

A hermenêutica dos símbolos como aporte para uma fenomenologia da imaginação em Paul Ricoeur

The hermeneutics of symbols as contribution to a phenomenology of imagination in Paul Ricoeur

Palavras-chave: Imaginação. Hermenêutica. Fenomenologia. Paul Ricoeur.

Keywords: Imagination. Hermeneutics. Phenomenology. Paul Ricoeur.

Jonas Torres Medeiros

Doutorando em Filosofia
pela UFC

jtorresmedeiros@gmail.com

Resumo

Partindo da gênese das indagações formuladas por Ricoeur em seus estudos sobre a hermenêutica dos símbolos, este artigo pretende interpretar o processo constitutivo de uma fenomenologia da imaginação a partir de uma sistemática e sintética retomada das contribuições de Ricoeur nesse campo. As obras aqui abordadas serão aquelas nas quais o filósofo circunscrevera o conflito das hermenêuticas em torno do problema do símbolo nos anos 1960: *A simbólica do mal* (1960), *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), e *O conflito das interpretações* (1969). Nossa reflexão partirá do conflito entre duas modalidades de interpretação protagonizadas, de um lado, pela psicanálise, e, de outro, pela fenomenologia das religiões — ou, para usar termos de Ricoeur, entre uma hermenêutica da suspeita e uma hermenêutica da amplificação. Da tensão dialética entre essas duas hermenêuticas rivais, despontará a preocupação com a linguagem e sua vinculação com as raízes ontológicas do ato interpretativo. A partir desses horizontes abertos pela pesquisa dos símbolos, nosso propósito é divisar o lugar articulador da teoria da imaginação em um dos momentos seminais e mais significativos da obra do autor em estudo.

Abstract

Starting from the genesis of the questions formulated by Ricoeur in his studies about the hermeneutics of symbols, this article intends to interpret the constitution process of a phenomenology of imagination from a synthetic and systematic resumption of the contributions of Ricoeur in that field. The works dealt with are those in which the philosopher circumscribed the conflict of hermeneutics in the problem of the symbol in the 1960s: *The Symbolic of Evil* (1960), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1965), and *The Conflict of Interpretations* (1969). Our reflection will depart from the conflict between two modes of interpretation led, on the one hand, by psychoanalysis, and, on the other, by the phenomenology of religions — or, in Paul Ricoeur's terms, between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of amplification. From the dialectic tension between these two rivals hermeneutics will emerge the concern about language and

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 101-130, jan-jul,
2018

its linking with the ontological roots of the interpretive act. From these horizons opened by research of the symbols, our purpose is to see the place of articulator that imagination theory has in one of the seminal and most significant moments in the work of the author in study.

Introdução

O propósito deste artigo é tentar compreender a importância da imaginação na hermenêutica dos símbolos elaborada por Paul Ricoeur nos anos 1960. A imaginação é um dos temas principais e, no entanto, frequentemente esquecido no domínio da estética. Além disso, é um conceito subjacente e constante na obra de Paul Ricoeur, dispersa pelos vários campos da investigação aos quais se dedicou: fenomenologia, hermenêutica, ontologia, linguagem, política, religião, ética etc¹. É assaz notável o fato de que a obra de Ricoeur se estenda pelos diferentes campos que formam o corpo da reflexão filosófica. Se quiséssemos, contudo, classificá-la sob uma única dimensão, em que campo da filosofia poderíamos localizá-la? Essa é uma questão que foi reiteradamente colocada ao próprio filósofo, e por ele várias vezes rejeitada. Por exemplo, em resposta ao crítico Lewis S. Mudge, que tentara fornecer ao leitor uma visão panorâmica e coerente dos escritos de Ricoeur: na sua resposta a essa tentativa, o filósofo responde com “gratidão cordial”:

(...) pelo fato de eu mesmo ser incapaz de realizar tal panorama, tanto por estar sempre impelido para diante por um novo problema a atacar e porque, quando me acontece lançar um olhar retrospectivo sobre minha obra, fico antes chocado pelas descontinuidades de meus trâmites do que pelo caráter cumulativo de minha obra. Busco considerar cada obra como um todo auto-suficiente, gerado por um desafio específico, e a seguinte como procedente de problemas não resolvidos, produzidos como um resíduo pelas obras precedentes (RICOEUR, 2006, p. 83).

Se repassarmos sobre um olhar panorâmico a obra de Paul Ricoeur, a problemática da imaginação captará sobremaneira a nossa atenção. Já uma obra seminal como *A Simbólica do mal*, publicada em 1960, se originara da impossibilidade, para uma fenomenologia de tipo husserliano, de dar conta do caráter imaginativo e simbólico da chamada “vontade má”. A seguir, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, por sua vez, foi uma obra na qual o pensador francês tentara responder ao desafio de uma hermenêutica da suspeita, opondo-

1 Para uma ampla discussão acerca da imaginação como conceito funcional e justificativo de uma unidade na obra de Paul Ricoeur, cf. CASTRO, 2002.

-se a uma hermenêutica de amplificação, anteriormente aplicada ao conjunto dos símbolos tradicionais relativos ao mal. Em seguida, *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica I*, surgira como tentativa de ampliar o referido debate e tratar de maneira não eclética os problemas postos por uma hermenêutica multidimensional. A seguir, o livro *A metáfora viva* aborda os problemas da emergência de novas significações da linguagem e as intenções referenciais levantadas por esses discursos não descritivos, como o discurso poético. Em certo sentido, todos esses problemas estavam implícitos no começo das pesquisas de Ricoeur sobre as formas simbólicas e míticas de discurso, mas só podiam ser reconhecidas como resultado de uma discussão hermenêutica. Como se pode perceber, o percurso pelas diferentes obras de Ricoeur vai tornando cada vez mais explícita uma preocupação com o problema complexo da *ficção* e da *imaginação produtiva*. É sabido que Ricoeur mantivera expressamente, durante décadas, a vontade de escrever uma terceira parte de sua *Philosophie de la Volonté*², que daria seguimento às questões deixadas em suspenso ao termo de *A Simbólica do Mal*, mas essa terceira parte numa viu a luz do dia. Ela seria compreendida por uma “poética da vontade”, projeto do qual pouco se conhece. No entanto, sabe-se que a sua parte final deveria conter uma seção sobre a *poética da imaginação*. Cumpre assinalar que o projeto de uma poética da imaginação acabou por ser levado a cabo, sob a orientação de Ricoeur, por um dos seus discípulos, cuja tese de doutoramento incide sobre a possibilidade de uma *poética do possível* (cf. KEARNEY, 1984). Segundo o biógrafo François Dosse (2008, p. 432), Ricoeur teria confessado a Kearney que terminar a filosofia da vontade com uma poética da imaginação tinha sido seu projeto durante 40 anos. No entanto, apesar da ausência de conclusão desse projeto, não deixa de ser verdade que Ricoeur explorou sistematicamente a questão da imaginação nas décadas de 70 e 80, desenvolvendo aspectos importantes de uma teoria da imaginação através de seus trabalhos sobre a metáfora, a narrativa, a ideologia e a utopia.

A preocupação com a questão da imaginação produtiva tem uma de suas raízes na problemática da linguagem do duplo sentido, ele-

2 *A Philosophie de la volonté*, dividida em dois tomos, cujo primeiro constitui tese doutoral de Ricoeur apresentada em 1950. Com essa tese sobre a vontade, o filósofo queria ocupar o espaço deixado em aberto pelas análises fenomenológicas que, concentrando-se na percepção, excluía do âmbito fenomenológico a práxis humana (a ação). Foi, portanto, uma investigação do agir que Ricoeur empreendera através da análise da vontade. A vontade deveria ser analisada em si mesma, e não somente pela existência vivida. Seus elementos seriam o decidir, o agir e o consentir. Ricoeur instaura uma dialética do *voluntário* e do *involuntário*, a partir da qual aprofunda sua meditação sobre a existência humana. Ao fim dessa primeira reflexão, o autor percebe que o homem é vontade falível, e, portanto, capaz do *mal*. Esse problema, por sua vez, conduz Ricoeur ao tema da linguagem, pois para entender o mal e a culpa, o filósofo deve ouvir e interpretar os símbolos e mitos culturais que dão testemunho dessa *vontade má*. (Cf. RICOEUR, 2009a; 2013a).

mento comum entre hermenêutica e psicanálise, mas que não constitui dificuldade unicamente desses dois domínios: “a fenomenologia da religião também o conhece” (RICOEUR, 1977, p. 18). A imaginação, tal como ele desponha da fenomenologia da religião, não consiste unicamente na dissimulação do desejo num duplo sentido, como nos ensina a psicanálise: “ela [a fenomenologia da religião] não conhece antes o símbolo como distorção da linguagem” (RICOEUR, 1977, p. 18). Para a fenomenologia da religião, o símbolo é a manifestação de outra coisa que aflora do sensível, da imaginação como expressão de um fundo que também se mostra e se oculta. Esse conflito e essa convergência entre psicanálise e fenomenologia da religião, largamente explorada por Ricoeur sob a forma de um conflito entre hermenêuticas rivais, representa uma das fontes fundamentais do problema da imaginação em sua filosofia. Nosso propósito é discutir aqui, sumariamente, o conteúdo e a validade dessa filosofia da imaginação.

Procuramos, com isso, desenvolver o problema de encontrar algum eixo articulador da diversidade de investigações pelas quais se disseminou a obra de Ricoeur. Algumas tentativas mais diretas, como é o caso de Castro (2002), Heleno (2001) e Gagnebin (2006), podemos apontar uma predominância da questão da *ontologia*. Ora, para Ricoeur, o seu pensamento constitui uma *ontologia quebrada*, isto é, uma reflexão aberta, sempre a caminho. A “unidade” que Ricoeur anuncia não é uma unidade intelectualmente apropriada. Para usar uma metáfora do próprio autor, em *O conflito das interpretações* (1988a, p. 27) trata-se de uma unidade a ser vislumbrada, como Moisés vislumbrou a terra prometida, sem jamais nela ter entrado. Trata-se de uma unidade como horizonte e como limite. Nosso intento, aqui, é seguir as trilhas abertas por Ricoeur em suas investigações sobre o símbolo e divisar a imaginação, neste caso específico, como conceito funcional e articulador. Ora, investigar desse modo a imaginação não significa hipostasiá-la como um conceito absoluto, como se pretendêssemos tematizá-la independentemente das experiências particulares. O próprio Ricoeur, aliás, gostava de definir seu pensamento, contra os clichês em vigor, como “uma filosofia sem absoluto” (RICOEUR, 1994, p. 247), à maneira do filósofo e fenomenólogo suíço Pierre Thévenaz. Nesse sentido, o pensador francês era vigilante em relação à hipostasiação de alguns conceitos como *estrutura*, *alteridade*, entre outros tão ao gosto de seus contemporâneos.

