



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Jacira de Assis Souza

Hermenêutica do Eu: considerações acerca da individualidade em Paul Ricoeur

Rio de Janeiro

2017

Jacira de Assis Souza

Hermenêutica do Eu: considerações acerca da individualidade em Paul Ricoeur



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna.

Orientador (a): Prof. Dr. (ou Prof.^a Dra.) Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S729 Souza, Jacira de Assis
Hermenêutica do Eu: considerações acerca da individualidade em
Paul Ricoeur / Jacira de Assis Souza. – 2017.
129f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005 – Crítica e interpretação. 2. Hermenêutica –
Teses. 3. Individualidade – Teses. I. Garcia, Elena Moraes. II. Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Jacira de Assis Souza

Hermenêutica do Eu: considerações acerca da individualidade em Paul Ricoeur

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna.

Aprovada em 10 de outubro de 2017.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Elena Moraes Garcia (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^ª. Dra. Dirce Eleonora Nigros Solis

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Olinto Antônio Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz José Verissimo

Universidade Veiga de Almeida

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

À Guiomar e João meus pais, com eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof.^a Dra. Elena Moraes Garcia, por quem tenho grande apreço e respeito. Sua cooperação, incentivo e dedicação foram inestimáveis para a elaboração deste trabalho.

Aos professores Dra. Dirce Solis, Dr. Olinto Pegoraro e Dr. Luiz José Veríssimo por aceitarem o convite pronta e gentilmente.

Agradeço a minha família o apoio incondicional.

Aos amigos, em especial àqueles que participaram da leitura revisando o português: aos professores Érica Melo, Marco Exaltação, Laudiméia Posidônio, Dario Barone e Matheus Sena Azevedo (Aluno da UFRJ, meu ex-aluno). Compartilhar com vocês o meu texto ainda em formação revela o quanto confio e acredito em vocês.

Aos amigos Alino e Agnés Lorenzon pela amizade e por toda ajuda com o francês e também pela leitura cuidadosa do texto.

Ao amigo Luiz por tudo.

À Suzana Martins pela assessoria digital.

Toda pratica e toda a produção referem-se ao individual: de fato não é o homem que o médico cura, a não ser por acidente, mas Cálías ou Sócrates, ou qualquer indivíduo assim designado e que seja ao mesmo tempo homem.

Aristóteles

RESUMO

SOUZA, Jacira de Assis. **Hermenêutica do Eu:** considerações acerca da individualidade em Paul Ricoeur, 2017.129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Essa dissertação tem como tema A hermenêutica do Eu – considerações acerca da individualidade em Paul Ricoeur. A hermenêutica do eu está equidistante da apologia do cogito e a sua destituição. Ricoeur considera que a filosofia da pessoa seja capaz de liberar as questões do sujeito dos falsos problemas, oriundos do substancialismo – a imutabilidade de um núcleo atemporal, a dispersão em impressões – como é visto em Nietzsche e Hume. A pessoa designa a si mesma no tempo como unidade narrativa de uma vida que reflete a dialética da coesão e da dispersão mediatizada pela trama. A dialética da mesmidade e da ipseidade é interna à constituição ontológica da pessoa. O instrumento dessa dialética e o estabelecimento da trama que se constitui tanto das ações como dos próprios personagens. Somos depositários de tudo que existiu, já foi pensado e criado. Tudo isso lateja nós. É o passado que se faz presente. O nosso presente se desenrola através do aprimoramento do que já existe no atrito necessário entre os conceitos sedimentados à mesmidade e ao encontro com o espaço que clama por mudanças, afim de corrigir os erros praticados e assimilação de novos conceitos, a ipseidade. A individualidade, ou a identidade narrativa é um fenômeno complexo porque envolve dois tipos de identidade que não permitem serem reduzidas a uma única ideia. A discussão filosofia a respeito do cogito foi superada pela questão da individualidade. Esse viés ricoeuriano conduz o pensamento e a reflexão na dissertação.

Palavras-chave: Ricoeur. Hermenêutica. Identidade. Individualidade. Sujeito.Pessoa.

RÉSUMÉ

SOUZA, Jacira de Assis. **L'hermeneutique du soi: considerations sur l'individualité em Paul Ricoeur.** 2017. 129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Cette dissertation a pour thème l'hermeneutique du soi: considerations sur l'individualité em Paul Ricoeur. L'hermeneutique du soi est equidistante de l'apologie du cogito et de as destitution. Ricoeur considere que la philosophie de la personne soit capable de libérer les questions du sujet de faux problèmes, provenant du substancialism – l'immutabilité d'un noyau intemporel, la dispersion em impressions - comme on voit chez Nietzsche et Hume. La personne se désigne à elle-même dans le temps comme dans le temps comme l'unité narrative qui reflète la dialectique de la cohésion et de la dispersion divulguée par la trame. La dialectique de la similitude et de l'ipseité est interne à lá constitution ontologique de la personne. L'instrument de cette dialectique et la mise em place de la trame, qui constitue autant des actions propres personages. Nous sommes dépôt de tout ce qui a eu, qui fat pensé et fat crée. Tout cela palpites em nous. C'est le passé dans le présent. Notre présent se derroule par amélioration de ce qui existe déjà dans affliction nécessaire entre les concepts sédimenteés à la similitude et la reencontre de l'espace qui appelle des changements, afin de corriger les erreurs commises et l'assimilation de nouveau concepts, l'ipseité. L'individualité, ou l'indetité narrative est um phénomène complexe, car elle implique deux types d'identité qui ni se laissent pas redoire à une seule idée. La discussion filosofique sur le cogito a été vaincue par la question de l'individualité. Ce biais ricoeurien conduit la pensée et la reflexion dans cette dissertation.

MOTS-CLÉS: Ricoeur.Herméneutique.Identité.Individualité.Sujet.Persone

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	HERMENÊUTICA UMA VISÃO PANORÂMICA.....	16
1.1	O significado etimológico e histórico do termo hermenêutica.....	16
1.2	As origens e as três orientações significativas de <i>hermeneuein</i> e <i>hermeneia</i>.....	17
1.2.1	<u><i>Hermeneuein</i> como explicar</u>	19
1.2.2	<u><i>Hermeneuein</i> como traduzir.....</u>	20
1.3	Concepção clássica do termo hermenêutica.....	22
1.4	As três possíveis acepções da hermenêutica: sentido restrito e usual interpretar	23
1.5	Principais representantes da hermenêutica: da tradição clássica a Ricoeur.....	25
1.5.1	<u>Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.....</u>	25
1.5.2	<u>Wilhelm Dilthey</u>	32
1.5.3	<u>Martin Heidegger.....</u>	36
1.5.4	<u>Ricoeur: como se inscreve no contexto descrito da hermenêutica.....</u>	37
1.5.4.1	<u>Via curta</u>	42
1.5.4.2	<u>A Via Longa – o percurso hermenêutico ricoeuriano.....</u>	44
1.5.4.3	<u>Plano semântico.....</u>	46
1.5.4.4	<u>Inventário de tarefas oriundas da dupla limitação do campo semântico.....</u>	47
1.5.4.5	<u>Plano reflexivo.....</u>	50
1.5.4.6	<u>Os fundamentos ontológicos da análise semântica e reflexiva.....</u>	52
2	FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA - INTERPRETAÇÃO E LINGUAGEM.....	64
2.1	Estrutura e Hermenêutica.....	64
2.1.1	<u>O modelo linguístico.....</u>	65
2.1.2	<u>Langue (língua) e parole (fala): o modelo estrutural.....</u>	67
2.1.3	<u>O homem falante</u>	69
2.1.4	<u>A pessoa como e a referência identificante: abordagem semântica.....</u>	72
2.1.5	<u>Indivíduo e individualização.....</u>	72
2.1.6	<u>Operadores de individualização.....</u>	73

2.1.7	<u>A pessoa como um particular de base.....</u>	75
2.3	A fenomenologia hermenêutica do si.....	78
2.4	Os problemas ligados à consideração do tempo na constituição da pessoa	82
2.5	Individualidade e identidade pessoal	85
3	HERMENÊUTICA DE SI: A IDENTIDADE PESSOAL E A QUESTÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA.....	93
3.1	O problema da identidade pessoal	93
3.2	Os paradoxos da identidade pessoal	99
3.3	O si e a identidade narrativa	107
3.3.1	<u>A identidade narrativa e a dialética da ipseidade e da mesmidade.....</u>	107
3.3.2	<u>Entre descrever e prescrever: narrar</u>	114
	CONCLUSÃO.....	122
	REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

“Hermenêutica do Eu: considerações acerca da individualidade” traz em seu bojo uma retomada da questão do sujeito pelo viés da identidade pessoal.

A dissertação tem como tema a subjetividade. A tese que procuro desenvolver é que a filosofia hermenêutica ricoeuriana recoloca a questão do Cogito na perspectiva da individualidade pelo viés da linguagem.

É no **Si-mesmo como outro** que Paul Ricoeur irá desenvolver este tema que já aparece na última parte de **Tempo e narrativa**. A identidade pessoal constitui, segundo ele, o lugar privilegiado de confrontação entre os dois usos maiores do conceito de identidade: de um lado a identidade como *mesmidade* - do latim *idem*; do inglês *sameness*; - do outro a identidade como *ipseidade*, do latim: *ipse*; do inglês *selfhood*. A teoria narrativa é tomada neste momento numa perspectiva de contribuição na constituição do si. O problema da identidade pessoal só se articula na dimensão da existência humana, diz Ricoeur. É somente no quadro da teoria narrativa que a dialética mesmidade-ipseidade se coloca concretamente.

Porém, é no livro **O si-mesmo como um outro** que a questão da individualidade terá maior realce. Sua principal tese é que a individualidade é um fenômeno complexo que envolve dois tipos de identidades não redutíveis a uma única ideia: a identidade-*ipse* caracteriza-se por não implicar qualquer núcleo imutável da personalidade, por isso ela pode se referir a uma identidade narrativa que se desdobra e muda com o tempo.

É nesse livro que Ricoeur começa a esboçar também o que chama de sua “ética menor”¹ sobre o que tem a dizer a respeito da individualidade. O “eu” é um agente capaz de agir e responsável pelos seus atos de forma que a questão ética emerge. O tema da ética e da individualidade é tratado por Ricoeur tendo como fio condutor as filosofias do sujeito que tiveram origem no modelo cartesiano. Na abordagem ricoeuriana a discussão filosófica sobre o sujeito é superada pela questão da individualidade.

A questão ética é um desdobramento necessário no percurso filosófico ricoeuriano. Na ética, nosso autor irá delinear as implicações do “eu” como um agente capaz. Seguir este viés

¹ PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**; tradução de Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 pp. 123-146

nos afastaria do eixo principal da nossa pesquisa, o qual é a hermenêutica de Ricoeur - em sua “via longa” pela linguagem que nos conduzirá ao problema da subjetividade na contemporaneidade.

Ricoeur faz duas críticas a essas filosofias, a saber, todas são formuladas na primeira pessoa do singular “eu”, entretanto, pode-se falar do “eu” em três pessoas gramaticais. Ele aborda a individualidade, ou a *hermenêutica do eu*, baseando-se numa espécie de discurso filosófico que ele busca estabelecer através de um argumento, em três etapas, que começa com uma reflexão sobre a contribuição que a filosofia analítica tem a oferecer ao assunto; um exame da dialética da individualidade e da identidade implicada por esse primeiro passo; volta-se, então, para a dialética da individualidade e da alteridade, na medida que fornece maior compreensão da constituição do eu como ser humano capaz, alguém que tem identidade mas que também pode agir no mundo com e para os outros; a fita que amarra e une os três estágios que se desdobram como segue é a pergunta “quem”?

Através deste discurso filosófico ricoueriano é possível perceber que a pergunta “quem?” envolve uma pessoa, e não uma coisa geral; que a pessoa é alguém que pode se designar falando e agindo; a pessoa é alguém que tem uma identidade pessoal e que se posiciona e age em relação a outros, o que leva à consideração dos determinantes éticos e morais de uma ação em relação a esse “quem”, que responde a pergunta “quem fez isso”? Esse “quem” não é, certamente, uma simples referência como um signo que só tem significado na relação com um outro signo, tampouco um cogito solipsista reverberando em seu interior “eu sou, eu existo”².

Entretanto, a teoria narrativa só faz mediação entre a prescrição e a descrição se a ampliação do campo prático e a antecipação de considerações estiverem implicadas no próprio ato de narrar, diz Ricoeur.

Ele concorda com Descartes em postular a questão do eu como ponto de partida para a filosofia moderna, no entanto, compreende que esse “eu” não é objeto de intuição. Pois somente através da reflexão é possível apreendê-lo. Assim, a proposição *sou, existo* permanece vazia, abstrata e invencível, necessitando de mediação pelas ideias, ações, obras, instituições e monumentos para se objetivar. A reflexão tem que ser entendida como uma

² DESCARTES, RENÉ. **Meditações**. Tradução de J.Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983. p.92

reapropriação do nosso próprio esforço para existir. Tal reflexão tem, com efeito, um aspecto ético por conduzir da alienação à liberdade.

Num primeiro momento dessa dissertação, trataremos da hermenêutica numa abordagem panorâmica, inicialmente veremos a história do termo hermenêutica, depois veremos as origens e as três orientações significativas de *hermeneuein* e *hermeneia*, em seguida, veremos as três possíveis acepções da hermenêutica. Ainda no primeiro capítulo apresentaremos os principais representantes não só da tradição hermenêutica como aqueles com os quais Ricoeur dialoga, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, em seguida mostraremos como Ricoeur se inscreve no contexto hermenêutico. Todo o seu percurso hermenêutico será chamado por ele de “via longa”, isto é, um desvio pela análise da linguagem, passando pelo plano semântico, seguido do inventário de tarefas oriundas da dupla limitação do campo semântico, indo até o plano reflexivo e chegando até os fundamentos ontológicos da análise semântica e reflexiva, em oposição à “via curta” de Heidegger, que se caracteriza por um acesso direto ao ser.

Schleiermacher inicia e realiza o projeto de uma *hermenêutica geral* ou universal. Projeto utilizado pelos hermeneutas posteriores – Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Neste trabalho não se pretende explorar todo o pensamento de Schleiermacher e sim sua importância e legado para a hermenêutica posterior, conforme o que podemos extrair do filósofo francês. De um modo bastante sucinto, hermenêutica pode ser entendida já, a partir de Schleiermacher, como uma teoria geral da compreensão, tendo como base a identidade entre pensamento e linguagem: “a arte de compreender está intimamente conectada com a arte de falar e pensar”³.

Este autor busca fundamentar a hermenêutica para que ela possa situar-se ou ser aplicada em qualquer obra. Pois a compreensão se faz necessária em todo o lugar onde houver um *estranho* “todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria”⁴.

Sendo assim, diz Ricoeur, a hermenêutica não poderia continuar sendo uma técnica de especialista, porque ela estende a problemática da compreensão. Deste modo, nenhuma

³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação; tradução e apresentação de Celso Reni Braida. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 31.

⁴ Idem, p.31

interpretação significativa pode constituir-se sem reter algum tipo de subsídio dos modos de compreensão disponíveis numa época determinada, seja através do mito, da alegoria, da metáfora, da analogia, etc. Para Ricoeur, esse viés da interpretação (no sentido preciso da exegese textual) com a compreensão (no sentido amplo da inteligência dos signos) é confirmado, por um dos sentidos tradicionais do próprio termo hermenêutica, que nos é fornecido pelo *Peri Hermeneia*, isto é, pelo **Da interpretação**⁵ de Aristóteles. Aliás, Ricoeur nos diz que o termo *hermeneia*, em Aristóteles, não se restringe à alegoria, mas, se relaciona a todo discurso significante; é este discurso que “interpreta” a realidade no sentido que “diz algo sobre alguma coisa”. A *hermeneia* sugere uma apreensão do real por meio de expressões significantes. Temos aí a primeira e mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão.⁶ Interpretar tem implicações éticas que envolvem uma rede conceitual de intenção, de fim, de razão de agir, de motivo, de desejo, de preferência, de escolha, de agente, de responsabilidade. O viés ético na interpretação recoloca a questão do sujeito como o agente da ação numa perspectiva da individualidade. Novamente a questão se coloca. A busca do sentido implica a presença de duas individualidades: a do autor do texto e a do intérprete. Deixar aflorar o sentido intencionado pelo autor é o desafio ético posto no ato de interpretar, de acordo com Ricoeur. No entanto, esse é um assunto para ser desenvolvido em um outro trabalho.

