

O Papel das Mediações Culturais como Possibilidade de Leitura das Ciências Humanas em Paul Ricoeur

[The Role of Cultural Mediations as Possibility of Reading of the Human Sciences in Paul Ricoeur]

Jefferson da Silva^{*}; Marcius Tadeu Maciel Nahur^{**}

Resumo: Este artigo busca apresentar a crítica de Paul Ricoeur ao paradigma moderno da racionalidade cartesiana. Para além de mero criticismo, ele persegue uma filosofia reflexiva que deve passar por mediações culturais, configuradas em representações, ações, obras, instituições, monumentos que a objetivam, de tal modo que, nesses objetos de amplitude simbólica, o “eu reflexivo” possa perder-se e encontrar-se. A hermenêutica, através do esforço interpretativo, a via longa, procura revelar o latente, num processo de constante confronto com todas as significações que se manifestam na cultura. Nesse sentido, o filósofo francês traz uma proposta de ampliação crítica de horizontes para a compreensão do mundo e a reconstrução possível da reflexão, com suas realidades mais ampliadas, sem cair em armadilhas de manipulações ideológicas e em estreitamentos de cientificismos reducionistas.

Palavras-chave: *Cogito*. Mediações culturais. Reflexão. Hermenêutica.

Abstract: This article seeks to present Paul Ricoeur's critique of the modern paradigm of cartesian rationality. For beyond mere criticism, he pursues a reflexive philosophy that must pass through cultural mediations, configured in representations, actions, works, institutions, monuments that aim it, in such a way that, in these objects of symbolic amplitude, the “reflective self” can lose and find itself. Hermeneutics, through the interpretative effort, the long way, seeks to reveal the latent, in a process of constant confrontation with all the meanings that are manifested in culture. In this sense, the french philosopher brings a proposal for a critical expansion of horizons for the understanding of the world and the possible reconstruction of reflection, with its expanded realities, without falling in the traps of ideological manipulations and narrowings of reductionist scientisms.

Keywords: *Cogito*. Cultural mediations. Reflection. Hermeneutics.

^{*}Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica da São Paulo (PUC-SP). Professor do Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unidade Lorena) e da Faculdade Canção Nova (Cachoeira Paulista). E-mail: je.filos@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2671-4621>.

^{**}Mestre em Direito pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal). Professor do Unisal (Unidade Lorena) e da Faculdade Canção Nova (Cachoeira Paulista). E-mail: macielnahur@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8729-9719>.

Introdução

Parece que todas as querelas atuais envolvendo ideologia e ciência partem da rejeição de suas assertivas. Essa recusa pode ser explícita ou até mesmo implícita. Surpreende nas discussões não tanto as falas sobre a ideologia, mas a pretensão de dizer algo a partir de um lugar somente ideológico, ou, de um lugar aparentemente não ideológico, aquele chamado de ciência. No fundo, os dois termos devem ser simultaneamente repostos em questão. Se a ideologia perde o seu papel mediador em tais debates, retendo apenas o seu papel mistificador de consciência falsa, é porque ela está contraposta a uma determinada visão e pretensão cientificista. Ora, mas existe tal ciência?

A fraqueza epistemológica de uma teoria social global é diretamente proporcional à força com a qual ela denuncia a ideologia. Em geral, os que denunciam com maior arrogância a ideologia de seus adversários são aqueles que defendem teorias pouco exigentes em matéria de verificação e de falsificação das coisas ditas, embora pretensamente unificadoras. Não é um clichê dizer que se carece de crítica. Mas, é preciso tentar compreender o que se quer dizer com crítica.

Para tanto, é preciso retomar a questão dos limites da consciência autoevidente cartesiana, considerada insuficiente, diante da complexidade da realidade, de modo que essa crítica radical,

não escondida nem mesmo do debate dialético entre ideologia e ciência, possa ser instalada a partir de uma filosofia reflexiva, iniciada pela linguagem e estendida pela hermenêutica. Ela envolve o conflito das interpretações sobre as coisas, permeada pelas obras multifacetárias da cultura. Um verdadeiro desafio à racionalidade contemporânea a ser enfrentado com base na via longa da filosofia de Paul Ricoeur. Nesse sentido, de início, é trazida a crítica operada pelo pensamento ricoeuriano à imediatidade do cogito cartesiano, procurando demonstrar a insuficiência da pretensão de uma racionalidade que acredita ser possível ver a toda a verdade, a partir de uma intuição inatista que confira ao eu pensante distinção e clareza de todas as coisas.

Em seguida, discute-se a proposta ricoeuriana da possibilidade de um hermenêutica de “si”, com alternativa compreensiva ao *cogito* “ferido” cartesiano, considerando a noção de que a reflexão não é intuição, mas sim o esforço para retomar o *ego* do *ego cogito* no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos.

Na etapa subsequente, retoma-se o aspecto do pensar filosófico e o necessário diálogo com as fontes não filosóficas, no sentido de que a reflexão faz apelo a uma interpretação e pretende transformar-se em hermenêutica.

Por último, no universo da ideologia e da ciência, busca-se discutir o espaço necessário das mediações cultu-

rais, tornando-se mais capazes de ampliação da crítica para além das tantas manipulações ideológicas e dos estreitamentos dos cientificismos reducionistas, em busca de melhor compreensão do mundo e de reconstrução do próprio sentido da vida.

1. A crítica ricoeuriana à evidência imediata do *cogito* cartesiano

Uma ciência absoluta tende ao fracasso quando se julga absoluta, pois é necessário reconhecer as conquistas das outras ciências e também seus próprios limites.

Paul Ricoeur, em sua obra *Do texto à ação*, de um modo específico, no capítulo *Da interpretação*, afirma enquadrar-se tanto na tradição hermenêutica, quanto na tradição da filosofia reflexiva iniciada por René Descartes, passada por Immanuel Kant e representada por Jean Nabert. Para ele, a filosofia reflexiva cartesiana é apenas um dos pontos importantes, ainda que seja o mais alto dessa cadeia que se constitui a tradição reflexiva. Nesse sentido, ele “[...] conclui um processo e abre um encadeamento. Ele é contemporâneo de uma visão de mundo [...]” (RICOEUR, 1978, p. 199).

Paul Ricoeur reconhece o valor da reflexão cartesiana, pois é o iniciador de uma nova maneira de pensar. Em ato de recordação, sabe-se que René Descartes, desconfiando dos conhecimen-

tos até então adquiridos pela escolástica, deseja encontrar algo seguro em que pudesse fundamentar as ciências. Diz ele ser preciso: “[...] desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências.” (DESCARTES, 2011, p.29). Ele se torna um marco entre uma antiga tradição, vinda da escolástica, e uma nova era em busca de certezas claras e distintas, vale dizer, autoevidentes. Não por outra razão assim propõe o cartesianismo: “É preciso dirigir toda a acuidade do espírito para as coisas menos importantes e mais fáceis e nelas nos determos tempo suficiente até nos habituarmos a ver a verdade por intuição de uma maneira clara e distinta.” (DESCARTES, 1980, p. 53).

Depois do cartesianismo, com o primado da consciência, sua valorização, quem sabe seja possível dizer o seguinte: nenhuma pessoa é capaz de duvidar de seu próprio pensar. A confiança se deslocou do Transcendente para o sujeito. O “eu penso” tornou-se poderoso, apto a julgar, avaliar, abraçar ou rejeitar, já não sendo necessário algo externo capaz de colocá-lo com dúvidas, pois é senhor de seus próprios raciocínios. O “eu pensante” tornou-se o “eu” capaz de constatar a necessidade de ser esse mesmo “eu” alguma coisa, embora quisesse pensar que tudo era falso. Como essa verdade - ‘penso, logo existo’ - era tão firme e sólida que ne-

nhuma das mais extravagantes hipóteses dos cétricos seria capaz de aboli-la, julguei que podia aceitá-la sem reservas como o primeiro princípio que a filosofia procurava (DESCARTES, 2001, p. 57).