Passemos, agora, ao debate acerca dos marcos conceituais que nos permitem divisar, como sustentação mesma da hermenêutica dos símbolos de Ricoeur, uma teoria da imaginação como redescritção do real revelada nos signos culturais da existência humana. Para esse debate serão consideradas com especial atenção as obras do pen-

sador francês que debatem os problemas hermenêuticos lançados pelos símbolos à reflexão filosófica, quais sejam: *A simbólica do mal* (1960/2013a), *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977), e *O conflito das interpretações* (1969/1988).

Imaginação e linguagem: pela via do conflito das interpretações

O conflito das interpretações (1988), livro assente na já mencionada realidade de várias hermenêuticas distintas, nasce, em parte, do desafio que o símbolo psicanalítico lança para Ricoeur em termos interpretativos. Esse desafio é lançado na medida em que a psicanálise “fornece à fenomenologia do sagrado e a toda a hermenêutica, concebida esta como recolhimento do sentido e como reminiscência do ser, seu mais radical contrário” (RICOEUR, 1977, p. 39). Afirmar que o símbolo é objeto e fonte de interpretação para Ricoeur e para Freud não iguala os dois pensadores quanto ao estatuto da interpretação. A diferença fundamental encontra-se precisamente no conteúdo semântico que ambos dão à noção de símbolo e ao termo *interpretar*. “Símbolo é matéria de reflexão filosófica para Ricoeur, e símbolo é matéria de interpretação psicanalítica para Freud” (CASTRO, 2002, p. 178). A diferença é evidente e se revela nos modos contrastantes de captação do símbolo. Para Freud, essa captação se dá pela distorção do sentido básico ligado ao desejo, enquanto para Ricoeur, a captação do universo do símbolo se dá no interior do universo do sagrado. O fato é que, num caso como no outro, há hermenêutica, mesmo que com resultados distintos e em direções opostas. Surge, portanto, a dúvida: o símbolo é distorção ou revelação? Eis o nó do debate:

O que está em jogo, nessa contestação, é o destino daquilo que chamarei, para simplificar, o *núcleo mítico-poético da Imaginação*. Face à ‘ilusão’, à função fabuladora, a hermenêutica desmitificante erige uma austera disciplina da necessidade. (...) Por outro lado, porém, não faltaria a essa disciplina do real, a essa ascese do necessário, a graça da imaginação, o surgimento do possível? E não teria essa graça da Imaginação algo a ver com a Palavra como Revelação? (RICOEUR, 1977, p. 39, grifo nosso).

O desafio de Ricoeur é arbitrar esse debate dentro dos limites de uma *filosofia da reflexão*. Seguindo as indicações desse problema, ao pensador francês interessa a existência de duas maneiras de ler o símbolo que se complementam: uma *arqueológica* e outra *teleológica*. Ambas as hermenêuticas são legitimadas por Ricoeur atendendo à duplicidade inerente ao próprio símbolo. Por um lado, a simbologia organiza-se arqueologicamente entre as determinações e os enca-

deamentos causais; no entanto, o símbolo como portador de sentido tende para uma escatologia emergente num objeto situado no espaço e no tempo. Trata-se, assim, de captar o pluralismo coerente das interpretações, em que o real sentido do símbolo se revela. Esse pluralismo torna-se possível apenas quando consideramos a atividade dialética da imaginação simbólica, isto é, a coerência de explicitação entre o sentido próprio da imagem, enquanto sentido manifesto, e, para além dele, do *sentido figurado* como criação poética. O que é solicitado à filosofia, aqui, são duas tarefas bastante exigentes: “arbitrar a guerra das hermenêuticas e integrar todo o processo da interpretação na reflexão filosófica” (RICOEUR, 1977, p. 281). Por um lado, portanto, criar uma dialética que substitua uma antítese entre restauração e suspeita no regime do símbolo, fazendo com que uma remeta à outra e, simultaneamente, por meio mesmo dessa dialética, ir da reflexão abstrata à reflexão concreta.

Mas a grande filosofia da *linguagem* e da *imaginação* que nos daria sem mais o princípio de oposição não está ao nosso alcance. Muito depressa foi dito que o símbolo traz em si, em sua textura semântica sobredeterminada, a possibilidade de várias interpretações, de uma interpretação que o reduz à sua base pulsional e de uma interpretação que desenvolve a intenção completa do sentido simbólico (RICOEUR, 1977, p. 281).

Esta é a questão predominante nos trabalhos de Ricoeur, assente na possibilidade de existência de uma dupla abordagem interpretativa. Para atingir o nível de compreensão de uma síntese dessa dupla abordagem, a dialética proposta pelo autor é concebida a partir de uma longa progressão de argumentos e pontos de vista hierarquizados. Em primeiro lugar, ele consagra um capítulo de *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977) ao exame do dossiê epistemológico da psicanálise, para a seguir passar a um nível propriamente filosófico, a uma etapa *reflexiva* comandada pelo conceito diretivo de *arqueologia do sujeito*. Em terceiro lugar, essa arqueologia precisa sair do nível mais abstrato, sendo confrontada num plano de oposição complementar com uma *teleologia*, em que se esboça o nível propriamente *dialético* da discussão. Por fim, há o debate mais vasto em que Ricoeur estabelece a contribuição para a hermenêutica geral retomando as *abordagens do símbolo* a partir das aporias da interpretação psicanalítica (RICOEUR, 1977, p. 282).

Ao ler *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/2001), Ricoeur descobre nessa obra uma hermenêutica fundada por Freud, oposta àquela praticada por ele em *A simbólica do mal*, o que o leva ao problema filosófico traduzido pela interrogação: o que é interpretar?

Destaquemos que o próprio título da obra dedicada a Freud, *Da interpretação* (1965/1977) destaca a importância que Ricoeur confere ao problema. Com efeito, se uma das fontes desse problema, Ricoeur a recebe da psicanálise de Freud, por outro lado ele em nada o afasta de encontrar, através do estudo da imaginação criadora, o impulso para o conhecimento das estruturas humanas. Estamos diante de outro solo de significações que enriquecerá o conhecimento dos símbolos. De certo modo, será a imaginação a suportar o percurso e o rumo que o filósofo seguirá.

A constatação desses dois estilos contrastantes de interpretar leva Ricoeur a procurar confrontá-los, pois o símbolo se impõe como realidade em qualquer campo hermenêutico em que nos situemos. Fundamentado na realidade de que os símbolos possuem interpretações diferentes, uma redutora do sentido, em que os símbolos são disfarces, utilizada pelo inconsciente para revelar uma arqueologia do sujeito, e outra que, pela análise do símbolo, promove e projeta o sentido da própria existência tendo em vista a formação teleológica do *eu*, faz-se necessário responder à questão sobre o fundamento do interpretar. Pelo fato de o símbolo ser essencialmente polissêmico e pluridimensional, não podemos nos concentrar numa hermenêutica limitada por uma única dimensão. Em outras palavras, tanto as hermenêuticas redutoras, que tratam o símbolo como um epifenômeno, um sintoma, um efeito, uma superestrutura — como a psicanálise de Freud ou o estruturalismo de Lévi-Strauss —, como as hermenêuticas restauradoras que amplificam o símbolo deixando-o levar pela sua força de integração — como Kant e o criticismo de Ernst Cassirer, a arquetipologia de Jung ou a poética de Bachelard — pecam pela restrição do campo explicativo. No entanto, as duas índoles interpretativas adquirem valor juntas uma à outra. Gilbert Durand (1995) precisa o sentido desses dois tipos de hermenêutica: “*O corolário do pluralismo dinâmico e da constância bipolar do imaginário é, como Paul Ricoeur descobre num artigo decisivo, a coerência das hermenêuticas*” (DURAND, 1995, p. 91-92, grifo do autor).

É nesse sentido que a hermenêutica da suspeita reorientará, inclusive, a indagação filosófica a respeito de Deus: já não se trata mais, diz Ricoeur (1988, p. 432), de por em questão o conceito de Deus como despido de significação. “Eles criaram uma nova espécie de crítica, uma crítica das representações culturais consideradas como sintomas disfarçados do desejo e do temor” (RICOEUR, 1988, p. 432). Para uma hermenêutica animada pelos *mestres da suspeita*³, a

3 Expressão comum tanto a Ricoeur quanto a Foucault. Freud, juntamente com Nietzsche e Marx, por terem em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si, são chamados por Ricoeur de mestres da suspeita, pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito da

dimensão cultural da experiência humana à qual pertencem a religião, a ética, os mitos e os símbolos, tem uma significação oculta, escondida, que requer um modo específico de decifração, “de levantar as máscaras” (RICOEUR, 1988, p. 432). O mito, o símbolo religioso, tem significações desconhecidas pela consciência do crente, em razão de uma dissimulação específica que subtrai a origem real à investigação da consciência. Por esse motivo, o símbolo requer uma técnica de interpretação adaptada a esse modo de dissimulação, isto é, uma interpretação da imaginação *como ilusão*. Avaliando as ambiguidades da leitura da religião em Freud, Ricoeur destaca que, para o psicanalista, a verdade da religião está por trás da *fantasia encobridora*: “A verdade está na lembrança. *Tudo o que a imaginação ajunta é, como no sonho, distorção*. Tudo o que o pensamento raciocinante ajunta é, como no sonho igualmente, remanejamento secundário, racionalização e superstição” (RICOEUR, 1977, p. 428, grifo nosso). Porém, assevera Ricoeur, essa fantasia, essa ilusão encobridora é, por outro lado, “(...) distinta do simples erro, no sentido epistemológico da palavra, ou da mentira, no sentido moral vulgar” (RICOEUR, 1977, p. 432). Portanto, só o olhar da suspeita, o olhar da crítica, pode ter acesso a essas significações ocultas, mascaradas pelas significações públicas de nossa consciência:

Nietzsche e Freud, de uma maneira paralela, desenvolvem uma espécie de hermenêutica redutora que é ao mesmo tempo uma espécie de filologia e uma espécie de genealogia. É uma filologia, uma exegese, uma interpretação na medida em que o texto da nossa consciência pode ser comparado a um palimpsesto sob a superfície do qual está escrito um outro texto. Decifrar esse outro texto é tarefa desta exegese especial. Mas esta hermenêutica é ao mesmo tempo uma genealogia, porque a distorção do texto procede de um conflito de forças, de pulsões e de contra-pulsões, cuja origem deve ser desocultada (RICOEUR, 1988, p. 432).