No capítulo dois da dissertação “Fenomenologia e hermenêutica – interpretação e linguagem”, trataremos inicialmente da contribuição da linguística saussuriana à interpretação. Primeiro, analisaremos a questão entre estrutura e hermenêutica, depois veremos o modelo linguístico, em seguida abordaremos o modelo estrutural onde é introduzida uma distinção entre *langue* (língua) e *parole* (fala). De acordo com essa distinção, *langue* é o código ou o conjunto de códigos sobre cuja base o falante o particular produz a *parole* como uma mensagem particular. A relevância da obra de Saussure fundamenta-se no fato de demonstrar como poderia se tornar “científica” a disciplina linguística que, até então, tinha sido, na maioria das vezes, o estudo histórico de diferentes línguas e de seu desenvolvimento no tempo. A partir dos estudos de Saussure, ao estudar uma

⁵ ARISTÓTELES. São Paulo, SP.: Nova Cultural, 1999. pp.77-140, (os Pensadores)

⁶ RICOEUR, Paul **O Conflito das interpretações**; Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1969. p. 8

língua, tornou-se possível enfocar um objeto atemporal de investigação que desse conta quer da existência, quer da investigação objetiva de suas estruturas constitutivas.

A partir de Saussure, a linguística estrutural mostrou os complexos mecanismos fonológicos, sintáticos, etc. da estrutura que tem a linguagem, dentro de cujas possibilidades move-se nosso pensamento; a etnolinguística (Sapir e Worf) mostrou como e em que medida a nossa visão do mundo depende da linguagem que falamos; o marxismo evidenciou o peso da estrutura econômica na construção do indivíduo, de suas relações e de suas ideias; a psicanálise mergulhou nosso olhar na estrutura inconsciente que sustenta os fios dos comportamentos conscientes de nosso eu. Diante da consciência do torniquete, representado pela onipresença e pela onipotência de estruturas psicológicas ou epistêmica, econômicas e sociais, torna-se impossível continuar falando de “sujeito” ou “eu” ou “consciência” ou “espírito” livre, responsável, criativo e construtor da história. Desse modo, o estruturalismo configura-se como a filosofia que pretende erigir-se com base em nova consciência científica – linguística, econômica, psicanalítica, etc – e que, por seu turno, traz a consciência da redução da liberdade em um mundo sempre mais “administrado” e “organizado”: ele é a consciência dos condicionamentos que o homem descobre e, digamos, dos obstáculos que talvez ele próprio criou para si e cria no caminho de sua iniciativa livre e criadora. Ainda no segundo capítulo, abordaremos o homem falante; a pessoa como referência identificante – uma abordagem semântica; indivíduo e individualização; operadores de individualização; a pessoa como um particular de base; os problemas ligados à consideração do tempo na constituição da pessoa; individualidade e identidade pessoal e, finalmente, a fenomenologia hermenêutica do si. E sobre isto, Ricoeur afirma que “o recurso à análise, no sentido dado pela filosofia analítica, é o preço ser pago por uma hermenêutica caracterizada pelo estatuto indireto da posição do si. (...)a hermenêutica revela-se uma filosofia do desvio (...)”⁷

Por fim, no capítulo três “Hermenêutica do si: a identidade pessoal e a identidade narrativa”, analisaremos os problemas ligados ao problema da identidade pessoal, os paradoxos da identidade pessoal, em seguida, o si e a identidade narrativa; e na última parte desse terceiro capítulo, veremos a identidade narrativa e a dialética da ipseidade e da mesmidade, e finalmente, entre descrever e prescrever: narrar.

⁷ RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**; tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP.: Papyrus, 1991

Retomar a questão hermenêutica sob o viés da individualidade trata velhas questões sob um novo prisma. Essa nova abordagem desloca o foco da semântica para uma perspectiva pragmática que transfere o foco do que é dito para a declaração mesma, para a expressão que traz à baila o “eu” e o você da interlocução. Essa é uma velha questão: identidade e alteridade. A simples afirmação a respeito da ação de alguém, por exemplo: “fulano chegou” já anuncia a reciprocidade entre o eu e o você, pois esse reconhecimento de um outro que, estabelece a relação recíproca em que o “eu” e o “você” tem um espaço demarcado e reconhecido.

Segundo Ricoeur todo o pensamento moderno é interpretação, e é, a partir dessa tese, que ele elabora um relevante estudo sobre as manifestações simbólicas, que se enraízam em todas as determinações espirituais e históricas do homem.

A pesquisa hermenêutica nos conduz a um exame da linguagem, dos símbolos, em seus aspectos formal e dinâmico, isto é, as transformações operadas pelo tempo tanto na linguagem quanto no símbolo. Uma das contribuições significativas que Paul Ricoeur introduz na interpretação é o método fenomenológico, a apropriação do texto como fenômeno tal como aparece para só então estabelecer um diálogo para que se possa construir um sentido.

A pesquisa em questão irá tomar como ponto de partida a leitura e a análise principalmente das seguintes fontes no pensamento de Ricoeur: **Hermenêutica: Arte e técnica de interpretação** (1999), **Da interpretação** (1987), **Conflitos das interpretações** (1978) e o **Si-mesmo como um outro** (1999). O objetivo da pesquisa será a análise hermenêutica dos dados coletados.

Utilizarei as obras mais importantes de Paul Ricoeur, usarei as obras de seus principais comentadores e utilizarei também obras de Schleiermacher, bem como obras sobre Schleiermacher. Esta metodologia me permitirá um maior aprofundamento teórico e me dará o suporte que me permitirá determinar a relevância e a pertinência da hermenêutica para a contemporaneidade. Mas, se o problema é investigar e aprofundar a hermenêutica de Ricoeur, porque essa atenção ao pensamento de Schleiermacher? A resposta a essa questão é a sua influência no pensamento ricoeuriano. Enquanto Schleiermacher se propôs a desenvolver uma hermenêutica geral, que fosse apta a lidar com o mal entendido de todo e qualquer texto, escrito ou falado, Ricoeur pretende desenvolver uma hermenêutica filosófica que abranja todo o significar humano.

1 HERMENÊUTICA: UMA VISÃO PANORÂMICA

1.1 O significado etimológico e histórico do termo hermenêutica

Ricoeur é uma presença fundamental para a hermenêutica contemporânea. Em sua obra **Hermenêutica e Ideologia**, o hermeneuta descreve tanto o que ele concebe como o problema hermenêutico quanto como pretende conduzir a reflexão até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação tão importante que a conduza à discussão com as ciências do texto: da semiologia à exegese.

A hermenêutica na concepção ricoeuriana é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos, o que de imediato revela a relação privilegiada com as questões da linguagem.

Entretanto, há um caráter nas línguas naturais que exige um trabalho de interpretação no nível mais elementar da conversação, e, por isto, Ricoeur irá privilegiar, no desenvolvimento do seu trabalho, a polissemia. Por esse fio condutor, percebe-se que há uma seletividade de palavras de acordo com o contexto, que determina o valor que as mesmas adquirem numa determinada mensagem, dirigida a alguém por alguém, numa situação particular. Como produzir um discurso relativamente unívoco, com palavras polissêmicas? Será esse o trabalho de interpretação, diz Ricoeur, isto é, identificar essa intenção de univocidade na recepção das mensagens.

O contexto constitui regiões especiais de interpretação. Mas há um problema que é comum aos contextos diferentes: a não compreensão de parte do texto. E, neste aspecto, o pensamento de Schleiermacher já nos mostra que, apenas quando fundamentalmente se sabe o que significa ‘compreender corretamente um discurso’ (falado ou escrito) dum outro, pode-se pensar em descobrir as regularidades universais que dirigem o trabalho prático da interpretação.

A primeira questão que se coloca é compreender um termo que é potencialmente significativo para inúmeras disciplinas relacionadas com a interpretação de texto, ou seja, o termo hermenêutica. Esse tem suas raízes no verbo grego *hermeneuein* que tem dois sentidos

relevantes: esse termo designa concomitantemente o processo de elocução – anunciar, dizer, afirmar algo – e o da interpretação ou de tradução. Em ambos os casos, somos colocados frente a uma transmissão de sentido que pode se dar em duas direções: ela tanto pode ir do pensamento ao discurso como do discurso ao pensamento. O termo hermenêutica igualmente tem suas raízes no substantivo *hermeneia*, ou interpretação.

Os termos *hermeneuein* e *hermeneia* aparecem, usualmente, nos textos da antiguidade em formas variadas. Encontram-se, muitas vezes, em Platão, em Xenofonte, Plutarco, Eurípedes, Epicuro, Lucrecio e Longino. O verbo e o substantivo grego nos remetem a um outro vocábulo grego, *hermeios* e associados a ele, remetem para o deus-mensageiro-alado Hermes, de cujo nome teriam sido derivados os termos, ou será que foi o inverso? Mas, essa associação com Hermes é significativa porque os gregos atribuíam a ele a descoberta da linguagem e da escrita, que são ferramentas necessárias à compreensão humana para se chegar ao significado e para transmiti-lo a outros. Desse modo, conduzidos até a sua raiz grega mais antiga, tanto a palavra hermenêutica como o termo hermenêutico revelam o processo de tornar compreensível. O fio condutor desse processo é a linguagem. Esse processo se desenvolve tendo a linguagem como meio por excelência.

A hermenêutica, então, é este processo de tornar compreensível um texto escrito ou falado. Heidegger relaciona a filosofia como hermenêutica a Hermes, esse que traz a mensagem do destino. Esta forma verbal *hermeneuein* contém no seu bojo três orientações para fins explicativos que significam: dizer, explicar e traduzir. Essas três orientações podem ser expressas pelo verbo “interpretar” na língua portuguesa. Assim, percebemos que o termo interpretar pode abarcar três usos bastante diferentes: uma recitação oral, uma explicação racional e uma tradução de outra língua, como veremos a seguir.

1.2 As origens e as três orientações significativas de *hermeneuein* e *hermeneia*

Palmer, em seu livro **Hermenêutica**, apresenta uma abordagem que imaginamos irá enriquecer o nosso trabalho, uma vez que Ricoeur trabalhara com essa categoria em sua

hermenêutica. Ainda temos um longo caminho, mas manter esse fio condutor é importante para compreendermos as orientações do verbo “interpretar”

Hermeneuein como “**dizer**”.

De acordo com Palmer, a primeira orientação fundamental do sentido *hermeneuein* seria exprimir, afirmar, dizer. Isto está relacionado com a função mensageira de Hermes. O que teologicamente tem significado uma polêmica etimológica por se notar que a forma inicial *herme* é próxima do latim *sermo*, *dizer*, e do latim *verbum*, palavra. O que sugere que o sacerdote tem a função de proclamar. O sacerdote, assim como Hermes e, tal como o sacerdote de Delfos, traz notícias fieis da divindade. Ao apresentar a palavra, o sacerdote está a anunciar e a afirmar algo. O dizer, o afirmar ou proclamar é um ato importante de interpretação. Mas, o dizer é um fazer somente do sacerdote? Certamente que não. Na antiguidade, a *hermeneia* podia referir-se a uma recitação oral. Arte do rapsodo e também do aedo.

O rapsodo é alguém que, sem o acompanhamento de um instrumento musical, recitava poemas que não eram de sua autoria. Distinguiu-se assim do aedo, poeta épico, que declamava seus próprios poemas. A designação rapsodo teria três possíveis causas: a vara que o declamador segurava ao declamar, ou o fato dos auditores se reunirem para o escutarem ou o fato de comporem outros sentidos para o verbo *hermeneuein* o que, nesse caso, equivaleria identificar o rapsodo com o aedo. Platão apresenta o rapsodo Íon no dialogo com este nome. Íon não se limitava a uma função de mero declamador, ele também era um comentador de Homero. É esse trabalho exegético, que parece ser o mais difícil, que serve como ponto de partida do dialogo. Sócrates afirma que o rapsodo deve interpretar o pensamento do poeta para o seu auditório e, para isso, deve compreender não só o pensamento deste, mas também suas palavras. Desse modo, o rapsodo teria como objetivo a compreensão dos poetas e a sua arte seria a declamação e o criticismo. O rapsodo é, então, o portador de uma mensagem do poeta.

O dizer enquanto recitação oral nos lembra a força da palavra para o ouvido, o poder da palavra falada. Platão assevera na sua **VII Carta** que todo homem sério, que trate de assuntos realmente sérios, deve se acautelar de escrever e de expor, por esse meio, suas ideias. Inegavelmente a interpretação oral não é uma resposta passiva aos signos do papel. As palavras escritas convidam o intérprete a doar-se ao sentido e transmiti-lo aos

outros em sua performance. É uma comunicação de almas. A alma do leitor comunica-se com a alma do escritor e transmite o sentido. Tal interpretação requer um trabalho analítico e filosófico implicados na compreensão da linguagem, este é o problema que constitui o tema da hermenêutica.

A palavra oral é marca indelével do cristianismo. Essa é uma religião centrada no texto. **As Cartas Paulinas** foram escritas para serem lidas oralmente em voz alta. Paulo afirmava “a fé vem pelo ouvir, o ouvir a palavra de Deus”. A palavra falada difere da palavra escrita por se tornar um evento.

Esse primeiro sentido do antigo uso de *hermeneuein*, - a interpretação como dizer e como exprimir - , nos oferece a possibilidade de contrapor a força da palavra falada, despertando a função primordial da linguagem como som vivo que detém o poder da fala significativa. A linguagem emerge como som. Há um esvaziamento da linguagem enquanto imagem visual. Tanto a teologia quanto a interpretação literária fornecem o espaço necessário de reconversão da escrita em discurso. A hermenêutica moderna preocupa-se com os princípios de compreensão dessa conversão. Dizer é somente um dos aspectos do verbo *hermeneuein*.

1.2.1 Hermeneuein como explicar

Esse aspecto de *hermeneuein* enfatiza o aspecto discursivo da compreensão, a dimensão explicativa da interpretação. Como é sabido de todas as palavras, além do dizer algo, explicam, racionalizam e clarificam algo. Assim, como o dizer, explicar é um tipo de interpretação. Aristóteles, em seu *Organon Peri hermeneias*⁸ “**Da interpretação**”, define *hermeneia* como operação fundamental do intelecto que formula juízo de verdade e falsidade das coisas. Segundo Aristóteles, a enunciação já é a formulação do juízo. Esta já é uma operação feita pelo intelecto racional. A enunciação não é o mesmo que a lógica, que é

³ Romanos 10.17.

⁴ ARISTÓTELES. **Poética, Organon, Política**. São Paulo: Nova Cultural, 199. pp. 77ss, (Os Pensadores).

oriunda da comparação de juízos formulados, enquanto a enunciação é a formulação dos mesmos. Logo a enunciação lida com os processos na construção de juízos verdadeiros. Como uma operação do intelecto racional, ela começa imperceptivelmente a transformar em explicação. Difere, portanto, do dizer visto quase como uma operação divina, que anunciava o divino. Aqui o dizer é pensado como juízo que corresponde à verdade ou à falsidade de alguma coisa. A enunciação atua ao nível da linguagem sem, contudo, tornar-se a lógica. Seu objetivo é tornar compreensível um juízo. Aristóteles reconhece que os processos lógicos também são interpretação, mas chama a atenção para o que antecede a análise lógica que é o situar o horizonte interpretativo que o texto habita.

O modo como o texto é visto serve de base à interpretação e a molda e à condiciona. Essa pré-interpretação monta o palco onde essa se desenrolará. O modo como o intérprete volta-se para o objeto de sua interpretação, já é uma interpretação. O método e o objeto implicam-se. Do ponto de vista hermenêutico, o processo explicativo fornece o palco da compreensão. O significado do objeto está inscrito na relação com alguém e a relação o determina. Desse modo, podemos afirmar que toda a interpretação explicativa deve processar-se dentro de um horizonte de significados e intenções que já são aceitos. O que, em hermenêutica, chamamos de pré-compreensão. Um problema hermenêutico fundamental é explicar: como é que um horizonte individual se pode acomodar no horizonte da obra. Todo o problema da fusão do horizonte compreensivo do intérprete com o horizonte compreensivo que vem ao seu encontro no texto consiste na complexa dinâmica da interpretação.

1.2.2 Hermeneuein como traduzir

Traduzir é tornar todo o estranho, obscuro e pouco comum, em um texto, em algo que tenha significado. A tradução é, portanto, uma forma especial do processo básico interpretativo de tornar compreensível. Assim como o deus Hermes, o tradutor é um mediador entre um mundo e outro. Estando entre dois mundos diferentes, o tradutor busca através da linguagem tornar compreensível o ininteligível, o estrangeiro. A tradução torna-o consciente de que a língua contém uma visão que engloba todo o mundo. O processo de

tradução revela que a língua é um repositório de uma experiência cultural na qual se vive e na qual se é moldado. Traduzir implica estar consciente de como as palavras moldam a nossa visão de mundo, mesmo as nossas percepções. A língua oferece uma janela por onde o mundo pode ser visto. A tradução é o cerne da hermenêutica. Nela se inscreve a situação básica da hermenêutica que é o de ter que compor um sentido de um texto. Nesse processo de composição, o sentido trabalha com instrumentos gramaticais, históricos e, outros, para decifrar um texto antigo. No entanto, esses instrumentos são formalizações explícitas de fatores implicados em qualquer confrontação linguística, nada mais. Elas não suprimem o fato de haver dois mundos: o mundo do texto e o mundo do leitor, o que requer a presença necessária de um Hermes que faça a tradução de um para outro. A tradução traz a consciência do choque do nosso universo de compreensão e aquele em que a obra atua.