Na obra *Percurso do reconhecimento*, referindo-se à inovação de René Descartes, Paul Ricoeur escreve o seguinte: “[...] certamente não foi o primeiro a elaborar uma teoria do juízo, operação de pensamento. Mas, foi o primeiro a inaugurar essa análise por meio de um ato de ruptura[...]” (RICOEUR, 2006, p. 41). Ele rompe com uma educação intelectual marcada pela memória e pela literatura no desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso. Na explicação ricoeuriana,

[...] a dúvida cartesiana não é o desespero kierkegaardiano. Bem ao contrário, a vontade de encontrar é o que o motiva; e, este que eu quero encontrar é a verdade da própria coisa. Aquilo de que se dúvida, com efeito, é de que as coisas sejam tais como elas parecem ser. (RICOEUR, 1990a, p. 16).¹

A filosofia cartesiana passa a duvidar de tudo, mas já não coloca dúvidas sobre seu próprio pensar. A partir dessa

base segura do pensar, as ciências humanas têm sido pautadas, pois buscam clareza e evidência no modo de raciocínio empregado em suas investigações.

No entanto, Paul Ricoeur considera essa posição do *ego cogito* uma posição também duvidosa, pois não pode ser verificada e nem deduzida; ao mesmo tempo, ela é a posição de ser e de ato, posição de uma existência e uma operação de pensamento, *existo, penso; existir é pensar; existo enquanto penso*, é uma verdade que não pode ser verificada como um fato nem pode ser deduzida como uma conclusão, mas é uma reflexão que se autopõe e só se remete a si mesma.

Paul Ricoeur, no início da obra *O si mesmo como um outro*, começa colocando a importância de se refletir, a partir de um primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. Para o filósofo, o eu (*je*), como pronome pessoal da primeira pessoa, tem sua importante e indubitável verdade como *eu penso*; porém é uma verdade que corre o risco de se perder, caso não se coloque em relação com os outros objetos. O *ego cogito*, resistindo às dúvidas, apresenta-se como eu pensante, e, ao levantar perguntas pelo *quem*, ou seja, *Quem é aquele que pensa? Quem é aquele que dúvida?* Designando-se

¹« le doute cartésien n'est pas le désespoir Kierkegaardien. Bien au contraire, la volonté de trouver est ce qui le motive ; et, ce que je veux trouver, c'est la vérité de la chose même. Ce dont on doute, en effet, c'est que les choses soient telles qu'elles semblent être. » p. 16

como *eu*, esse sujeito não se particulariza entre os outros; ao invés disso, ele se generaliza. Quando se inicia a reflexão pelo pronome pessoal na primeira pessoa, eu (*je*), pode-se impedir uma reflexão rumo à identificação de si mesmo.

Outra questão apresentada pelo autor é a crítica de Friedrich Nietzsche sobre o *ego cogito*, pois atribuir uma unidade ao pensar é algo fictício. Além do pensar, o “eu” é atravessado por um jogo de forças, uma multiplicidade de instintos. Logo, o sujeito é multiplicidade e atribuir multiplicidade a um *eu* é puro jogo gramatical (RICOEUR, 1991, p. 27). Segundo Paul Ricoeur, referido filósofo se coloca como um mestre da suspeita, diante da posição do *ego cogito*. O *cogito* é algo duvidoso. Está muito longe de poder ser tão autoevidente, tal como pretende o cartesianismo.

2. Uma hermenêutica do si: uma proposta alternativa ao *cogito* ferido cartesiano

É diante dessas duas tradições, da exaltação e da humilhação do *cogito*, que o filósofo francês propõe uma hermenêutica do si, para mediação medeia dessas propostas levantadas. Em lugar da exaltação do *cogito*, é apresentado

um *cogito* “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blessé*), tal como assinala Paul Ricoeur no prefácio à sua obra *Si mesmo como um outro*. Essa “quebra” ou “ferimento” envolve a apreensão de uma unidade muito maior, mas não totalizável pelo sujeito: trata-se da “[...] unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo.” (GAGNEBIN, 1997, p. 262). Logo, o si (*soi*) proposto pelo autor aparece como um pronome reflexivo da terceira pessoa (ele, ela, eles, elas). É um si de si mesmo, um reflexivo que se dá pela mediação reflexiva. Para ele, “[...] o ‘eu’ que leva a dúvida e se reflete no *cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida o é em relação a todos os seus conteúdos [...]” (RICOEUR, 1990a, p. 16)². A radicalidade do si, proveniente da dúvida e refletida no *cogito*, é desancorada, pois é um si que se afirma como verdade, sem relação com as obras que o objetivam e, ainda, sem relação com o senso comum, com as ciências e com as tradições filosóficas. Um si desancorado da história. Portanto, essa linha de reflexão, surgida aqui ou no quadro da filosofia cartesiana, é um retorno ao si mesmo que cuida da evidência da consciência imediata.

O problema desse tipo de raciocínio é que o sujeito se acha capaz de compreender todas suas operações, de conhecimento, de volição, de apreciação,

² « ...le « je » qui mène le doute et qui se réfléchit dans le Cogito est tout aussi métaphysique et hyperbolique que doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus » p. 16

entre outras (RICOEUR, 1989, p. 37). É um tipo de racionalidade capaz de ter consciência de todas as suas operações, de ser transparente para si mesmo. Escreve o comentador Gary Brent Madison: “A filosofia reflexiva tradicional encarava o sujeito como algo de fundamental, sendo o seu objetivo a absoluta autotransparência.” (MADISON, 1995, p. 43). É uma forma de racionalidade que possui o desejo de coincidência de si consigo próprio. No entanto, para Paul Ricoeur, o *si* que busca a reflexão consigo mesmo é “[...] uma verdade que se coloca por si mesma; não pode ser nem verificada, nem deduzida; é a posição de um ser e de um ato [...]” (RICOEUR, 1977, p. 45). É a posição de um sujeito existente como pensamento e de um pensamento como existente por pensar. Segundo a comentadora francesa Françoise Dastur, esse tipo filosofia possui o sonho de uma mediação total. Assim, afirma ela:

O sonho de que se trata aqui, é o de uma reflexão absoluta, de uma coincidência entre o ser e o pensamento que faria da ontologia - do dizer do ser - uma realidade e não uma possibilidade para a qual se milita um fundamento garantido e não esta “terra prometida” que, “como

Moisés”, o sujeito que fala e reflete pode apenas entrever antes de morrer. (1991, p. 38).³

Este tipo de reflexão tem como desejo encontrar um sujeito capaz de se conhecer na transparência e na certeza absoluta. É um sujeito não limitado pelas circunstâncias históricas ou por objetos geradores de dúvidas, mas um sujeito que conhece a si mesmo e, na consciência de si, torna-se fonte de conhecimento através das operações lógicas do pensamento. Portanto, o filósofo marcado por essa tradição filosófica reconhece que as coisas são duvidosas, ou seja, não são como se dão ou como aparecem, mas ele não duvida de que a consciência seja tal como aparece a si mesma; nessa visão do sujeito, a consciência e a consciência de si mesmo são coincidentes.

É bem aqui que Paul Ricoeur se distancia desse tipo de reflexão, dessa tradição da filosofia reflexiva, afirmando não se confundir a reflexão com a intuição. Para ele, a reflexão “[...] é o esforço para retomar o *ego* do *ego cogito* no espelho de seus objetos, de suas obras e finalmente de seus atos.” (RICOEUR, 1978, p. 275). A posição do *ego* deve ser retomada pelos seus atos, porque ela não se dá em uma evidência imediata, mas sim pelas expressões da vida que

³« Le rêve dont il est question ici, c'est celui d'une réflexion absolue, d'une absolue coïncidence entre l'être et la pensée qui ferait de l'onto-logie – du dire de l'être une réalité et non point une possibilité pour laquelle on milite, un fondement assuré et non pas cette « terre promise » que, « comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement apercevoir avant de mourir. ». p. 39

se objetiva.

