACK, Mark:

*Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, London-Ithaca, Cornell University Press, 1981

BORGES-DUARTE, Irene:

"Heidegger: a arte como epifania", *Filosofia*, 1-2(III), Lisboa. Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1989, pp. 63-107.

"Heidegger, escritor de diálogos. Recuperación de una forma literaria de la filosofía?", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, Madrid, 1996, pp. 75-93.

"O mais inquietante de todos os entes. A ontologia trágica de Sófocles e a sua tradução em Hölderlin e Heidegger", *Philosophica*, 11, Lisboa, 1998, pp. 111-132.

BOZAL, Valeriano:

*Mímesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor, 1987.

BROWN, Lee B.:

"Philosophy, rhetoric and style", *The Monist*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980, pp. 425-444.

BUSTOS, Eduardo de:

"La metáfora y la filosofía contemporánea del lenguaje", *Anthropos*, 129, Barcelona, 1992, pp. 37-42.

*La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000.

CAMUS, Albert:

*Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard, 1942.

CARR, David:

*Time, Narrative, and History*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

CASCARDI, Anthony J. (ed.):

*Literature and the question of Philosophy*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1989.

CASSEDY, Steven:

"L'origine et la genèse de l'oeuvre d'art chez Ingarden", in AAVV, *Phénoménologie et Littérature: l'origine de l'oeuvre d'art*, Québec, Éditions Naaman, 1987, pp. 24-42.

CASSIRER, Ernest:

*Philosophie der symbolischen Formen, I Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923. *Filosofía de las formas simbólicas, I, El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

*Philosophie der symbolischen Formen, II Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer, 1925. *Filosofía de las formas simbólicas, II, El pensamiento Mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim:

"Regressemos à Literatura (palavras, ideias, coisas)", in AAVV, *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto Prado Coelho*, Lisboa, IN-CM, 1984, pp. 302-309.

*Fazer filosofia. Como e onde?*, Braga, FFUCP, 1990.

"O saber da poesia e o saber da ciência", in Kelly BASÍLIO e Manuel GUSMÃO (org.), *Poesia & Ciência*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994, pp. 19-28.

CHARBONNEL, Nanine et KLEIBER, Georges (eds.):

*La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999.

"Métaphore et philosophie moderne", in N. CHARBONNEL et G. KLEIBER (eds.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 32-61.

CLEMENS, Eric:

*La fiction et l'apparaître*, Paris, Éditions Albin Michel, 1993.

COHEN, Jean:

*Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1977.

- DEGUY, Michel:  
"C'est tout un poème", *Europe*, 849-850, Paris, 2000, pp. 51-64.
- DERRIDA, Jacques:  
*Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.  
*Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.  
*Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.  
"Une certaine possibilité impossible de dire l'événement". In AAVV, *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 79-112.
- D'OREY, Carmo:  
"Filosofia e literatura", in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 593-608.
- DURANT, Gilbert:  
*L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.  
*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
- ESCOUBAS, Éliane:  
*Imago Mundi. Topologie de l'art*, Paris, Éditions Galilée, 1986.
- FIGUEIREDO, Lídia:  
*La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- FOUCAULT, Michel:  
*L'ordre du discours*. Paris, Éditions Gallimard, 1971.  
*Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- FRYE, Northrop:  
*Anatomy of criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1973.  
*Words with power*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1990.
- GABRIEL, Gottfried:  
"Sobre el significado en la literatura y el valor cognitivo de la ficción", in *Figuras del Logos. Entre la Filosofía y la Literatura*, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 57-69.

GADAMER, Hans-Georg:

"Text und Interpretation", in *Gesammelte Werke*, Bd 2, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, Tübingen, Mohr, 1993, pp. 330-360.

"Texto e interpretação", in I. BORGES-DUARTE, F. HENRIQUES e I. MATOS DIAS (org.), *Texto, leitura e escrita. Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000, pp.63-94.

"Philosophie und Poesie", in Herber ANTON, Bernhard GAJEK , Peter PFAFF (eds.), *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem 60. Geburtstag*, Heidelberg, Carl Winter Universität, 1977, pp. 121-126. "Filosofia y poesía", in H.-G. GADAMER, *Estética y herméutica*, Madrid, Taurus,1996, pp. 173-181.

"Philosophie und Literatur", *Phänomenologische Forschungen*, 11, Freiburg-München, 1981, pp. 18-45. "Filosofia y literatura", in H.-G. GADAMER, *Estética y herméutica*, Madrid, Taurus,1996, pp. 183-201.

GALAY, Jean-Louis,

*Philosophie et invention textuelle*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.

GARELLI, Jacques:

*Le Recel et la Dispersion. Essai sur le champ de lecture poétique*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.

"Expérience du monde et sédimentation de la mémoire. Husserl et Proust", in AAVV, *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne, Encre Marine, 1998, pp. 101-167.

GARVER, Newton:

"Structuralism and the challenge of metaphor", *The Monist*,1(69), La Salle, Illinois, 1986, pp. 68-86.

GENETTE, Gérard:

*Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

GRIFFITHS, A. Phillips (ed.):

*Philosophy and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

GRISWOLD, Charles:

"Style and philosophy: The case of Plato's dialogues", *The Monist*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980, pp. 530-546.

GUSMÃO, Manuel:

"Da poesia como razão apaixonada", in Kelly BASÍLIO e Manuel GUSMÃO (org.), *Poesia & Ciência*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994, pp. 235-248.

HABERMAS, Jürgen:

“Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura”, in Jürgen HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Tradução portuguesa com revisão científica de António Marques: *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, pp. 178-199.

HÉBERT, Geneviève:

“Art et phénoménologie”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 4(76), Paris, 1992, pp. 607-615.

HEIDEGGER, Martin:

*Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd 2, Frankfurt, Klostermann, 1977. *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

*Holzwege, Gesamtausgabe* Bd. 5, Frankfurt, Klostermann, 1977.

*Unterwegs zur sprache, Gesamtausgabe* Bd. 12, Frankfurt, Klostermann, 1985. *De camino el habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

HENRIQUES, Fernanda:

“Da metáfora ao conceito ou a legitimação do uso do texto literário na aula de Filosofia”, in A. ESTRELA e Júlia FERREIRA (org.), *Desenvolvimento curricular e didáctica das disciplinas*, Lisboa, FPCE-UL, 1994, pp. 495-503.

“A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em Maria Zambrano”, *Philosophica*, 11, Lisboa, 1998, pp. 49-61.

“María Zambrano e as metáforas do coração”, in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 621-631.

HENZE, Donald:

“The style of philosophy”, *The Monist*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980, pp. 417-424.

HEREDIA SORIANO, A. y ALBARES ALBARES, R. (eds.):

*Filosofia y Literatura en el mundo hispánico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.

HOTTOIS, Gilbert:

““Vérité” et “fiction” ou du conditionnement technique de l’effacement des genres”, *Morale et Enseignement. Philosophie et Littérature*, Bruxelles, 1985, pp. 139-144.

HUGO, Victor:

"La préface de Cromwell", in Victor HUGO, *Oeuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1985, pp. 3-44.

INGARDEN, Roman:

*Das literarische Kunstwerk*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960. *A obra de arte literária*, trad. de A. E. Beau, Maria da C. Puga e João Barrento, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

JAKOBSON, Roman:

*Questions de poétique*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973.

JOCHMANN, Carl Gustav:

"Règne et déclin de la poésie" (texto apresentado por Marc. B. de Launay), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (101), Paris, 1996, pp. 499-544.

KERMODE, Frank:

*The sense of an ending*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

KLINKENBERG, Jean-Marie:

"Métaphore et cognition", in N. CHARBONNEL et G.KLEIBER (eds.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 135-170.

KOFMAN, Sarah:

"Nietzsche et la métaphore", *Poétique. Revue de Theorie et d'Analyse Littéraire*, 5, Paris, 1971, pp. 77-98.

KUNDERA, Milan:

*L'art du roman*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe,

"La fable (Littérature et philosophie)", in Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *Le sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979, pp. 7-30.

"La césure du spéculatif", in Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Editions Galilée, 1986, pp. 39-69.

"Hölderlin et les Grecs", in Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Editions Galilée, 1986, pp. 71-84.

*La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1997.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc:

*L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

LAFUENTE, Avelina Cecilia:

"Origine et fondement anthropologique de la littérature", in AAVV, *Phénoménologie et Littérature: l'origine de l'oeuvre d'art*, Québec, Éditions Naaman, 1987, pp. 53-65.

LANG, Berel:

"Towards a poetics of philosophical discourse", *The Monist*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980, pp. 445-464.

LANGER, Susanne:

*Philosophy in a new key. A study in the symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

LEPECKI, Maria Lúcia:

"Metáfora, metonímia e construção do pensamento", in AAVV, *Poiética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 687-696.

"Da *performance* como retórica e *vice-versa*", in I. BORGES-DUARTE, F. HENRIQUES e I. MATOS DIAS (org.), *Texto, Leitura e Escrita. Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 207-220.

"A arte de pensar: metáfora, mulher e discurso em *Bolor*, de Augusto Abelaira", in M. Luisa RIBEIRO FERREIRA (org.), *Pensar no feminino*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 153-172.

LHOMME, Alain:

"Pensées fictives et fictions de l'imagination", *Europe*, 849-850, Paris, 2000, pp. 184-200.

LLOYD, Genevieve:

"Texts, metaphors and the pretensions of philosophy", *The Monist*, 1(69), La Salle, Illinois, 1986, pp. 87-102.