Não se trata, aqui, de uma genealogia no sentido cronológico da palavra. Mesmo quando se fala em estádios históricos, a genealogia não reconduz a uma origem temporal, mas antes, nas palavras de Ricoeur, “(...) a um foco virtual, ou melhor, a um lugar vazio” (RICOEUR, 1988, p. 432). A tarefa da genealogia é descobrir o lugar da moral, dos símbolos e mitos como este lugar vazio. O essencial para o presente argumento não é que a origem real dessa imaginação ilusória seja a

consciência de si. No caso de Freud, a crítica feita à modernidade, desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho e da decifração da linguagem onírica — uma das zonas de emergência do símbolo — para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se, pois, de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa hermenêutica (RICOEUR, 1977).

vontade de potência, a infraestrutura ou a libido: apesar dessas diferenças de fundo, as análises respectivas reforçam-se mutuamente, enquanto veem da religião e nos mitos a origem da interdição e da culpabilidade enquanto significações ilusórias.

Numa direção complementarmente oposta, Ricoeur localizará a culpabilidade sobre um fundo simbólico amplificador, numa rede de imagens e de significações nascentes e de riqueza originária, de Atenas a Jerusalém (pois a hermenêutica dos símbolos também constitui um trabalho de memória em que o filósofo analisa as duas pernas sobre as quais caminha seu trabalho filosófico: a grega e a hebraica). Esse fundo simbólico é o objeto e a fonte de reflexão aduzidos da obra *A simbólica do mal* (1960/2013a). Em oposição à interpretação redutora, Ricoeur caracteriza, aqui, aquela por ele praticada nessa obra, como uma interpretação centrada no excedente de sentido, que o simbolismo do mal abriga e que somente a reflexão foi capaz de elevar à sua plenitude significante. No caso da interpretação redutora do simbolismo da culpabilidade, Ricoeur acredita ver na psicanálise um exemplo privilegiado. Conquanto a psicanálise possa ser aplicada a qualquer fenômeno cultural, a qualquer manifestação humana, pessoal ou social, sua interpretação, ainda que precisa, é limitada na exata medida de sua teoria. Considera seus objetos sempre à luz da metapsicologia de Freud, do modelo tópico-econômico de explicação. Os fenômenos são sempre vistos sob a ótica da satisfação substitutiva de um desejo inconsciente — que tem como paradigma o sonho.

Como resolver, portanto, essa divisão posta entre dois estilos contrastantes de interpretação? Um, psicanalítico, desmistificador ou da suspeita, em que os símbolos e a linguagem em geral mais ocultam que manifestam, através de uma hermenêutica redutora onde se formula uma noção de consciência que traz consigo o confronto com as próprias ilusões, forças e pulsões; o outro, o de uma fenomenologia da religião, re-mitificador do discurso e atento à palavra que o símbolo diz. O caminho encontrado pelo filósofo para essa questão não é de modo algum curto ou superficial, mas longo, vasto e aprofundado. Da obra de Freud, Ricoeur encontra um apoio contrastante à sua pesquisa inicial sobre os símbolos. Das obras de Freud estudadas pelo filósofo, podemos destacar *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1990/2001). “O que a *Traumdeutung* [Interpretação dos sonhos] propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho” (RICOEUR, 1977, p. 16).

Eis o que a obra de Freud propunha e o que constituirá problema para Ricoeur. Os estudos do filósofo levam-no a ultrapassar a imedia-

tez limitativa inicial, relacionada a um conjunto simbólico em particular, e abri-la à estrutura simbólica, enquanto estrutura específica da linguagem. É por isso que o filósofo afirma que a sua preocupação no primeiro capítulo da obra *Da interpretação* (1965/1977) foi a de preservar a amplitude, a diversidade e a irreduzibilidade dos “usos” da linguagem. É com base nesse pressuposto que Ricoeur pretende contribuir para a possível exploração de algumas articulações entre hermenêutica e psicanálise, chamando a atenção para o enriquecimento que essa traz ao debate contemporâneo sobre a linguagem⁴.

No seu *ensaio sobre Freud*, Ricoeur (1977) começa por afirmar:

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de um Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos da história comparada das religiões e da antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 15).

A articulação da linguagem com o desejo é feita em Freud através de um modelo de investigação específico: o sonho. Todavia, de que modo se pode procurar no sonho essa articulação? Ricoeur explica: não é o sonho, enquanto sonho sonhado que pode ser interpretado, mas sim o seu relato, o texto que o narra *a posteriori*. É sobre esse relato do paciente, que a psicanálise quer sobrepor outro texto, que será interpretado como palavra primitiva do desejo. Assim, não é o desejo o que se encontra no centro da análise, mas sim a sua linguagem. Com base nessa compreensão da dinâmica hermenêutica presente na psicanálise, o problema que Ricoeur vai colocar em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, e que atravessará toda a obra, é o problema das expressões de duplo sentido que dizem o desejo e que designam o mostrar-esconder próprio do duplo sentido. Claro que, enunciando dessa forma, não é um problema da psicanálise que está em jogo, mas um problema filosófico da dimensão hermenêutica⁵.

4 A contribuição de Freud para o debate filosófico acerca da linguagem e da interpretação não deixou de ser apontada por outros autores. No campo psicanalítico, tamanho foi o impacto do livro de Freud, *A interpretação dos sonhos* (*Die Traumdeutung*), que a própria ideia de sonho pareceu tornar-se indissociável da de interpretação: “Quando lemos a *Traumdeutung*”, escreve Jean-Bertrand Pontalis (1972/1977, p. 160), “tendemos a confundir o objeto da investigação — o sonho — com o método e a teoria que ele permitiu a seu autor constituir. (...) *A Traumdeutung* (...) não é, para nós, o livro da análise dos sonhos, e menos ainda o livro do sonho, mas o livro que, por intermédio das leis do *logos* do sonho, desvenda a lei de qualquer discurso e funda a psicanálise”.

5 “Em seguida, este livro não é um livro de psicologia, mas de filosofia. O que me importa é a nova compreensão do homem introduzida por Freud. Situo-me na companhia de Roland Dalbiez, meu primeiro professor de filosofia, a quem quero prestar minha homenagem aqui, de Herbert Marcuse, de Philip Rieff e de J. C. Fluge” (RICOEUR, 1977, p. 11).

Assim, Ricoeur reitera que a dinâmica do desejo e do recalque só se enuncia numa semântica: “(...) não é o desejo como tal que se encontra no centro da análise, *mas a sua linguagem*” (RICOEUR, 1977, p. 17, grifo nosso). E reforça a importância da psicanálise para a reflexão filosófica fundamentada na linguagem, nos seguintes termos:

(...) essa dinâmica (...) do desejo e do recalque só se anuncia numa semântica: as “vicissitudes das pulsões”, para retomar uma expressão de Freud, só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido. Eis as razões profundas de todas as analogias entre o sonho e o chiste, entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a “ilusão” religiosa etc. Todas essas “produções psíquicas” pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que credencia a psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (RICOEUR, 1977, p. 17).

Em outra direção, aquela de *A simbólica do mal*, Ricoeur (2013a) parte de uma fenomenologia da confissão que o projeta numa hermenêutica da linguagem da confissão. De outro lado, tomando como objeto o universo da psicanálise, o que Ricoeur determina como objeto de reflexão filosófica é precisamente a linguagem que diz o desejo. Assim como a confissão, em *A simbólica do mal*, o desejo faz ecoar a palavra. Chegamos, aqui, a um ponto que será crucial aos estudos de Ricoeur. O filósofo tem a certeza de que essa linguagem que diz o desejo não é diferente da linguagem da confissão. O homem que diz o mal e o homem que diz o desejo expressam-se ambos numa *linguagem simbólica*. É o modo como os psicanalistas utilizam esses símbolos que lhes restringe todas as possibilidades de uma intencionalidade segunda. Para Ricoeur (2010), na psicanálise não existem fatos a serem observados, mas sim a interpretação de uma narrativa do desejo, a fim de aceder ao discurso verdadeiro, à verdade da história de vida pessoal numa situação concreta, ao sentido verdadeiro que há que alcançar através da máscara do fantasma. Como o paradigma da interpretação, aqui, é a interpretação dos sonhos, recordemos como se produz, nos sonhos, a dinâmica entre objeto originário e objeto substituído, motivada pelo desejo, e como ela é interpretada. O sonho, afirmara Freud (1900/2001), é uma substituição deformada de um representante psíquico inconsciente, cujo desvelamento é a tarefa da interpretação onírica. Quer dizer, impõe-se uma distinção entre o conteúdo manifesto no sonho e o conteúdo latente que permanece oculto no texto do sonho e que terá de ser descoberto na interpretação. Esta dinâmica teve o mérito de descobrir o inconsciente: é com

base nas relações conflituosas entre as instâncias psíquicas, entre consciente e inconsciente, que a interpretação, para a psicanálise, consiste em seguir o mecanismo de deslocamento e de desvio que se manifesta na semântica do sonho e da neurose, e que se funda nas pulsões do desejo.