Paul Ricoeur não nega o *cogito*, entretanto, percebe que este se conhece melhor ou se amplia através das várias obras oferecidas por uma cultura. Ele retoma a máxima socrática e afirma que uma vida que não se examina não é uma vida digna de ser vivida ou, em termos positivos, o “[...] si é fruto de uma vida examinada, [...] uma vida depurada [...]” (RICOEUR, 2010, p. 419). O si vai para além do seu pensar e se constitui num processo de ir se perpassando. É pela via longa das mediações que um raciocínio pode se ampliar.

Para Paul Ricoeur, uma filosofia reflexiva não é mais uma filosofia da consciência ou da consciência imediata de si mesmo, mas é uma filosofia que “[...] precisa ser ‘mediatizada’ pelas representações, as ações, as obras, as instituições, os monumentos que a objetivam; é nesses objetos, no sentido mais amplo da palavra, que o ego deve perder-se e encontrar-se.” (RICOEUR, 1977, p. 46). Para ele, a consciência passa a ser uma tarefa, pois não é um dado, muito embora já se tenha certa percepção, evidência de si mesmo e de seus atos por intermédio da dúvida metódica. Por essa percepção, o filósofo afirma significar uma certeza privada de verdade ou certa apreensão que não diz das várias possibilidades que o *si* possa ser mediado pelas obras da cultura. Afirma Paul Ricoeur, referindo-se ao filósofo Malebranche, que não poupa de crítica René Descartes: “[...] essa apreensão imedi-

ata é apenas um sentimento e não uma ideia. Se a ideia é luz e visão, não nem há visão do *Ego*, nem luz da percepção. Sinto apenas que existo e que penso.” (RICOEUR, 1977, p. 46). A apreensão do *ego*, mediante a evidência do *cogito*, então, aparece como um sentimento incapaz de abranger o que ele possa ser.

René Descartes reconhece e identifica o si pelo pensamento, mas a ideia que ele tem de si mesmo ainda é obscura. Assim como no cartesianismo, também em Immanuel Kant o *si* não é conhecimento de si mesmo, pois é um *ego* que acompanha as próprias representações, vale dizer, um ego capaz de conhece as representações pelo próprio pensamento permanecendo na evidência imediata. O *ego* ainda não se perdeu para se encontrar, ainda não saiu de si mesmo. Por isso, Paul Ricoeur afirma que a reflexão é uma tarefa, um esforço constante em ligar a experiência concreta com a afirmação *existio* ou, em outras palavras, a reflexão se dá na dimensão ética. O *si* é pelas suas ações ou perpassado pela experiência concreta, pelas histórias e pelas representações que o objetiva.

Refletir “[...] é apreender o *ego* em seu esforço para existir, em seu desejo para ser. É nesse ponto que uma filosofia reflexiva [...] é *conatus*, esforço.” (RICOEUR, 1977, p. 47). O esforço aqui é o desejo ou a posição de um *si* capaz de se exprime pelo esforço para existir e pelo desejo de ser por meio das obras que testemunham suas ações. Em ou-

tras palavras, a reflexão procura apreender o si no ínterim do seu esforço e do seu desejo de aproximar sua experiência daquilo que ele pensa ser. Por isso, na visão de Paul Ricoeur, o esforço e o desejo são duas faces dessa posição do *si* na primeira verdade *sou, existo* (RICOEUR, 1978, p. 277). O *si* se mostra como esforço e desejo, ou, como luta e vontade para ser em meio às obras testemunhantes dos seus atos. É interessante perceber que para Paul Ricoeur o *si* só se reconhece por meio do tu que dá testemunho de suas ações, ou seja, o si não pode se reconhecer em uma intuição imediata ou pela autodesignação, *eu sou*, mas por meio das obras que dizem de sua ação.

Portanto, na visão ricoeuriana, o sujeito da filosofia reflexiva não é mais aquele que se dá a partir de uma reflexão imediata, mas um sujeito capaz de se construir pela apropriação do seu esforço por existir e seu desejo de ser, através de obras aptas a testemunharem esse esforço e esse desejo (RICOEUR, 1977, p. 48). Entretanto, para Paul Ricoeur, essas obras atestadoras da ação do sujeito possuem significação duvidosa e revogável; o *cogito* é uma verdade tão vã quanto invencível, mas é também um lugar vazio, preenchido por um falso *cogito*, não sendo o que acredita ser.

Logo, se a reflexão é esse esforço e esse desejo de ser pelas obras testemunhantes de sua ação, não se constituindo uma ciência propriamente, ela

pode reassumir para si significações opacas, contingentes e equivocadas que estão espalhadas na cultura (RICOEUR, 1977, p. 48). Aqui a reflexão faz precisamente apelo à hermenêutica, ou, deve tornar-se hermenêutica, pois, segundo o filósofo, somente pelo trabalho de interpretação é possível elevar-se, “[...] da má compreensão à compreensão.” (RICOEUR, 1978, p. 19). O sujeito da filosofia reflexiva que se constrói, através do seu esforço de existir e do seu desejo de ser, ao se aproximar da hermenêutica, pode ir interpretando os signos encontrados nas obras da cultura. Diz o comentador Gary Brent Madison:

O sujeito da hermenêutica é um sujeito que fala e é falado; ele existe apenas como o objecto (sic) autoafirmativo do esforço e do desejo, e na medida em que ele existe autocompreensivamente, fá-lo apenas como o resultado do jogo constitutivo e crítico dos signos, símbolos e textos. (MADISON, 1995, p. 47).

Portanto, o sujeito da filosofia reflexiva, ao se aproximar da hermenêutica ou ao tornar-se sujeito da hermenêutica, passa a se construir mediado pelas interpretações encontradas nos diversos símbolos da cultura.

Paul Ricoeur não reconhece o *cogito* como ponto de partida para o avanço do sujeito e das ciências humanas, mas é

um meio para efetivação da linguagem. Ele rejeita a racionalidade cartesiana em seu refúgio na intuição, avançando pelo viés hermenêutico. Ele afirma: “[...] a filosofia tem seu ponto de partida diante dela. Mas, se ela busca seu ponto de partida, ela recebe suas fontes; ela dispõe de seu ponto de partida, não dispõe de suas fontes, vale dizer, do que a revitaliza e instrui pela base.” (RICOEUR, 1996, p. 34).

A filosofia tem seu próprio ponto de partida, seu método, seu acabamento, porém sua base é motivada pelas diversas experiências encontradas no mundo. Por isso, ela reflete sobre essas experiências, elaborando seu próprio método, ou seja, seu próprio filosofar. Não se pode “construir” uma filosofia na total ausência de pressuposição, pois a tentativa de filosofar nunca é neutra, ou seja, o filósofo reflete sempre a partir de suas convicções, em função de estar ligado à sua experiência de mundo. Essa experiência se encontra situada dentro de uma história ou dentro de experiências vividas que sempre dizem algo para este que se dispõe a refletir. Assim, a filosofia é sempre dependente de suas fontes, embora estas nem sempre venham do domínio filosófico, e sim do universo da não filosofia, isto é, das artes, dos símbolos, dos mitos das diversas culturas, das experiências vividas e das ciências. Por isso, não é possível uma ciência rigorosamente pura, ou, com total ausência de pressuposição. A filosofia sempre está ligada à

história, às vivências. E o filósofo é um pertencente ao mundo.

3. O pensar filosófico e as fontes não filosóficas: horizonte ricoeuriano

Paul Ricoeur explica que o pensamento filosófico possui uma íntima relação com a não filosofia, ou seja, a filosofia tem suas fontes fora de si mesma, vale dizer, ela busca seu ponto de partida em fontes literárias, religiosas, éticas, científicas e outras.