A questão da interpretação se coloca desde os tempos mais remotos. Na antiguidade grega o verbo *hermeneuein*, em suas três modalidades de apresentação, aponta para uma complexidade que só faz aumentar e justifica que, já no século XX, o problema ainda persiste. Em cada época a questão ganha nuances diferentes. O embate entre palavra falada e palavra escrita permanece ainda na idade moderna. Rousseau compara o dinamismo da fala à música e toda sua sonoridade. Nesse caso, a escrita seria o empobrecimento da linguagem. Com a escrita, o fluxo da vida que circula na fala estaria silenciado. A questão da compreensão do pensamento do outro, seja escritor ou falante, permanece. Como o problema hermenêutico se apresenta na modernidade, será visto a partir de seus principais representantes. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger.

1.3 Concepção clássica do termo hermenêutica

Jean Grodin, em seu livro **Hermenêutica**⁹, afirma que o termo hermenêutica só veio a lume no século XVI, pelo teólogo estraburguense, Johan Conrad Dannhauer, que o inventou para nomear o que, então, era conhecida como a arte da interpretação. O termo foi utilizado pela primeira vez, pelo seu criador com o título de uma obra **Hermenêutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum** de 1564, que já no título deixa resumir o sentido clássico da disciplina hermenêutica sagrada, ou o método para interpretar os textos sacros. A interpretação (*exponere, interpretari*) é o método ou a operação através do qual se alcança o entendimento do sentido, a *intelligere*.

O termo interpretação é originado do verbo grego *hermeneuein* que designa simultaneamente o processo de elocução e o de interpretação, como já foi dito acima. Em ambas, as designações estão diante de uma transmissão de sentido que se pode operar em duas direções, a saber, pode ir do pensamento ao discurso ou remontar do discurso ao pensamento. Segundo Grodin, atualmente, se fala de interpretação para caracterizar o segundo processo, que parte do texto para o pensamento que se encontra atrás do discurso. Mas os gregos pensavam a elocução como um processo hermenêutico pelo qual se fazia a mediação de sentido designado pela expressão ou pela tradução do pensamento em palavras.

A compreensão grega ajuda a orientar que o processo de interpretação deve inverter a ordem da elocução, que vai do pensamento ao discurso; dito de outra maneira, que parte do discurso interior para o discurso exterior à moda dos estóicos. O que justifica que as principais regras hermenêuticas tenham sido extraídas da retórica, a arte do bem dizer. Tal arte se fundamenta na ideia de que o pensamento que se procura comunicar, deve ser apresentado de maneira eficaz no discurso. Uma regra hermenêutica, que se orienta por essa premissa, é a que diz respeito ao todo e às partes. De acordo com essa regra, as partes de um texto devem ser entendidas, a partir do todo constituído, por um discurso e por sua intenção geral.

⁹ GRODIN, Jean **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unissinos, 1999.

O hermenauta deve conhecer bem as grandes figuras do discurso, conhecer os tropos da retórica para que possa interpretar bem os textos. Por meio da retórica se aprende a discernir os tropos, as figuras de estilo da bíblia e a distinguir o sentido próprio do sentido figurado. Um bom exemplo são as regras de inspiração retórica da *Doctrina christiana* de Santo Agostinho, que serviram de fundamento a toda exegese medieval.

1.4 As três possíveis acepções da hermenêutica: sentido restrito e usual interpretar

Grodin salienta que a hermenêutica, no sentido restrito e mais usual do termo, caracteriza o pensamento de autores como Hans Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005), que desenvolveram uma filosofia universal da interpretação e das ciências humanas que acentua a natureza histórica e linguística de nossa experiência no mundo.

Os pensamentos de Gadamer, Ricoeur e seus herdeiros vinculam-se à tradição mais antiga da hermenêutica antes que ela fosse designada como filosofia universal da interpretação, no tempo em que era tão somente a arte de interpretar corretamente um texto. Essa concepção é pressuposta e discutida ainda hoje, diz Grodin; justifica-se, então, que ela seja levada em conta quando se propõe falar do conjunto da hermenêutica.

São três as grandes concepções possíveis da hermenêutica, que ainda se mantêm integral, como completamente atuais e defensáveis, da tarefa da hermenêutica.

No sentido clássico do termo, designava-se hermenêutica a arte de interpretar os textos. Essa arte se desenvolveu no âmago das disciplinas ligadas à interpretação dos textos sagrados ou canônicos. Foram elas: a teologia que desenvolveu uma hermenêutica sacra; o direito desenvolveu a hermenêutica júris, e a filologia que desenvolveu a hermenêutica profana. É contra tantas hermenêuticas que Schleiermacher se posicionará, ao propor uma metodologia que abrangesse todos os campos da interpretação.

Até então, a hermenêutica era uma função auxiliar, no sentido que vinha secundar uma prática de interpretação. Diante de ambiguidades de algumas passagens, a hermenêutica vinha ao socorro do intérprete. Nesse período, a hermenêutica possuía um objetivo normativo, propunha regras, preceitos e cânones a fim de que se pudesse bem interpretar os textos. Em

sua maioria, essas regras eram tomadas de empréstimo à retórica, uma das ciências fundamentais do *trivium* juntamente com a gramática e a dialética. No seio da qual se encontravam frequentemente reflexões hermenêuticas sobre a arte de interpretar. Essa tradição que trata a hermenêutica como uma disciplina auxiliar perdura até Schleiermacher.

Schleiermacher anuncia uma segunda hermenêutica, cuja concepção, com seu projeto de uma hermenêutica mais universal, será inaugurada por Dilthey.

Essa segunda concepção parte do pressuposto que, se a hermenêutica se debruça sobre as regras e os métodos das ciências do entendimento, ela poderia, então, servir de fundamento metodológico a todas as ciências humanas. Doravante, ela se tornaria uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e serviria de norma científica para as ciências humanas. Tal reflexão tem como pano de fundo o desenvolvimento alcançado pelas ciências puras do século XIX, que tiveram seu sucesso marcadamente atribuído ao rigor metodológico, diante do qual as ciências humanas pareciam incipientes.

O problema que se colocou, naquele momento, era se as ciências humanas quisessem se tornar ciências respeitáveis teriam que ter como fundamento uma metodologia que caberia a hermenêutica fazer surgir.

A terceira grande concepção é fruto dessa compreensão metodológica da hermenêutica, que assume a forma de uma filosofia universal da interpretação. Dilthey, em seu último estágio, considera o entendimento e a interpretação como processos fundamentais que podem ser encontrados no núcleo da vida. Deixam de serem vistos apenas como método encontrável nas ciências humanas.

O campo de sentido da interpretação se amplia e torna-se responsável pelo avanço hermenêutico do século XX. Grodin destaca dois padrinhos anônimos responsáveis por esse avanço. Nietzsche seria anônimo porque não falou muito de hermenêutica e sua filosofia universal de interpretação. Já Heidegger seria um padrinho mais evidente. Ele defende a ruptura com a hermenêutica clássica e metodológica. A concepção heideggeriana do campo hermenêutico desloca-se do mundo dos textos para a própria existência que é permeada por interpretações. A partir de então, a hermenêutica é posta a serviço de uma filosofia da existência, chamada a um autodespertar.

Os representantes da hermenêutica contemporânea, Gadamer, Ricoeur e seus herdeiros seguem a trilha heideggeriana, embora não sigam a “via direta” de uma filosofia da existência. Eles retomaram o diálogo com as ciências humanas, que foram um pouco esquecidas por Heidegger. Também reataram com a tradição de Schleiermacher e Dilthey, com o objetivo de desenvolver uma hermenêutica que fosse melhor para as ciências humanas, por ser aliviada do paradigma exclusivamente metodológico. Embora este se aplique com mais justiça à dimensão linguística e histórica do entendimento humano.

Consequentemente, ao assumir a forma de uma filosofia universal do entendimento, essa hermenêutica deixou o terreno de uma reflexão a respeito das ciências humanas a fim de criar uma pretensão universal.

1.2 Principais representantes da hermenêutica: da tradição clássica a Ricoeur

1.2.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Friedrich Danrniel Ernst Schleiermacher foi contemporâneo de grandes pensadores do idealismo alemão tais como: Fichte, Hegel e Schelling e mais próximo do romantismo de Friedrich Schlegel. Foi também filólogo, teólogo e filósofo. Nasceu em Breslau no dia 21 de novembro de 1768, e morreu em Berlim em 12 de fevereiro de 1834. Como filólogo traduziu para o alemão as obras de Platão e ainda escreveu introduções fundamentais que marcam os estudos platônicos. No entanto, foi como teólogo que fez carreira.

Em 1799, publica sua primeira grande obra, **Sobre a Religião**, logo a seguir a obra **Monólogos**, ambas dedicadas ao problema da religião. Em 1801, publica a primeira série de seus **Sermões**. Há outras obras de Schleiermacher, mas apenas dois são os textos sobre hermenêutica que foram publicados por ele em vida. Postumamente, um aluno publicou em 1838 a compilação das ideias de Schleiermacher, sob o título de **Hermenêutica e Crítica**, que o inscreve na tradução clássica da hermenêutica. É importante salientar que crítica, aqui, designa a disciplina filológica interessada na edição crítica do texto.

O quanto esse autor é relevante para o estudo da hermenêutica pode ser visto pela sua trajetória e pela consideração de outros autores. Sua hermenêutica foi colocada como base das ciências histórico-filológicas por Droysen e, como fundamento geral das ciências do espírito, em oposição à pretensão de hegemonia da metodologia positivista das ciências naturais experimentais, por Dilthey. Assim, estabelece-se uma separação entre ciências do espírito e ciências naturais. Para cada domínio, uma metodologia. As ciências humanas passam a ter uma inteligibilidade própria: compreensiva. Distinguindo-se das ciências naturais que são explicativas, indutivas e quantitativas. As ciências compreensivas têm como horizonte a apreensão das significações intencionais das atividades humanas na história. O modelo compreensivo é marcado pela inseparabilidade de sujeito e objeto, uma vez que as apreensões das significações intencionais requerem da parte de quem compreende uma imersão no horizonte da história e da linguagem, ou seja, aquilo mesmo que deve ser compreendido. Schleiermacher percebe que, na compreensão hermenêutica, há uma interdependência entre o todo e o particular, que torna impossível a compreensão por indução.

Desde o princípio da hermenêutica schleiermacheriana, se lê que todo o ato de entendimento é a inversão de um ato de discurso, e o trabalho da hermenêutica é trazer à consciência o pensamento que se encontra na base do discurso. A premissa é de que todo discurso baseia-se num pensamento anterior, a tarefa do entendimento é reconduzir à expressão que o autor quis exprimir. Nesse caso, a hermenêutica pode ser considerada como a inversão da retórica, pois a tarefa do entender o sentido do discurso parte da língua em direção ao pensamento. Segundo Schleiermacher, em hermenêutica, a única coisa que se pode pressupor é a linguagem. Desse modo, a hermenêutica se divide em duas partes: a interpretação gramatical que busca entender um discurso a partir de uma língua dada e de sua sintaxe; e a interpretação psicológica, ou interpretação técnica, que vê o discurso como a expressão de uma alma individual. É chamada assim porque busca entender a arte (a *techné*) específica do autor, sua virtuosidade. É a articulação da língua com a interpretação psicológica que coloca em jogo a parte e o todo.

A interpretação gramatical fundamenta-se nos caracteres do discurso que são utilizados na linguagem comum. Essa primeira interpretação é chamada de objetiva, pois se inclina sobre os caracteres linguísticos distintos do autor. A consideração pela linguagem comum tem como consequência o esquecimento do escritor. Portanto, na interpretação

psicológica, também chamada técnica, é o terreno onde se realiza o projeto de uma hermenêutica. Visa atingir a subjetividade do autor. Nesse domínio, a linguagem é tratada como instrumento a serviço da individualidade. Embora não se limite à afinidade com o autor, antes, implique motivos críticos na atividade de comparação, pois uma individualidade nunca é apreendida diretamente, mas somente através da diferença conseguida a partir da comparação à outra e a si mesma. Busca atingir o ato de pensamento que gerou o discurso. Cada uma exige um talento distinto do intérprete. O cuidado que o intérprete precisa ter é manter o equilíbrio entre a interpretação gramatical e a interpretação técnica, a fim de que não haja excessos. O excesso da primeira gera o pedantismo e, o excesso da segunda, a nebulosidade. Nenhum dos dois interessa à interpretação.

A essa questão levantada por Schleiermacher, Ricoeur propõe um desvio que desloca o foco da busca da subjetividade do autor para o sentido e a referência presentes na obra. Ricoeur recorre ao pensamento diltheyano, que ampliou a aporia central da hermenêutica, ao subordinar a problemática filológica e exegética à problemática da história. A questão do encadeamento histórico é anterior à questão sobre como compreender um texto do passado. Esta ampliação em direção de uma universalidade conduz o deslocamento da epistemologia rumo à ontologia, visando uma maior radicalidade.

O propósito de Schleiermacher é desenvolver uma hermenêutica universal, instaurar uma hermenêutica que fosse a arte de entender de uma forma geral que ainda não existia. Tal hermenêutica não se limitaria a um setor restrito, como era o caso das hermenêuticas especiais do novo testamento e do direito. A razão por insistir em uma arte de compreensão universal é a percepção da universalização do mal-entendido, ou o fenômeno do desentendimento possível. Então, Schleiermacher distingue duas compreensões da interpretação: a prática distensa segundo a qual o entendimento se produz por si mesmo. Essa prática da interpretação é uma prática intuitiva e não obedece a nenhuma regra. Ela tem como pressuposição que o entendimento se dá espontaneamente. Contrariamente, temos a prática estrita que partiria do fato de que o desentendimento se produz por si mesmo e que o entendimento tem que ser desejado e buscado em cada passo do processo hermenêutico. Essa prática da hermenêutica schleiermacheriana exprime o propósito negativamente, é preciso evitar o erro de entendimento.

Esta será a sua pressuposição: o trabalho da hermenêutica deve intervir desde os primeiros começos de todo empreendimento que visa compreender um discurso e não, somente, quando a compreensão for incerta. A operação fundamental da hermenêutica ou do entendimento tomará a forma de uma reconstrução. O que significa que, a fim de bem entender um discurso e conter a deriva constante do desentendimento, o intérprete tem o poder de reconstruí-lo, a partir de seus elementos, como se fosse seu autor. A tarefa da hermenêutica consiste, então, em reproduzir o mais perfeitamente possível todo o processo de atividade de composição do escritor. Esse será um princípio geral da hermenêutica de Schleiermacher que seguirá a via de uma explicação genética: desde então, entender “significa reconstruir a gênese de”. Essa vertente genética e psicologizante será a característica das interpretações que florescerão no século XIX, que tem como solo a ideia que vem do idealismo alemão: entendemos algo quando apreendemos sua gênese, a partir de um primeiro princípio. De acordo com Schleiermacher que é um romântico, o primeiro princípio é a decisão germinal do escritor.

A contribuição significativa de Schleiermacher é elevar a hermenêutica a um alcance mais universal. Essa universalidade se faz ver no primeiro momento como um projeto de uma hermenêutica geral, que deveria preceder, a título de arte do entender, as hermenêuticas especiais consagradas a textos definidos. Depois, a universalidade atualiza-se com a ideia de que a hermenêutica deve poder ser aplicada a todo justo entendimento, de acordo com o rigor interpretativo preconizado por ele. Há ainda um terceiro elemento nessa universalização da hermenêutica que pode ser discernida na ideia de que a hermenêutica não deve ser aplicada somente aos textos escritos, mas também deve ser aplicada a todos os fenômenos de entendimento. Amplia-se imensamente o domínio de atuação da hermenêutica. Ela deixa de estar limitada às produções literárias. Porque mesmo nas conversações familiares também é possível fazer operações hermenêuticas. Schleiermacher afirma que o problema para o qual ele busca uma teoria, não está de forma alguma restrito ao fato de o discurso ser fixado para os olhos pela escrita, mas surgirá em todos os lugares que se venha a perceber pensamentos ou sucessão dos mesmos por meio de palavras. O avanço dessa universalização é paralelo à ampliação da estranheza: o discurso do outro ainda que seja meu contemporâneo é passível de encerrar algo que não é compreensível.

Schleiermacher sente-se premido pela necessidade de explicar e justificar a interpretação e a tradução de textos antigos e clássicos. Havia uma série de regras oriundas da prática e não de nenhum princípio, surge daí a necessidade filosófica de elaborar uma hermenêutica geral “que não apenas contivesse as regras e a explicação do procedimento interpretativo enquanto tal, mas antes e, sobretudo fornecesse ‘as razões’ das regras do procedimento, portanto, da arte da compreensão geral”. Assim, passa-se a perguntar pelo “como” ocorre a interpretação, após a compreensão deste processo, derivar então, as regras gerais e específicas. Concomitantemente, ele concebe a compreensão como sendo “uma reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito”. Ao contrário da concepção iluminista que pressupunha que a identidade da linguagem e o modo de combinação de pensamento entre o falante e o ouvinte garantiriam a compreensão, Schleiermacher pressupõe que a compreensão pode ser incorreta de modo variado. O mal-entendido se produz por si mesmo. A tarefa do intérprete é buscar a compreensão a cada passo. Logo a arte da compreensão tem que ser um esforço metódico sobre o qual a hermenêutica geral deve refletir.