*Being in time. Selves and narrators in philosophy and literature*, London-New York, Routledge, 1993.

LOPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, (ed.):

*Figuras del Logos. Entre la Filosofía y la Literatura*, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

LOURENÇO, Eduardo:

*Tempo e poesia*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987.

MACHEREY, Pierre:

*Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, PUF, 1966.

*A quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990.

“Choses, images de choses, signes, idées”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1(82), Paris, 1998, pp. 17-30.

MARIN, Louis:

*La voix excommuniée*, Paris, Éditions Galilée, 1981.

MARKET, Oswaldo:

“Multiplicidade e imaginação”, *Filosofia*, 3, Lisboa. Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1986, pp. 7-18.

“Aproximación al morfema: Romanticismo alemán”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 6, Madrid, 1986-1987, pp. 155-175.

MARQUET, Jean-François:

*Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Paris, Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, 1996.

MATOS DIAS, Isabel:

“Vestígios do mundo. Literatura e Filosofia em Merleau-Ponty”, *Philosophica*, 10, Lisboa, 1997, pp. 29-44.

“La tâche visionnaire de la philosophie et de la peinture chez Merleau-Ponty”, in AAVV, *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne, Encre Marine, 1998, pp. 193-209.

MESCHONNIC, Henri:

“La poésie comme contre-savoir”, in Kelly BASÍLIO e Manuel GUSMÃO (org.), *Poesia & Ciência*, Lisboa, Edição Cosmos, 1994, pp. 29-42.

MOLDER, M. Filomena:

“A voz prometida. Sobre a imaginação na *Kritik der Urteilskraft*”, in AAVV, *Dinâmica do pensar. Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, FL-UL, 1991, pp. 143-152.

“O absoluto que pertence à terra”, *Dedalus*, 7-8, Lisboa, 1997-2000, pp. 33-65.

MOLINIÉ, Georges:

“La métaphore: limites du trope et réception”, in N. CHARBONNEL et G.KLEIBER (eds.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 171-183.

MONTEFIORE, Alan:

“Philosophy, Literature and the restatement of a few banalities”, *The Monist*, 1(69), La Salle, Illinois, 1986, pp. 56-67.



MORA, José Ferrater:

"Filosofía y literatura", in José Ferrater MORA, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp. 119-129.

MORA, José Luís:

"Por qué la filosofía habla de literatura", in HEREDIA SORIANO y ALBARES ALBARES, (eds.), *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 89-109.

MORÃO, Paula:

"Ensaísmo e romance – uma só voz", in Fernanda FONSECA (org.), *Vergílio Ferreira – Cinquenta anos de vida literária*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1995, pp. 429-436.

MORON ARROYO, Ciriaco,

"Filosofía y Literatura", in HEREDIA SORIANO y ALBARES ALBARES, (eds.), *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 37-60.

NANCY, Jean-Luc,

*La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1999.

*Le discours de la syncope. I. Logodaedalus*, Paris, Aubier- Flammarion, 1976.

*L'oubli de la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1986.

NORMAND, Claudine:

*Métaphore et concept*, Paris, PUF, 1976.

PAVEL, Thomas:

*Univers de la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

PERELMAN, Chaïm:

"Analogie et Métaphore en science, poésie et philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, 1(87), Bruxelles, 1969, pp. 3-15.

PHILIPPOT-RENIERS, Annie:

"L'oeuvre d'art comme appel et faire-signé", *Morale et Enseignement: Arcanes de l'art. Entre esthétique et philosophie*, Bruxelles, 1988, pp. 91-108.

PIMENTEL, Manuel Cândido:

"Elementos para uma fenomenologia literária do texto filosófico", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 7-31.

PITA, António Pedro:

"O texto filosófico e a experiência estética do mundo", in AAVV, *O texto filosófico*, Coimbra, Associação de Professores de Filosofia, 1997, pp. 7-19.

PROSSER, Helen:

"Metaphor and thought", *Philosophy Today*, 2(44), Chicago, 2000, pp. 137-151.

RADRIZZANI, Ives:

"Genèse de l'esthétique romantique: de la pensée transcendante de Fichte à la poésie transcendante de Schlegel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (101), Paris, 1996, pp. 471-498.

RANCIÈRE, Jacques:

"Quelque chose comme la littérature existe-t-il?", *Dedalus*, 7-8, Lisboa, 1997-2000, pp. 81-97.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel:

*Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, FCG-JNICT, 1994.

*A razão sensível. Estudos kantianos*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.

" "Ideia poética" e "ideia filosófica". Sobre a relação entre poesia e filosofia na obra de Antero de Quental", *Philosophica*, 9, Lisboa, 1997, pp. 95-121.

ROBBE-GRILLET, Alain:

*Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1961.

ROMERO DE SOLÍS, Diego:

*Poésis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1981.

SÁNCHEZ MECA, Diego:

"Filosofía y literatura o la herencia del romanticismo", *Anthropos*, 129, Barcelona, 1992, pp. 11-27.

SÁNCHEZ LÓPEZ, J. Jorge:

"Mediación, metáfora y complejidad", *Er, Revista de Filosofía*, 26, Sevilla-Barcelona, 1985, pp. 47-83.

SARTRE, Jean-Paul:

*Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Éditions Gallimard, 1948.

*L'imagination*, Paris, PUF, 1983.

SCHAEFFER, Jean-Marie:

"Philosophie et littérature? Quelques notes autour d'un débat spéculaire", *Dedalus*, 7-8, Lisboa, 1997-2000, pp. 13-21.

*Pourquoi la fiction?*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

SCHILDKNECHT, Christiane:

"Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía", in M. T. LOPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Figuras del Logos. Entre la Filosofía y la Literatura*, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 21-40.

SCHMID, Holger:

"Heidegger. L'oeuvre d'art comme péripétie de la pensée", in AAVV, *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne, Encre Marine, 1998, pp. 61-77.

SILVA, M. Luisa Portocarrero Ferreira da:

"O significado hermenêutico da experiência da obra de arte em H.-G. Gadamer", in J.A. PINTO RIBEIRO (coord.), *O Homem e o Tempo. Liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, pp. 497-515.

STECKER, Robert:

"What is Literature?", *Revue Internationale de Philosophie*, 4(198), Bruxelles, 1996, pp. 681-694.

SUBIRATS, Eduardo:

"Intermedio sobre filosofía y poesía", *Anthropos*, 70-71, Barcelona, 1987, pp. 94-99.

TORRES, Mário Jorge:

"Não vi o livro, mas li o filme. Algumas considerações sobre a relação entre cinema e literatura", in Helena BUESCU e João F. DUARTE (coord.), *ACT 2. Entre Artes e Culturas*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 55-69.

TRÉMOLIÈRES, François:

"Naissance de la littérature", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2(100), Paris, 1995, pp. 221-230

"Le fragile pouvoir des mots", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (101), Paris, 1996, pp. 461-470.

TRÍAS, Eugenio:

*La razón fronteriza*, Barcelona, Ediciones Destino, 1999.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa:

"*Imaginatio creatrix*. The 'creative' versus 'constitutive' function of Man, and the 'possible worlds' ", *Analecta Husserliana*, III, Dordrecht, 1974, pp. 3-41.

VATTIMO, Gianni:

*Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1967.

"Le statut de l'esthétique et la vérité de l'art", *Morale et Enseignement: Arcanes de l'art. Entre esthétique et philosophie*, Bruxelles, 1988, pp. 109-120.

VILLELA-PETIT, Maria:

"Art et vérité. La réhabilitation herméneutique de la mimésis et ses limites", *Les Études Philosophiques*, 2, Paris, 1998, pp.219-236.

WOOD, David:

"Style and strategy at the limits of philosophy: Heidegger and Derrida", *The Monist*, 4(63), La Salle, Illinois, 1980, pp. 494-511.

ZAMBRANO, María:

*El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

*Filosofía y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

*Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

*Pensamiento y Poesía en la vida española*, Madrid, Ediciones Endymion, 31996

## 2.4. Sobre a questão hermenêutica

AAVV:

*La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

*À quoi pensent les philosophes ?*, Paris, Autrement, 1988.

APEL, Carl-Otto:

"Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", in C.-O. APEL, *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 131-175. "Constituição do Sentido e justificação da validade. Heidegger e o problema da filosofia transcendental", trad. Jorge Neves, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45, Braga, 1989, pp. 413-461.

ATTILI, Antonella:

"Postmodernidad, hermenéutica y metafísica", *AnáMnesis*, 1(IX), México, 1999, pp. 213-235.

BALMÉS, Marc,

*Peri Hermeneias. Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1984.

BAPTISTA PEREIRA, Miguel:

*Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990.

BECKERT, Cristina:

"Obra e expressão viva: notas para uma hermenéutica da expressividade", *Revista de Faculdade de Letras*, 6(5), Lisboa, 1986, pp. 21-33.

BELAVAL, Yvon:

*Les philosophes et leur langage*, Paris, Éditions Gallimard, 1952.

BERGER, Adriana:

"Cultural hermeneutics: the concept of imagination in the phenomenological approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade", *The Journal of Religion*, 66, Chicago, 1986, pp. 141-156.

BLEICHER, Josef:

*Contemporary Hermeneutics*, London-New York, Routledge, 1980.

BORGES-DUARTE, I., HENRIQUES, F. e MATOS DIAS, I.(org.):

*Texto, Leitura e Escrita. Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000.