Fica assim, na atual filosofia, minado o ideal de uma filosofia tão fundamental ou uma filosofia primeira que passa a ser uma filosofia segunda, ou seja, uma filosofia inclinada a levar em conta primeiramente a história e o mundo a que pertence. Logo, o sujeito ao qual a filosofia ricoeuriana se dispõe a refletir é um sujeito que já pertence ao mundo. Segundo ele, “[...] toda a interpretação coloca o intérprete *in medias res* e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podemos também fornecer-lhe o nosso contributo.” (RICOEUR, 1989, p. 58). Para Paul Ricoeur, quando a intuição chega à visão, já ocorreu a interpretação por parte do intérprete; por sua vez, esse mesmo intérprete já vê o objeto, interpretando-o, ou a partir do seu pertencimento ao mundo. Como é dito: “No lugar de reconduzir tudo à intui-

ção, ela conta com o fato de que não há compreensão que não seja mediatizada por uma interpretação.” (GREISCH, 2001, p. 21)⁴. Assim, a essência que se pretende apreender da coisa já é uma interpretação, pois sempre possui uma explicitação que precede a reflexão e a constituição do objeto. A “[...] hermenêutica filosófica considera a interpretação um processo aberto que nenhuma visão completa.” (RICOEUR, 1989, p. 59). Para Paul Ricoeur, a relação do sujeito da reflexão com obras da cultura deve ser realizada através do processo interpretativo e, por isso, a reflexão deve tornar-se hermenêutica.

É aqui que reflexão faz apelo a uma interpretação e pretende transformar-se em hermenêutica. [...] A reflexão deve tornar-se interpretação, pois não posso apreender esse ato de existir alhures senão em signos esparsos no mundo. É por isso que a filosofia reflexiva deve incluir os resultados, os métodos e as pressuposições de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem. (RICOEUR, 1977, p. 48).

Pelo viés hermenêutico a reflexão pode ir para além de si mesma, sair da imediatidade e alcançar novos horizon-

tes. Esse caminho de abertura e hermenêutico que foi percorrido por Paul Ricoeur em suas obras. Em sua autobiografia intelectual, o filósofo afirma que, nos primeiros anos de sua reflexão filosófica, situou sua hermenêutica centrada nos símbolos da religião. Ele propõe uma interpretação como restauração e amplificação, ou seja, uma interpretação atenta ao excesso de significado contido nos símbolos (RICOEUR, 1995, p. 77). Reconhece que os símbolos e os mitos das religiões são tentativas primeiras de expressar a realidade, de tentar abordar o começo e a origem das coisas, origens essas que se deixam expressar por meio dos símbolos e dos mitos, antes mesmo da linguagem mais racional e lógica. E afirma, na conclusão da obra *A simbólica do mal* (1960), “[...] o símbolo dá, mas o que ele dá, é o que pensar, sobre o que pensar.” (RICOEUR, 2009, p. 567). Os símbolos encontrados na fenomenologia da religião significam algo sobre a nossa realidade, antes mesmo do próprio ato de filosofar, e, por isso, eles levam a pensar.

A simbólica é vista como uma retomada da restauração do sentido, *o simbólico dá o que pensar*. Pensar a simbólica é pensá-la em um momento em que foi esquecida, mas também em sua possibilidade de ser retomada. Trata-se de restaurar as hierofanias, os signos sagrados esquecidos pelo homem, mas

⁴« Au lieu de tout ramener à l'intuition, elle table sur le fait qu'il n'y a pas de compréhension qui ne soit médiatisée par une interprétation».

ainda pertencentes a ele mesmo (RICOEUR, 2009, p. 568). O homem, ao qual o filósofo se refere, encontra-se situado na modernidade. Portanto, restaurar as hierofanias através da análise e da interpretação é tentar compreender melhor as origens que se deixam expressar pelos símbolos e pelos relatos de origem e fim das coisas antes do homem moderno.

Jean Grondin, filósofo canadense, afirma que Paul Ricoeur propõe, nesse primeiro momento hermenêutico, um retorno ao símbolo sagrado, pois o símbolo abre possibilidades de o homem compreender a si mesmo e o mundo em que vive. Tal como diz: “A ideia é de que o símbolo tem alguma coisa a nos dizer por pouco que nós nos mostramos atentos ao que ele abre como possibilidade de compreensão do homem e do seu mundo.” (GRONDIN, 2013, p. 71)⁵.

Desse modo, Paul Ricoeur, em sua obra datada de 1960, propõe uma retomada dos símbolos como resposta a um esquecimento da modernidade pelo sagrado. Ele reteve, da obra de Mircea Eliade, *Tratado da história das religiões*, a concepção de símbolo como a estrutura fundamental da linguagem religiosa (RICOEUR, 1995, p. 72). Assim, Paul Ricoeur, a partir daquele autor, afirma que os símbolos, os ritos e os mitos constituem uma linguagem ligada ao sagrado.

Os símbolos cósmicos da terra, do céu, das águas, da vida, das árvores, das pedras, e os relatos sobre as origens e o fim das coisas, são os mitos, na medida em que constituem fenomenologias, e não apenas fábulas, revelando uma maneira de o homem relacionar-se com a realidade. Esses símbolos, encontrados na fenomenologia da religião, não são uma dissimulação do desejo no duplo sentido, mas a manifestação de outra coisa que se revela no campo sensível, como uma revelação do sagrado (RICOEUR, 1977, p. 18).

Assim, em sua primeira forma de hermenêutica, Paul Ricoeur propõe uma retomada da sacralidade esquecida pelo homem moderno, não como uma sacralidade pré-crítica, mas como uma segunda sacralidade perpassada pela hermenêutica. Já na sua segunda forma, afasta-se de interpretação que busca ampliar os sentidos, e passa a praticar uma interpretação realizada pela via da suspeita.

Paul Ricoeur sugere uma mudança de percurso pelas interpretações da suspeita, que tentam decifrar o oculto, o latente do aparente. Na obra *Da Interpretação*, diz ele: à “[...] interpretação como restauração do sentido, oporemos globalmente a interpretação segundo o que chamarei coletivamente de a escola da suspeita.” (RICOEUR, 1977, p. 36).

Sigmund Freud se situa justamente

⁵« L'idée est que le symbole a quelque chose à nous dire pour peu que nous nous montrions attentifs à ce qu'il ouvre comme possibilité de compréhension de l'homme et de son monde. » p. 71

em uma das extremidades da interpretação em relação à interpretação restauradora, pois não é somente a “escritura” que se presta à interpretação ou aos símbolos de duplo sentido, mas todo um conjunto de signos é suscetível de ser considerado como um texto a ser decifrado, como um sonho, um sintoma neurótico, uma crença, uma arte. O filósofo, através da interpretação do freudismo, reflete sobre o que se encontra oculto, o que está mascarado, ampliando dessa forma as interpretações dos símbolos para além de uma fenomenologia da religião. Por um lado, procurar compreender o sujeito pelos sentidos manifestados na fenomenologia da religião é fazer uma hermenêutica de revelação de sentido, ou uma restauração do sentido sagrado; por outro, fazer uma hermenêutica pelo onírico é ampliar a hermenêutica pela suspeita, pela desmistificação. Pode-se dizer então que a proposta hermenêutica de Ricoeur é movida por dois momentos:

[...] de um lado, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos, ir da embriaguez à sobriedade, elaborar um balanço de nossa pobreza; do outro, fazer uso do movimento mais “niilista”, mais destruidor, mais iconoclasta, para deixar *falar* aquilo que uma vez, aquilo que cada vez foi *dito* quando o sentido reapareceu, quando o sentido era pleno. (RICOEUR,

1977, p. 33).

Paul Ricoeur, em sua primeira definição de hermenêutica, inclina-se a pensar a simbólica do mal por meio das confissões ocidentais do mal, confissões do mal feito ou sofrido; já, em sua segunda definição, propõe-se a pensar no âmbito da “escola” da suspeita a fim de trazer à luz o que se oculta, revelando o ser humano a si mesmo enquanto poder de afirmação e criação de sentido (RICOEUR, 2010, p.158). Na “escola” da suspeita se encontram três mestres: Marx, Nietzsche e Freud, que se apresentam ao filósofo francês como os perfuradores de máscaras, como decifreadores da consciência (RICOEUR, 1978, p. 87). Diz Paul Ricoeur, referindo-se aos mestres da suspeita: “[...]os pensadores limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da verdade, não somente mediante uma crítica ‘destrutiva’, mas pela invenção de uma arte de interpretar.” (RICOEUR, 1978, p. 127).