A leitura da psicanálise por Ricoeur entra na nossa discussão sobre a imaginação precisamente pelo fato de o filósofo ter empreendido uma leitura aprofundada da obra de Freud como obstáculo incontornável ao seu projeto hermenêutico. Sua leitura do discurso freudiano se caracteriza por ver na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud referia-se ao humano em termos de *sentido* e de *força*. Essa é justamente uma das teses fundamentais de Ricoeur: identifica ele, na teoria de Freud, uma articulação entre energética e hermenêutica, entre interpretação e explicação causal. A energética já está presente desde o *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/2006), de nítido viés fisicalista e neuronal, que se articula posteriormente com a interpretação (*Deutung*), que desponta desde a já mencionada obra sobre os sonhos, de 1900. Essa articulação ganhará corpo em seus trabalhos posteriores, sobretudo nos escritos de metapsicologia (FREUD, 1915/2006). Ora, é justamente nesse cruzamento entre força pulsional, energética, arqueológica do desejo, e o sentido teleológico da esperança, que emerge a imaginação como ilusão, expressa por símbolos oníricos, míticos, poéticos, culturais. É interessante notar, ainda, como Ricoeur destaca o amor de Freud pelas artes em contraste com seu preconceito para com a religião. É com base nesse amor e nessa rejeição que se pode interceptar a possível inteligibilidade da imaginação na psicanálise, como destaca Ricoeur na seguinte afirmação:

É mergulhando em nossa infância e fazendo-a reviver oniricamente, que eles [os símbolos] representam a projeção de nossas possibilidades próprias no registro do imaginário. Esses símbolos autênticos são verdadeiramente regressivos-progressivos. Pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia. (RICOEUR, 1977, p. 401).

Portanto, a imaginação integradora da filosofia da suspeita de Freud tem como função clarificar as fantasias distorcidas. Essa imaginação tem uma matéria ligada aos desejos inconscientes e ao mundo arcaico. Apesar deste enraizamento na pulsão, não podemos esquecer que o imaginário acede à expressão pela palavra. A linguagem interpretativa alcança a verdade da história do desejo. Por isso, a imaginação regressiva pode ser denominada, como o afirma Castro (2002, p. 188) de dramática: “(...) na medida em que molda histórias. Conta histórias do desejo, histórias essas que terão de ser interpretadas”.

Podemos concluir este ponto de nossa argumentação explicitando

o ganho que a hermenêutica dos símbolos recebe com este estudo sobre a psicanálise de Freud. O desenvolvimento que a noção de imaginação vai encontrar, nas obras posteriores de Ricoeur, ligada à inovação semântica da metáfora e da narrativa, e abrindo-se para o conceito de identidade narrativa⁶, tem no cruzamento entre a imaginação da suspeita psicanalítica e a imaginação mítico-poética o momento originário para a sua compreensão. Na *identidade narrativa*, conceito elaborado por Ricoeur (2014) a partir dos anos 1990, é necessário, também, desmascarar arcaísmos e recuperar um passado no presente que se projeta no futuro.

Imaginação e símbolo: entre hermenêutica e existência

O percurso dessa reflexão sobre os símbolos e a psicanálise permite-nos concluir que a consciência, deixando de ser um dado, torna-se *tarefa*. Ora, num importante ensaio intitulado *A consciência como tarefa*, Ricoeur (1988, p. 24) aponta o fato de que, à semelhança de Hegel, para quem a consciência não podia igualar os seus próprios conteúdos, também a psicanálise mostra que a consciência não pode ser tomada como critério absoluto: recusa-se, a um só tempo, a tese da *simplicidade* indecomponível do *Cogito* e a tese de sua imediatez. A reflexão não é, desse modo, intuição direta do mundo, daí que a posição do ego deva ser reapropriada por um trabalho de imaginação, como superação de uma separação, de um esquecimento, que é a sua situação inicial. A reflexão precisa se transformar em hermenêutica: uma interpretação dos signos que desenvolvemos em nossas obras de cultura e através dos quais se revela a nossa existência como “desejo de ser ou esforço por existir” (RICOEUR, 1988, p. 24)⁷. A hermenêutica precisa também incorporar os métodos e pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem; exigindo, como já mostramos, a passagem por uma interpretação redutora e destruidora, por uma verdadeira depuração da imaginação⁸ (com uma hermenêutica da suspeita), porque o que é

6 “É no cruzamento da imaginação da suspeita com a imaginação mítico-poética que a identidade narrativa encontra a sua origem” (CASTRO, 2002, p. 298)

7 Sobre a questão da relação ficção-desejo, reflexão-existência, ver também o ensaio *O ato e o signo segundo Jean Nabert*, In: RICOEUR, 1988, p. 208.

8 Essa preocupação com o refinamento da imaginação continuará presente em diversos momentos posteriores da obra de Ricoeur: até mesmo em um manuscrito póstumo e inacabado, como, por exemplo, *Vivo até a morte* (2012b), escrito pelo filósofo já idoso, à mão trêmula: Ricoeur faleceu em Châtenay-Malabry no ano de 2005; e o referido texto foi encontrado numa pasta de cartolina intitulada “*Jusqu’à la mort. Du deuil et de la gaité* [Até a morte. Do luto e do Júbilo], P. R.”. Nesse manuscrito, sobressai-se a recusa de imaginar, de representar um pós-morte de forma acrítica, de objetivar um além-mundo ou uma “vida eterna” qualquer: essa depuração do imaginário é feita no sentido próprio e rigoroso da crítica filosófica que não se deixa enganar e que prefere aprofundar a aporia, o impasse: a morte, aliás, remete Ricoeur não para um além, mas para um *aquém*, o do nosso mundo de vida, o único que temos. Ou seja, Ricoeur prefere uma “mudança de sinal” desse limite existencial,

dados primeiramente é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conhecimento de si. Ela é também exigência superadora, já que a significação da consciência não está nela mesma, mas na sucessão das figuras do espírito que a levam para diante, num movimento teleológico onde a significação dos símbolos será uma promessa escatológica, uma profecia da consciência.

Em todo caso, a escuta do apelo do símbolo, a própria interpretação do mito e da religião implicam, para além de uma descrição fenomenológica do símbolo e de sua apropriação hermenêutica, numa filosofia reflexiva capaz de pensar a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original, mas a partir daí promovendo seu sentido, formando-o na responsabilidade de um pensamento autônomo. A hipótese frequentemente reiterada por Ricoeur é que nenhum símbolo, enquanto via de abertura e de descoberta de uma verdade do homem, é completamente estranho à reflexão filosófica. Foi necessário, porém, tomar, ao longo de suas investigações, o maior número das funções do símbolo (função psíquica, cósmica, onírica, poética) na sua dialética, tocando em vários registros simultaneamente, para que uma reflexão a partir dos símbolos possa efetivamente revelar os traços de nossa existência (RICOEUR, 2013a). Contrapostas as grelhas interpretativas de métodos tão radicalmente opostos como a fenomenologia da religião (a descrição do “sagrado” como objeto intencional, com a “verdade” do símbolo e uma teoria da reminiscência implícitas) e a interpretação psicanalítica dos mitos e símbolos (definição destes por sua função “econômica”, “ilusão” e “retorno do recalcado”), trata-se agora de articulá-las numa relação dialética.

De nosso ponto de vista, é o crescimento, a maturação de uma concepção filosófica de imaginação — como também de sujeito e de subjetividade — que aparece no cruzamento desse duplo deslocamento: regressivo-arqueológico e progressivo-teleológico. A escatologia da

uma “conversão ao aquém”. Não se trata, porém, em Ricoeur, de uma ascese estoica que seria uma preparação para a morte, uma antecipação de si como “já cadáver”. Ao contrário, Ricoeur combate precisamente essa impossível antecipação, que ele já criticava em Heidegger. Propõe substituir o ser “para a morte”, por uma vida “até a morte”: novamente, uma conversão ao aquém, uma depuração do imaginar o além ou a vida eterna. Convém lembrar que o tema é caro a Ricoeur, pois ele mesmo enfrentou acontecimentos em sua vida particular que o marcaram profundamente. Após sua saída de Edimburgo, o filósofo viveu uma situação limite que desafiará seu pensamento: o suicídio de seu quarto filho. Referindo-se a este fato ele assim se expressa: “atingiu-nos o raio que despedaçou a nossa vida” (RICOEUR, 1997, p. 131). Ainda em relação à tragédia, escreveu: “Após esta Sexta-feira Santa de vida e pensamento, partimos para Chicago onde outra morte nos aguardava, a do nosso amigo Mircea Eliade” (RICOEUR, 1997, p. 131). E, mais adiante, escreve: “Esta morte (de Mircea Eliade), que deixou atrás de si uma obra, tornou ainda mais cruel aquela outra que parecia não ter deixado nada. Tinha ainda de aprender que, ao igualar todos os destinos, a morte convidava-nos a transcender a aparente diferença entre obra e não obra” (RICOEUR, 1997, p. 132). Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1997) lembra que seu esforço de debater o tema do Mal fora uma tentativa de formular as aporias geradas por esse problema (o sofrimento) e escondidas pelas teodicéias: “Mas também esbocei, em conclusão, as etapas no caminho do consentimento e da sabedoria. Subitamente descobri ser eu próprio o destinatário inesperado desta amarga reflexão” (RICOEUR, 1997, p. 132).

consciência está sempre numa repetição criadora de sua arqueologia. A solução proposta por Ricoeur para esse cruzamento é somente exploratória; pelo menos é ela que o autorizará a tentar uma nova formulação do problema que originou seu *Ensaio sobre Freud*: “É, pois, somente no final que entrevejo a solução de um problema que, todavia, estava colocado no começo de minha investigação (...). Se a marcha para o ponto de partida é tão penosa, é porque o concreto é a última conquista do pensamento” (RICOEUR, 1977, p. 282-283).