A prática metódica deve fornecer as razões da compreensão alcançada, sob a pressuposição de que a mesma não está garantida de antemão e requer um procedimento infinitamente reiterado. A compreensão é sempre provisória. Schleiermacher suspende a atitude natural, o que lhe permite ver a distância ou diferença entre o escritor e o leitor. A superação dessa diferença é o objetivo da hermenêutica em sua totalidade.

Assim, a primeira condição da hermenêutica: é que haja algo de estranho em um discurso, seja ele falado ou escrito; atual ou antigo. Assim, um aluno de Schelling, salienta que levada ao limite essa condição, determina a necessidade de entender o espírito de uma época para que se possa interpretar uma obra. Embora Schleiermacher se preocupe em limitar o poder do círculo do todo e das partes, essa regra se amplia a horizontes de sentidos cada vez mais englobantes. Deste modo, uma frase deve ser entendida a partir do contexto, o contexto deve ser entendido à luz da obra e biografia de um autor, que por sua vez, deve ser entendido a partir de sua época histórica, o que implica que esta pode ser entendida a partir da história e seu conjunto. Do ponto de vista objetivo, a obra deve ser inicialmente entendida a partir do gênero literário no qual está inserida; e, do ponto de vista subjetivo, a obra deve ser vista

como um feito do autor, que compõe o todo de sua vida, da qual o conhecimento deve esclarecer o entendimento de sua obra.

Ricoeur atribui a Schleiermacher o discernimento dessa problemática central, a necessidade de técnicas específicas para transferir a cadeia dos sinais escritos ao nível do discurso e, ainda, discernir a mensagem através das codificações superpostas à efetuação do discurso como texto. Pois existiam, antes dele, dois domínios os quais a hermenêutica geral supera. Por um lado, havia uma filologia dos textos clássicos, em especial os da antiguidade Greco-latina, por outro havia a exegese dos textos sagrados do Antigo e Novo Testamento, que exigia um trabalho de interpretação de acordo com cada domínio. Mas, uma hermenêutica geral exige um esforço de estar acima das aplicações particulares e um discernimento que permita descobrir as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. O que se impõe, então, é que não só se eleve acima da particularidade do texto, bem como, da particularidade das regras e das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender. A hermenêutica, diz Ricoeur, nasceu desse esforço de elevar a exegese e a filologia ao nível de uma “tecnologia” que não se limita mais a uma coleção de operações desarticuladas.

Ricoeur dialoga com a tradição na pessoa dos principais representantes da hermenêutica. Ao fazê-lo, começa por descrever a tarefa da hermenêutica sob a sua ótica e percorre não só os problemas suscitados como a contribuição que cada um deu às questões da interpretação. Inicialmente, nosso autor se propõe a extrair, além dos elementos de uma convicção, também os termos de um problema não resolvido. Tendo como pretensão “conduzir a reflexão hermenêutica até o ponto em que ela recorra por uma aporia interna, a uma reorientação importante, caso queira entrar seriamente na discussão com as ciências do texto: da semiologia à exegese”. Dito de outro modo, desenvolver o problema hermenêutico de tal forma que este seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semiológicas e exegéticas. Ricoeur aponta a necessidade de uma dialética que possibilite a articulação entre o distanciamento e pertencimento. O problema é colocado pelas ciências humanas ao usar o mesmo paradigma das ciências naturais, onde há uma cisão entre observador e objeto. Esse distanciamento, no entanto, deteriora a relação fundamental e original que nos faz pertencer e participar da realidade histórica do objeto. A alternativa a essa problemática, proposta por Ricoeur, seria o texto.

E o texto é, sob a ótica ricoeuriana, o paradigma do distanciamento na comunicação. O mesmo explicita a dialética da fala e da escrita.

A definição ricoeuriana de trabalho é que “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de texto”, na tentativa de resolver uma aporia legada pela hermenêutica romântica: isto é, a dissociação entre explicar e compreender. Essa uma exigência da hermenêutica no plano epistemológico pela noção de texto. A visão do nosso autor é que a história da hermenêutica está dominada por uma preocupação que tende à ampliação da visada hermenêutica, de tal modo que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral ou fundamental. No entanto, salienta que, para que tanto seja alcançado, faz-se necessário que as preocupações epistemológicas da hermenêutica, isto é, seu esforço por constituir-se em um saber científico sejam subordinadas as preocupações ontológicas onde compreender deixa de ser um modo de conhecer e torna-se um modo de ser e de relacionar-se com este ser. Tal movimento de desregionalização da visada hermenêutica produz concomitantemente uma radicalização que torna a hermenêutica não somente geral, mas fundamental.

Ricoeur afirma que a primeira “localidade” em que a hermenêutica procura desenclavar é a linguagem, especialmente a linguagem escrita. “A hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões de linguagem”¹⁰. Para percebermos essa relação é suficiente partirmos do caráter polissêmico das palavras, esse traço de nossas palavras terem mais de uma significação quando consideradas fora de seu uso em determinado contexto. Tal característica da palavra exige um papel seletivo dos contextos relativamente à determinação do valor atual que adquirem as palavras numa mensagem determinada. Pois,

O manejo do contexto põe em jogo uma atividade de discernimento que se exerce numa permuta concreta de mensagens entre os interlocutores, tendo por modelo o jogo da questão e da resposta. Esta atividade de discernimento é propriamente a interpretação: consiste em reconhecer qual é a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum. Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de

¹⁰ RICOEUR, Paul, **Hermenêutica e ideologia**. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 24

univocidade nas recepções das mensagens, eis o primeiro e mais elementar trabalho da interpretação.¹¹

1.5.2 Wilhelm Dilthey

De acordo com Dilthey a hermenêutica é a disciplina central que embasaria todas as disciplinas centradas na compreensão da arte, do comportamento e escrita do homem (*geisteswissenschaften*). Na visão diltheyana, a interpretação das expressões essenciais da vida humana implica necessariamente num ato de compreensão histórica que coloca em causa um conhecimento pessoal do significado do que é ser humano. Dilthey faz parte de uma geração de neokantianos que considera que o pivô das ciências humanas é o indivíduo, mesmo considerado nas suas relações sociais, no entanto, fundamentalmente singular. Esse traço característico do humano que, ao mesmo tempo em que, ocupa uma dimensão relacional com outrem, existe consigo mesmo. Há uma dimensão humana interna. Não é de se estranhar, que é do lado da psicologia que Dilthey procura esse traço distintivo do compreender. No seu entender, as ciências do espírito exigem a psicologia como ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história.

É a ação do indivíduo que constitui a base sobre a qual as relações recíprocas, a filosofia, a arte e a religião irão se construir. Ricoeur salienta que, sob a ótica diltheyana, a vida produz formas, exterioriza-se em configurações externas, o que torna possível o conhecimento de outrem. Todo o conhecimento do ser humano tem como pressuposição a capacidade de se transportar para a vida psíquica do outro. Essa dimensão humana é ímpar. Não há grau de comparação entre o mundo físico e o mundo psíquico. O homem é constituído do físico e do psíquico, o que amplia e justifica a necessidade de uma ciência que lhe atenda em sua especificidade. Conhecer o homem é conhecê-lo através de suas obras no tempo, logo o conhecimento se dá no encadeamento histórico. O próprio Dilthey levanta a questão da possibilidade do conhecimento histórico ao perguntar como as ciências do espírito são possíveis.

¹¹Idem, p. 25

Tal questionamento é necessário num ambiente dominado pelas ciências da natureza cujos resultados são apresentados empiricamente, são observáveis, quantificáveis e mensuráveis. Que metodologia poderia fazer frente a este modelo científico? Como conferir à história uma dimensão científica. O modelo vigente, naquele momento, era francamente de apologia ao conhecimento experimental. Dilthey propõe, diz Ricoeur, que a chave da crítica do conhecimento histórico seja “procurada do lado do fenômeno fundamental da conexão interna, ou do encadeamento mediante ao qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar. A noção de encadeamento diltheyana encontrará maior consistência e apoio em Husserl, no seu conceito de “Intencionalidade, ou seja, o psiquismo caracteriza-se pela propriedade de visar um sentido susceptível de ser identificado. Embora não se possa atingir o psiquismo em si mesmo, pode-se captar aquilo que ele intenciona o correlato objetivo no qual o psiquismo se ultrapassa.”¹²

Essa descoberta deu a Dilthey a oportunidade para reforçar seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação, segundo Ricoeur.

O problema aqui é esclarecer como chegar ao encadeamento, ou transpor-se em outro? Sob a ótica ricoeuriana, Dilthey reteve de Schleiermacher o lado psicológico da hermenêutica por reconhecer ali o seu problema: “a compreensão por transferência a outrem”. Nessa direção a hermenêutica visa, segundo Ricoeur, a reprodução do encadeamento, do conjunto estruturado, tendo como base uma categoria de signos fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento. A hermenêutica diltheyana recebe, então, um sentido mais metodológico.

Mas será uma metodologia do entendimento. Uma reflexão a respeito dos métodos constitutivos de uma ciência em particular. É firmado nessa reflexão metodológica que Dilthey se propõe a expor uma “fundamentação lógica epistemológica e metodológica das ciências humanas”. As ciências do entendimento seriam então fundadas sobre categorias que lhes fossem próprias, sobre uma teoria do conhecimento e sobre uma teoria do método específico.

A concepção de uma metodologia do entendimento é, para Dilthey, um processo de conhecimento do interior de outrem apoiado nos sinais percebidos através dos sentidos. O que se visa entender corresponde ao sentimento do vivido, *erlebnis*, pelo autor. Esse

¹² Idem, p.32

sentimento só se acessa indiretamente pelos seus sinais exteriores. O entendimento se dá, então, na reconstrução no intérprete, do sentimento vivido pelo autor partindo de suas expressões. O pressuposto diltheyano é “o homem se institui apenas por seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Só se aprende a conhecer-se pelo desvio da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação”.

Ricoeur afirma que a obra de Dilthey elucidada a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Embora o empreendimento permaneça psicológico, há um deslocamento de prioridade *daquilo* que diz o texto para *aquele* que nele se expressa, o objeto da hermenêutica deixa de ser a referência e seu sentido e passa a ser o vivido. A hermenêutica das ciências humanas constitui-se sobre uma base tríplice, isto é, a experiência, a expressão e o entendimento.

Dilthey circunscreve o ideal construtivo de uma estrutura de conhecimento, tomando os átomos de percepção em oposição a uma versão mais precisa do conceito de dado. Para ele, a unidade da vivência compõe a unidade real do dado. Consequentemente apresenta à teoria do conhecimento um conceito de vida. Sob a ótica diltheyana, a vida é produtividade, nada mais do que isso. A cada vez que a vida se objetiva em imagens dos sentidos, todo o entendimento de sentido se transforma em uma retrotransposição das objetivações da vida espiritual. Esse processo faz com que o conceito da vivência forme o fundamento epistemológico para todo o conhecimento daquilo que objetivo.

A condição de possibilidade da compreensão dos mundos desaparecidos é porque cada sociedade inventa seus próprios modos de compreensão. Por isso, “compreender-me é fazer o maior desvio, o da grande memória que retém o que se tornou significativo para o conjunto de homens. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo”. O deslocamento da compreensão psicológica à compreensão histórica tem como suposição de que o encadeamento das obras da vida já não esteja sendo vivido nem experimentado por ninguém. Esse é o ponto de apoio da objetividade. A questão que Ricoeur se coloca é se para se pensar as objetivações da vida e abordá-las como dados, não tem como pano de fundo o fato de o idealismo ter sido colocado como raiz da vida e esta ser pensada como espírito *Geist*. Se não, como compreender que seja na arte, na religião e na filosofia que a vida se exprima de uma maneira mais completa e se objetive ao máximo?

Ricoeur afirma que Dilthey percebeu o problema em seu âmago: a vida só pode apreender a vida através da mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Mas persistir nessa descoberta implica na renúncia de vincular o destino da hermenêutica à noção psicológica, e que se desvende o texto em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo ele abre e descobre.

A contribuição diltheyana à filosofia de Ricoeur é a concepção de nexos internos. Mas o que seria este nexo interno? Seria uma lei de formação presente em cada caso particular. Segundo Dilthey, há um nexo espiritual, como fundamento é uno e necessário que articula a multiplicidade de particulares e empíricos. Tal concepção auxilia na discussão sobre a individualidade à medida em que os indivíduos são unidades que atuam umas sobre as outras formando um todo maravilhoso que forma a trama da história e da sociedade. Entretanto, cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo.

A vida fornece uma base material com a qual os fenômenos têm uma ligação originária. Porque cada fenômeno ou cada parte de fenômeno já se encontra em uma conexão necessariamente uma com um feixe de relações que constitui o horizonte globalizante donde unicamente eles se mostram e podem se mostrar, portanto uma unidade plural. Essa unidade possui uma relação direta com o espírito que se concretiza objetivamente em uma época, ligando as múltiplas possibilidades a sua unidade. Todas as coisas, partindo das mais simples às mais complexas, imergem numa conexão vital cujo o ponto nodal de articulação de si mesma é o homem. Mas como se daria tal articulação? Por que meios o homem a faria? Tal ligação é possível pela vivência. Porque o homem se encontra conectado com a visão do mundo do seu tempo intuitivamente.

Mas as vivências simultaneamente nos articulam com o mundo histórico, também nos colocam numa experiência profundamente particular desse mundo, nublando inicialmente a percepção do caráter comum que é o dele. Esse último traço da vivência pode tornar-se particularizante e alienante pois dá a impressão de que nós seríamos a única coisa em questão. O que reclama um redirecionamento do espírito para a compreensão e interpretação da visão do mundo em cada época.

1.5.3 Martin Heidegger

A contribuição de Heidegger à hermenêutica provocou uma série de mudanças significativas, a ponto de ser chamada de a “virada existencial da hermenêutica”. Com ele a hermenêutica mudará de objeto, de vocação e de estatuto. Dizer que a hermenêutica mudará de objeto significa que ela deslocará seu raio de interesse dos textos ou das ciências interpretativas e passará a incidir-lo sobre a existência. O foco, agora, é a existência. Por isso, o título recebido. Ao colocar a existência no foco da interpretação, esta mudará de vocação, porque já não será tomada apenas como técnica, normativa ou metodológica. Ela além de ser uma reflexão que incide sobre seus métodos, ela será também a realização de um processo interpretativo que se identificará com a própria filosofia. Passará a ter uma função mais fenomenológica.

A hermenêutica, com Martin Heidegger, se transformará no século XX em algo diferente do que foi até então. A transformação, operada por Heidegger, fará da hermenêutica uma filosofia autônoma.

A hermenêutica heideggeriana é designada também de uma hermenêutica da facticidade, ou seja, uma existência concreta e individual, que de início é vista não como um objeto, mas como uma aventura na qual o homem pode ser lançado e, para a qual, ele pode despertar de maneira expressa ou não. Esta ideia de uma hermenêutica da existência encerra, em seu âmago, um duplo sentido, à moda do genitivo: ex.: “o medo dos inimigos” *metus hostium* que tanto pode designar o medo que se tem dos inimigos, – neste caso é o genitivo objetivo; – como pode designar o medo que os inimigos sentem de nós, neste caso é o genitivo subjetivo.

No sentido objetivo da hermenêutica da facticidade a filosofia tem como objeto a existência humana tomada de uma forma radical como um ser hermenêutico. Essa concepção ampla tem três fontes: primeiramente, ela provém da ideia diltheyana de que a vida é levada por uma interpretação de si mesma; em segundo lugar, ela vem da concepção de intencionalidade de Husserl sob a suposição de que a consciência vive no elemento da intenção de sentido, por isso percebe o mundo na perspectiva de um mundo constituinte. E finalmente, é inspirada pela filosofia cristã de Kierkegaard, que dissera estar a existência situada diante de uma escolha que pressupõe a existência como um ser de interpretação.

No sentido subjetivo do genitivo, o projeto da hermenêutica da facticidade indica que a interpretação deve ser feita pela própria existência. A questão que se coloca é que os elementos que possibilitam a interpretação são inerentes à própria existência. Somente ela pode elucidar o seu sentido. Essa possibilidade de elucidação se funda sobre o que é a existência, ou seja, um espaço aberto que é parcialmente regulado pela ordem dos instintos, mas que pode determinar sua orientação vital e se libertar das interpretações alienantes de seu ser.

O conceito de facticidade heideggeriana diz respeito ao caráter fundamental da existência humana e ao *Dasein* “o ser-lançado-aí”; inicialmente, esse ser não é um objeto que se encontra diante de mim, é uma relação consigo ao modo da preocupação e da inquietude. A hermenêutica se funda na facticidade. Qual seria a sua tarefa?