Segundo Paul Ricoeur, a partir dos mestres da suspeita, a consciência não é mais o que se acredita ser; surgindo uma nova relação entre o patente e o latente. Os mestres da suspeita, cada qual à sua maneira, procura decifrar o oculto do aparente; eles suspeitam da pretensão da consciência de saber de si mesma. É bem aqui que Paul Ricoeur, como filósofo, entra em contato com as obras de Freud e busca uma nova concepção para o sujeito, depois de perpas-

sar pela crítica freudiana. Freud amplia o campo da consciência do sujeito, ou melhor, a hermenêutica da suspeita busca ir para além do aparente, descobrindo o que está latente. Portanto, o que se dá ou se mostra à consciência, depois do freudismo, não é mais a única certeza da filosofia do sujeito. Nesse sentido, diz que a “[...] leitura de Freud é ao mesmo tempo a crise da filosofia do sujeito. Ela impõe a desapropriação do sujeito, tal como ele aparece a si mesmo a título de consciência. Ela faz da consciência não um dado, mas um problema e uma tarefa.” (RICOEUR, 1978, p.138).

O sujeito da hermenêutica passa a fazer o trabalho de pensamento, decifrando o sentido latente do imediato, perpassando pelo sentido que reside fora, como já foi dito, em obras, instituições, monumentos de cultura, em que a vida é objetivada e partir dessas vai se reconhecendo pela atestação de suas ações. Paul Ricoeur apresenta o que consiste o papel da hermenêutica: “A tarefa dessa hermenêutica é a de mostrar que a existência só vem à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma contínua exegese de todas as significações que se manifestam no mundo da cultura.” (RICOEUR, 1978, p. 23).

Através do seu processo interpretativo, a hermenêutica procurar revelar o latente continuamente, confrontando-o com todas as significações manifestadas

na cultura. É por meio do confronto das interpretações que a hermenêutica pode assegurar ao sujeito da filosofia reflexiva uma função crítica de arbitragem, ou seja, pelo processo interpretativo nasce a *possibilidade* de elevar-se da má compreensão à compreensão. É oportuno destacar a palavra *possibilidade*, como aquilo que pode ou não acontecer, ou seja, o fato de a hermenêutica poder arbitrar criticamente os diferentes usos de sentido duplo, confrontando com as diversas disciplinas, não significa encontrar respostas, apreender a compreensão ou afirmar o que o sujeito é, definindo-o, mas sim abrir possibilidade para o pensar, ampliar o horizonte para além do dado e do acabado. É “mergulhar” criticamente nas várias possibilidades proporcionadas pelas obras da cultura àquele sujeito que busca se apropriar pela reflexão. Mas, para essa apropriação é necessário fazer o trabalho interpretativo da suspeita, pois esta não tem como pretensão partir do que é evidente ou da consciência imediata; ao contrário, parte da desconfiança do que se apresenta, até que se possa revelar o que se encontra oculto.

A hermenêutica da suspeita “[...] desconfia do sentido tal como ele se apresenta à primeira vista à consciência, decretando que ele é secretamente regido por uma economia secreta e inconfessável que a interpretação des-

⁶« Elle se méfie du sens tel qu’il se présente de prime abord à la conscience, décrétant qu’il est secrètement régi par une économie

mistificadora tem por obrigação tornar clara.” (GRONDIN, 2013, p. 83).⁶

Portanto, Paul Ricoeur incorpora ao sujeito da filosofia reflexiva o discurso do freudismo, como instrumento de reflexão e de crítica à consciência imediata, retomando que a reflexão é a apropriação do esforço de existir e do desejo de ser perpassado pelas obras das culturas. No entanto, essa reflexão precisa da ciência hermenêutica para “corrigir” ou fazer sair, da má compreensão, a compreensão. A partir da aproximação dessa reflexão sobre a hermenêutica da suspeita, ele percebe que a filosofia deve abandonar a ingenuidade da consciência imediata e abrir-se. Nesse sentido, ele considera que a “[...] ‘consciência’ de si deve tornar-se ‘conhecimento’ de si, isto é, conhecimento indireto, mediato e suspicaz de mim mesmo.” (RICOEUR, 1978, p. 279). Deve-se aceitar o descentramento de si mesmo, a fim de que sejam abertos novos horizontes para se pensar.

Partindo do pensamento ricoeuriano, para o avanço no conhecimento, as ciências humanas devem se descentrar e aprender pelo processo de mediação, de modo que possam alcançar um conhecimento um pouco mais seguro diante da diversidade presente na sociedade atual. O descentramento não significa uma total relativização, mas a tentativa de aprender com outro, com outra área de pesquisa. Aqui é importante pen-

sar que toda tentativa de absolutização, de conhecimento certo e seguro, pode se tornar uma ideologia ou uma tentativa de impor ao outro sua maneira de compreender e ver o mundo. E próxima abordagem versará precisamente sobre a relação entre ideologia e ciência.

4. Ideologia e ciência: necessidade da mediação e desafios à racionalidade da *práxis*

Para Paul Ricoeur, a ideologia é uma forma de expressão do imaginário criador, mas possui dimensões e ambiguidades em suas funções sociais. A ideologia tem quatro etapas. A primeira etapa traz a ideologia como uma ação social ou uma relação social. Ela ocorre quando o comportamento de alguém é significativo e orientado pelo outro, sendo necessário que esse grupo social saiba construir uma imagem de si próprio, ou seja, saiba proceder à sua representação. A segunda etapa envolve a teoria da motivação pessoal. Aqui ela funciona no grupo social como aquilo que justifica e projeta certa imagem nas instituições e nas empresas, traduzindo a crença na justiça instituída. A terceira etapa mostra que toda ideologia é simplificadora e esquemática, porque procura dar uma visão de conjunto de si como uma visão de mundo. Ela se constitui como o reino dos “ismos”: ca-

secrète et inavouable que l’interprétation démystificatrice a pour tâche de porter au jour. »

pitalismo, socialismo, entre outros. E a quarta etapa apresenta a ideologia como algo que se incorpora bem no plano existencial dos sujeitos, ou seja, como algo “[...] em que os homens habitam e pensam, mais do que uma concepção que põem diante de si.” (RICOEUR, 1990b, p. 105). A ideologia, independentemente da etapa, na ótica ricoeuriana, constitui-se um “[...] ato fundamental de um grupo que se representa ideologicamente, é político na sua essência.” (RICOEUR, 1990b, p. 107).

Entretanto, uma consciência falsa pode estar presente na construção das ideologias, cabendo ao pesquisador-leitor suspeitar e investigar, para compreender uma história, uma obra ou um autor, antes de adotar qualquer posicionamento precipitado.

Sempre haverá o problema conceitual da descrição e da compreensão dos fenômenos, inclusive, sendo necessário se lembrar da necessidade de se pensar no imaginário social a respeito de sua dupla polaridade, vale dizer, a negativa e a positiva, ou caso se prefira, a construtiva e a destrutiva. Paul Ricoeur não nega que geralmente ganha mais evidência o aspecto negativo ou destrutivo daquele imaginário. No entanto, é preciso considerar que a ideologia é também “[...] um processo de distanciação e dissimulação pelas quais nos escondemos de nós mesmos, por exemplo, a nossa posição de classe e, mais geralmente, a nossa forma de pertença às diversas comunidades de que

participamos.” (RICOEUR, 1990b, p. 153).