Situado no conjunto da obra de Ricoeur, esse debate representa uma transformação fundamental e radical da filosofia reflexiva, que pretende apropriar as estruturas existenciais do “*eu sou*” numa hermenêutica da linguagem simbólica. Seguindo a estrutura circular da compreensão, a hermenêutica precisa incorporar a si os métodos e as interpretações em conflito, ao passo em que tenta arbitrá-lo, fundamentando-o ontologicamente. Concentrada nesse período à problemática da explicitação da inesgotável potência de significação das expressões simbólicas, a hermenêutica de Paul Ricoeur abrir-se-á posteriormente a outras instâncias de discurso: a frase (revelação e inovação de sentidos na “*metáfora viva*”) e o texto (com sua capacidade de projetar um mundo, propondo novas possibilidades para a ação e esclarecendo as estruturas temporais da existência humana)⁹.

Nessa perspectiva, é preciso destacar que essa importância concedida ao papel da imaginação não constitui de forma alguma um tipo de “psicologização”. Pelo contrário, a preocupação de entrar em contato com diferentes métodos de interpretação do fenômeno humano (filosofia analítica anglo-americana, estruturalismo, crítica das ideologias, psicanálise etc.), e sua posterior abertura a novas problemáticas (teoria do texto, teoria da ação, teoria da história, linguagem poética, entre outras) só podem ser entendidas como continuação do esforço desse “*enxerto*” do problema hermenêutico na fenomenologia, a partir da problemática dos mitos e símbolos. O reconhecimento concedido à imaginação só pode ser compreendido nessa tentativa rigorosa de partir das formas derivadas da compreensão para chegar ao originário, ao nível de nossa inserção no mundo. Em outras palavras, todo o percurso que vai desde o enraizamento ingênuo no registro mítico-poético até uma pertença ontológica consciente, instruída e mediada por uma crítica da primeira ingenuidade, dotam a interpretação de um maior rigor epistemológico e evitam, portanto, qualquer psicologização. O símbolo, já o dissemos, reaparece como uma dimensão do pensamento moderno, como uma via de retorno à concretude dos fenômenos existenciais.

Na obra de Ricoeur, existe uma marcante presença da temática da imaginação. Como destacam Vinicius Oliveira Sanfelice (2012) e Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002), o conceito de imaginação tem um papel fundamental no quadro teórico em que se situa a obra do autor, conectando diversos temas pelos quais sua reflexão se desdobra. Além disso, o autor tratou diretamente do tema em um conjunto de conferências¹⁰. Sanfelice (2012) indica os trabalhos em que a imaginação figura visivelmente como eixo articulador da reflexão ricoeuriana, quase sempre como uma função de redescritção da realidade, seja através da assimilação predicativa (RICOEUR, 2005) ou da síntese de uma narrativa (RICOEUR, 2012a). Azevedo e Castro (2002) aponta para a inter-relação de seis níveis por ela divisados acerca do tratamento da imaginação no conjunto da obra de Ricoeur: imaginação volitiva, imaginação social, imaginação transcendental, imaginação face à suspeita psicanalítica, imaginação hermenêutica e, por fim, imaginação criadora. A filiação conceitual desses diversos níveis encontra, em Ricoeur, seu solo de legitimação na teoria husserliana das “variações imaginativas”¹¹ e na teoria kantiana, através da doutrina do esquematismo e do jogo livre das faculdades, conforme explicitado na análise de Safelnice (2012).

É importante ressaltar que a fenomenologia permanece como solo legitimador e horizonte diretor do pensamento de Ricoeur. A filosofia de Husserl tem forte influência no direcionamento de sua teoria da imaginação. Por outro lado, um questionamento se impõe, a partir da *Simbólica do mal*: se consideramos que Ricoeur coloca nesses termos ontológicos o problema da hermenêutica, podemos mesmo nos perguntar qual é o auxílio que resta esperar da fenomenologia de Husserl. Ricoeur responde essa pergunta ao remontar a Heidegger e Husserl e retornar a este em termos heideggerianos. “Aquilo que se encontra primeiro no caminho desta viagem, é muito evidentemente o último Husserl, o da *Krisis*; é nele, primeiro, que é preciso procurar a fundamentação fenomenológica dessa ontologia” (RICOEUR, 1988, p. 10). Note-se que o contributo da fenomenologia para a ontologia é duplo: por um lado, é na última fase da fenomenologia que a crítica do “objetivismo” é levada às suas últimas consequências. Esta crítica do “objetivismo” diz respeito ao problema hermenêutico não só indiretamente, porque contesta a pretensão das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também diretamente, porque põe em questão o empreendimento de Dilthey (2010) de propor para as ciências do espírito um método

10 RICOEUR, P. Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine. A cura di R. MESSORI, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, Dicembre, 2002.

11 Cf., por exemplo: *Ficção e as variações imaginativas com o tempo*. In: RICOEUR, 2012a.

tão objetivo quanto o das ciências da natureza. Por outro lado, a fenomenologia da *Krisis*, em Husserl, articula essa crítica do objetivismo a uma problemática positiva que abre caminho a uma ontologia da compreensão: “(...) esta nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o ‘mundo da vida’, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito objeto que forneceu a todas as variedades do neo-kanatismo o seu tema diretor” (RICOEUR, 1988, p. 10).

Ricoeur trabalhará esse tema de forma mais aprofundada num ensaio anterior à virada hermenêutica iniciada em *A Simbólica do mal*: trata-se do ensaio *Husserl e o sentido da história*, de 1949 (RICOEUR, 2009b, p. 18-60). A análise das questões críticas levantadas por Ricoeur neste ensaio auxilia a compreensão de como Husserl permanece como o possibilitador do próprio exercício hermenêutico, fornecendo o seu solo legitimador. Como se sabe, Husserl havia apresentado em suas *Ideias I* (1913/2006) uma reflexão fenomenológica sobre a vida da consciência enquanto instância constituidora dos sentidos. Essa fenomenologia, contudo, não levava em consideração a dimensão histórica da subjetividade. Husserl afirma, porém, numa obra tardia: “uma introdução sistemática completa da fenomenologia só pode começar e ser executada enquanto um problema histórico universal” (HUSSERL, 2012, p. 426). Nesse sentido, toda cultura pressupõe a dimensão de culturas passadas, o que implica uma unidade que perpassa todas as tradições até a atualidade, cuja estrutura essencial pode ser revelada a partir de um questionamento metódico (HUSSERL, 2012, p. 378). A história, entendida por Husserl como movimento vivo de formação e sedimentação de sentidos, possui uma estrutura interna, a qual não pode ser alcançada pela história dos fatos, visto que esta, ao tirar conclusões de modo ingênuo a partir dos fatos, não tematiza o solo das significações, sobre o qual repousam essas conclusões. Trata-se, portanto, de uma história interna, que retorna à origem e que, por meio de um método de investigação retroativo (*Rückfrage*), empreende a investigação dos “materiais originários”, das premissas originárias que se encontram no mundo cultural pré-científico.

Ricoeur afirma que, mesmo considerada retrospectivamente, a partir de Husserl e, sobretudo, a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia — aquela que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas* — aparece já como primeira contestação do objetivismo, visto que aquilo a que ela chama “fenômenos” são precisamente os correlatos da vida intencional: “(...) as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional” (RICOEUR, 1988, p. 10). O último Husserl, por sua vez, de forma ainda mais radical, situa-se nesse empreendimento subversivo que visa constituir uma ontologia

da compreensão. Esta, por sua vez, ergueu-se contra as tendências platonizantes da teoria da significação e da intencionalidade características do idealismo husserliano. A partir de então, em vez de um sujeito idealista encerrado no seu sistema de significações, a fenomenologia descobre “(...) um ser vivo que tem desde sempre como horizonte de todas as suas miras, um mundo, o mundo” (RICOEUR, 1988, p. 11). Eis a radicalidade a que as questões da compreensão e da verdade são elevadas. A compreensão, no entender de Ricoeur, já não é mais réplica das ciências do espírito à metodologia naturalista: ela designa a maneira como o existente está no mundo, inserido entre, com os existentes:

Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu — um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece. Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anônima, não que volte através deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante (RICOEUR, 1988, p. 11).

Portanto, está em Husserl um dos impulsos fundamentais a uma ontologia da compreensão, sempre articulada e ligada a uma teoria da imaginação. Tanto no símbolo, no mito, na narrativa de ficção, na metáfora poética, o que estabelece o liame entre linguagem e mundo é o plano semântico. É por essa razão que Ricoeur se recusa a reduzir o jogo imaginativo tanto ao psicologismo quanto ao plano da semiótica. Esta conhece apenas relações infralinguísticas, enquanto é a semântica que se ocupa da relação do símbolo com as situações existenciais denotadas, isto é, da relação irrecusável entre palavra e mundo. Ricoeur insistiu, em vários momentos de sua obra¹², que a referência ao mundo não é abolida, nem na narrativa mítica, nem na poesia, nem na ficção do romance, nem na narrativa histórica pois continua sempre a valer a palavra em emprego e em ação, quando se considera que a palavra é mediadora por excelência entre o homem e os outros homens, entre o homem e o mundo. É a intenção que faz com que a língua tenha sempre um alcance exterior à linguagem, isto é, seja *discurso*¹³: e aqui retornamos, mais uma vez, à influência dire-

12 Quer na espessura do símbolo, na sua “transparência opaca” de enigma (2013a), quer no plano da análise da metáfora viva (2005), quer nos desdobramentos do conceito de *mimesis* em *Tempo e narrativa* (2012a), permanece a insistência de Ricoeur em não reduzir a questão da linguagem à semiótica ou ao estruturalismo: é sempre o problema da ontologia que aparece como horizonte visado. Para uma discussão mais incisiva sobre o tema, Cf. RICOEUR, 1989; bem como o estudo VII de *A metáfora viva: Metáfora e Referência*. In: RICOEUR, 2005, p 331.

13 Cf. *A função hermenêutica da distância*. In: RICOEUR, 1989, p. 109-124.

tora de Husserl. Se o problema da intenção da linguagem em direção ao mundo é recoberto, por um lado, pelo conceito fregeano de referência, é, contudo, do conceito de intencionalidade, em Husserl, que Ricoeur apontará o caráter necessariamente *intencional* da linguagem: ela sempre “(...) visa a outra coisa que ela mesma” (RICOEUR, 2005, p. 121).