CANTISTA, Maria José:

"A noção de profundidade no pensamento post-moderno: supostos e repercussões", *Revista da Faculdade de Letras do Porto, Filosofia*, 5-6(2ª série), 1988-1989, pp. 341-370.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim:

"Filosofia e Hermenêutica", in AAVV, *Dinâmica do pensar. Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, FLUL, 1991, pp. 127-131.

*Em louvor da vida e da morte. Ambiente — A cultura ocidental em questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

"Textos e metatexto", in I. BORGES-DUARTE, F. HENRIQUES e I. MATOS DIAS (org.), *Texto, Leitura e Escrita*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 107-121.

DASTUR, Françoise:

"De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 37-50.

"Histoire et herméneutique", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 219-233.

DILTHEY, Wilhelm:

"Die Entstehung der Hermeneutik". "El surgimiento de la hermenéutica", in *Dos escritos sobre hermenéutica*, Edição Bilingue. Trad. y comentario de A. Gómez Ramos, Madrid, Ediciones Istmo, 2000, pp. 20-107.

DUNPHY, Jocelyne:

"L'héritage de Dilthey", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 83-95.

DUQUE, Félix:

*La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1994.

ECO, Umberto:

*Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.

*I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

ENES, José:

"Noeticidade e hermenêutica", *Arquipélago, Filosofia*, 2-3, Ponta Delgada, 1991/1992, pp. 7-24.

FERRARIS, Maurizio:

*Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988.

FRANK, Manfred:

"L'herméneutique de Schleiermacher. Relecture autour du débat Herméneutique--Néostructuralisme", *Revue Internationale de Philosophie*, 151(38), Bruxelles, 1984, pp. 351-372.

GADAMER, Hans-Georg:

*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960. *Verdad y Método*, trad. de A. Agud y R. Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.

*Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Hermeneutik II*, Tübingen, Mohr, 1986. *Verdad y Método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992.

*Le problème de la conscience historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

GHIRARDI, Olsen A.:

*Hermenéutica del saber*, Madrid, Editorial Gredos, 1979.

GREISCH, Jean:

*L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

(dir.)

*Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987.

"Le cercle et l'ellipse. Le statut de l'herméneutique de Platon à Schleiermacher", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2(73), Paris, 1989, pp. 161-184.

"La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 311-334.

"Bulletin de philosophie herméneutique: comprendre et interpréter", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2(76), Paris, 1992, pp. 281-310.

"Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique", *Revue Internationale de Philosophie*, 213(54), Bruxelles, 2000, pp. 447-468.

GRONDIN, Jean:

*L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

*L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

GURLER, Gary M.:

"Zubiri, post-modernism, and Plato", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3-4(56), Braga, 2000, pp. 559-572.

GUSDORF, Georges:

*Les origines de l'herméneutique*, Paris, Éditions Payot, 1988.

*La parole*, Paris, PUF, 1952.

INEICHEN, Hans:

"Herméneutique et philosophie du langage. Pour une herméneutique critique", in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 183-194.

JERVOLINO, Domenico:

"Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte", *Archives de Philosophie*, 63, Paris, 2000, pp. 79-93.

LADRIÈRE, Jean:

"Herméneutique et épistémologie", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 107-125.

LAWRENCE, Frederick G.:

"Ontology of and as Horizon: Gadamer's rehabilitation of the metaphysics of Light", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3-4(56), Braga, 2000, pp. 389-420.

MACEIRAS FAFIÁN, M. y DÍAS, Carlos:

*Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975.

MACEIRAS FAFIÁN, M. y TREBOLLE BARRERA, Julio:

*La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

MARQUES, António:

*Perspectivismo e modernidade*, Lisboa, Vega, 1993.

NANCY, Jean-Luc:

*Le partage des voix*, Paris, Éditions Galilée, 1982.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada:

"Le texte sur l'herméneutique de Friedrich Daniel Schleiermacher de 1809-1810", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 65-81.

ORMISTON, Gayle L. and SCHRIFT, Alan D. (eds.):

*The hermeneutic tradition. From Ast to Ricoeur*, New York, State University of New York Press, 1990.

ORTIZ-OSÉS, Andrés:

*La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986.

PAISANA, João:

*Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Presença, 1992.

ROCHA, A. Estanqueiro:

"O ideal da Europa: Gadamer e a hermenêutica da alteridade", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3-4(56), Braga, 2000, 319-332.



RORTY, Richard:

*Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

SALAZAR-FERRER, Olivier:

"Hasard et herméneutique", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 145-157.

SAUDAN, Alain:

"Herméneutique et sémiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique", in J. GREISCH et R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 159-173.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E.:

*Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Paris, Les Éditions du Cerf/PUL, 1987.

SERPA, Renato:

"Metafisica e filosofia ermeneutica. Conflitto o dialogo?", *Sapienza*, 2(LIV), Napoli, 2001, pp. 159-171.

SILVA, M. Luisa Portocarrero Ferreira da:

"Da "Fusão de horizontes" ao "Conflito de interpretações": a hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricoeur", *Revista Filosófica de Coimbra*, 1, Coimbra, 1992, pp. 127-153.

*O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, Lisboa, FCG-JNICT, 1995.

"Finitude e narração: o texto na perspectiva hermenêutica", in AAVV, *O texto filosófico*, Coimbra, Associação de Professores de Filosofia, 1997, pp. 99-112.

THOUARD, Denis:

"Kant et l'herméneutique", *Archives de Philosophie*, 4(61), Paris, 1998, pp. 629-658.

TODOROV, Tzvetan:

*Symbolisme et interprétation*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

VATTIMO, Gianni:

*Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti Editore, 1980.

*La fine della modernità*, Milano, Garzanti Editore, 1985.

VATTIMO, Gianni e ROVATTI, P.A. (eds.):  
*Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli Editore, 1983.

## 2.5. Outras referências bibliográficas

AGOSTINHO:

*Confissões*. Edição bilingue. Trad. e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria C. de Castro-Maia S. Pimentel, notas de âmbito filosófico de Manuel B. Costa Freitas e José M. Silva Rosa, Lisboa, IN-CM, 2000.

ARISTÓTELES:

*Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingue. V. GARCÍA YEBRA (ed), Madrid, Gredos, 1982.

*Poética de Aristóteles*. Edição trilingue. V. GARCÍA YEBRA (ed), Madrid, Gredos, 1974.

*Retórica*. Edição bilingue. Antonio TOVAR (ed.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

AUSTIN:

*How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

BOOTH, Wayne:

*The rhetoric of fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

BRAUDEL, Fernand:

*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

CASSIN, Barbara et NARCY, Michel:

"Introduction", in B. CASSIN et M. NARCY, *La décision du sens. Introduction, texte, traduction et commentaire du livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1989, pp. 9-110.

DAGOGNET, François:

*Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

DU CHARLAT, Régine,

"Le possible, autre nom de l'espérance", *Christus*, 177, Paris, 1998, pp. 17-23.

ELIADE, Mircea:

*Mythes, rêves et mystères*, Paris, Éditions Gallimard, 1957.

*Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963.

FREGE, Gottlieb:

"Sinn und Bedeutung", in G. FREGE, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pp. 40-80. "On Sense and Reference", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlieb Frege*, trd. Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1970, pp. 56-78.

FREUD, Sigmund:

*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. STRACHEY (ed.), (24 vs), London, The Hogarth Press/, 1953-1966. Especialmente vs. IV, V e XIV.

GRANGER, Gilles-Gaston,

*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988.

GREISCH, Jean:

"La religion à l'intérieur des limites du simple langage", in AAVV, *Penser la religion*, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 136-380.

GUSDORF, Georges:

*Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.

HAMBURGER, Käte:

*Logique des genres littéraires*, Paris Éditions du Seuil, 1986.

HEGEL, G. W. Friedrich.:

*Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, Bd.V, Hamburg, Felix Meiner, 1952. *La phénoménologie de l'esprit* (2 vs), trad. de Jean Hyppolite, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, s/d.

*Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. do Carmo Ferreira, Lisboa, IN-CM, 1990.

HUSSERL, Edmund:

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. III-I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, trad. de Paul Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. I, 1950. *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer e E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953.

HYMAN, John:

"El Evangelio según Wittgenstein", *Revista de Filosofía*, 19(XI), Madrid, 1998, pp. 231-244.

ISER, Wolfgang:

*L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, P. Mardaga, 1985.

JAUSS, Hans R.:

*Pour une esthétique de la réception*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.

KANT, Immanuel:

*Kritik der reinen Vernunft, Kantwerke. Akademie-Textausgabe*, Bd III und IV, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. *Crítica da razão pura*, trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

*Kritik der Urteilskraft, Kantwerke. Akademie-Textausgabe*, Bd V, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. *Crítica da Faculdade do juízo*, trad. e notas de António Marques e V. Rohden, Lisboa, IN-CM, 1992.

*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kantwerke. Akademie-Textausgabe*, Bd VI, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. *La religion dans les limites de la raison*, trad. de A. Tremesaygues, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.

KAYSER, Wolfgang,

*Análise e Interpretação da Obra Literária*, Coimbra, Arménio Amado, 1976.

MANN, Thomas:

*Der Zauberberg*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1990. *A montanha mágica*, trad. Herbert Caro e M. da Graça Fernandes, Lisboa, Livros do Brasil, 1981.

PIEPER, Josef:

*Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, Kösel-Verlag, 1966. *Defensa de la filosofía*, trd. A. E. Lator Ros, Barcelona, Ed. Herder, 1982.