Para ele, qualquer definição de ideologia pede uma noção não só de dissimulação, mas também de legitimação, porque todo sistema de autoridade necessita desse tipo de reconhecimento. E é das funções de dissimulação e de legitimação precisamente que emerge a função mais profunda da ideologia, qual seja, a função de integração, porquanto ela é apta a possibilitar o conhecimento da “estrutura simbólica da memória social.” (RICOEUR, 1990b, p. 171). Por meio dessa função de integração, é possível se chegar a uma valorização da identidade da sociedade, aquele momento em que “[...] todo o grupo se mantém, quero dizer, se mantém de pé, adquire uma consistência e uma permanência, graças à imagem estável e durável que ele se dá de si mesmo.” (RICOEUR, 1990b, p. 173).

Na visão ricoeuriana, o imaginário social expressa sua criatividade em manifestações ideológicas e elas podem ser positivamente correlacionadas ao universo do conhecimento. É preciso reconhecer as inevitáveis ambiguidades trazidas pela ideologia. A ideologia é plausível se for capaz de reforçar importantes aspectos da identidade cultural de uma nação ou de um grupo social. Para tanto, ela deve evitar a cristalização de aspectos da realidade social, consideradas inalteráveis ou intocáveis como visões totalitárias, às vezes presentes nas ciências humanas, levando a uma série

de exaltação de ismos, como por exemplo, historicismo, psicologismo, sociologismo, entre outros.

Em determinado momento de suas reflexões, Paul Ricoeur procurou centrar sua atenção no sujeito, na alteridade e nas questões ideológicas. Ao enfrentá-las, ele aborda a “tarefa da hermenêutica”, dedicando-se à descrição do problema hermenêutico na atualidade, e a “função da hermenêutica do distanciamento”, na busca da elaboração de categorias textuais para tentar explicar e compreender toda sua problemática. Além disso, envereda pelo estudo das funções da ideologia para permitir a compreensão do fenômeno ideológico, como também faz uma análise capaz de apresentar vínculos e contradições a respeito das ciências e da ideologia. E não deixa de trazer uma crítica das ideologias, procurando elaborar uma reflexão do teor das ideologias científicas presentes nas ciências humanas. Mais ainda. Pensando em termos de contradição e unidade, discute os conflitos e neoconflitos presentes na sociedade, mascarados por ideologias, propondo-se uma compreensão desses eventos, a partir de uma hermenêutica, esta entendida como teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos (RICOEUR, 1981, p. 23).

No fundo, Paul Ricoeur está preocupado com os chamados “pensamentos de neutralidade”, com os quais não se alinha, buscando a relação da herme-

nêutica com a epistemologia. Para ele, o primeiro lugar onde se dá a interpretação é na linguagem, de modo que o mais importante é o empenho interpretativo, porquanto o trabalho de interpretação é penetrado pela profunda intenção de confrontar as interpretações diferentes possíveis. Daí o caminho mais extenso em suas palavras a tal “via longa”, a qual começa na linguagem, pois é na linguagem que o mundo e o homem se dizem, mantendo-se dessa forma o contato com as disciplinas realizadoras do trabalho de interpretação, tais como, a História, a Psicologia, e, em geral, as ciências humanas. É essa a tal “via longa” escolhida por Paul Ricoeur para suas reflexões. Mas, adverte sobre os problemas da pré-compreensão e do preconceito, acreditando que uma filosofia conduz apenas a si mesma se permanece fechada ao diálogo com as ciências. Além disso, ele também considera haver o dilema de entender “como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?” (RICOEUR, 1990b, p. 40). Nesse ponto, Paul Ricoeur faz questão de dizer que entende o texto como legítimo paradigma do distanciamento da comunicação, revelando seu caráter imprescindível da historicidade da experiência humana, na medida em que se constitui uma comunicação na e pela distância. É por isso que ele está preocupado com a efetivação da linguagem como discurso, com o discurso

como obra, com a relação entre a fala e a escrita, com o mundo do texto e com o fato de compreender-se diante da obra.

Assim, na visão ricoeuriana, nada pode transitar pelo conhecimento humano se não passar por algum processo linguístico, que é aquilo que confere sentido às coisas. Mas, o distanciamento ainda é o maior responsável pela compreensão desse sentido das coisas.

Paul Ricoeur insiste na necessidade de se saber interpretar o significado do termo “ideologia”. Sem deixar de dar sua contribuição, ele mesmo diz que a compreende como “[...] o pensamento de eu adversário; é pensamento do outro. Ele não sabe, eu, porém, sei.” (RICOEUR, 1990b, p. 65). Além disso, Paul Ricoeur procura caracterizar o fenômeno ideológico em suas funções.

A função geral da ideologia é vista no âmbito das relações sociais como um meio de identificação de um grupo, de uma imagem de si mesmo ou do grupo no qual se está inserido, ou, ainda, como uma opinião. Ela também tem a função de dominação, fazendo aqui um paralelo com autoridade e dissimulação, não obstante seja preciso que tenha legitimidade para se tornar uma crença. Mas, há ainda a sua função de deformação, colocando-se a serviço de uma profunda alienação da consciência. Depois de apresentar tais funções, ele busca estabelecer uma dialética da ciência e da ideologia, entendendo a ideologia como uma “[...] estrutura de

pensamento vinculada a um grupo, a uma classe social, a uma nação.” (RICOEUR, 1990b, p. 87). Nesse sentido, na visão ricoeuriana, nada mais poderia haver sem ideologia. Daí a necessidade de se pensar o encontro entre ciência e ideologia. Todo saber tende a ser precedido por uma relação de pertencimento; apesar disso, o saber não é de todo completo, pois se lastreia numa relação de interesse e emancipação que requer certo distanciamento. Por isso, adverte o pensador francês, é necessário se atentar para uma visão crítica das ideologias.

O próprio Paul Ricoeur diferencia hermenêutica e crítica, mostrando ao leitor as três esferas da hermenêutica, quais sejam, a estética, a histórica e linguística. No entanto, o mais importante é continuar a pensar, pois “[...] o preconceito é aquilo de que precisamos nos desembaraçar para começarmos a pensar.” (RICOEUR, 1990b, p. 106). A questão básica é que o caminho para o argumento da autoridade está aberto, sem o pensar reflexivo. E só isso já é um risco à racionalidade. Mas, essa mesma autoridade, passível de progredir para autoritarismo, nem sempre está ligada a uma obediência cega, e sim a um “[...] ato de aceitação e de reconhecimento.” (RICOEUR, 1990b, p. 112).

O que parece significativo, então, é pensar sobre ideologia, ciência e hermenêutica em termos de amplitude, porquanto já não é tão fácil falar em universalidade. Esse paralelo leva a pensar

em três dimensões fundamentais: a dimensão técnica, a dimensão prática e a dimensão emancipatória. É aqui que a ideologia fica aquém da ciência, pois sua capacidade técnica, prática e emancipatória é bastante questionável, haja vista não ser tão comprometida com a visão mais objetiva do que verdadeiro e falso. Logo, suas possibilidades são mais de estreiteza do que de amplitude na compreensão das coisas.

Quando se baseia em premissas claras e distintas, não se deixando manipular pela ideologia, e nem se transformando na própria ideologia, a ciência pode perseguir a preocupação com o verdadeiro e com falso com mais isenção. Ela já consegue ter sim uma maior amplitude na explicação das coisas. Entretanto, para Paul Ricoeur, o alcance da amplitude técnica, prática e emancipatória ainda precisa da entrada pela via da hermenêutica, já mencionada anteriormente. Por esse caminho hermenêutico, Paul Ricoeur trouxe contribuições reflexivas relevantes, dentre elas a crítica à ideologia e à ciência. Mas, não se trata de uma crítica qualquer, emotivista, sensacionalista ou solipsista, e sim de uma crítica que começa com essa compreensão hermenêutica, que requer ela mesma uma capacidade de entender e usar a linguagem. E essa crítica não deve ficar no nível das sentenças, exigindo a busca do discurso estendido. As questões do significado e da verdade adquirem novas dimensões nesse nível, quando se leva a sério a plenitude da

linguagem, que não comporta uma leitura aprisionada no isolamento das sentenças.