A tarefa de uma hermenêutica da facticidade, no que diz respeito ao sentido do genitivo objetivo, é lembrar a facticidade de si mesma, é tirá-la de seu esquecimento de si. Despertar a existência para si mesma. Porque a facticidade esquece a si mesma. É uma hermenêutica de ataque que visa ao despertar radical do *Dasein* de cada um.

Com Heidegger, há um deslocamento do foco da hermenêutica para a existência individual de cada um, com o propósito de contribuir para despertar a si mesma. O objetivo é abalar a existência; é preciso, então, destruir as interpretações que a mantém em seu estado letárgico. A condição de possibilidade da hermenêutica realizar a sua tarefa é pelo viés da destruição.

1.5.4 Ricoeur: como se inscreve no contexto descrito da hermenêutica

Para melhor apreciar este ponto tomo como referência duas obras de Ricoeur, ou seja, **O Conflito das interpretações e Hermenêutica e ideologia**, embora possamos encontrar em outras obras o pensamento de Ricoeur sobre o tema acima proposto.

Segundo Hilton Japiassu, Ricoeur tem uma obra que pode ser considerada como uma das mais ricas e profundas de nossa época. Afirma ainda que o propósito ricoeuriano, que tem como ponto de partida uma análise profunda da vontade humana, é “atingir e formular

uma teoria da interpretação do ser”¹³. Portanto, trata-se de um pensamento que propõe um método reflexivo capaz de romper com o idealismo e tem em vista o esclarecimento por meio de conceitos da existência.

Por isso, o problema próprio a Ricoeur é a hermenêutica, vale dizer, o da extração e o da interpretação do sentido. Percebeu que todo o pensamento moderno tornou-se interpretação. Assim a questão que se lhe revela essencial não é tanto a do erro ou da mentira, porém a da *ilusão* para se descobrir a verdade deve-se dissipar esta questão. Toda crise atual da linguagem pode ser resumida na oscilação entre a desmistificação e a restauração do sentido¹⁴.

A construção de uma Filosofia da vontade é o começo do projeto de Ricoeur para redescobrir a autenticidade do sentido por meio de um esforço vigoroso de desmistificação. Esta filosofia tem por objetivo reconciliar Descartes e Kierkegaard através de uma meditação sobre a linguagem. O método ricoeuriano é o fenomenológico. Ricoeur busca compreender o que descreve a fim de descobrir seu sentido. Visando atingir o âmago da questão da vontade, nosso autor coloca entre parênteses os temas religiosos da falta de transcendência. Pois sua eidética da vontade supõe a suspensão do juízo sobre os dogmas religiosos do pecado original e das relações do homem com Deus, diz Japiassu. A consequência desta suspensão de juízo sobre a falta original vai lhe permitir tanto o estudo sem preconceito da falibilidade empírica da vontade humana, bem como a desconsideração provisória da transcendência que vai lhe permitir restituir o poder criador simbólico à vontade mediante a poesia. De acordo com a ótica ricoeuriana, a vontade precisa ser isolada e purificada. Não é suficiente analisá-la apenas pelo método que se funda nos atos objetivantes de percepção e de saber, pois tal análise a reduz a um modelo único, a saber, a existência vivida. Ainda sob esta mesma ótica, a vontade precisa ser estudada em si mesma. Ricoeur afirma que os componentes essenciais da vontade são o projeto, a execução e o consentimento. Tais componentes têm como implicação a correlação do voluntário e involuntário. Visto que “querer é também projetar um

¹³ JAPIASSU, Hilton, **Paul Ricoeur : filósofo do sentido**. In: RICOEUR, **Hermenêutica e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p.7.

¹⁴ JAPIASSU, Hilton, **Paul Ricoeur : filósofo do sentido**.7

mundo, apesar ou contra os obstáculos. Querer também é projetar uma intenção que, pelo consentimento, converte-se em necessidade “sofrida” e retomada pelo consentimento”.¹⁵

Ricoeur, em seu esforço de desmistificação, suspende o parêntese que introduzira entre a falta e a transcendência com o fim de “instaurar uma dialética do voluntário com o involuntário dominado pela ideia de desproporção, de polaridade do finito e do infinito, de intermediário ou de mediação”. Em *Finitude e Culpabilidade*, estuda o problema da possibilidade do mal, isto é, da falibilidade.

A finitude possibilita a inserção do mal na realidade humana. O *pathos* da miséria torna-se um ponto de partida de uma filosofia do homem. O homem não é um simples meio entre o ser e o nada. A “intermediariedade” do homem consiste em operar mediações entre contrários ou correlativos. A fonte da falibilidade reside em certa não-coincidência do homem consigo mesmo. O homem não é um ser que coincide consigo mesmo. É um ser que comporta uma negatividade. O papel da filosofia consiste em refletir sobre este caráter patético da miséria que se revela nos níveis do conhecer, do agir e do sentir.¹⁶

Assim, no nível do conhecer, a primeira característica do objeto é o aparecer. O objeto aparece para o homem e todo objeto só é percebido em parte. São infinitas as possibilidades de captá-lo. “O homem não cria o real”¹⁷, ele recebe o real como uma presença. A percepção do homem se abre ao mundo. No entanto, sua percepção é finita. Ricoeur afirma: “toda visão é um ponto de vista”¹⁸. Embora muitos pontos de vistas nos escapem, podemos dizê-los. Logo, a realidade não se reduz ao que pode ser visto, mas identifica-se também com o que pode ser dito.

Há uma síntese do visto e do dito numa filosofia do discurso, mas que só se aplica à ordem das coisas. No mundo humano permanece uma dualidade: o dado e o sentido são irreduzíveis. O homem não é um dado. Ele se define por ser uma tarefa, uma síntese projetada. Nem por isso se reduz a mera subjetividade. Está vinculado ao mundo exterior mediante seus interesses e seus sentimentos. O ser do objeto é síntese, ao passo que o ser do homem é conflito, pois nele se inscreve, como componente essencial, a possibilidade do mal, embora o mal constitua sempre escândalo que se impõe ao homem. Escândalo presente, injustificável racionalmente. Donde a importância do discurso filosófico para revelar as fontes radicais da existência. Donde a importância da linguagem simbólica, capaz de restaurar e de fazer uso de uma filosofia da imaginação (...). O ser se dá ao homem mediante as sequências

¹⁵ Idem, p.8

¹⁶ Idem, pp.8-9

¹⁷ Idem, p.9

¹⁸ Idem, p.9

simbólicas, de tal forma que toda a visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma hermenêutica.¹⁹

Logo, podemos afirmar que a hermenêutica ricoeuriana visa a uma decifração dos comportamentos simbólicos do homem, ou seja, “a um trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente”²⁰. O projeto ricoeuriano é racional, isto é, ele pretende elaborar uma filosofia da linguagem que seja capaz de elucidar as múltiplas funções do significar humano. Para tanto, Ricoeur “elabora uma simbólica mais radical da consciência, que se encontra na raiz de todas as determinações históricas e espirituais do homem. Tal simbólica, por seu conteúdo, remete-nos àquilo que há de obscuro, de regressão e de inconsciente no homem alienado. Por sua intenção, ela se apresenta como um apelo à redescoberta do princípio ontológico da consciência”.²¹

Eis o duplo movimento da hermenêutica ricoeuriana: fazer da arqueologia freudiana, isto é, da sua análise interpretativa das manifestações do subconsciente, uma espécie de infraestrutura do pensar filosófico. Mas para alcançar tal objetivo, precisa superar a metodologia fenomenológica, pois esta acredita que por simples redução fenomenológica ou *epoché*, isto é, a suspensão de juízo, ter acesso a um cogito suficientemente depurado. É preciso que a fenomenologia seja superada por um pensamento que descobrirá, pelo viés de uma objetividade não pensada, o fundamento último do pensamento.

Na obra **O conflito de interpretações**, Ricoeur afirma que seu propósito é explicar o caminho aberto à filosofia contemporânea pelo que se pode chamar de *enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico*. O propósito seria, ao fim da investigação, nos fornecer um sentido de existência, no qual se exprimiria a renovação da fenomenologia através da hermenêutica.

Há duas formas de fundar a hermenêutica na fenomenologia, diz Ricoeur. Uma chamada de “via curta” e a “via longa”. Ricoeur chama de “via curta” “tal ontologia da compreensão, à maneira Heidegger”. A via curta se caracteriza por romper com os debates do método, toma como referência o plano do ser finito para aí encontrar o compreender como um

¹⁹ Idem,p.9

²⁰ Idem,10

²¹ Idem,pp.11-12

modo de ser, e não como modo de conhecimento. O ingresso na ontologia da compreensão não se dá passo a passo. Chega-se a questão por uma inversão súbita da problemática: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? Abandona-se, na via curta, o aprofundamento exegético metodológico, da história ou da psicanálise, bem como há um deslocamento da questão das condições sob as quais o sujeito cognoscente poderia compreender um texto, para uma análise do ser. Na “via curta”, o problema hermenêutico converte-se no domínio da analítica do *Dasein*, do ser que existe compreendendo. Embora Ricoeur se proponha a “via longa” e diz ter a ambição de levar a reflexão ao nível de uma ontologia. No entanto, ele a fará gradativamente seguindo as sucessivas exigências da semântica, e posteriormente, da reflexão. Ressalta, ainda, que sua dúvida diz respeito apenas à possibilidade de fazer uma ontologia direta, subtraída a toda exigência metodológica, conseqüentemente, subtraída ao círculo de interpretação que ela mesma elabora. Tal desejo de escapar do círculo de interpretação é o que move o empreendimento ricoeuriano e o impede de descambar nem numa filosofia linguística à moda Wingenstein, nem tampouco numa filosofia reflexiva à moda neokantiana. O problema, diz Ricoeur, será: “o que ocorre a uma epistemologia da interpretação, oriunda de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é atingida, animada e solicitada por uma ontologia da compreensão?”²²

Ricoeur lembra que o problema hermenêutico foi colocado primeiramente nos limites da exegese, ou seja, no contexto de uma disciplina que se propõe a compreender um texto a partir de sua intenção. O que provocou um problema hermenêutico à medida que a leitura de um texto sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente viva de pensamento.

²² RICOEUR, Paul, **O conflito das interpretações** ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton

1.5.4.1 Via curta

Para que possamos melhor compreender o sentido da revolução de pensamento provocada pela ontologia da compreensão, Ricoeur aponta para Husserl e diz que é nele que temos que procurar a fundação fenomenológica dessa ontologia. Seguindo as sugestões ricoeurianas, devemos nos dirigir ao termo do desenvolvimento que está presente desde as **Investigações Lógicas** de Husserl até o **Ser e Tempo** de Heidegger e perguntar sobre aquilo que na fenomenologia de Husserl contribuiu significativamente para essa revolução do pensamento que já não pergunta pela possibilidade de o sujeito conhecer e sim pelo ser. Tal deslocamento da questão, ao invés de introduzir uma epistemologia, introduz uma ontologia da compreensão.

A hermenêutica heideggeriana provoca uma “virada hermenêutica”. A hermenêutica a partir de Heidegger se transformará em uma filosofia autônoma. Ela mudará de objeto, estatuto e vocação. Não necessariamente nesta ordem.

A transformação operada pela hermenêutica heideggeriana será marcada pela mudança de objeto que já não será os textos ou as ciências interpretativas para focalizar-se na existência, operando assim, uma virada existencial na hermenêutica; essa mudará de vocação, deixando de ser entendida de uma forma técnica, normativa ou metodológica e passa a possuir uma função fenomenológica; ela será uma reflexão sobre a interpretação e seus métodos e um processo de interpretação que se confundirá com a própria filosofia.

A concepção heideggeriana, quanto a questão da explicação ou interpretação, está intimamente vinculada à questão do ser que foi esquecida. A hermenêutica liga-se à existência individual. O ser do homem não é simplesmente mais uma presença no mundo, e sim um Ser-aí ou *Dasein*. O homem é esse ser sem essência, ou seja, não há uma relação designada a priori de atividades e atributos aos quais ele deve adquirir para se tornar um homem. O que ele vai ser está em aberto. O homem é um ser, cujo projeto é indefinido, que pode aventurar-se e para buscar qualquer projeção. No entanto, o homem não pode esquecer sua condição de Ser-no mundo, ele é lançado em um mundo já existente que lhe oferece infinitas possibilidades, mas que também o limita às condições deste mundo. Essa projeção é marcada pela facticidade, ou seja, um conjunto de circunstâncias nas quais algumas

projeções são possíveis e outras não. Ele é também um Ser-com-os-outros que o lança em um mundo de afetos e valores que é compartilhados, que já existiam antes dele. O mundo-da-vida lhe dá um horizonte de sentido que são construídos, interpretados e mantidos na convivência com os outros. Esse mundo-da-vida segundo Heidegger estabelece a diferença entre a instrumentalidade das coisas, advinda do ser-no-mundo, e a não instrumentalidade dos outros, advinda do ser-com-os-outros. Isso nos remete a uma máxima kantiana que o homem deve ser tomado sempre como um fim e não como um meio. E, finalmente, ele é um ser-para-a-morte que marca a finitude temporal de sua existência. Embora a existência humana em seu projetar constante, encontra o seu limite na morte. Quando o homem está alienado, mergulhado em falsas certezas de completude e por lapsos temporais de sua finitude, a angustia irrompe de tempos em tempos para lembrá-lo de que ele é um ser-para-morte e de sua condição de ser-aí.

Através dessa analítica existencial do Ser-aí do homem, enquanto ente que se interroga sobre o ser, Heidegger inverte o sentido tradicional da relação entre Ser e Tempo: na tradição ocidental o tempo como promotor de mudança, do devir configurava-se como inimigo do ser, aquilo que não muda, que permanece sempre igual e idêntico a si próprio. Mas, a partir da concepção heideggeriana de Ser e Tempo, o tempo passa a ser um aliado, pois só no tempo o Ser-aí pode se projetar. É na consciência do tempo e na certeza da morte que o Ser-aí pode encontrar o sentido.

É importante notar que conferir um método à compreensão ainda mantém as pressuposições do conhecimento objetivo e nos preconceitos da teoria kantiana. Faz-se necessário, então, sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto e nos interrogar pelo ser em geral e pelo *Dasein* – esse ser aí de todo ser. *Dasein* é o ser que existe como modo de compreender o ser. Assim, compreender deixa de ser um modo de conhecimento e passa a ser o modo de ser que existe compreendendo.

Ricoeur atribui a Husserl uma dupla contribuição à hermenêutica. A crítica husserliana ao objetivismo diz respeito ao problema hermenêutico direta e indiretamente. Indiretamente porque contesta a pretensão da epistemologia de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido; diretamente porque questiona o empreendimento de Dilthey de fornecer às ciências humanas um método tão objetivo quanto o das ciências da natureza.

É ainda Husserl que, ao articular sua crítica sobre o objetivismo, abre caminho a uma ontologia da compreensão que traz à tona uma nova problemática que tem por tema a *Lebenswelt*, isto é, o mundo da vida. Este mundo da vida se refere a uma camada da vida que é anterior à relação sujeito objeto, que foi a base de todas as variedades do neokantismo e o seu tema diretor. Ou seja, Husserl, através da fenomenologia, descobre, ao invés de um sujeito idealista fechado num sistema de significação, um ser vivo que tem por todas suas visadas o mundo. Assim, manifesta-se um campo de significações que é anterior à constituição de uma natureza matematizada. Logo, um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito cognoscente. Dessa forma, antes da objetividade temos o mundo como horizonte. Antes de o sujeito da teoria do conhecimento, existe a vida operante. Ricoeur assinala, ainda, que por vezes Husserl chama a “vida operante de vida” de vida anônima, porque o sujeito que possui objetos é derivado da vida operante. Neste caso, a historicidade deixa de ser a questão de conhecimento histórico como método. Mas passa a designar a maneira como o existente “está com” os existentes. O poder inerente à vida de livremente distanciar-se de si mesma, de transcender-se, se converte em uma estrutura do ser finito.

O que torna possível o historiador, medir-se com a coisa mesma, igualar-se ao conhecido, é o fato de que tanto ele, quanto seu objeto, são históricos. Sendo assim, a explicação desse caráter histórico é anterior a toda metodologia. “A historicidade do ser que constitui um limite para a ciência torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo – a pertença do intérprete ao seu objeto passa a ser um traço ontológico”²³

1.5.4.2 A Via Longa – o percurso hermenêutico ricoeuriano

Ricoeur salienta que a compreensão se exerce no plano da linguagem de onde deveríamos partir. Essa asserção tem como consequência que possamos descrever diretamente o ser privilegiado do *Dasein* do modo como ele é constituído em si mesmo, para

²³ Idem, p.12

descobrir em seguida a compreensão como um desses modos de ser. Assinala ainda, que há uma dificuldade em passar do modo de compreender epistemológico, isto é, conhecimento para um modo de compreender como modo de ser, ou seja, ontológico. Tal dificuldade se dá porque “a compreensão que é um resultado da Analítica do *Dasein* é a mesma mediante a qual e na qual este ser se compreende como ser”²⁴. A indagação ricoeuriana é se não seria na linguagem que se deveria buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser? Ricoeur propõe substituir a via curta da Analítica do *Dasein* pela via longa esboçada pela análise da linguagem. Ele acredita que assim seria possível guardar constantemente o contato com as disciplinas que procuram praticar a interpretação de modo metódico sem, contudo, separar a verdade própria à compreensão do método utilizado pelas disciplinas oriundas da exegese. Tal substituição seria uma consequência de a Analítica do *Dasein* não ter contemplado alguns problemas tais como: “Como conferir um organon à exegese, isto é, a inteligência do texto? Como fundar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar os conflitos das interpretações rivais?”²⁵. Nosso autor diz ainda que estes problemas não são considerados por uma hermenêutica fundamental, ou ontológica, uma vez que esta não se destina a resolvê-lo, porém, dissolvê-los. Alerta, porém, que a possibilidade de elaborar uma nova problemática da existência, reside na elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas. Afirma ainda, que essa semântica terá como eixo o tema central das significações de sentido múltiplas ou multívocas, ou simbólicas. Porém, a questão de como se chega à existência pelo atalho da semântica fica na dependência de se mostrar que a compreensão de expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si. Assim, o enfoque dado ao encadeamento semântico será reflexivo.