Outro caso notável dessa apropriação crítica da fenomenologia husserliana, depurada do idealismo de Husserl, mas não de todo o seu corpo teórico, é a teoria ricoeuriana da mediação pelo símbolo. A teoria da mediação se constrói a partir de uma teoria do signo e da língua: é-lhes correlata, porém sem se confundir com elas, justamente por sua natureza referencial. O símbolo é sempre “(...) o contrário absoluto de um formalismo absoluto” (RICOEUR, 2013a, p. 33). Ricoeur destaca o fato de o símbolo ser simultaneamente “função de ausência” e “função de presença”: “(...) função de ausência dado que significar é significar ‘no vazio’, ou seja, dizer as coisas sem as coisas, através de signos substituídos; função de presença porque significar é significar ‘qualquer coisa’ e, em última instância, o mundo” (RICOEUR, 2013a, p. 33-34). Os símbolos e mitos referem-se ao mundo, dizendo-o enquanto discurso, pois sua linguagem está carregada de intencionalidades implicadas e de reenvios a outra coisa que é *doad*a pela mesma linguagem.

Mais radical ainda será, décadas adiante, a teoria da mediação pelo *texto*: este não se refere ao mundo de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação. O texto, enquanto um discurso escrito, não aponta para uma dada situação de objetos e dados empírico-sensíveis. O texto remete às referências não-situacionais, abertas e projetadas por ele, enquanto dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo¹⁴. Apesar do tom heideggeriano da expressão “ser-no-mundo”, a ênfase deve cair na ideia de *dimensão simbólica*. Enquanto tal, o mundo não é a totalidade de objetos vários e distintos da subjetividade, mas sim a totalidade sim-

14 Pela mediação da linguagem, assumindo especificamente o paradigma do texto, eu me perco para me reencontrar num *si* renovado: Ricoeur fala constantemente numa “distanciação de si para si”, mediante a qual a subjetividade se perde, para que se possa reencontrar num papel mais modesto que o de origem radical. A mediação pelos símbolos, mitos, textos, narrativas, evidenciam que o ato da subjetividade é menos o que inaugura a compreensão do que o que a acaba. Não há, como na hermenêutica de Schleiermacher, a preocupação de ligar-se à subjetividade original, de um autor cuja psicologia daria a origem do texto. É por essa distanciação, por esse perder-se da subjetividade, que um novo “ser-no-mundo” pode se subtrair às falsas evidências da consciência e da realidade cotidiana, num mundo projetado pelo texto: a origem dessa hermenêutica renovada, já o dissemos, encontra-se no cruzamento de uma hermenêutica da escuta dos símbolos com uma hermenêutica da suspeita. A compreensão de *si*, ratificada pela hermenêutica, não implica num retorno à soberania da subjetividade, pois se trata sempre de uma compreensão *mediada*: pelo símbolo, pelo mito, pela narratividade, pela “coisa do texto”: “Mas a coisa do texto só se torna o meu próprio se eu me desapropriar de mim mesmo, para deixar ser a coisa do texto. Então eu troco o *eu*, *dono* de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1989, p. 64).

bólica na qual a subjetividade está imersa, para além de uma situação, em seu ato compreensivo do universo simbólico. Malgrado o idealismo husserliano, mas ainda no interior desse idealismo (como nas *Meditações cartesianas*), o sentido do símbolo só é sentido *para* uma consciência, e *numa* consciência, o que implica numa decisão metafísica radical, como adverte Ricoeur no seu estudo sobre as *Ideen II*:

O retorno ao *Ego* leva a um monadismo de acordo com o qual o mundo é em primeira instância o sentido que meu *Ego* desdobra. Husserl assume lucidamente a responsabilidade do “solipsismo transcendental”, e tenta ao mesmo tempo encontrar uma saída no conhecimento do outro, que deve realizar o extraordinário paradoxo de constituir “em” mim o “estranho” primeiro, o “outro” primordial. Este, ao subtrair-me o monopólio da subjetividade, reorganiza em torno dele o mundo e inaugura a peripécia intersubjetiva da objetividade (RICOEUR, 2009b, p. 90).

É justamente a questão tematizada da intencionalidade que possibilita uma chave de leitura do caráter referencial do símbolo na leitura hermenêutica de Ricoeur. O filósofo francês recorda, inclusive, que foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana tornou-se reconhecida na França:

Não foi nem o requisito fundacional, nem a reivindicação de uma evidência apodítica pertencente à autoconsciência, que foi primeiramente notada, mas, em seu lugar, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles. (RICOEUR, 1997, p. 55).

A seguir, é necessário destacar, como o faz o próprio Ricoeur (1988), uma das grandes contribuições da leitura de Heidegger, a partir da qual a explicitação do caráter histórico torna-se prévia a qualquer metodologia. “Aquilo que era um limite à ciência — saber a historicidade do ser — torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo — saber a pertença do intérprete ao seu objeto — torna-se um traço ontológico” (RICOEUR, 1988, p. 11). A reviravolta operada por uma ontologia da compreensão faz com que o compreender torne-se um aspecto do projeto do *Dasein* e da sua *abertura ao ser* (HEIDEGGER, 1998). A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser.

Contudo, embora reconheça a força de sedução da ontologia fundamental de Heidegger, Ricoeur (1988) proporrá explorar outra via,

articular de outro modo o problema hermenêutico à fenomenologia. Essa retirada em relação à analítica do *Dasein* se dá, em primeiro lugar, porque, com a maneira de interrogar de Heidegger, os problemas que derivaram da pesquisa sobre os mitos e símbolos do mal não só permaneceriam não resolvidos, como também seriam perdidos de vista¹⁵. Eis os problemas não considerados por uma ontologia fundamental: “Como (...) dar um *organon* à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais?” (RICOEUR, 1988, p. 12). Mas se a hermenêutica de Heidegger não dá conta desses problemas, é seguindo um propósito determinado:

(...) essa hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los; tanto mais que Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o nosso conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais de sua derivação? Isso implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem (RICOEUR, 1988a, p. 12).

15 Muito embora Heidegger também tenha estabelecido diálogo com a poesia, uma das zonas de emergência do símbolo, lugar da “linguagem em seu estado nascente”, para usar a expressão de Bachelard tão cara a Ricoeur. O poético consiste na doação da linguagem aos outros, que preserva a palavra e sua abertura. Isso demonstra uma tendência, na filosofia contemporânea, a interrogar a poesia e a interrogar-se perante a poesia — como o fizeram Bachelard, Merleau-Pony, Sartre, entre outros. Ora, se a filosofia grega entendia-se, contrariamente à poesia, como um exercício de “boa linguagem”, Heidegger irá propor que a poesia, em comparação com o pensamento, está “de modo diverso e privilegiado a serviço da linguagem”, o que o leva a concluir que, “entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam” Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 23. “Teremos, contudo, de nos satisfazer com a suposição de que a vizinhança de poesia e pensamento abriga-se nessa imensa divergência entre ambos os modos de dizer. Essa divergência é o seu modo próprio de encontro face a face. (...) Na verdade, porém, poesia e pensamento estão em sua essência divergente sustentadas por uma diferença terna e clara, no próprio de sua obscuridade: duas paralelas, uma em referência à outra, uma frente à outra, uma ultrapassando a seu modo a outra. Poesia e pensamento não estão separados quando por separação se entende: cortados numa ausência de relacionamento. As paralelas encontram-se no infinito”. Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 152-153. Muito embora haja aqui convergência entre Heidegger e Ricoeur — pois os mitos se dizem poeticamente — entre os dois autores há uma distância considerável, sobretudo quando se observa a crítica de Ricoeur ao descarte do problema epistemológico da hermenêutica empreendido por Heidegger. Ricoeur critica Heidegger considerando sua abordagem ontológica da compreensão como uma *via curta* — que ele não pretende seguir —, julgando que ela é demasiadamente apressada em culminar numa ontologia, direta, sem a necessidade de alguma forma de *mediação (via longa)*. Ricoeur também visa, ao menos de uma forma pressuposta, uma ontologia. Mas ele visa uma ontologia da compreensão enquanto esta requer uma *semântica* e uma forma *reflexiva*; isto é, enquanto ela passa pela mediação do signo e, por conseguinte, a partir dela possibilitando uma reflexão nos termos que ora apresentamos em nosso trabalho. Para mais detalhes sobre esse debate, cf. *A tarefa hermenêutica: no rastro de Schleiermacher e Dilthey* In: RICOEUR, 1989, p. 83-107.

Outro motivo pelo qual Ricoeur prefere uma via alternativa à ontologia fundamental — o que também é consequência da razão anterior — é que a transposição do compreender epistemológico para o ser que compreende, isto é, a passagem do compreender como *modo de conhecimento*, para o compreender como *modo de ser*, consiste em que “(...) a compreensão que é um resultado da Analítica do *Dasein* é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser” (RICOEUR, 1988, p. 12). Novamente, Ricoeur conclui que é *na própria linguagem* que se deve buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser. Assim, a objeção de Ricoeur à ontologia fundamental de Heidegger conduz à proposição de substituir a Analítica do *Dasein* pela via longa preparada pela análise da linguagem: esta tem seu momento inicial na reflexão que se nutre do plano imaginativo dos mitos e símbolos. É desse modo que o filósofo francês enxerta o problema hermenêutico no método fenomenológico. Torna-se cada vez mais explícito que o acesso à questão da existência, necessariamente, ocorre através de um desvio: uma abordagem puramente *semântica* permaneceria no ar, sem o encadeamento de uma abordagem *reflexiva*, visto que a compreensão do símbolo, das narrativas míticas, das expressões simbólicas e multívocas, é um momento incontornável da compreensão de *si*. O resultado disso é expresso por Ricoeur nos seguintes termos:

Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se por e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir-se às raízes ontológicas da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir (RICOEUR, 1988a, p. 13).