Paul Ricoeur quer considerar a possibilidade de que o significado e a verdade do texto e/ou do discurso estendido não sejam reduzidos aos de suas sentenças ilhadas; ao contrário, essas sentenças isoladas assumem novos valores no nível mais amplo e estruturado do discurso estendido, o qual requer novos métodos de interpretação. Assim, um texto e/ou um discurso ideológico ou científico precisam ser entendidos no nível de falas estendidas, exigindo novos métodos de interpretação e compreensão. Mas, o ideológico ainda requer uma atenção especial, porque Paul Ricoeur não deixa de considerar as ideologias do ponto de vista do impedimento de visualização da realidade, dificultando as críticas e as possíveis réplicas a elas, a saber, a réplica empírica - preparação do espírito para situações conflituosas; a réplica teórica - reivindicação da necessidade de reflexão e análise de motivações; e, a réplica prática - adoção de novas estratégias de enfrentamento, tais como conscientização e mediação social. (RICOEUR, 1990b, p. 165).

Mas, não é só. Há outro aspecto lembrado por Paul Ricoeur, qual seja, o do discurso figurativo, isto é, aquele que não pode ser captado pelo modelo de proposição lógica. Por isso, ele chamou a atenção também para a importância de uma hermenêutica dos sím-

bolos e a reflexão filosófica, bem como para a questão do duplo sentido como problema hermenêutico e semântico. Paul Ricoeur está interessado, sobretudo, naquelas instâncias de discurso e também de discurso estendido que, como os símbolos, significam mais de uma coisa ao mesmo tempo. Trata-se do caso das metáforas e é interessante notar como elas colonizam, nos tempos atuais, discursos ideológicos e até científicos. Tal como os símbolos, por conterem um excedente de significado, as metáforas também se valem de muito uso da ambiguidade. Quando uma metáfora é viva, o que ela diz não poder ser imediatamente traduzido em conceitos já existentes. Requer um ajuste nessa compreensão e na linguagem já existente, tal como dissera Aristóteles, “faz ver” as coisas de forma diferente.

As metáforas vivas são uma fonte de inovações semânticas, que podem ser identificadas como significativas. E essas metáforas também possuem uma dimensão referencial, porque dizem algo novo sobre a realidade. No entanto, caberá ao discurso especulativo, examinado os discursos ideológicos ou científicos, a formulação das críticas e réplicas, para que se possa transpor o nível do discurso figurativo a um novo nível linguístico, quando o significativo e verdadeiro sobre aquilo que não é e sobre aquilo que pode ser, mais uma vez, deve ser interpretado e compreendido. Trata-se, pois, de voltar ao discurso filosófico que, agora, recorre à

hermenêutica.

Refletir torna-se indeclinável. O pensamento de Paul Ricoeur está ativado e se articula, em sua totalidade, a partir da noção de mediação. A ideia de mediação também vai se afastar de uma filosofia do *cogito*, na tentativa de suprir as deficiências trazidas por uma concepção de consciência imediata, centrada em si mesma e autossuficiente. Desse modo, a mediação não somente rejeita uma mediação absoluta da consciência, como também de uma consciência sem mediações, como já foi dito. A falta de mediação produz uma consciência ingênua, fixada na imediatidade. Uma consciência sem suspeita.

A mediação de Paul Ricoeur constitui o núcleo da filosofia do sujeito reflexivo e abre caminho para o conceito de *práxis*. É possível percorrer uma escala ascendente, passível de ser chamada de “representação teórica”, capaz de ir da percepção à memória e à imaginação até se alcançar ao pensamento conceitual. Mas, esta escala ascendente, ao mesmo tempo, deve ser construída como um espiral envolto em outro; consequentemente, é preciso considerar a outra escala ascendente, assim denominada de “representação prática”, que se eleva da necessidade de desejar ao desejo sob a demanda, até atingir a esfera dos sentimentos e das paixões propriamente humanas. Dessa maneira, pode-se falar de uma promoção mútua do “teórico” e do “prático” no homem. É esta mediação que, provavelmente,

pode e acontece de falhar, na medida da limitação de uma ou de outra, devido às suas considerações aos objetivos individuais e, assim, passar de forma silenciosa pela dimensão ética e política da vontade e da ação humanas.

A ação humana deve estar articulada por “excelências”, que abrangem a esfera privada e pública da ação. Para Paul Ricoeur, há conflitos próprios às esferas da práxis, que podem ser separados em três níveis de radicalidade. O primeiro nível diz respeito ao Estado de Direito em que o conflito é, em regra, situado nas atividades de deliberação; o segundo nível de discussão envolve o debate sobre os fins do “bom governo”; e, o terceiro nível refere-se a uma indecisão, porquanto está ligada ao processo da própria legitimação da democracia sob a variedade dos seus modos de proceder (RICOEUR, 1991, p.306). É possível perceber que Paul Ricoeur tenta uma articulação entre as tradições aristotélica e kantiana, aparentemente irreconciliáveis, e uma possível complementariedade entre ambas. Ele estabelece a primazia da ética sobre a moral, o que remarca desde o início a antecedência da perspectiva teleológica da vida boa com relação à perspectiva deontológica do que se impõe como obrigatória, ou seja, a moral kantiana.

Embora Paul Ricoeur admita tal antecedência, isso não quer dizer que ele pretenda demonstrar a superioridade de uma com relação à outra, mas sim que uma é anterior à outra, sendo

mesmo necessária aquela relação complementar entre ambas. E aqui ele aplica mais uma vez o seu marco teórico, ao propor uma dialética entre a ética (teleológica) e a moral (deontológica), isto é, a necessidade de a perspectiva ética passar pelo crivo da norma e também a indispensabilidade de as normas morais, diante de impasses, conflitos e dilemas, passarem pelo crivo da ética. Essa via dupla deve acontecer nos mais diversos temas conflituosos recheados de cargas ideológicas ou de estreitamentos cientificistas.

Como se percebe, não escapa do pensamento de Paul Ricoeur a reflexão sobre a responsabilidade ética e moral do agir humano, sem deixar de reconhecer que a ação é praticada por um sujeito atravessado pela diferença e pela alteridade. Engajado em questões de responsabilidade ética, ele mesmo permaneceu ativo em frente como direitos humanos, defesa da ecologia, da bioética, da justiça social, entre outras (REIS, 2011, p. 247). Qualquer ação educativa deve propiciar aos participantes condições para a libertação das injustiças e males sociais incidentes nas organizações da sociedade, como por exemplo, a deterioração das relações familiares e pessoais, o problema das negligências com mulheres, menores, idosos, alcoólatras, toxicômanos, pobres e marginalizados, o racismo, a violência, o mau uso da terra e a exploração dos trabalhadores rurais, a violação dos direitos das comunidades indígenas, entre ou-

tros. Em sua militância pelas causas sociais, o pensador não deixou de acreditar na vida e no ser humano. Com acurada sensibilidade, a sua filosofia reflexiva da mediação não deixa de ser uma proposta de ampliação crítica de horizontes para a compreensão do mundo e a reconstrução possível do sentido da vida, com suas realidades mais ampliadas, sem incorrer em manipulações ideológicas e nem nos estreitamentos de um cientificismo reducionista.

Conclusão

O presente artigo procurou, em sua trajetória através da obra *Conflito das Interpretações e Interpretação e Ideologia*, entre outras, apresentar a importância das mediações culturais como possibilidade de leitura das ciências humanas. Na filosofia cartesiana, como se mostrou, o *cogito* tem sua absoluta primazia, garantindo a certeza da existência do sujeito. Partindo da certeza do pensar, René Descartes e muitos filósofos posteriores, como exemplo Immanuel Kant, entre outros, procuraram entender e dizer sobre o sujeito pensante, dando-lhe um lugar fundamental em suas reflexões filosóficas, o que passou a ser chamada de filosofia reflexiva.