No entanto, diz Ricoeur, o sujeito que se interpreta no movimento de interpretação dos signos, não é mais o Cogito, mas um ser existente que descobre pela exegese de sua vida que é posto no ser antes mesmo que ponha ou se possua. Segundo Ricoeur, a hermenêutica descobriria um modo de existir que seria, de ponta a ponta, ser-interpretado.

²⁴ Idem, p.10.

²⁵ Idem, p.13.

1.5.4.3 Plano semântico

Ricoeur tem como pressuposto de que é na linguagem antes de tudo e sempre que toda a compreensão ôntica ou ontológica vem a se exprimir. Sendo assim, não é vão, procurar do lado da semântica, um eixo de referência para todo o conjunto do campo hermenêutico. Ele argumenta de que não é desprovido de sentido procurar cernir o que se poderia chamar de “nó semântico” de toda hermenêutica, seja geral ou particular, fundamental ou especial. Parece a Ricoeur, que o elemento comum àquilo que se encontra em toda parte, da exegese a psicanálise é certa “arquitetura do sentido” que podemos chamar de duplo-sentido ou múltiplo sentido que tem o papel, a cada vez, de modo diferente mostrar ocultando. Logo, é na semântica do “mostrado-oculto”, na semântica das expressões multívocas, que Ricoeur vê estreitar-se esta análise da linguagem.

Pela experiência com a exegese, a ideia de que um texto tem vários sentidos e de que tais sentidos se imbricam um no outro, de que o sentido espiritual é transferido do sentido histórico ou literal, por acréscimo de sentido deste, já não é nenhuma novidade. Autores como Schleiermacher e Dilthey também nos ensinaram, diz Ricoeur, a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressão da vida fixada pela escrita. É a exegese que refaz o trajeto inverso dessa objetivação das forças da vida nas conexões psíquicas e, em seguida, nos encadeamentos históricos. Essa objetivação e essa fixação constituem outras formas de transferência de sentido. Nietzsche vê e trata os valores como expressões da força e da fraqueza da vontade de poder que é preciso interpretar. Segundo Nietzsche, é a própria vida que é interpretação. Assim, a filosofia torna-se, ressalta Ricoeur, *interpretação das interpretações*. E finalmente, Freud examinou sob o título de “o trabalho de sonho”, uma série de procedimentos que transpõem um sentido oculto e o fazem sofrer uma distorção cuja consequência é mostrar e ocultar simultaneamente o sentido latente no sentido manifesto. Freud segue as ramificações dessa distorção nas expressões culturais da arte, da moral e da religião. Tal exegese freudiana da cultura se assemelha em muito com a de Nietzsche.

Definição ricoeuriana de interpretação “a interpretação é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de

significação implicados na significação literal”²⁶. Desse modo, fica preservada a referência à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos ocultos.

Devido ter explorado um setor bem determinado da semântica, a linguagem da confissão, a qual constitui a simbólica do mal, Ricoeur se propõe a chamar de simbólica as expressões multívocas. A definição de símbolo pelo viés ricoeuriano é: “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”²⁷. Desse modo símbolo e interpretação tornam-se conceito correlativos, pois, há interpretação onde houver sentido múltiplo. É na linguagem que a multiplicidade de sentido se manifesta.

Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui o campo hermenêutico.

A identificação do símbolo com a interpretação revela uma dupla delimitação do campo semântico, do lado do símbolo e do lado da interpretação. Tal delimitação gera um inventário de tarefas.

1.5.4.4 Inventário de tarefas oriundas da dupla limitação do campo semântico

Ricoeur afirma que se trata de proceder a uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas. Pois, segundo ele, essa via indutiva é a única acessível no início da pesquisa, uma vez que a questão é justamente determinar a estrutura comum a essas diversas modalidades da expressão simbólica.

Para falar dos símbolos cósmicos, evidenciados pela fenomenologia da religião, Ricoeur toma como referência Van der Leew, Maurice Lenhart e Mircea Eliade; já para o simbolismo onírico revelado pela psicanálise, bem como todos os seus equivalentes no folclore, nas lendas, nos ditados, nos mitos; e, ainda, as criações verbais do poeta, segundo o fio condutor das imagens sensoriais, visuais, acústicas ou outras, ou seguindo o espaço e o tempo.

²⁶ Idem, p.15

²⁷ Idem, p.15

Apesar de seu enraizamento diferente nos valores fisionômicos do cosmos no simbolismo sexual, na imagística sensorial, todos esses símbolos possuem seu advento no elemento da linguagem. A ideia aqui é que a simbólica só se dá a conhecer na linguagem. Antes da linguagem não há simbólica. Ricoeur afirma que não há simbólica antes da fala humana, mesmo que o poder do símbolo esteja enraizado mais em baixo. Dado que, é na linguagem que o cosmos, que o desejo e que o imaginário se exprimem. O sonho, então, mantém-se fechado, caso não seja levado pelo relato ao plano da linguagem. As expressões simbólicas são a dupla tarefa da análise linguística. Tal enumeração das modalidades simbólicas apela por uma criteriologia, ainda que como complemento, com a tarefa de fixar a constituição semântica de formas aparentadas, tais como a metáfora, a alegoria, a similitude. Logo, podemos afirmar que a criteriologia é inseparável de um estudo dos métodos de interpretação, porque os problemas colocados pelos símbolos refletem-se na metodologia da interpretação, que a parte da determinação múltipla dos símbolos, de sua sobredeterminação, como se diz em psicanálise.

Assim, cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, essa multivocidade e traduz o símbolo a partir de uma matriz que lhe é própria. Encontramos, assim, a tarefa da criteriologia, que é mostrar que a forma de interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado.

Cada campo hermenêutico requer um método de interpretar que lhe é próprio. O que equivale dizer que a fenomenologia da religião requer um método diferente daquele utilizado pela psicanálise. Enquanto a fenomenologia da religião procede da decifração do objeto religioso no rito, no mito, na crença a partir de uma problemática do sagrado que define sua estrutura teórica; a psicanálise é unidimensional, quer dizer, só conhece uma dimensão do símbolo, a dos rebentos dos desejos recalcados.

Em consequência dessa restrição do campo interpretativo, só é levado em conta o feixe de significações constituído no inconsciente a partir do recalque primário e segundo as contribuições ulteriores do recalque secundário. Assim, a teoria psicanalítica, chamada por Freud de metapsicologia, limita as regras da decifração ao que poderia ser chamado de uma semântica do desejo.

O que orienta a interpretação é aquilo que se procura e o que a psicanálise busca é a significação “econômica” das representações e dos afetos que funcionam no sonho, na

neurose, na arte, na moral e na religião. A psicanálise busca as expressões despistadas das representações e dos afetos pertencentes aos mais arcaicos desejos do homem. Esse exemplo mostra a amplitude de uma hermenêutica filosófica no campo semântico.

A hermenêutica filosófica começa por uma investigação da extensão das formas simbólicas, seguindo por uma análise compreensiva das estruturas simbólicas, procede de um confronto dos estilos hermenêuticos e faz uma crítica aos sistemas de interpretação, referindo-se à diversidade dos métodos hermenêuticos e estrutura das teorias correspondentes. Nesse processo, passo a passo, a hermenêutica filosófica prepara-se para operar uma arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. Ricoeur considera ser esta a mais alta tarefa da hermenêutica filosófica.

Há também uma função crítica para a hermenêutica filosófica no plano semântico que é mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria; delimitar cada uma nos limites de sua própria circunscrição teórica.

Para nos demonstrar algumas vantagens que essa hermenêutica nos oferece, Ricoeur começa por destacar que o enfoque semântico mantém a hermenêutica em contato com as metodologias efetivamente praticadas e não ocorre o risco de separar seu conceito de verdade do conceito de método. Outra vantagem é que assegura a implantação da hermenêutica na fenomenologia no nível da teoria da significação, elaborada nas **Investigações Lógicas** de Husserl onde se articula a divergência das significações.

Com isso, Ricoeur constata que a semântica das expressões multívocas opõe-se às teorias da metalinguagem que pretenderiam reformar as linguagens existentes em função de modelos ideais. A hermenêutica filosófica ingressa, ainda, em um diálogo frutífero com as doutrinas oriundas das **Investigações Filosóficas** de Wittgenstein e da análise da linguagem ordinária em país anglo-saxão, porque é no nível semântico, que a hermenêutica geral recorta as preocupações da exegese bíblica moderna oriunda de Bultmann e de sua escola.

Finalmente, Ricoeur afirma que dispomos de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise e que a hermenêutica filosófica, ou geral talvez consiga englobar numa única questão o remembramento do discurso humano, visto que o progresso dessas disciplinas dissonantes tornou, simultaneamente, manifesto e agravado o deslocamento desse discurso. A unidade do falar humano, constitui hoje o problema.

1.5.4.8 Plano reflexivo

Sob a ótica ricoeuriana a estrutura semântica das expressões de duplo sentido ou múltiplo é a porta estreita que a hermenêutica filosófica deve transpor se quiser fazer parte das disciplinas que fazem um apelo metódico à interpretação tais como a exegese, a história e a psicanálise, embora uma semântica das expressões de múltiplos sentidos não seja suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica, já que uma análise linguísticas que tratasse as significações como um conjunto fechado erigiria a linguagem a um absoluto.

Uma das consequências que Ricoeur aponta para hipóstase da linguagem é o impedimento da intenção fundamental do signo, que a de “valer por”, portanto, de ultrapassar-se e de suprimir-se naquilo a que visa. Salientando que a própria linguagem, enquanto meio significante, exige ser referida à existência. Nesse ponto, retornamos a Heidegger, pois o movimento que anima o ultrapassamento do plano linguístico é o desejo de uma ontologia, diz Ricoeur. O problema com o qual nosso autor se depara, ou melhor, o desafio é integrar a semântica na ontologia sem resvalar nas objeções que outrora fizera a Analítica do *Dasein*. A etapa intermediária em direção à existência é a reflexão, pois, a mesma é o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É nesse “si” que está a chance de reconhecermos um existente.

Ricoeur pensa que ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, estaria satisfazendo o desejo mais profundo da hermenêutica. Uma vez que, toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural a qual pertence o texto e o próprio interprete. Ao vencer esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido, de estranho pretende torná-lo seu. Sendo assim, o que o exegeta persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da compreensão de si mesmo. Logo, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo, mediante à compreensão do outro. Por isso, “a hermenêutica deve ser enxertada sobre a fenomenologia tanto no nível da teoria de significação das

investigações lógicas, quanto ao nível da problemática do Cogito, tal como ela se desenrola das *Ideias I às Meditações Cartesianas*. O enxerto transforma a muda”²⁸.

Podemos ver que Ricoeur estabelece um diálogo com Husserl, e o faz com o propósito de retomar a questão do Cogito.

O famoso cogito cartesiano, aquele que se apreende diretamente na prova da dúvida, é uma verdade tão vã quanto invencível. É uma verdade que se põe a si mesma; a esse título não pode ser verificada nem deduzida. É ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato; de uma existência e de uma operação de pensamento; existo, penso; existir para mim é pensar; existo enquanto penso. Mas esta verdade é uma verdade vã; é como que um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro enquanto o ego cogito não tiver entrado na posse, no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente de seus atos.²⁹

O Cogito é recolocado por Ricoeur, em sua hermenêutica, como o “si” da interpretação. No ato da interpretação, temos o encontro de um ser, o texto e um si, e o intérprete. Esse encontro não se dá à moda sujeito/objeto, pois, como já dizia o nosso autor “o si que guia a interpretação só pode ser recuperado como resultado da interpretação”³⁰. A reflexão é uma intuição cega, quando não é mediatizada por aquilo que Dilthey chamava de expressões nas quais a vida se objetiva. Ricoeur cita também Jean Nabert, que dizia que a reflexão só poderia ser apropriação do nosso ato de existir através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos desse ato de existir.

Nosso autor diz que a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano de justificação das ciências e do dever, porém no sentido em que a reapropriação do Cogito só se dará mediante uma decifração aplicada aos documentos de sua vida. Sendo assim, a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser através de obras que testemunham esse esforço e esse desejo. Segundo Ricoeur, o Cogito, além de ser uma verdade vã é um lugar vazio preenchido desde sempre por um falso Cogito. As disciplinas exegéticas e, em especial, a psicanálise nos ensinaram que a consciência pretensamente

²⁸ Idem, p. 18

²⁹ Idem, p.19

³⁰ Idem, p.19

imediate é, sobretudo, uma consciência falsa, conclui nosso filósofo. Acrescentando ainda que Marx, Nietzsche e Freud nos ensinaram a desmascarar os ardis desta consciência.

1.2.4.6 Os fundamentos ontológicos da análise semântica e reflexiva

É seguindo a crítica à consciência feita pela psicanálise que chegamos à ontologia. Através da interpretação que ela nos propõe dos sonhos, das fantasias, dos mitos e dos símbolos, há sempre uma contestação da consciência e um levantar-se como origem do sentido. É nessa luta contra o narcisismo, o equivalente freudiano do falso cogito, que descobrimos o enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida. Ricoeur afirma que o exercício filosófico dessa aprendizagem leva o filósofo a praticar uma verdadeira ascese da subjetividade, a deixar-se despossuir da origem do sentido. Entretanto, essa desapropriação já é uma peripécia da reflexão que deve tornar-se a real perda desse “mais arcaico” de todos os objetos: o eu. Devemos perder o ego (*moi*) para reencontrarmos o eu (*je*), aqui Ricoeur aponta para a dialética da mesmidade e ipseidade que será desenvolvida em outra parte dessa dissertação.

Ricoeur salienta que o movimento que a psicanálise, como hermenêutica, nos obriga a operar é inerente a outros métodos hermenêuticos que também nos forçam a fazê-lo, mas de maneira distinta. O que nos leva a concluir que esse é um movimento necessário à hermenêutica; pois se a problemática da reflexão pode e deve ultrapassar-se numa problemática da existência, de acordo com a sugestão fruto de uma meditação sobre a psicanálise, é importante observar que tal ultrapassamento se dará sempre na e pela interpretação. Isso porque é decifrando as astúcias do desejo que se pode descobri-lo na raiz do sentido e da reflexão. É detrás de si mesmo que o Cogito descobre como que é uma arqueologia do sujeito. Embora a existência transpareça nessa arqueologia, aquela permanece implicada no movimento de decifração que esta suscita.

A psicanálise, segundo Ricoeur, é uma disciplina para filósofos, embora não seja necessariamente filosófica, pois, o inconsciente obriga o filósofo a tratar o arranjo das significações sobre um plano defasado em relação ao sujeito imediato. De acordo com os

ensinos da topologia freudiana, as significações mais arcaicas organizam-se num “lugar” do sentido distinto do lugar em que se encontra a consciência imediata. O realismo do inconsciente, o tratamento topográfico e econômico das representações, das fantasias, dos sintomas e dos símbolos que aparecem, finalmente, como a condição de uma hermenêutica liberada dos preconceitos do ego.

Neste primeiro capítulo, abordei o significado etimológico e histórico do termo hermenêutica por considerar importante trazer à superfície problemas que ainda estão presentes na hermenêutica contemporânea. Ricoeur reconhece as contribuições dadas ao tema por Scheiermacher que situa o problema em duas técnicas de interpretação: a gramatical e a técnica. A primeira refere-se ao uso da linguagem e as complicações que lhe são inerentes. Como refazer o caminho do texto ao autor do mesmo pela via da linguagem? Há como construir um instrumental linguístico que assegure chegar ao que o autor intentou dizer? A interpretação técnica é a expectativa de que o intérprete seja capaz de se transferir para o momento interno do autor ao conceber a obra. Alguns problemas já se insinuam, como por exemplo, o texto surgiu em um determinado momento histórico, no seio de uma comunidade de falantes situada no tempo e no espaço. Temos um problema hermenêutico que se situa na polissemia da linguagem e na subjetividade. Dilthey considera que o indivíduo é o eixo principal para a interpretação. Esse indivíduo se dá a conhecer através das suas obras no tempo. No entanto, como interpretar um indivíduo que pertence tanto ao mundo físico e ao mundo psíquico? O viés histórico deixa patente que há horizontes temporais diferenciados. Que o texto vem impregnado de um tempo no qual seu autor existiu. A interpretação aproxima esses horizontes temporais, revelando os problemas que nascem dessa aproximação. Com Heidegger a interpretação põe em questão o ser. No decorrer do trabalho mostraremos como a hermenêutica ricoeuriana procura saídas para estes problemas.