É sempre na linguagem que se exprime toda a compreensão ôntica ou ontológica: “é na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário tem acesso à expressão” (RICOEUR, 1988, p. 15). Não há simbólica antes do homem que fala, que narra. É necessária a palavra para que o mundo seja recuperado no símbolo através da hierofania cósmica; do mesmo modo, o sonho torna-se linguagem por meio da palavra que narra: só há abertura do sonho quando este é elevado ao plano da linguagem pela narrativa do sonhador. Essas modalidades de manifestação do símbolo — cósmica, onírica, poética — são inseparáveis de um estudo dos processos de interpretação. O símbolo acrescenta um vigor de múltiplos sentidos imbricados uns nos outros: “Schleiermacher e Dilthey ensinaram-nos igualmente a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressões da vida

fixadas pela escrita” (RICOEUR, 1988, p. 13). A função da interpretação é refazer o trajeto inverso desta objetivação¹⁶ das forças da vida nas conexões psíquicas, nos encadeamentos históricos, nas narrativas. É por esse motivo que a reflexão a partir dos mitos e símbolos, bem como das suas formas diversas de interpretação, tem o fito de nutrir o voto mais profundo da hermenêutica: “toda interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete” (RICOEUR, 1988, p. 18). É buscando vencer essa distância temporal, tornar-se contemporâneo dos signos de cultura interpretados, que o exegeta pode apropriar-se do sentido: “de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu” (RICOEUR, 1988, p. 18). Através da compreensão do outro, o intérprete engrandece a compreensão de si. Desse modo, Ricoeur pode definir a hermenêutica como o desvio mediante o qual compreendo a mim mesmo através da compreensão de outrem. É por esse motivo que se fala num enxerto da hermenêutica no problema fenomenológico:

Mas não hesito menos em dizer que o enxerto se transforma em árvore silvestre! Já vimos como a introdução das significações multívocas no campo semântico obriga a abandonar o ideal de univocidade preconizado pelas *Investigações Lógicas*. É preciso agora compreender que ao articular essas significações multívocas no conhecimento de si, transformamos profundamente a problemática do *Cogito*. Digamos imediatamente que é esta reforma interna da filosofia reflexiva que justificará mais adiante que aí descobramos uma nova dimensão da existência. Mas antes de dizer como o *Cogito* se despedaça, digamos como ele se enriquece e se apropria através deste recurso à hermenêutica (RICOEUR, 1988, p. 19).

Para empregar a linguagem de dois autores cuja influência se pode sentir em todo o percurso filosófico de Ricoeur, a reflexão é mediada pelo que Dilthey considerava “expressões nas quais a vida se objetiva”, ou pelo que Jean Nabert via como “apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir” (RICOEUR, 1988, p. 19). A reflexão, para Ricoeur, é uma crítica através da qual o *Cogito* pode ser reapropriado por meio dos signos e dos documentos que atestam sua existência. O plano imaginativo dos mitos, dos símbolos, é o solo fértil das significações de nossa consciência, o testemunho mais originário da vida do *Cogito*, que deve ser reapreendido *por meio da interpretação*. Essa interpretação, já o dissemos, tem sérias implicações ontológicas: as hermenêuticas mais opostas — tal a tese de *O conflito*

16 Objetivação esta que, por sua vez, constitui outra modalidade de transferência de sentido ao longo do tempo (RICOEUR, 1989, 2012a, *passim*).

das interpretações — apontam, cada uma a seu modo, para as raízes ontológicas da compreensão, uma vez que atestam sempre a dependência do *si* à existência: “A psicanálise mostra essa dependência na arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito na teleologia das figuras, a fenomenologia da religião nos signos do sagrado” (RICOEUR, 1988, p. 25). Para Ricoeur, é do solo fértil dos símbolos que nascem as várias hermenêuticas:

(...) é no trabalho de interpretação que ela [a filosofia hermenêutica] descobre as múltiplas modalidades da dependência do *si*, a sua dependência do desejo apercebida numa arqueologia do sujeito, a sua dependência do espírito apercebida na sua teleologia, a sua dependência do sagrado apercebida na sua escatologia. É ao desenvolver uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a ela própria como reflexão (RICOEUR, 1988, p. 26).

Arremate: contribuição a uma fenomenologia da imaginação

O percurso entre existência e reflexão, esboçado sucintamente nas linhas acima, nos reenvia agora ao problema da imaginação. Esta, como já afirmamos, tem um papel articulador em vários escritos de Ricoeur, mas foi poucas vezes considerada diretamente¹⁷. Ricoeur chega mesmo a falar de um “eclipse da imaginação” na filosofia contemporânea, uma vez que o problema tenha sido tão poucas vezes considerado como objeto relevante de reflexão (RICOEUR, 1989, p. 214). Esse “eclipse” do imaginário se deve ao fato de que o filósofo encontra uma série de obstáculos, de paradoxos e fracassos que dificultam a investigação sobre o tema: “Tal é o nó de aporias que uma planação sobre o campo de ruínas que a teoria da imaginação hoje constitui, revela” (RICOEUR, 1989, p. 216). Em primeiro lugar, o termo “imaginação” recebe má acolhida na filosofia em virtude da má reputação do termo “imagem”, após seu uso abusivo na teoria empirista do conhecimento. O termo “imagem” tem designado, segundo Ricoeur (1989), quatro significados comuns: primeiro, “a evocação de coisas ausentes, mas existentes algures, sem que esta evocação implique a confusão da coisa ausente com as coisas presentes, aqui e agora” (RICOEUR, 1989, p. 215); em segundo lugar, o termo também se

17 O principal texto em que Ricoeur faz referência direta ao problema da imaginação na filosofia é: *A imaginação no discurso e na ação: para uma teoria geral da imaginação*. In: RICOEUR, 1989, p. 213. Além disso, existe um conjunto de conferências realizadas pelo autor entre 1973 e 1974, no Centro de Pesquisas Fenomenológicas de Paris, em um seminário intitulado *Pesquisas Fenomenológicas sobre o Imaginário*. As conferências foram transcritas e publicadas originariamente em italiano sob a curadoria de Rita Messori. Não há tradução desse texto para o vernáculo. Uma das palestras, contudo, foi publicada na revista *Sapere Aude*, incluindo as notas originais da curadora: *Cinco lições: da linguagem à imagem*. In: RICOEUR, 2013b, p. 13-36. Para um trabalho sobre o problema da imaginação a partir do legado de Ricoeur, por um de seus mais importantes discípulos, cf. KEARNEY, 1991, pp. 203-18.

aplica a quadros, figuras, com existência física própria, mas, como no primeiro caso, com função de substituir os objetos ausentes; o terceiro uso do termo corresponde ao domínio das ilusões, dirigidas a coisas ausentes ou inexistentes; por último, designa ficções em termos tão afastados do “real” como os sonhos, os mitos, ou invenções dotadas de existência puramente literária.

A dificuldade de abordar o tema está justamente em articular o paradoxo entre essas diferentes designações. Como formular a diferença explícita entre uma consciência de ausência e uma crença ilusória, ou, nos termos de Ricoeur, “entre o nada da presença e a pseudo-presença”? (RICOEUR, 1989, p. 215). O fracasso das diversas filosofias em abordar o tema está em que, longe de esclarecerem ou arbitrarem esse paradoxo, dividem-se elas mesmas em teorias cada vez mais rivais de imaginação. Pode-se perceber, assim, que as teorias da imaginação recebidas da tradição filosófica encontram-se em estado de divisão, segundo dois eixos de oposição: (1) do lado do objeto, estão as filosofias que pensam a imaginação com suporte nas noções de presença e ausência; e (2) do lado da consciência, aquelas filosofias cujo eixo de reflexão reparte-se entre a “consciência fascinada” e a “consciência crítica”¹⁸.

No campo da fenomenologia, o próprio Husserl já percebera essa situação de ostracismo, quando adiciona um alerta ao famoso parágrafo 70 de *Ideias*: “Proposição que, recortada como criação, cairia como uma luva para o escárnio naturalista do modo de conhecimento eidético” (HUSSLERL, 2006, p. 154). Assim como a imaginação, o campo da ficção, que para Husserl constitui elemento vital da fenomenologia, evidentemente também possui má acolhida na reflexão filosófica. A investigação sobre a imaginação teve uma continuidade na filosofia de Sartre (1996), para quem a imaginação é condição necessária para a liberdade humana. No imaginário do “irreal” o “nada” não é limitado pela realidade empírica atual. Ricoeur situa a teoria da imaginação de Sartre em oposição, dentro de um mesmo eixo, à teoria de Hume. Se neste último, a imagem refere-se à percepção da qual ela não é mais do que um rastro, uma presença enfraquecida, em Sartre a imagem é essencialmente concebida em função da ausência, do outro diferente do presente: “as diferentes figuras da imaginação produtora, retrato, sonho, ficção, remetem, de diferentes formas, para esta alteridade fundamental” (RICOEUR, 1989, p. 216).

Ricoeur indicará a teoria de Sartre como insuficiente, por identificar a capacidade humana para o “irreal” com a imagem de algo “ausente” — a imagem de um objeto é uma reprodução dele, é o correlato de

18 Para uma apresentação mais cuidadosa dessas diferentes teorias da imaginação na tradição filosófica, cf. *A imaginação no discurso e na ação*. In: RICOEUR, 1989, p. 213.

um original. Para Ricoeur, pelo contrário, a imaginação tem o poder de transformar e desdobrar a realidade, mais do que simplesmente espelhá-la. Essa concepção de imaginação, contudo, não deriva de um “nada”, e deve se distinguir da psicose, na medida em que a correlação com o mundo está pressuposta nessa potência reconfigurativa do real. Mas é preciso, confirma Ricoeur, ultrapassar essa teoria da imaginação fundada numa imagem que seja simples duplicação de um original.

As pesquisas de Ricoeur sobre o mito e o símbolo são disso um exemplo privilegiado, que depois irão espalhar-se num percurso de reflexão variado: sobre a metáfora, sobre a narrativa, sobre o imaginário social, a memória, etc.