PLATÃO:

*La República. Edição Bilingue. Trad. y notas de J. M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997. *A República*, intr., trad e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

PROUST, Marcel:

*À la recherche du temps perdu*, J. MILLY(ed.), 10 vs., Paris, Flammarion, 1987.

SEARLE, John:

*Speech Acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

SOUSA SANTOS, Boaventura:

*A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Afrontamento, 2000.

VEYNE, Paul:

*Comment on écrit histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

WEINRICH, Harald:

*Le Temps*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig:

*Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1961. *Tratado Lógico-Filosófico*, tradução e prefácio de M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 21995, pp. 25-158.

*Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1958. *Investigações Filosóficas*, tradução e prefácio de M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 21995, pp. 159-611.

WOOLF, Virginia:

*Mrs. Dalloway*, London, The Hogarth Press, 1976.



## ÍNDICES ANALÍTICOS





## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ABEL (Olivier) 45, 242, 486.
- ROCHA (Acilio E.) 18, 507, 530.
- AGÍS VILLAVERDE (Marcelino) 256, 296, 326, 483, 486.
- AGOSTINHO 68, 69, 71, 72, 73, 120, 156, 160, 162, 163, 165, 168, 169, 187, 212, 213, 263, 319, 440, 496, 532.
- AGUIAR E SILVA (Vitor M.) 209, 210, 514.
- AMHERDT (François-Xavier) 368, 477, 486.
- ARISTÓTELES 29, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 101, 139, 162, 165, 168, 169, 187, 212, 213, 263, 308, 319, 320, 321, 322, 332, 430, 532.
- ASENSI (Manuel) 263, 514.
- ÁVILA CRESPO (Remedios) 217, 223, 479, 487, 488, 489, 500, 502, 503, 504.
- BACHELARD (Gaston) 295, 514.
- BALMÉS (Marc) 296, 527.
- BARRIOS CASARES (Manuel) 264, 514.
- BEARDSLEY (Monroe) 254, 514.
- BENVENISTE (Émile) 41, 120, 323, 328, 364, 429, 515.
- BERGGREN ( Douglas ) 389, 515.
- BLACK (Max) 332, 334, 448, 515, 533.
- BLANCHOT (Maurice) 255, 256, 259, 260, 514.
- BOBILLOT (Jean-Pierre) 110, 111, 112, 125, 200, 255, 488.
- BORGES-DUARTE (Irene) 1, 14, 256, 372, 373, 375, 515, 518, 521, 527.
- BOUCHINDHOMME (Christian) 41, 82, 83, 99, 111, 226, 233, 235, 236, 239, 278, 295, 480, 488, 489, 499, 507.
- BRAUDEL (Ferdinand) 103, 104, 532.
- BUBNER (Rüdiger) 83, 101, 102, 393, 489.
- CALVO MARTÍNEZ (Tomás) 217, 223, 479, 489, 500, 502, 503, 504.
- CAMUS (Albert) 373, 515.
- CARMO FERREIRA (Manuel J.) 57, 533.
- CASTRO (Gabriela) 367, 490.
- CERQUEIRA GONÇALVES (Joaquim) 1, 13, 48, 323, 438, 439, 505, 516, 517, 519, 521, 527.
- CÉSAR (Constança M.) 45, 490.
- CHARBONNEL (Nanine) 321, 516, 520, 522.
- CHARLAT (Regine) 233, 532.
- CORREIA (Carlos J.) 15, 245, 296, 436, 441, 472, 484, 490.
- CRAGNOLINI (Mónica) 190, 491.
- DAGOGNET ( François ) 87, 532.
- DASTUR (Françoise) 13, 491, 528.
- DERRIDA (Jacques) 185, 218, 262, 263, 444, 454, 455, 489, 499, 508, 517, 526.
- DE WAELEHENS (Alphonse) 378, 478, 491.

- DILTHEY (Wilhelm) 358, 429, 528.
- DORNISCH Loretta) 368, 476, 492.
- DOSSE (François) 45, 71, 110, 129, 170, 216, 232, 234, 235, 274, 275, 492.
- DUMOUCHEL (Paul) 45, 386, 492.
- DUSSEL (Enrique) 45, 492.
- ELIADE (Mircea) 301, 306, 527, 533.
- FREGE (Gottlieb) 88, 328, 329, 533.
- FREUD (Sigmund) 26, 150, 154, 189, 198, 199, 212, 223, 239, 313, 315, 347, 353, 355, 356, 378, 396, 414, 475, 478, 487, 490, 533.
- FRYE (Northrop) 116, 117, 336, 517.
- GADAMER (Hans-George) 91, 218, 258, 358, 359, 363, 371, 481, 497, 508, 525, 528, 530, 531.
- GALAY (Jean-Louis) 206, 518.
- GERHART (Mary) 194, 328, 494.
- GISEL (Pierre) 450, 494.
- GRANGER (Gilles-Gaston) 96, 207, 208, 370, 533.
- GREISCH (Jean) 144, 183, 215, 255, 327, 343, 355, 448, 479, 489, 490, 495, 497, 498, 501, 506, 512, 528, 529, 530, 531, 533.
- GRONDIN (Jean) 68, 110, 178, 231, 234, 240, 242, 243, 372, 374, 375, 387, 388, 395, 495, 529.
- GUSDORF (Georges) 301, 306, 423, 529, 533.
- HAMBURGER (Käte) 120, 533.
- HEGEL (W. Friedrich ) 7, 56, 57, 72, 133, 136, 143, 153, 165, 166, 170, 171, 173, 216, 264, 313, 384, 407, 481, 514, 533.
- HEIDEGGER (Martin) 42, 91, 92, 120, 121, 151, 163, 235, 240, 241, 256, 257, 263, 264, 276, 343, 355, 357, 358, 359, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 423, 477, 482, 488, 495, 498, 508, 514, 515, 519, 525, 526, 530.
- HESSE (Mary) 332.
- HUSSERL (Edmund) 88, 91, 151, 160, 177, 183, 216, 224, 225, 279, 280, 345, 385, 475, 477, 489, 498, 509, 518, 526, 530, 533.
- IHDE (Don) 144, 149, 194, 274, 281, 296, 345, 346, 347, 348, 349, 355, 431, 496.
- INEICHEN (Hans) 355, 529.
- INGARDEN (Roman) 95, 96, 97, 98, 99, 209, 336, 520.
- JAKOBSON (Roman) 336, 520.
- JARCZYK (Gwendoline) 60, 255, 480.
- JASPERS (Karl) 25, 214, 280, 306, 310, 377, 475, 477.
- JAUSS (Hans) 93, 393, 534.
- JAVET (Pierre) 189, 190, 497.
- KANT (Immanuel) 17, 19, 115, 130, 142, 143, 144, 146, 147, 154, 156, 157, 171, 177, 216, 313, 385, 407, 423, 461, 462, 463, 464, 465, 483, 494, 531, 534.
- KAYSER (Wolfgang) 210, 232, 534.
- KEARNEY (Richard) 127, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 255, 318, 327, 479, 480, 489, 490, 495, 497, 498, 501, 505, 506, 512, 528, 529, 530, 531.
- KELKEL (A. L. ) 345, 498.
- KELLNER (Hans ) 228, 498.
- KERMODE (Frank) 116, 117, 118, 228, 520.
- KUNDERA (Milan) 264, 514, 520.
- LACOUÉ-LABARTHE (Philippe ) 454, 461, 520, 520.
- LADRIÈRE (Jean) 164, 499, 530.
- LEENHARDT (Jacques) 99, 499.
- LÉONARD (André) 422, 424, 425, 466, 499.
- LEPECKI (M. Lúcia) 14, 323, 521.

- MACEIRAS FAFIÁN (Manuel) 14, 45, 432, 434, 435, 439, 499, 530.
- MACHEREY (Pierre) 269, 437, 521.
- MADISON (G. Brent ) 328, 403, 409, 414, 415, 483, 494, 500, 502.
- MANN (Thomas) 123, 440, 534.
- MARCEL (Gabriel) 123, 280, 284, 440, 443, 475, 478, 479.
- MEITINGER (Serge) 255, 501.
- MONGIN (Olivier) 45, 154, 159, 404, 410, 501.
- NANCY (Jean-Luc) 19, 49, 50, 228, 229, 245, 453, 461, 462, 464, 465, 520, 523, 530.
- NKERAMIHIGO (Theoneste) 137, 271, 273, 283, 288, 289, 466, 472, 502.
- OLIVEIRA (Carlos) 239, 278, 295, 480.
- PARMÉNIDES 56.
- PELLAUER (David) 328, 502.
- PEÑALVER SIMO (Mariano) 217, 218, 219, 220, 221, 503.
- PHILIBERT (Michel) 216, 319, 482, 504.
- PIEPER (Josef) 174, 534.
- PLATÃO 44, 46, 47, 48, 49, 87, 94, 197, 200, 381, 413, 534.
- PROTEVI (John ) 73, 505.
- PROUST (Marcel) 123, 440, 443, 494, 500, 518, 534.
- REAGAN (Charles) 108, 184, 476, 480, 484, 489, 491, 503, 504, 506, 508, 509.
- RENAUD (Michel) 377, 382, 506.
- ROBBE-GRILLET (Alain) 112, 524.
- ROCHLITZ (Rainer) 41, 82, 83, 99, 111, 226, 233, 236, 239, 278, 295, 480, 488, 489, 499, 507.
- RODRIGUEZ BUIL ( F. Javier ) 262, 507.
- RORTY (Richard) 45, 264, 479, 492, 514, 531.
- SCHAEFFER ( Jean- Marie ) 264, 525.
- SCHALDENBRAND (Mary) 184, 191, 200, 202, 211, 416, 508.
- SCHLEIERMACHER ( Friedrich ) 358, 528, 529, 530, 531.
- SKÚLASON (Páll) 352, 508.
- SÓFOCLES 396, 515.
- SOUSA SANTOS (Boaventura) 354, 535.
- STEVENS (Bernard) 42, 137, 279, 345, 368, 466, 509.
- SUMARES (Manuel) 430, 509.
- TEIXEIRA (Joaquim S.) 154, 510.
- THOMASSET (Alain) 137, 289, 472, 510.
- TILLIETTE (Xavier) 293, 510.
- VALDÉS (Mario) 85, 117, 253, 262, 263, 318, 477, 480, 486, 490, 501, 505, 511.
- VAN RIET(Georges) 306, 422, 423, 511.
- VANSINA (Frans) 40, 144, 283, 343, 348, 361, 369, 471, 484, 512.
- VATTIMO (Gianni) 526, 531.
- VEYNE (Paul) 94, 105, 535.
- WEINRICH (Harald) 120, 394, 535.
- WHITE (Hayden ) 94, 105, 512.
- WITTGENSTEIN (Ludwic) 151, 263, 436, 446, 448, 449, 535.
- WOOLF (Virginia) 123, 440, 442, 535.
- ZAMBRANO (Maria) 48, 49, 50, 51, 261, 262, 519, 526.