Ricoeur retoma o trabalho da teoria narrativa tendo como objetivo de tratar o tema da subjetividade. No próximo capítulo mostraremos como Ricoeur encontra nos debates da filosofia anglo-americana ocasião para deslocar a questão para que, sob a ótica do estruturalismo e a linguística, contrapor as questões do sujeito cartesiano a sua concepção de individualidade. A individualidade mantém uma dialética permanente entre a mesmidade e a ipseidade, uma ocasião propícia para fazer uma abordagem frontal da distinção entre

mesmidade e ipseidade. Questão que até então fora pressuposta e, no entanto, nunca houvera sido tratada.

Inicialmente procuramos compreender a hermenêutica no seu sentido clássico e buscamos perceber como a hermenêutica de Ricoeur se inscrevia em seu seio. Vimos que a hermenêutica inicialmente se atinha ao campo exegético. A busca de compreensão dos textos sagrados. Nesse contexto, a preocupação do interprete é compreender o texto a partir de sua intenção, baseando-se naquilo que o texto pretende dizer. Sendo essa expectativa da exegese a causa de um problema hermenêutico.

Ricoeur explica como o problema hermenêutico se dá, porque um texto por mais que esteja ligado ao seu *quid*, isto é, em vista do que o texto foi escrito, a leitura deste texto se dá sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, os quais desenvolvem pressupostos e exigências. Assim como o texto guarda marcas de sua época. As palavras que o autor usou, a forma como escreveu, bem como o todo arcabouço simbólico que cerca, constitui um horizonte inescapável. Por outro lado, quando alguém se propõe a traduzir, ou interpretar um texto, ao chegar perto do texto ele, o intérprete, também traz consigo todo um universo de marcas originadas no embate diário da vida. Ele é talhado de acordo com uma época, uma cultura, uma linguagem. Interpretar coloca em jogo o encontro de dois horizontes. Ricoeur afirma que o trabalho de interpretação revela um desígnio profundo: “superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim incorporar seu sentido a compreensão presente que um homem pode ter dele mesmo. O sujeito ricoeuriano se compreende ao compreender um texto.

A concepção ricoeuriana de interpretação significativa é aquela que se constitui fazendo empréstimo aos modos de compreensão disponíveis numa determinada época, como o mito, a alegoria, a metáfora, a analogia.

Uma contribuição de Ricoeur à Hermenêutica foi o que ele chamou de *enxerto hermenêutico* na fenomenologia através de duas formas: a “via curta” e a “via longa”. A primeira, rompendo com os debates a respeito de método, vai de imediato ao plano de uma ontologia de Ser finito, para ali encontrar o compreender, como modo de ser. Desta forma o problema hermenêutico se transforma em um domínio da analítica desse ser, o *Dasein*, que existe compreendendo.

A linguagem foi um outro tema que tratamos em caminho em direção ao si. Ricoeur chama a seu percurso hermenêutico de *via longa*, que é um desvio pela análise da linguagem. Aqui recorreremos a uma obra de Ricoeur, **Leitura 2** – a região dos filósofos, onde nosso filósofo está interessado no tempo histórico, ele quer saber a causa do tratamento diferenciado ao tempo. Enquanto o estruturalismo se relaciona com o tempo numa diacronia e numa sincronia, a hermenêutica fala do tempo como tradição. Ele destaca que é na linguagem que se mostra esta diferença.

A pesquisa nos conduz a um exame da linguagem dos símbolos, as transformações operadas pelo tempo tanto na linguagem quanto no símbolo. Uma das contribuições significativas, que Paul Ricoeur introduz na interpretação, é o método fenomenológico, a apropriação do texto como fenômeno tal como aparece para, só então, estabelecer um diálogo para que se possa construir um sentido.

Esse primeiro capítulo da Dissertação procura abordar a questão da hermenêutica num âmbito mais geral pelo viés histórico e linguístico. Alguns aspectos fundamentais para compreensão do pensamento hermenêutico ricoeuriano. Seguir o viés da linguagem fornece o acesso necessário às questões da compreensão hermenêuticas abordadas ao longo do tempo. O propósito de Ricoeur é conduzir o processo hermenêutico até um ponto que seja necessário, uma discussão com as ciências do texto, a semiologia e a exegese. Este propósito desvela o aspecto central da hermenêutica ricoeuriana, que é a concepção da mesma como tarefa. A teoria das operações da compreensão implica uma relação especial com a linguagem, porque o caráter da polissemia das línguas naturais exige um trabalho de interpretação em um momento elementar da conversação. O que coloca o problema de como produzir um discurso, relativamente unívoco, com palavras polissêmicas.

A polissemia é um traço presente no próprio termo hermenêutica, que traz consigo três orientações explicativas que significam dizer, explicar e traduzir, que se exprimem no verbo interpretar, na língua portuguesa.

O acento na linguagem é uma prática vinda desde a antiguidade grega, onde associavam-na ao Hermes, a quem atribuíam a descoberta da linguagem e da escrita. Na antiguidade, a palavra falada teve primazia durante muito tempo. A função do sacerdote era proclamar o rapsodo ou o aedo tinham a tarefa da declamação oral, e a palavra

oral também é considerada como a marca do cristianismo. Essa concepção de interpretação, como dizer, faz com que a linguagem surja como som para os ouvidos. Indicando um esvaziamento da linguagem, enquanto imagem visual. Essa dicotomia entre a palavra escrita e a palavra falada, atravessou o tempo e se faz presente na contemporaneidade.

O aspecto da *hermeneuein* como explicar, irá priorizar a linguagem como operação do intelecto que formula juízo. Enunciar é formulação de juízos. Lida com os processos na construção de juízos verdadeiros. Atua no nível da linguagem sem se tornar lógica. Embora os processos lógicos, também sejam interpretação, há um risco de se fazer confusão entre a lógica e a enunciação. A lógica é a comparação entre juízos formulados e a enunciação é a formulação dos mesmos. A interpretação como explicação fornece ao objeto da interpretação que se inscreve na relação com alguém e é determinado por essa relação, o problema da fusão do horizonte compreensivo do intérprete com o horizonte compreensivo do texto estabelece a dinâmica da interpretação.

Outro aspecto da *hermeneuein* é o traduzir. A tradução é o cerne da hermenêutica: compor o sentido de um texto com instrumentos gramaticais e históricos. Tais instrumentos são formalizações de fatores implicados em toda qualquer confrontação linguística. A tradução evidencia a existência de dois mundos: aquele que abriga o texto e aquele que abriga o leitor. Diante de um texto o intérprete se vê frente a outro universo de compreensão que é aquele onde a obra atua. Perante um texto a traduzir o tradutor busca através da linguagem trazer a compreensão, o inteligível. Esse processo revela que a língua está impregnada da cultura. A língua não é instrumento objetivo, ela é perpassada pelas experiências do autor e do intérprete.

Na antiguidade, a interpretação estava ligada necessariamente ao dizer. A palavra falada. Nesta época a escrita era completamente desprezada e comparada à pintura, por que não eram capazes de defenderem-se a si mesmas. Mas este problema está presente ainda na idade moderna, Rousseau compara a fala e os seus dinamismos à música e toda sua sonoridade. Enquanto na escrita o fluxo da vida estaria silenciado. Como esta questão da linguagem, escrita ou falada, se coloca na contemporaneidade ainda é um problema. A polissemia da língua natural se manifesta na língua falada ou na língua escrita. Com a hermenêutica ricoeuriana o problema será examinado no domínio do discurso escrito.

A concepção clássica de hermenêutica como disciplina auxiliar como um método para interpretar textos sacros. Enquanto interpretação, é o método por meio do qual se alcança o entendimento do sentido. Este caminho que nos leva ao entendimento, opera a transmissão de sentido em duas direções: que vai do pensamento ao discurso e a que vai do discurso ao pensamento. Este segundo processo que se inicia no texto visando o pensamento que se encontra em sua origem e a marca da interpretação.

Na atualidade os gregos orientam a inversão do processo de interpretação. Estes pensaram o processo hermenêutico partindo do pensamento ao discurso, do discurso interior para o discurso exterior. Tal concepção hermenêutica se fundamenta na ideia de que o pensamento que se procura comunicar deva apresentar-se de modo eficaz no discurso.

Desse modo, a hermenêutica precisa conhecer bem as grandes figuras do discurso, conhecer os tropos da retórica para que interprete bem os textos.

A retórica ensina a discernir os tropos, as figuras de estilo da bíblia e, a distinguir o sentido próprio do sentido figurado. As palavras escritas chamam o intérprete a entregar--se ao sentido e transmiti-lo aos outros. Esta interpretação implica um trabalho analítico e filosófico na compreensão da linguagem, um trabalho exegetico.

A questão da polissemia das palavras está presente também no próprio termo hermenêutica que abriga uma variação de sentidos. No sentido clássico hermenêutica significava a arte de interpretar corretamente um texto. Havia um conjunto de regras que era utilizado de acordo com o campo de interpretação, que se dividia em teológico, jurídico e filosófico. Neste sentido a hermenêutica é concebida como uma metodologia específica para cada campo.

Schleiermacher se propôs a desenvolver uma metodologia que se aplicasse a todos os campos de interpretação. A hermenêutica vinha em socorro do intérprete sempre que havia uma passagem obscura. Ela possuía uma função auxiliar e cujas regras eram emprestadas da retórica e do *trivium*?, da gramática e da dialética.

A hermenêutica como uma reflexão metodológica para as ciências humanas, com a finalidade de as mesmas se desenvolverem de maneira mais expressiva. Visa atender o anseio, de se elevar ao nível das ciências puras. Com Dilthey a hermenêutica assume a forma de filosofia universal da interpretação. Este considerava o entendimento e a interpretação processo fundamental que podem ser encontrados no núcleo da vida. Há uma ampliação do sentido e do campo hermenêutico.

Com Heidegger a hermenêutica é posta a serviço da existência. O solo de aplicação desloca-se do mundo do texto e centra-se na própria existência que é perpassada por interpretações.

Os filósofos contemporâneos Gadamer e Ricoeur, apesar de seguir a via heideggeriana, retomaram também o diálogo com às ciências humanas e reataram com a tradição schleiermacheriana e diltheyana, com o objetivo de desenvolver uma hermenêutica que atenda melhor as ciências humanas, que se aplique melhor a discussão linguística e histórica do entendimento humano. A hermenêutica toma a forma de uma filosofia universal do entendimento. A forma como se concebe a hermenêutica guia a forma de tratá-la.

Os principais representantes foram formados com o intuito de demarcar o que Ricoeur conservou de cada um.

Schleiermacher desenvolve a sua hermenêutica em duas bases: a interpretação gramatical fundamentada nas características do discurso utilizado na linguagem comum. Esse aspecto da interpretação é objetivo. E a interpretação psicológica ou técnica que visa atingir a subjetividade do autor. Porque ao localizar a linguagem comum, o autor fica eclipsado. Na interpretação psicológica a linguagem é tratada como instrumento a serviço da individualidade. Não se implica motivos críticos na atividade da comparação. A individualidade é apreendida somente através da diferença estabelecida a partir de comparação a outra e a si mesma.

Schleiermacher propõe uma arte de compreensão universal por compreender que o desentendimento se produz por si mesmo e que o entendimento tem que ser desejado e buscado em cada etapa do processo hermenêutico. Essa percepção schleiermacheriana desloca

a hermenêutica para o início do processo de interpretação, tirando-a da condição de disciplina auxiliar. A tarefa hermenêutica é apreender a gênese, a decisão germinal do autor. A tarefa do interprete é buscar a compreensão a cada passo. A compreensão é sempre provisória.

A necessidade de traduzir e explicar textos antigos gerou a necessidade filosófica de elaborar uma hermenêutica geral. Entra em cena o como da interpretação. A regra do círculo do todo e da parte amplia os horizontes de sentido em um desenrolar cada vez mais englobante. Assim, uma frase deve depender do contexto para que seja entendida?

O contexto depende da obra bibliográfica do autor, que deve ser entendido a partir da época histórica, que tem como implicações poder se entendida a partir da história e seu conjunto.

Ricoeur reconhece em Schleiermacher o discernimento de uma problemática central que é a necessidade de técnica específicas para transferir a cadeia dos sinais, escritos ao nível do discurso, discernir a mensagem através das codificações superposto a efetuação do discurso. A hermenêutica geral requer um esforço de estar acima das implicações particulares e um discernimento que permita descobrir as operações comuns aos grandes ramos da hermenêutica a filosofia e a exegese dos textos clássicos.

A hermenêutica de Ricoeur nasceu do esforço de elevar a exegese da filosofia ao nível de uma tecnologia. A razão desse esforço é a sua concepção de que a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação do texto. Sua visão é que a história da hermenêutica está dominada por uma preocupação que se inclina para uma ampliação da visada hermenêutica, estendendo-se sobre todas as hermenêuticas regionais, sejam incluídas numa hermenêutica geral e fundamental. Mas faz-se necessário as preocupações epistemológicas da hermenêutica, a saber, seu esforço por constituir-se um saber científico, esteja subordinado as preocupações ontológicas do compreender onde o compreender deixa de ser um modo de conhecer e, tornar-se um modo de ser e relacionar-se com este ser. Em seu esforço por constituir uma hermenêutica geral, a hermenêutica busca desencravar? à linguagem, sua primeira localidade. A hermenêutica tem uma relação privilegiada com as questões de linguagem facilmente percebida, se partimos do caráter polissêmico das palavras, essa característica de nossas palavras possuem mais de um significado, quando consideradas deslocadas de seu uso em determinado contexto. A questão

que se coloca é saber como produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas.

Dilthey concebe a hermenêutica como disciplina central que, embasaria todas as disciplinas, cujo eixo é a compreensão da arte, do comportamento e escrita do homem. A interpretação das expressões essenciais da vida humana implica num ato de compreensão histórica, que coloca em cena um conhecimento pessoal do significado do que é ser humano. Esta concepção diltheyana desloca a discussão para aquém da interpretação. Este ser que mesmo sendo relacional, é fundamentalmente singular.

O motivo pelo qual a psicologia volta ao cenário da interpretação é outro, visa a compreensão do indivíduo, seja ele escritor ou intérprete. A questão agora é conhecer o homem, um ser que se inscreve em duas dimensões; psíquica e física. O homem tem uma natureza singular. Há uma necessidade de uma ciência que atenda a sua especificidade. Mas como captá-lo em sua singularidade? Como conhecê-lo? A essas questões Dilthey responde que a vida se mostra em configurações externas, ele pode ser conhecido por meio de suas ações no tempo. De acordo com Ricoeur, Dilthey oferece chave crítica do conhecimento histórico: o encadeamento por meio do qual a vida de outrem, em seu jorrar deixa-se discernir.

A noção diltheyana de encadeamento será retomada por Husserl no seu conceito de intencionalidade, que caracteriza-se pela capacidade psíquica de visar um sentido capaz de ser identificado. Outro deslocamento da hermenêutica diltheyana, se a tradição desde antiguidade visava atingir a subjetividade do autor de um texto, reconstruindo o caminho do texto até sua gênese, o pensamento original em Dilthey pode captar a estrutura psíquica pela noção de significação. Desse modo, Ricoeur compreende que Dilthey manteve de Schleiermacher o lado psicológico da hermenêutica localizando neste ponto o seu problema de compreensão por transferência a outrem. A hermenêutica visa reprodução do encadeamento, do conjunto estruturado, baseado em categoria de signos fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento. Assim, a concepção de uma metodologia do entendimento é, sob a perspectiva diltheyana, um processo de conhecimento do interior de outrem apoiado nos sinais percebidos através dos sentidos. O entendimento se dá na reconstrução do intérprete, do sentimento vivido pelo autor partindo de suas expressões. Dilthey pressupõe que o homem se institui apenas através de seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelo efeito que ela produz sobre

os outros. Só se aprende a conhecer-se pelo desvio da compreensão que se constitui uma interpretação.

Dilthey provoca alguns deslocamentos como daquilo que diz o texto para aquele que nele expressa o objeto da hermenêutica já não é sentido do texto, mas o vivido. A hermenêutica das ciências humanas constitui-se um tripé experiência, expressão e entendimento. A contribuição à hermenêutica do conceito de vida.

A hermenêutica é acesso do indivíduo ao saber da história universal. É a universalização do indivíduo. Temos uma base constitutiva comum. O ser humano é resultado de uma alquimia, portanto, para melhor compreendê-lo implica em fazer o maior desvio, o da grande memória que retêm o que se tornou significativo para o conjunto de homens.