Os exemplos em que a imaginação produtiva adquire certa predominância sobre a imaginação reprodutiva, são uma conquista na filosofia que começa com a incorporação, por parte de Kant, da imaginação no processo de percepção da realidade. A imaginação tem o papel de interpretar o real, não podendo ser considerada de matiz inferior, pois ela é criadora de sentido (SANFELICE, 2012, p. 91-92).

No ensaio *Kant e Husserl* (1954/2009b), Ricoeur promove uma leitura circular que pretende situar a oposição entre a fenomenologia de Husserl e a crítica kantiana¹⁹. Essa oposição será pensada, também, como uma mediação dialética entre os dois autores em análise, situando-os não ao nível da exploração do mundo dos fenômenos, mas no nível onde Kant determina o estatuto ontológico dos próprios fenômenos: “Husserl *faz* a fenomenologia, mas Kant a *limita* e a *funda*” (RICOEUR, 2009b, p. 291, grifos do autor). Essa vinculação entre Kant e Husserl na teoria da imaginação de Ricoeur é analisada por Sanfelice (2012), que enfatiza a opção de Ricoeur de conservar as diretrizes kantianas que mais contribuíram para desenvolver uma teoria da imaginação, sobretudo “a distinção entre imaginação reprodutiva e produtiva, e o jogo livre das faculdades (entre imaginação e entendimento)” (SANFELICE, 2012, p. 98). É a partir da pesquisa de Ricoeur sobre os símbolos e mitos do mal que divisamos a passagem gradual da descrição eidética para a interpretação, dando início ao enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia. Essa passagem marca um afastamento do idealismo husserliano, mas não uma rejeição do método fenomenológico como um todo, pois a fenomenologia permanece o pressuposto irrecusável da hermenêutica (RICOEUR, 1989). Podemos mesmo afirmar que é a partir da hermenêutica que a imaginação adquire a sua plenitude feno-

19 Cf. *Kant e Husserl*. In: RICOEUR, 2009b, p. 253-291. “Cabe à fenomenologia a glória de ter elevado à dignidade de ciência, mediante a ‘redução’, a investigação do aparecer. Ao kantismo, porém, cabe a glória de ter sabido coordenar a investigação do aparecer com a função limite do em si e com a determinação prática do em si como liberdade e como todo das pessoas” (RICOEUR, p. 291).

menológica, como um conceito produtor de sentido.

Assim, conquanto afaste-se do idealismo husserliano, o tema da imaginação recebe em Ricoeur um impulso fundamental da fenomenologia. As principais análises husserlianas do conceito de imaginação podem ser encontradas nas *Investigações Lógicas* (1985) e no famoso parágrafo 70 de *Ideias*²⁰. No primeiro caso, é o contexto da teoria do conhecimento e da crítica a Brentano que fornecerá o quadro da discussão sobre o estatuto da imagem, a partir dos “modos” pelos quais os objetos são dados à consciência. Já no parágrafo 70 de *Ideias II*, como lembra Sanfelice (2012), Husserl reforça o caráter vital da ficção para o seu método. Dado esse caráter paradoxal da imaginação na fenomenologia, Ricoeur propõe uma distinção entre figurar e imaginar, para explicitar esse reforço do papel da imaginação entre os dois contextos citados. A principal influência de Husserl na obra de Ricoeur reside justamente na noção de “variações imaginativas”, a partir da qual a imaginação é assimilada ao método fenomenológico:

Também Husserl pode dizer: “a ‘ficção’ é o elemento vital da fenomenologia, como de todas as ciências eidéticas”. Concluindo: o poder do ‘quase’ parece ser a fonte comum da redução transcendental, ou *epoché*, e da redução eidética. É mediante o próprio poder da ficção que a crença natural é colocada à distância e que o fato é submetido às variações imaginativas reveladoras do invariante eidético. Em ambos os casos, o imaginário é a “casa vazia”, que permite ao jogo do sentido ter início (RICOEUR, 2013b, p. 30).

Desse modo, julgamos compreender melhor que essa concepção de imaginação é um dos elementos que faz da fenomenologia o próprio solo legitimador da hermenêutica. Apesar de conservar a herança da redução transcendental, a hermenêutica revitalizará o caráter fenomenológico da imaginação a partir de uma teoria da linguagem. Para a hermenêutica, a linguagem, mesmo a ficcional, metafórica ou poética, possui uma veemência ontológica, como já antes discutimos, indissoluvelmente ligada à imaginação produtora. É dessa forma que, em Ricoeur, a imaginação tem suas raízes na própria *epoché*. Diferentemente do projeto idealista de Husserl, com Ricoeur a compreensão só pode ser mediada pela interpretação, questionando um eventual primado da subjetividade.

Considerações finais

Nossa discussão permitiu vislumbrar as perspectivas que se ofere-

20 Cf. § 70. *O papel da percepção no método da clarificação eidética. A posição privilegiada da imaginação livre*. In: HUSSERL, 2006, p. 152.

cem a uma filosofia da imaginação que partisse de uma hermenêutica dos símbolos e mitos. Para lá desse horizonte originário e inicial, a pesquisa de Ricoeur receberá desdobramentos cujos efeitos vão se sentir em campos diversos da reflexão filosófica — essas aberturas são vastas demais para uma descrição pormenorizada de cada uma delas, no quadro restrito de nosso trabalho. Nossa intenção aqui, contudo, foi possibilitar um melhor entendimento do itinerário do autor, saindo do solo de significação dos símbolos e chegando, num primeiro momento, ao esforço de resolver as dificuldades clássicas da teoria da imaginação, descobrindo uma função heurística e uma “dignidade ontológica” do imaginário através dos signos da existência do homem. A imaginação poderá ser vinculada, ainda, às pesquisas de Ricoeur acerca da noção de *inovação semântica* — investigações estas que são herdeiras diretas da hermenêutica dos símbolos aqui abordada. Ainda no quadro de uma filosofia da imaginação, Ricoeur se dedicará, anos após a publicação de *A simbólica do mal* e *Da interpretação*, à transição da esfera teórica para a esfera prática. No interior dessa discussão sobre a ação prática, a ficção contribuirá para redescrever a ação, quer no plano da ação individual, quer no da ação intersubjetiva. Outro campo de investigações de Ricoeur, no qual a imaginação desempenha papel de fundamento, nós o encontraremos no âmago da noção de *imaginário social*, outro desdobramento da função prática da imaginação: aqui, as aporias acima destacadas são desenvolvidas nas figuras da *ideologia* e da *utopia*.

Encerramos, portanto, nossa reflexão acerca dos desenvolvimentos sucessivos pelos quais passou a teoria de imaginação desde *A simbólica do mal* até *O conflito das interpretações*. Aqui, elabora-se uma primeira definição de hermenêutica, pelo desenvolvimento do sentido segundo das expressões com duplo sentido — os símbolos —, que será posteriormente incluída na dialética da compreensão e da explicação²¹, bem como em desdobramentos posteriores da filosofia de Ricoeur. É nessa investigação sobre as camadas de significação encontradas nos símbolos, passando pelo debate com a psicanálise e a fenomenologia das religiões, que encontramos uma teoria da imaginação como fundamento e eixo articulador da diversidade

21 A querela entre explicar e compreender é antiga e tem sua formulação mais famosa em Dilthey (2010), que atribui aos dois termos, compreensão e explicação, dois campos epistemológicos distintos, referidos, respectivamente, a duas modalidades de ser irreduzíveis. A questão diz respeito, simultaneamente, à epistemologia e à ontologia. A atitude adotada por Ricoeur em vários momentos de sua obra é a de pôr em questão a dicotomia que separa irreduzivelmente os dois termos, articulando-os mediante uma dialética geral: “por dialética, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituíram os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 164). Essa solução alternativa tem, também ela, uma dimensão epistemológica e uma dimensão ontológica. O debate em torno dessa questão é vasto e ocupa parte significativa dos trabalhos de Ricoeur. Para um tratamento mais didático e pormenorizado dessa questão, cf. RICOEUR, 1989, p. 163-183 *passim*.

de problemas abordados pelo pensador francês. Novos problemas, ainda, foram gerados por expansões da problemática hermenêutica aqui exposta, cujos resultados foram vitais para um aprofundamento da relação entre a fenomenologia da imaginação e hermenêutica, e cuja ligação profunda, como tentamos demonstrar, encontra-se já desde a gênese das reflexões que foram abordadas ao longo de nosso trabalho.

Referências bibliográficas

CASTRO, Maria. G. A. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie (1923-2005)*. Paris: La Découverte/Poche, 2008.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 152-153.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto: a Filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Abril Cultural: São Paulo, 1979, p. 23.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Petrópolis: VOZES, 1998.

HELENO, José M. M. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e letras, 2006.

KEARNEY, Richard. L'Imagination Herméneutique et le Postmoderne. In: KEARNEY, Richard. *Paul Ricoeur et les Métamorphoses de la Raison Herméneutique*. Paris: Editions du Cerf, 1991, pp. 203-18.

KEARNEY, Richard. *Poétique du Possible: Vers une Phénoménologie de la Figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.

PONTALIS, Jean-Bertrand. La Pénétration du rêve (1972). In: PON-

TALIS, Jean-Bertrand. *Entre le revê et la douleur*. Paris: Gallimard, 1977.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 47-136.

RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013a.

RICOEUR, Paul. Cinco lições: da linguagem à imagem. Trad. Vinicius Sanfelice. *Sapere Aude*. Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.13-36 – 2º sem. 2013b, p. 13-36.

RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências I*. Em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

RICOEUR, P. *Philosophie de lavolonté. 1. Le Volontaire e l'Involontaire*. Éditions Point, 2009a.

RICOEUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009b.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine. A cura di R. MESSORI, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, Dicembre, 2002.

RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação*. Ensaio de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa 3*. O tempo narrado. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012a.

RICOEUR, Paul. *Vivo até a morte, seguido de Fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

SANFELICE, V. O. Imaginação em Paul Ricoeur: percurso com Husserl e Kant. *Revista Thaumazein*. Santa Maria, Ano V, Número 10, 2012, pp. 89-99.

SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.