## ÍNDICE TEMÁTICO

<b>ABERTURA</b> .....	7, 41, 50, 60, 79, 89, 91, 96, 133, 172, 179, 183, 209, 210, 215, 222, 241, 257, 269, 277, 280, 283, 284, 285, 287, 301, 307, 322, 323, 331, 332, 344, 352, 360, 376, 377, 390, 405, 410, 423, 425, 436, 455.
... e ...	
<b>FECHAMENTO</b> .....	80, 96, 222, 362, 365, 448.
<b>CLAREZA</b> .....	147, 177, 192, 251, 276, 280, 281, 296, 343, 344, 351, 352, 408.
... e ...	
<b>DENSIDADE</b> .....	166, 218, 291, 343, 352, 465.
<b>COMEÇO</b> .....	7, 39, 56, 57, 58, 59, 63, 101, 168, 173, 176, 177, 230, 282, 351, 375, 404, 406, 409, 413, 449.
<i>in medias res</i> .....	7, 133, 142, 172, 173, 178, 182, 361, 375.
<b>possibilidade</b> .....	7, 16, 19, 21, 32, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 59, 63, 69, 73, 76, 83, 98, 106, 115, 117, 120, 124, 127, 129, 133, 136, 138, 139, 140, 143, 155, 156, 157, 158, 166, 170, 171, 172, 173, 178, 179, 180, 183, 189, 196, 198, 199, 201, 209, 210, 213, 215, 220, 222, 223, 228, 237, 252, 257, 263, 271, 272, 279, 280, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 312, 326, 330, 331, 333, 335, 346, 355, 366, 367, 369, 374, 386, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 407, 408, 417, 419, 423, 425, 426, 428, 433, 435, 444, 446, 449, 450, 451, 455, 459, 460, 463, 465, 467.
<b>pressupostos</b> .....	7, 33, 60, 133, 177, 178, 179, 181, 182, 236, 262, 298, 299, 351, 352, 354, 355, 376, 404, 420, 421, 432, 443, 445, 453.
<b>reapropriação</b> .....	182, 404, 406.
<b>recapitulação</b> .....	70, 82, 129, 165, 293, 447, 455, 461.
<b>recomeço</b> .....	56, 59, 128, 230, 237, 351, 375, 450
<b>reconhecimento</b> .....	13, 15, 49, 68, 70, 94, 95, 96, 106, 107, 117, 119, 145, 148, 149, 150, 165, 167, 168, 169, 171, 177, 179, 182, 196, 197, 211, 219, 261, 270, 278, 279, 283, 286, 322, 347, 348, 352, 370, 371, 379, 397, 405, 410, 414, 419, 420, 443, 444, 445, 453.
<b>repetição</b> .....	82, 91, 164, 180, 185, 186, 213, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 310, 342, 351, 447, 461.
<b>CONTINUIDADE</b> .....	109, 113, 114, 118, 127, 214, 217, 218, 219, 223, 226, 303, 325, 346, 390, 398, 434, 448, 463.
... e ...	
<b>RUPTURA</b> .....	82, 83, 86, 106, 112, 114, 116, 121, 122, 162, 180, 182, 214, 228, 241, 258, 262, 263, 297, 311, 318, 320, 322, 329, 335, 351, 371, 374, 393, 406, 407, 412, 413, 434, 449.

<b>CRÍTICA</b> .....	17, 41, 60, 80, 83, 94, 95, 110, 112, 114, 119, 125, 136, 143, 153, 165, 171, 178, 181, 182, 208, 213, 224, 225, 255, 261, 278, 293, 301, 306, 310, 328, 350, 352, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 370, 373, 399, 419, 424, 425, 435, 436, 453, 462, 463, 464, 465, 467, 496, 501, 513.
... e ...	
<b>CONVICÇÃO</b> .....	61, 100, 135, 182, 187, 208, 228, 278, 287, 299, 329, 348, 369, 371, 384, 405, 416, 421, 430, 434, 467, 473.
<b>ESCUA</b> .....	42, 50, 100, 179, 180, 181, 190, 197, 230, 234, 239, 260, 344, 349, 360, 361, 366, 406, 408, 422, 432, 441, 444.
... e ...	
<b>INICIATIVA</b> .....	159, 161, 165, 167, 180, 181, 196, 226, 234, 366.
<b>EXPLICAR</b> .....	84, 86, 89, 103, 105, 106, 108, 109, 123, 138, 140, 141, 143, 156, 158, 168, 173, 178, 228, 231, 236, 239, 282, 283, 301, 310, 313, 314, 326, 336, 356, 357, 359, 362, 365, 374, 383, 429, 450, 460.
... e ...	
<b>COMPREENDER</b> .....	17, 18, 19, 20, 22, 40, 41, 42, 49, 50, 57, 59, 62, 63, 64, 68, 70, 72, 73, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 100, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 128, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 148, 150, 151, 152, 170, 173, 178, 180, 181, 189, 194, 197, 201, 208, 211, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 249, 250, 253, 257, 262, 264, 277, 281, 282, 284, 289, 292, 293, 294, 300, 302, 304, 305, 307, 308, 310, 316, 319, 321, 322, 326, 327, 331, 343, 344, 348, 350, 351, 352, 355, 357, 358, 359, 360, 365, 366, 369, 371, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 388, 395, 397, 405, 406, 409, 410, 414, 415, 416, 419, 427, 428, 429, 430, 433, 434, 438, 439, 440, 443, 445, 447, 451, 453, 455, 460, 471, 472.
<b>FENOMENOLOGIA</b> .....	21, 96, 119, 122, 123, 136, 149, 151, 163, 164, 177, 183, 194, 198, 199, 213, 256, 261, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 291, 315, 345, 346, 347, 348, 349, 360, 428, 431, 440, 444, 449, 451, 505, 524.
<i>epoqué</i> .....	149, 283, 285, 291, 348, 369.
<i>redução</i> .....	94, 101, 224, 225, 283, 381.
<i>transcendental</i> .....	39, 57, 115, 142, 143, 144, 146, 154, 157, 171, 177, 206, 224, 225, 241, 261, 276, 279, 280, 283, 285, 287, 291, 304, 311, 317, 330, 342, 345, 346, 350, 356, 388, 426, 462, 463, 466, 527.
<b>FIGURA</b> .....	7, 17, 18, 33, 38, 40, 41, 42, 44, 48, 51, 53, 58, 59, 64, 70, 71, 72, 76, 90, 91, 96, 110, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 125, 126, 127, 135, 142, 144, 148, 150, 153, 160, 165, 166, 168, 170, 172, 181, 190, 208, 211, 213, 222, 223, 224, 229, 230, 231, 237, 238, 239, 242, 249, 258, 261, 270, 272, 274, 282, 284, 286, 296, 298, 301, 302, 303, 306, 308, 319, 320, 323, 324, 326, 336, 343, 347, 348, 349, 357, 363, 366, 367, 370, 371, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 394, 405, 407, 409, 411, 412, 414, 416, 417, 418, 419, 432, 440, 471.