O filósofo francês Paul Ricoeur, inserido nessa tradição e também na tradição hermenêutica, propôs uma nova leitura para certeza e evidência do *cogito*. Para ele, o eu que leva a dúvida e

se reflete no *cogito* é tão metafísica e hiperbólica, quanto a própria dúvida o é em relação aos seus conteúdos, ou seja, o *cogito* é desancorado, pois se afirma como verdade, mas sem relação com as obras que o objetivam, com o próprio senso comum e com as tradições filosóficas.

Para Paul Ricoeur, o problema de uma filosofia ao estilo cartesiano é a pretensão de evidência absoluta mediante o pensar, um retorno a si mesmo como consciência imediata. É um tipo de racionalidade que se pretende capaz de transparência absoluta para si mesmo. Seria como um sujeito capaz de se conhecer somente na transparência e na certeza absoluta. É um sujeito que não se encontra limitado pelas circunstâncias históricas ou por objetos causadores de dúvidas, mas um sujeito que conhece a si mesmo e, na consciência de si, torna-se fonte de conhecimento através das operações lógicas do pensamento.

Não por outra razão Paul Ricoeur afirma ser o *ego cogito* uma certeza de si, o que não pode ser negado, muito embora não uma adequação ou uma evidência sobre si mesmo, porquanto o pensar não abarca toda a existência, tal como já dito. Um sujeito não pode aprender a si mesmo e nem ter certeza absoluta sobre as coisas na evidência psicológica ou intuição intelectual, pois é necessário aprofundamento e dedicação em outras áreas de pesquisa. É aí, como se abordou, que o filósofo afirma

ser o eu pensante capaz de se conhecer e compreender melhor as coisas, ou, se aprofundar na pesquisa através das várias obras oferecidas por uma cultura. É pela vida longa das mediações culturais que um raciocínio pode se ampliar.

Nota-se o otimismo presente na reflexão ricoeuriana, enquanto o cartesianismo chega ao *cogito* através da dúvida hiperbólica, da desconfiança no conhecimento adquirido e nas coisas. Paul Ricoeur propõe uma abertura no pensar para se conhecer melhor. Existe aqui uma confiança nas instituições presentes nas obras culturais, pois elas têm muito mais a dizer do que a tirar. Por isso, um sujeito pode se conhecer melhor se abrindo e não se fechando em si mesmo. Desse modo, qualquer pesquisa ou qualquer aprofundamento nas ciências ganha melhor excelência, quando é capaz de se relacionar com outras áreas de pesquisa, ou seja, pelo caminho da interdisciplinaridade.

Para Paul Ricoeur, como se afirmou, o *ego cogito* precisa ser mediatizado pelas representações, ações, obras e instituições que o objetivam. Em sua ótica, a reflexão não é a evidência imediata da consciência, mas uma tarefa. Trata-se de um esforço constante de retomar a si mesmo no espelho de seus objetos, das obras e dos seus atos. Nesse sentido, a reflexão se torna hermenêutica, pois o *ego cogito* deixa de voltar para si mesmo e, por meio da interpretação, passa a mostrar que a existência só pode ser narrada através de um processo con-

tínuo de exegese de todas as significações que se manifestam como mediações culturais.

Assim, ao se aproximar-se dos símbolos presentes na cultura, como por exemplo, os símbolos da fenomenologia da religião e os oníricos na psicanálise, Paul Ricoeur não deixou de observar que eles precedem o próprio pensar, a evidência da consciência imediata, e têm mesmo muito mais a dizer. Presentes nas religiões, eles são anteriores ao pensamento, possuindo uma história que não pode ser desconsiderada. Além disso, perpassando as obras de Sigmund Freud, ele afirma que, anterior à consciência imediata, aparente, há também algo movido por um sentido mais latente, o inconsciente, não sendo possível a sua desconsideração. Dessa maneira, o *ego cogito* não pode se conhecer na transparência absoluta, mas é necessário um trabalho constante de deciframento do sentido latente do imediato.

Nesse sentido, o trabalho de reflexão, como se afirmou, deve tentar escapar a toda tentativa de universalização de conhecimento, ou seja, o *ego cogito* é uma certeza, mas não dá nenhuma garantia de adequação com a própria existência ou de aprofundamento em outros conhecimentos. A tentativa de universalização de certo tipo de reflexão pode se tornar um tanto ideológica, pois fecha as possibilidades para outras formas de conhecimento. A ideologia acaba adquirindo um sentido um tanto nega-

tivo, pois possui o caráter de dominação, uma tentativa de fazer de uma reflexão um único caminho. Daí surgirem vários *ismos*, como historicismo, psicologismo, sociologismo e outros, concepções essas unilaterais que, ao invés de ajudarem no avanço das ciências humanas e no seu processo de interdisciplinaridade, tendem a se fecharem em si mesmas como únicas formas de visão de mundo.

As visões unilaterais discriminam, afastam e rejeitam conhecimentos que poderiam colaborar com o enriquecimento da sociedade. Com pretensões de universalização de seu próprio pensar, elas são capazes de manipular discursos e narrativas em nome do que acreditam como claro e evidente. Não é preciso lembrar, por exemplo, como visões unilaterais em religião, política, economia e outras, podem gerar guerras, mais pobreza e muitas mortes de pessoas que desejam somente sobreviver e crer em algo.

Por isso, Paul Ricoeur “aposta” no sentido do avanço no conhecimento, da abertura do pensar, na capacidade de o sujeito sair de si mesmo e conhecer as várias outras formas de conhecimen-

tos possíveis. Nesse sentido, ele considera que uma ideologia pode se tornar positiva, pois é uma forma de determinado grupo social se identificar e apresentar sua representatividade, ganhando legitimidade na sociedade ao expor sua razão de ser, contudo, sem se isentar da crítica, de opiniões adversas, além de realizar sua tarefa principal, vale dizer, a abertura constante de si ao diverso, às várias mediações presentes na cultura. Mesmo tentando ser representativo, apresentando boas razões de ser, não se pode fazer de um conhecimento uma verdade totalmente clara e distinta.

É preciso permitir-se sempre o critério da desconfiança, da suspeita, embora não signifique negação a si ou ao conhecimento adquirido, mas docilidade de perceber como o outro pode enriquecer mais o que já se adquiriu, havendo sempre mais aprendizado com outras pesquisas. Dessa maneira, as várias interpretações possíveis do mundo estão sempre aí e se apresentam para serem reinterpretadas, enriquecendo o universo abrangente das ciências humanas.

Referências

- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 155 p.
- DESCARTES René. *Discurso do Método*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 102 p.
- DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1980. 123 p.
- DASTUR, Françoise. De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique. In: GREISCH, Jean; KEARNEY (orgs.). *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991. p. 37-50.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*. Disponível em: . Acesso em: 28 jan. 2020.

- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur : L'itinérance du sens*. Paris: Jérôme Millon, 2001. 444 p.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Paris: Puf, 2013. 127 p.
- MADISON, Gary Brent. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HAHN, Lewis Edwin (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur – 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Tradução de Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Piaget, 1995. p. 39-65.
- REIS, José Carlos. *História da consciência histórica ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. 360 p.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências – em torno da psicanálise I*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010. 257 p.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté – 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Points, 2009. 618 p.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. 279 p.
- RICOEUR, Paul. *Leituras – A região dos filósofos*. Trad. de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. 343 p.
- RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Trad. de Sílvia Menezes e Antonio Moreira Texeira. Portugal: Editora Instituto Piaget, 1995. 136 p.
- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas-SP Papyrus, 1991. 432 p.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990a. 425 p.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. de Hilton Japiassu. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990b. 172 p.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica*. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabano). Porto-Portugal: Rés-editora, 1989. 407 p.
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Trad. de John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 324 p.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p.
- RICOEUR, Paul. *Da interpretação – ensaio sobre Freud*. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977. 444 p.

Recebido / Received: 29/01/2020
Aprovado / Approved: 01/07/2020
Publicado / Published: 20/09/2020