<b>configuração</b> .....	32, 46, 47, 55, 68, 69, 71, 76, 79, 82, 83, 89, 91, 92, 95, 96, 106, 115, 120, 122, 125, 140, 148, 162, 180, 186, 207, 225, 240, 241, 242, 255, 269, 273, 277, 289, 297, 301, 334, 341, 343, 344, 351, 354, 360, 367, 380, 383, 392, 406, 409, 417, 441, 461, 463, 466.
<b>prefiguração</b> .....	79, 121, 127, 148, 188, 308, 379.
<b>refiguração</b> .....	79, 91, 100, 102, 127, 129, 180, 201, 334, 337, 370, 391, 392, 395, 442.
<b>FILOSOFIA</b> .....	1, 8, 9, 15, 17, 21, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 49, 59, 67, 107, 135, 137, 143, 149, 153, 177, 192, 193, 194, 197, 214, 224, 245, 247, 256, 263, 264, 267, 270, 271, 274, 275, 278, 282, 290, 291, 325, 345, 346, 355, 367, 375, 377, 380, 401, 403, 413, 424, 427, 430, 438, 448, 481, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 496, 501, 502, 505, 506, 507, 510, 513, 515, 517, 519, 522, 524, 527, 528, 529, 530, 531.
<b>autonomia</b> .....	9, 17, 21, 45, 156, 181, 214, 242, 264, 274, 289, 317, 329, 336, 351, 364, 365, 367, 376, 379, 401, 404, 406, 409, 411, 420, 422, 429, 439, 444, 446, 447, 452, 471.
<b>Cogito</b> .....	61, 143, 150, 177, 192, 224, 225, 275, 276, 280, 282, 344, 352, 424, 497.
<b>dependência/interdependência</b> .....	39, 40, 61, 164, 175, 177, 182, 282, 394, 406, 409, 419.
<b>intuição</b> .....	19, 69, 115, 225, 271, 413.
<b>não-filosofia</b> .....	9, 17, 19, 22, 36, 59, 196, 237, 241, 247, 263, 314, 344, 401, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 427, 433, 434, 436, 450, 453, 459.
<b>questão/ questionamento</b> ...	8, 9, 17, 18, 19, 20, 21, 36, 39, 41, 43, 45, 46, 56, 60, 62, 63, 68, 77, 80, 82, 83, 84, 86, 90, 91, 94, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 107, 111, 117, 118, 119, 123, 126, 129, 136, 137, 138, 142, 143, 145, 148, 151, 152, 154, 155, 159, 162, 163, 165, 169, 171, 174, 176, 179, 180, 182, 185, 193, 197, 206, 207, 209, 213, 217, 222, 224, 225, 227, 229, 236, 250, 251, 252, 254, 256, 258, 264, 269, 270, 276, 279, 283, 284, 287, 288, 289, 292, 294, 295, 296, 299, 303, 304, 308, 309, 314, 316, 317, 322, 324, 325, 327, 328, 331, 332, 333, 335, 336, 339, 341, 342, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 395, 396, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 421, 422, 427, 432, 434, 435, 436, 439, 440, 441, 443, 445, 446, 447, 450, 452, 453, 455, 461, 463, 464, 467, 472, 473, 500, 526, 528.
<b>racionalidade filosófica</b> .....	17, 36, 40, 222
<b>reflexão</b> .....	32, 33, 38, 45, 56, 83, 91, 110, 143, 175, 180, 194, 196, 197, 224, 225, 234, 239, 240, 273, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 286, 288, 291, 300, 301, 302, 306, 309, 312, 323, 327, 347, 349, 351, 360, 369, 386, 405, 410, 411, 414, 416, 418, 419, 420, 423, 424, 426, 444, 445, 505.
<b>revolução copernicana</b> .....	149, 150, 276, 277, 279, 282, 283, 284, 285.
<b>FINITUDE</b> .....	50, 97, 129, 139, 155, 174, 227, 262, 299, 366, 373, 374, 387, 388, 415.
<b>atenção</b> .....	18, 46, 160, 161, 202, 230, 233, 253, 254, 255, 260, 280, 306, 320, 326, 347, 348, 349, 371, 380, 392, 394, 398, 410, 430, 432, 435, 444, 460, 472.
<b>consentimento</b> .....	159, 161, 192, 193, 275, 286, 287, 290, 303.
<b>desproporção</b> .....	154.
<b>incoincidência</b> .....	229.
<b>labilidade</b> .....	180, 293.
<b>liberdade</b> .....	88, 98, 136, 137, 156, 160, 161, 176, 189, 192, 193, 194, 253, 277, 280, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 330, 371, 376, 396, 397, 398, 420, 431.

<b>razão</b> .....	21, 36, 38, 43, 47, 48, 56, 57, 73, 99, 137, 139, 140, 142, 143, 149, 150, 152, 154, 155, 163, 171, 177, 178, 182, 186, 190, 198, 216, 228, 229, 232, 237, 238, 240, 243, 261, 262, 264, 269, 278, 313, 315, 318, 329, 330, 335, 344, 353, 354, 355, 362, 365, 369, 384, 394, 407, 415, 416, 417, 422, 423, 426, 436, 450, 454, 465, 480, 519, 524, 534, 535.
<b>responsabilidade</b> .....	33, 84, 149, 188, 197, 398, 490, 505.
<b>servo arbitrio</b> .....	292, 293, 294, 304, 305.
<b>vontade</b> .....	8, 17, 21, 44, 49, 57, 67, 103, 107, 135, 137, 143, 148, 149, 150, 151, 153, 160, 169, 176, 192, 193, 194, 202, 214, 217, 218, 219, 221, 224, 227, 229, 237, 242, 261, 263, 267, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 301, 303, 306, 317, 325, 330, 343, 345, 346, 347, 349, 355, 358, 365, 367, 369, 390, 409, 424, 427, 431, 439, 466, 472, 496.
<b>HERMENÊUTICA</b> .....	8, 14, 17, 18, 21, 32, 38, 39, 46, 49, 68, 71, 87, 89, 100, 108, 119, 128, 137, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 157, 159, 162, 165, 171, 173, 175, 177, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 197, 198, 199, 214, 218, 225, 226, 231, 235, 240, 241, 242, 243, 247, 256, 262, 263, 264, 281, 291, 310, 313, 316, 325, 326, 330, 331, 334, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 383, 387, 388, 392, 395, 397, 399, 405, 426, 428, 429, 431, 432, 438, 443, 445, 446, 449, 453, 456, 459, 466, 472, 473, 485, 491, 505, 506, 508, 510, 526, 527, 528, 531.
<b>arqueologia</b> .....	46, 168, 224, 396.
<b>campo hermenêutico</b> .....	40, 68, 148, 150, 151, 152, 224, 225, 243, 349, 353, 354, 382, 386, 418.
<b>círculo hermenêutico</b> .....	109, 123, 172, 181, 350, 352, 374, 383, 445, 453.
<b>conflito de interpretações</b> ...	45, 102, 106, 108, 112, 136, 148, 150, 151, 152, 171, 198, 199, 211, 212, 225, 233, 237, 238, 241, 263, 276, 282, 344, 353, 354, 355, 356, 360, 361, 364, 367, 386, 396, 414, 415, 418, 419.
<b>diagnóstico</b> .....	194, 241, 281, 341, 344, 346, 354, 414
<b>dialéctica</b> .....	18, 35, 41, 45, 61, 63, 89, 95, 109, 118, 119, 142, 143, 150, 163, 167, 173, 187, 213, 220, 224, 226, 227, 228, 237, 261, 263, 264, 294, 298, 299, 308, 311, 326, 329, 341, 347, 349, 357, 363, 366, 373, 382, 386, 387, 388, 396, 397, 398, 404, 405, 407, 413, 419, 429, 440, 447, 460.
<b><i>dialectique à synthèse ajournée</i></b> .....	148, 150, 153, 221, 341, 354, 382, 385, 418, 419.
<b>distanciação</b> .....	39, 86, 87, 89, 210, 249, 289, 308, 309, 315, 363, 364, 365.
<b>ilusão</b> .....	48, 49, 142, 143, 171, 285, 348, 353, 355, 399
<b>interpretação</b> .....	19, 20, 32, 38, 39, 40, 45, 46, 49, 69, 75, 85, 86, 88, 89, 93, 104, 105, 108, 123, 144, 145, 150, 152, 172, 179, 180, 181, 187, 198, 199, 201, 208, 210, 212, 218, 219, 220, 224, 226, 227, 236, 249, 251, 252, 271, 280, 286, 296, 297, 298, 300, 304, 305, 306, 307, 314, 319, 322, 323, 324, 326, 332, 334, 345, 346, 349, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 364, 365, 367, 368, 373, 378, 380, 383, 387, 390, 392, 396, 397, 399, 405, 408, 409, 428, 430, 431, 444, 447, 449, 452, 453, 456, 461, 462, 510, 518.
<b>mediação</b> .....	19, 33, 41, 55, 59, 61, 68, 77, 80, 82, 83, 84, 90, 91, 93, 104, 110, 114, 118, 136, 138, 140, 147, 151, 156, 162, 164, 165, 169, 170, 172, 190, 191, 192, 193, 195, 207, 210, 213, 218, 219, 224, 225, 241, 249, 259, 270, 273, 278, 279, 285, 289, 295, 296, 302, 304, 315, 324, 326, 329, 332, 334, 335, 342, 347, 363, 365, 366, 369, 380, 382, 384, 396, 405, 431, 440, 443.
<b>método</b> .....	146, 149, 189, 191, 192, 211, 240, 285, 360, 363, 364, 366, 413.
<b>paradoxo</b> .....	106, 282, 286, 293, 406, 407.
<b>recolecção</b> .....	198, 218, 349, 399.
<b>saber absoluto</b> .....	7, 133, 142, 147, 148, 153, 157, 166, 170, 172, 173, 223, 286, 365, 384, 418, 452.
<b>suspeita</b> .....	198, 199, 349, 355, 399.



teleologia.....	46, 56, 224, 292, 294, 354, 396, 414.
via curta.....	240, 241, 359.
via longa.....	17, 19, 171, 240, 242, 343, 344, 357, 359, 360, 361, 362, 378, 405, 459.
<b>IDENTIDADE</b> .....	18, 98, 113, 138, 165, 188, 190, 200, 202, 325, 334, 389, 391, 410, 411, 412, 413, 429, 443.
... e...	
<b>DIFERENÇA</b> .....	18, 57, 86, 88, 101, 166, 185, 217, 218, 219, 224, 262, 271, 273, 311, 312, 321, 334, 359, 367, 389, 391, 413, 420, 438, 439, 443, 444, 446, 447, 449, 450, 451, 454, 519.
<b>INOVAÇÃO SEMÂNTICA</b> .....	8, 45, 69, 90, 142, 144, 145, 147, 202, 252, 254, 255, 256, 267, 270, 290, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 330, 331, 335, 337, 342, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 389, 390, 398, 417, 439, 444, 451, 452.
analogia.....	211, 222, 319, 320, 321, 356, 412, 450.
aposta.....	33, 42, 43, 175, 176, 181, 220, 287, 355, 420.
arte.....	36, 69, 74, 78, 96, 97, 99, 147, 234, 256, 257, 260, 285, 323, 364, 370, 371, 412, 471, 501, 514, 515, 520, 521, 525.
<i>Dichtung</i> .....	256, 257, 258, 261, 326, 331, 372.
esquematismo.....	115, 117, 128, 138, 144, 145, 146, 147, 237, 305, 307, 327, 394.
expressão.....	19, 21, 40, 42, 45, 57, 71, 73, 76, 77, 78, 80, 82, 88, 112, 115, 130, 137, 139, 141, 143, 154, 165, 168, 175, 190, 192, 193, 206, 215, 234, 254, 269, 270, 281, 282, 285, 287, 289, 290, 296, 303, 305, 308, 311, 312, 319, 322, 323, 326, 334, 336, 341, 343, 344, 348, 349, 351, 363, 365, 367, 369, 382, 383, 387, 389, 392, 415, 432, 436, 448, 484, 490, 527.
heurístico.....	138, 173, 191, 331, 389, 418.
imaginação.....	115, 138, 144, 145, 146, 147, 154, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 200, 202, 262, 298, 300, 302, 304, 305, 312, 318, 324, 326, 327, 330, 332, 333, 342, 351, 352, 367, 394, 472, 490, 522.
literatura.....	8, 9, 17, 19, 20, 21, 22, 36, 39, 50, 53, 55, 58, 59, 67, 70, 87, 90, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 110, 111, 112, 113, 122, 123, 125, 127, 136, 137, 141, 142, 152, 179, 197, 208, 209, 222, 228, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 290, 292, 303, 305, 306, 307, 313, 318, 323, 324, 326, 330, 331, 339, 341, 371, 379, 393, 398, 401, 403, 415, 416, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 443, 444, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 466, 467, 472, 473, 474, 496, 511, 513, 514, 517, 518, 519, 520, 523, 524, 525.
modelo.....	79, 97, 104, 105, 110, 116, 117, 145, 171, 180, 222, 302, 331, 332, 346, 351, 363, 404, 405, 460, 473, 474.
poética.....	8, 9, 21, 32, 33, 39, 45, 48, 49, 58, 69, 71, 74, 76, 78, 82, 83, 90, 92, 96, 101, 102, 107, 108, 123, 137, 141, 149, 150, 186, 188, 197, 201, 207, 217, 229, 247, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 300, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 316, 317, 322, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 337, 339, 341, 342, 362, 367, 368, 369, 371, 372, 388, 389, 390, 391, 393, 395, 398, 415, 424, 433, 434, 435, 436, 444, 445, 447, 449, 455, 456, 459, 461, 465, 466, 467, 472, 519, 524.
poiético.....	17, 19, 22, 256, 331, 372, 460, 467.
polissemia.....	38, 253, 272, 295, 300, 304, 306, 341, 349, 361, 362, 395, 449, 466, 467.
promessa.....	1, 16, 175, 176, 322, 323, 330, 367, 369, 390, 417, 444, 451.

<b>redescrição</b> .....	332, 389, 442.
<b>semelhança</b> .....	44, 146, 320, 321, 332, 369, 382.
<b>sentido</b> .....	8, 14, 16, 18, 19, 20, 32, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 83, 84, 85, 88, 89, 95, 96, 98, 102, 103, 106, 107, 113, 114, 115, 117, 118, 121, 128, 131, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 202, 206, 207, 208, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 271, 272, 273, 276, 279, 281, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 303, 304, 306, 308, 309, 314, 318, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 333, 335, 341, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 352, 355, 356, 361, 362, 365, 367, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 380, 381, 385, 386, 389, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 399, 403, 405, 406, 407, 408, 410, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 438, 441, 443, 444, 445, 447, 449, 450, 451, 452, 454, 456, 460, 461, 463, 464, 466, 467, 473, 484, 486, 487, 490, 491, 503, 505, 531.
<b>símbolo</b> .....	31, 37, 41, 46, 50, 88, 154, 172, 177, 179, 180, 181, 198, 199, 218, 225, 252, 256, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 326, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 355, 356, 360, 361, 389, 395, 396, 397, 409, 423, 426, 431, 432, 445, 446, 449, 456, 483, 486, 487, 489, 490, 508.
<b>INTENTIO</b> .....	73, 160, 163.
... e ...	
<b>DISTENTIO</b> .....	68, 69, 72, 73, 77, 160, 163.
<b>LINGUAGEM</b> .....	7, 8, 17, 19, 21, 22, 33, 40, 41, 42, 43, 45, 53, 58, 65, 67, 68, 69, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 91, 98, 100, 112, 129, 130, 131, 142, 144, 145, 147, 151, 169, 172, 181, 184, 186, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 209, 210, 227, 229, 242, 247, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 263, 267, 269, 270, 271, 273, 278, 284, 285, 286, 291, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 345, 346, 347, 349, 351, 353, 355, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 371, 380, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 396, 404, 408, 414, 415, 418, 426, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 441, 444, 446, 447, 448, 454, 455, 456, 459, 460, 461, 466, 467, 472.
<b>discurso</b> .....	8, 9, 21, 32, 33, 40, 42, 44, 48, 69, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 113, 119, 130, 140, 142, 143, 144, 153, 164, 174, 178, 184, 185, 206, 208, 215, 218, 219, 222, 236, 250, 252, 253, 254, 259, 263, 267, 270, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 294, 298, 308, 309, 317, 322, 323, 328, 332, 339, 344, 351, 363, 364, 365, 366, 368, 372, 374, 377, 381, 389, 391, 392, 406, 407, 409, 412, 413, 414, 422, 430, 433, 435, 436, 437, 440, 441, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 459, 461, 462, 463, 464, 466, 467, 473, 486, 503, 506, 510, 519, 521, 527.
<b>escrita</b> .....	31, 37, 85, 86, 87, 89, 165, 205, 214, 218, 275, 329, 363, 364, 427, 428, 429, 518.
<b>fala</b> .....	32, 86, 87, 108, 214, 220, 231, 260, 329, 364, 426, 429.
<b>mundo</b> .....	15, 17, 38, 41, 42, 43, 47, 48, 50, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 100, 107, 112, 115, 120, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 136, 141, 142,

- 144, 149, 161, 162, 164, 172, 182, 185, 189, 197, 200, 201, 210, 230, 241, 242, 259, 276, 279, 282, 285, 287, 289, 291, 293, 297, 299, 300, 301, 303, 306, 308, 316, 320, 322, 323, 325, 329, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 348, 357, 359, 360, 363, 365, 366, 369, 370, 371, 373, 379, 390, 391, 430, 431, 432, 433, 436, 439, 441, 442, 448, 450, 456, 472, 505, 517, 519, 521, 522, 523, 524.
- referência**..... 9, 19, 41, 42, 43, 46, 61, 62, 68, 71, 72, 84, 86, 89, 90, 91, 92, 95, 107, 120, 144, 145, 149, 169, 185, 186, 201, 214, 218, 225, 240, 254, 256, 264, 278, 283, 285, 287, 306, 325, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 341, 355, 363, 365, 379, 388, 389, 391, 392, 394, 395, 429, 430, 445, 447, 450, 451, 471, 474.
- retórica**..... 43, 44, 45, 96, 185, 212, 215, 216, 217, 313, 318, 322, 323, 331, 389, 391, 435, 437, 445, 521.
- textualidade**..... 8, 9, 18, 20, 53, 79, 83, 87, 96, 128, 136, 141, 196, 203, 205, 206, 209, 211, 212, 214, 216, 221, 223, 226, 236, 237, 249, 251, 260, 294, 309, 326, 329, 363, 364, 366, 368, 369, 371, 393, 401, 406, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 436, 459.
- verdade**..... 9, 18, 19, 21, 31, 43, 44, 45, 47, 49, 62, 68, 70, 76, 78, 80, 83, 93, 99, 110, 153, 170, 172, 191, 195, 196, 197, 198, 216, 225, 229, 236, 237, 241, 254, 255, 257, 271, 297, 308, 316, 321, 323, 327, 328, 333, 339, 341, 342, 349, 353, 355, 363, 364, 366, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 405, 426, 435, 439, 443, 463, 467, 506.
- violência**..... 43, 44, 45, 166, 176, 238, 385, 386, 389, 391, 473.
- LUZ** ..... 45, 47, 67, 69, 81, 95, 274, 301, 359, 377, 381, 382, 387, 388, 398, 414.
- ... e ...
- SOMBRA** ..... 178, 377, 382, 387, 388, 398, 403.
- MAL** ..... 7, 8, 25, 26, 133, 144, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 167, 179, 180, 197, 239, 254, 267, 272, 276, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 342, 345, 347, 348, 349, 351, 385, 409, 416, 431, 432, 444, 446, 456, 475, 476, 482, 483, 491, 500, 501, 505, 510.
- culpa**..... 158, 239, 293, 311, 315.
- empírica da vontade** ... 25, 149, 150, 154, 179, 271, 272, 273, 276, 278, 279, 281, 283, 291, 292, 294, 295, 349, 356, 371, 411, 431, 462.
- escândalo** ..... 155, 312, 316.
- falta**..... 179, 180, 231, 232, 272, 298, 299, 302, 304, 309, 311, 350, 370, 395, 396, 464
- mito**..... 58, 74, 75, 76, 83, 151, 156, 158, 179, 197, 301, 302, 306, 309, 310, 311, 315, 322, 392, 416, 425, 447, 507.
- origem**..... 33, 103, 117, 152, 158, 174, 179, 216, 235, 238, 256, 261, 264, 272, 278, 279, 289, 300, 306, 309, 311, 314, 346, 354, 371, 375, 428, 454.
- simbólica do mal** ..... 291, 292, 293, 294, 299, 300, 302, 304, 305, 309, 310, 314, 445.
- tragédia**..... 254, 256, 305, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 322, 396, 397
- Transcendência**..... 92, 149, 150, 261, 272, 273, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 303, 305, 329, 369.
- visão moral do mundo** ..... 155, 156, 158.

<b>MEMÓRIA</b> .....	126, 155, 159, 175, 187, 200, 227, 260, 467.
... e ...	
<b>ESQUECIMENTO</b> .....	43, 169, 187, 200, 321, 468.
<b>MESMIDADE</b> .....	38, 39, 57, 61, 81, 82, 97, 177, 185, 198, 319, 328, 332, 334, 345, 366, 389, 435, 450, 451, 500.
... e ...	
<b>ALTERIDADE</b> .....	7, 9, 13, 16, 17, 18, 22, 81, 82, 102, 182, 186, 194, 198, 215, 234, 238, 239, 287, 289, 291, 309, 334, 363, 411, 453, 459, 465, 510, 531.
<b>METÁFORA</b> .....	73, 90, 111, 144, 145, 184, 191, 218, 219, 220, 238, 254, 256, 296, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 329, 332, 333, 334, 336, 381, 382, 384, 387, 389, 395, 396, 398, 435, 436, 454, 459, 466, 483, 486, 490, 501, 510, 515, 519, 521, 524.
... e ...	
<b>CONCEITO</b> .....	7, 8, 20, 41, 44, 50, 57, 58, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 77, 79, 83, 86, 87, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 122, 127, 136, 138, 140, 142, 143, 148, 150, 154, 168, 172, 174, 175, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 195, 198, 199, 206, 227, 234, 240, 247, 249, 251, 252, 262, 288, 292, 293, 294, 295, 296, 304, 305, 306, 321, 322, 334, 336, 343, 348, 353, 354, 356, 358, 361, 363, 365, 367, 369, 371, 372, 373, 377, 379, 381, 382, 385, 387, 389, 390, 392, 398, 408, 417, 418, 429, 434, 436, 450, 451, 452, 454, 460, 465, 519.
<b>ONTOLOGIA</b> .....	9, 21, 41, 42, 45, 56, 59, 79, 80, 81, 85, 92, 100, 101, 106, 107, 109, 119, 125, 131, 140, 148, 218, 228, 229, 240, 258, 262, 273, 283, 285, 287, 291, 296, 310, 311, 317, 336, 352, 359, 362, 376, 377, 378, 383, 389, 391, 392, 393, 405, 429, 445, 447, 450, 451, 456, 459, 460, 466, 467, 493, 502, 515, 526.
<b>afirmação originária</b> .....	418, 426.
<b>dimensão ontológica</b> .....	42, 90.
<b>doação</b> .....	257, 285, 286, 371, 450.
<b>esperança</b> .....	9, 33, 42, 48, 81, 117, 119, 155, 169, 176, 187, 196, 202, 234, 237, 284, 287, 369, 401, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 424, 460, 467.
<b>enraizamento</b> .....	17, 58, 59, 79, 83, 85, 94, 125, 140, 182, 224, 251, 273, 277, 287, 296, 299, 308, 352, 365, 404, 426, 445, 456.
<b>existência</b> .....	22, 98, 138, 149, 154, 156, 160, 182, 209, 211, 215, 217, 224, 232, 258, 271, 277, 279, 280, 283, 289, 291, 293, 301, 303, 309, 311, 313, 314, 330, 342, 343, 348, 354, 360, 367, 369, 386, 394, 396, 407, 408, 450, 459.
<b>experiência ontológica</b> .....	303, 326, 348, 350.
<b>extra-linguístico</b> .....	317, 326, 328, 331, 363, 431.
<b>habitar</b> .....	39, 43, 47, 48, 50, 83, 123, 201, 297, 306, 316, 322, 325, 333, 337, 348, 354, 372, 405, 431, 433, 441.
<b>horizonte</b> .....	8, 9, 16, 17, 21, 40, 42, 44, 46, 49, 55, 56, 70, 83, 85, 89, 91, 92, 95, 96, 97, 104, 112, 119, 127, 137, 138, 142, 145, 154, 158, 165, 170, 174, 179, 181, 183, 184, 186, 200, 202, 203, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 233, 237, 250, 253, 256, 257, 261, 272, 273, 275, 277, 278, 281, 289, 291, 292, 298, 300, 303, 304, 321, 325, 326, 334, 337, 343, 345, 349, 352, 353, 360, 366, 367, 368, 369, 373,

- 378, 380, 381, 382, 391, 396, 405, 409, 415, 417, 419, 420, 421, 422, 426, 428, 432, 440, 445, 452, 453, 455, 456, 459, 460, 466, 467, 471.
- ideia limite** ..... 94, 130, 138, 277, 293, 294, 380, 417, 426, 459.
- realidade** ..... 7, 8, 17, 21, 41, 48, 49, 55, 57, 59, 62, 63, 70, 76, 78, 80, 83, 87, 88, 90, 92, 94, 102, 107, 109, 121, 127, 128, 130, 131, 133, 140, 142, 145, 147, 150, 151, 152, 153, 155, 165, 166, 171, 172, 174, 191, 201, 211, 212, 221, 224, 227, 229, 236, 238, 241, 242, 251, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 271, 272, 273, 278, 283, 287, 291, 294, 297, 299, 301, 303, 307, 308, 310, 311, 312, 316, 317, 322, 324, 326, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 341, 342, 345, 354, 370, 371, 374, 378, 382, 383, 384, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 397, 398, 405, 407, 414, 427, 430, 431, 433, 435, 436, 438, 439, 441, 442, 448, 449, 450, 455, 460, 461, 464, 465, 466.
- tensão** ..... 9, 45, 63, 142, 209, 211, 217, 281, 339, 352, 354, 365, 377, 385, 386, 387, 388, 391, 397, 416, 418, 451.
- terra prometida** ..... 42, 228, 360, 459, 466, 467.
- TEMPO/TEMPORALIDADE** ... 7, 15, 35, 37, 38, 39, 48, 57, 59, 61, 63, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 99, 101, 103, 104, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 136, 138, 139, 140, 144, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 175, 176, 178, 181, 186, 189, 194, 195, 198, 200, 201, 209, 212, 213, 216, 218, 220, 224, 227, 239, 242, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 261, 270, 273, 276, 284, 286, 287, 288, 289, 298, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 318, 322, 324, 335, 337, 342, 344, 349, 351, 354, 356, 357, 358, 362, 363, 364, 374, 375, 380, 381, 382, 384, 390, 396, 415, 428, 431, 440, 441, 442, 443, 449, 452, 467, 468, 493.
- historicidade** ..... 63, 80, 88, 114, 182, 187, 195, 363, 374, 377.
- mistério** ..... 158, 170, 251, 280, 310, 343, 367, 369, 371, 450.
- morte** ..... 47, 104, 117, 118, 169, 188, 285, 459, 467, 528.
- narrativa** ..... 8, 21, 36, 69, 70, 71, 76, 86, 90, 92, 95, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 136, 138, 139, 140, 162, 164, 165, 168, 169, 187, 188, 197, 200, 201, 202, 213, 217, 220, 222, 228, 252, 254, 255, 256, 267, 301, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 325, 326, 329, 336, 337, 341, 378, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 412, 440, 441, 443, 490, 496, 517.
- variações imaginativas** ..... 122, 123, 201, 331, 441, 442.
- TRADIÇÃO** ..... 7, 16, 18, 35, 39, 60, 61, 81, 111, 114, 116, 143, 165, 167, 177, 222, 263, 278, 283, 286, 334, 353, 377, 432, 435, 473.
- ... e ...
- INOVAÇÃO** ..... 8, 32, 45, 69, 81, 90, 116, 118, 119, 142, 144, 145, 147, 148, 202, 252, 254, 255, 256, 267, 270, 290, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 330, 331, 333, 335, 337, 342, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 389, 390, 398, 417, 439, 444, 451, 452.
- TRANSPARÊNCIA** ..... 108, 157, 173, 177, 179, 218, 219, 262, 277, 286, 309, 346, 382, 385, 398, 405, 419.
- ... e ...
- OPACIDADE** ..... 160, 177, 179, 182, 192, 250, 276, 277, 280, 281, 297, 344, 348, 382, 387, 408, 419.



d: U. E.  
BIBLIOTECA  
OFERTA  
DE Automa  
9/4/02