O deslocamento da compreensão psicológica à compreensão histórica tem como pressuposto que o encadeamento das obras da vida já não esteja sendo vivido nem experimentado por ninguém, constituindo, assim, o ponto da objetividade.

A vida só pode apreender a vida, através da mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Essa descoberta de Dilthey implica que se desvende o texto em direção ao seu sentido imanente e a esse tipo de mundo que ele abre e se descobre.

Heidegger deslocará o foco da hermenêutica em seu objeto, vocação e estatuto. Seu raio de interesse incidirá sobre a existência. A hermenêutica heideggeriana é uma reflexão que voltada sobre os seus métodos realiza um processo interpretativo que se identifica com a próprias filosofia. Heidegger fará da hermenêutica uma filosofia autônoma. Ele toma a existência humana como um ser hermenêutico. Com ele o foco da hermenêutica desliza para existência individual de cada um visando abalar a existência. Para tanto, é preciso destruir as interpretações que a mantêm em seu estado letárgico. Despertar a existência para si mesma. Desloca-se o foco da hermenêutica para a existência individual de cada um.

O propósito ricoeriano é formular uma teoria de interpretação do ser. Trata-se de seu pensamento que propõe um método reflexivo que seja capaz de romper com o idealismo e clarifique por meio dos conceitos de existência. A construção de uma filosofia da vontade é o projeto inicial de Ricoeur para descobrir a autenticidade do sentido. O problema ricoueriano é a hermenêutica concebida por ele como extração e interpretação do sentido. Ricoeur, como Nietzsche, percebeu que todo pensamento moderno tornou-se interpretação. A questão que se coloca é a da ilusão, que precisa ser dissipada para que se chegue a verdade. O método

ricoueriano é o fenomenológico. A hermenêutica ricoueriana visa a uma decifração dos comportamentos simbólicos do homem. Seu projeto é elaborar uma filosofia da linguagem que possa elucidar as múltiplas funções do significar humano. Ele elabora então, uma simbólica, mas radical que se encontra na raiz de todas as determinações históricas e espirituais do homem. Por seu conteúdo, tal simbólica, lança--nos àquilo que há de obscuro, de regressão e de inconsciente no homem alienado. Por sua intenção, ela se revela como um apelo ao princípio ontológico da consciência.

O percurso ricoueriano é uma “via longa” esboçada pela análise da linguagem. Pois elaborar uma nova problemática da existência reside na elucidação semântica do conceito de interpretação que serve de solo comum a todas as disciplinas hermenêuticas. O eixo principal, o tema central das significações do sentido múltiplo ou expressões multivocas ou simbólicas que constitui um momento da compreensão em si.

Na perspectiva ricoeuriana, o sujeito que se interpreta no movimento de interpretação dos signos. É um ser existente que descobre pela exegese de sua vida que é posto no ser antes mesmo que ponha ou se possua. Esse movimento é reflexivo porque a autointerpretação do sujeito se dá por meio da interpretação dos signos.

Ricoeur encontra no âmago de toda hermenêutica, da exegese à psicanálise, o que ele chamou de “nó semântico”, ou seja, uma arquitetura do sentido que podemos chamar de duplo sentido ou múltiplo sentido que tem o papel, a cada vez, de modo diferente, mostrar ocultando. É na semântica das expressões multívocas que a análise da linguagem estreita--se.

Essa é uma contribuição significativa a filosofia contemporânea. Ricoeur constatou que a semântica das expressões multivocas opõe-se as teorias da metalinguagem que pretenderiam reformar as linguagens existentes em função do modelo ideal. Assim, a hermenêutica filosófica ingressa em um diálogo frutífero com as doutrinas oriundas de Wittgenstein e da análise da língua ordinária em país anglo-saxão, porque é no nível semântico que hermenêutica geral recorta as preocupações da exegese bíblica moderna oriunda de Bultmann e de sua escola.

Ricoeur considera que a hermenêutica filosófica ou geral – por dispor de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise – talvez consiga englobar numa única questão o remembramento do discurso humano, visto que o

progresso dessas disciplinas dissonantes tornou simultaneamente, manifesto e agravado o deslocamento desse discurso. A unidade do falar humano, constitui hoje o problema.

Uma outra contribuição de Ricoeur à filosofia hermenêutica é oriunda da hipóstase da linguagem que se exprime no impedimento à intenção fundamental do signo “de valer por”, visto que a própria linguagem, enquanto meio significante, impõe ser referida a existência. A etapa intermediária em direção a existência é a reflexão, ela é o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É nesse si que encontramos a chance de reconhecermos um existente.

Ao religar a linguagem simbólica à compreensão Ricoeur realiza o desejo da hermenêutica, haja visto que, toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância entre a época cultural a qual pertence o texto e o próprio interprete. Somente após vencer esta distância o exegeta torna-se contemporâneo do texto e pode apropriar-se do sentido do mesmo. Desse modo, o que o exegeta busca insistentemente, é através da compreensão do outro atingir uma maior compreensão de si mesmo. O que nos leva a concluir que toda a hermenêutica é explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro. Esse é o motivo, pelo qual, a hermenêutica deve ser enxertada no ramo da fenomenologia tanto no nível da teoria de significação quanto a nível da problemática do cogito. A reflexão estabelece uma interdependência necessária do outro.

A hermenêutica ricoeuriana recoloca o cogito como o si da interpretação. No ato da interpretação, temos o encontro de um ser, um texto e um si, e o interprete. Este si que guia a interpretação só pode ser recuperado como resultado da interpretação.

2 FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA – INTERPRETAÇÃO E LINGUAGEM

2.1 Estrutura e Hermenêutica

Ricoeur confronta o estruturalismo à hermenêutica. O primeiro tomado como ciência, cuja abordagem nosso autor considera rigorosa e fecunda; o segundo compreendido como interpretação filosófica dos conteúdos míticos assimilados no interior de uma tradição. Ressalta ainda que a interpretação da simbólica só pode receber o nome de hermenêutica à medida em que ela é complemento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser. É nesse movimento de acolhimento do sentido que está a sua razão de ser. Desse modo a hermenêutica é uma disciplina filosófica.

O estruturalismo, como é próprio da ciência, pretende separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de um mito, de um rito; a hermenêutica, no entanto, mergulha no chamado “círculo hermenêutico” do compreender e do crer. Esse mergulho no universo do que deve ser compreendido tem como consequência sua desqualificação como ciência ao mesmo tempo que a qualifica como pensamento meditante.

A hermenêutica e o estruturalismo são duas maneiras diferentes de compreender. Ricoeur se propõe a encadeá-las como o objetivo e o existencial. A razão para fazê-lo é:

se hermenêutica é uma fase da apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta, se a hermenêutica é retomada pelo pensamento, do sentido suspenso na simbólica, ela pode encontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio e não como um opositor.³¹

Como podemos observar o termo “estrutura” circula hoje tranquilamente dentro do intercâmbio linguístico das ciências naturais, das ciências matemáticas e das ciências histórico-sociais. Desta forma, falamos de estruturas lógicas e de estruturas linguísticas; temos em física a estrutura nuclear do átomo e, em astrofísica, estrutura do universo; em matemática, falam-se em estruturas que pertençam, aos conjuntos; de estruturas algébricas – grupos, relações, corpos – isto é, leis de composição; de estruturas espaciais ou topológicas.

³¹ RICOEUR, P. **Leituras 2** – A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário - São Paulo: Loyola, 1996 p. 262

Além disso, temos a estrutura do corpo humano em anatomia e as estruturas sociais e econômicas evidenciadas por sociólogos e economistas; estudamos as estruturas moleculares e as estruturas químicas, e assim por diante.

Ricoeur considera enriquecedora a articulação dessas perspectivas, pois, ambas dialogam com o tempo. O estruturalismo fala no sentido de sincronia e diacronia, enquanto a hermenêutica lida com o sentido antigo emergindo em um novo sentido, como a ponta de um *iceberg* convidando a ir mais fundo na busca do mesmo. Essas duas formas de olhar uma mesma questão podem ser complementares. Mas como o estruturalismo veio a se tornar tão importante para a hermenêutica? Para a interpretação?

2.1.1 O modelo linguístico

Ricoeur reconhece que o trato sério da hermenêutica passa necessariamente pela linguagem e pela análise semântica. De modo que o diálogo com as teorias analíticas ou estruturalistas são importantes

para mostrar que em toda interpretação linguística, analítica ou não, e em toda hermenêutica geral ou particular, fundamental ou especial, existe uma espécie de 'estrutura' ou 'arquitetura de sentido', também chamada de 'núcleo semântico'. E esta arquitetura de sentido apresenta-se sempre em expressões de 'duplo sentido' ou de 'múltiplo sentido', transparecendo numa singular dialética de algo que se revela e, ao mesmo tempo, permanece oculto. Tal é o campo das expressões simbólicas.³²

A concepção ricoeuriana de símbolo compreende toda a estrutura de significado que contém em sua superfície um sentido direto, primário e literal, que indica concomitantemente, um sentido subjacente indireto, secundário e figurado, que lhe é inerente, complementar, do qual depende para exprimir seu real significado.

Nesse sentido a interpretação hermenêutica tem como tarefa decifrar o sentido oculto no sentido aparente, assim como desenvolver níveis de significação no significado literal.

³² RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. - Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. In: LORENZON, Alino e SILVA, Cléa Góis. **Ética e Hermenêutica** Londrina: UEL, 2000.

O estruturalismo nasce “da aplicação à antropologia e as ciências humanas em geral de um modelo linguístico”.³³ Alguns pensadores foram muito importantes na origem do estruturalismo. Principalmente Ferdinand Saussure e o seu *Cours de linguistique générale* e a orientação fonológica da linguística por Trobetskoï, Jakobson e Martinet, que promoveram uma inversão das relações entre o sistema e a história. Enquanto no historicismo compreender é refazer o caminho até encontrar a gênese, as fontes e o sentido da evolução; com o estruturalismo a perspectiva se volta para os arranjos, as organizações sistemáticas em um estado dado que as torna inteligíveis. Ricoeur pontua que Saussure introduz essa inversão ao distinguir, no interior da linguagem, língua e fala. Caso entendamos por “língua o conjunto das convenções adotadas por um corpo social para permitir o exercício da linguagem entre os indivíduos, e por fala a operação mesma dos sujeitos falantes”³⁴.

Tal distinção remete a uma questão histórica, assinala Ricoeur, quanto à linguagem enquanto discurso. O problema já aparece no **Crátilo** de Platão onde a problemática da “verdade” das palavras isoladas ou nomes permanece indecisa porque não há uma denominação capaz de abarcar completamente a ponto de esgotar o poder ou a função da fala, visto que o *logos* reclama, que haja no mínimo, um nome e um verbo para que se constitua a unidade da linguagem e do pensamento. Este entrelaçamento, no entanto, ainda não é suficiente e suscita uma pretensão à verdade, porque a questão se coloca a cada caso.

Esse mesmo problema aparece em outras obras tardias de Platão, ou seja, *Teeteto* e o *Sofista*. Nessas obras a questão aparece ao buscar compreender como é possível o erro. Como é possível dizer aquilo que não se verifica, “se falar significa sempre dizer alguma coisa”.³⁵ O que força Platão a concluir, de novo, que uma palavra em si mesma não é nem verdadeira nem falsa. Uma palavra isolada não traz em si nada que possa indicar uma verdade ou uma falsidade. Somente uma frase tem essa possibilidade. Desse modo, surge o primeiro contexto em que o conceito de discurso se revela: “o erro e a verdade são ‘afecções’ do discurso, e o discurso exige dois signos básicos – um nome e um verbo – que se conectam numa síntese

³³ RICOEUR, P. **Leituras 2** – A região dos filósofos. p. 263.

³⁴ Idem, p. 263.

³⁵ RICOEUR, P. Teoria da interpretação. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009. p. 11

que vai além das palavras”.³⁶ Aristóteles em sua obra **Da Interpretação** afirma a mesma coisa. Ele lembra que um nome tem um significado e um verbo tem um significado e uma indicação temporal. Somente a conjunção desses elementos produz um elo predicativo ao qual podemos chamar de *logos*, discurso. Esta unidade sintética traz consigo a duplo ato de afirmação e negação, no qual se inscreve a verdade ou a falsidade.

Dessa forma, pode-se constatar o quanto este problema da linguagem é antigo, bem como perceber a sua permanência. Ricoeur adverte-nos, porém, que os termos mudaram, são inteiramente novos, pois levam em consideração a metodologia e as descobertas da linguística moderna.

No domínio da linguística o problema do discurso revela-se como uma questão genuína,

porque o discurso pode agora opor-se a um termo contrário que não era reconhecido ou tido como garantido pelos filósofos antigos. O termo oposto é hoje o objeto autônomo da investigação científica. É o código linguístico que fornece uma estrutura específica a cada um dos sistemas linguísticos, que agora conhecemos como as diversas línguas faladas pelas diversas comunidades linguísticas.³⁷

Língua significa não mais a capacidade geral de falar, mas passa a designar a estrutura particular do sistema linguístico particular. As palavras “estrutura” e “sistema” suscitam uma nova problemática relegando o discurso a um plano residual. As principais realizações linguísticas referem-se a língua enquanto estrutura e sistema, e não enquanto língua falada, usada.

2.1.2 Langue (língua) e parole (fala): o modelo estrutural

Ricoeur atribui a essa distinção entre *langue* – língua, e *parole* – fala; o agravamento da questão do discurso. A linguística moderna toma a *langue* como o código ou o conjunto de códigos, com os quais o falante particular utiliza como base para formar a *parole* como uma mensagem particular.

³⁶ Idem, p.12.

³⁷ Idem, p. 12

Essa dicotomia, diz Ricoeur, produz uma série de várias outras distinções. Uma mensagem é individual, porém o seu código é coletivo. Está explícito que a mensagem e o código não pertencem ao tempo da mesma maneira.

A mensagem é individual, é um acontecimento temporal que se insere entre uma sucessão de acontecimentos os quais constituem a dimensão diacrônica do tempo. Além disto, a mensagem é de caráter contingente e arbitrário, a mensagem é intencional, alguém a intenta. Por outro lado, o código se inscreve no tempo como um sistema sincrônico. Ele é anônimo e, portanto, inconsciente num sentido estrutural e cultural, não no sentido libidinal de Freud. Um outro traço inerente ao código é que ele é sistemático e compulsório para uma determinada comunidade linguística.

Ricoeur salienta que a linguística colocou em suspenso a mensagem pelo código, o evento pelo sistema, a intenção pela estrutura e a arbitrariedade do ato pela sistematicidade das combinações dentro de sistemas sincrônicos. A tentativa de expandir o modelo estrutural para além das cercanias do lugar de nascimento da linguística também cooperou para o eclipse do discurso.

Ainda que a *parole* tenha capacidade de escrever cientificamente, ela cai sob a égide de muitas ciências, tais como: a filosofia, a sociologia a acústica e a história das transformações semânticas. A *langue*, por sua vez, é o objeto de uma única ciência, aquela que se aplica a descrever os sistemas sincrônicos da linguagem.

Ricoeur infere três princípios desta distinção feita por Saussure entre língua e fala, vai usá-los com fio condutor a fim de detectar as generalizações dos mesmos em outros domínios. Em primeiro lugar, nosso autor aponta para o fato de Saussure não ser um fonólogo e que, conseqüentemente, sua percepção de signo linguístico como relação do significante sonoro com o significado conceitual tende a ser mais semântica do fonológica. Entretanto, o objeto de uma ciência linguística é o sistema de signos, resultado de uma determinação mútua da cadeia sonora do significante e da cadeia conceitual do significado. É importante ressaltar que nesta determinação o que é levado em conta são as operações diferenciais; sendo a relação entre essas diferenças de som e de sentido que constitui o sistema de signos de uma língua. Donde Saussure depreende pertencente a esta estrutura que tenha um significado em si mesmo, o sentido resulta da oposição a outras entidades lexicais do mesmo sistema.

O segundo princípio, diz Ricoeur, refere-se à relação da sincronia com a diacronia. Pois o sistema de diferenças surge como um eixo das coexistências, diferenciando-se completamente dos eixos das sucessões. Originando, assim, uma ciência sincrônica como ciência dos estados tomados em seus aspectos sistemáticos, completamente diferente de uma linguística diacrônica ou “ciência das evoluções, aplicada ao sistema”³⁸. O problema que interessa a Ricoeur é saber até que ponto o modelo linguístico das relações entre diacronia e sincronia, o levará à inteligência da historicidade própria dos símbolos.

Finalmente, o terceiro princípio que, como os outros se inscreve na questão da interpretação e do tempo da interpretação que está presente na oposição saussuriana entre língua e fala:

as leis linguísticas designam um nível inconsciente e, nesse sentido, não reflexivo, não histórico do espírito; (...) um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem infinita ou o finitismo da ordem, mas de tal modo que ela se ignora. Digo inconsciente kantiano, mas considerando apenas a sua organização, pois se trata antes de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante; é por isso que o estruturalismo, como filosofia, desenvolverá um gênero de intelectualismo essencialmente antirreflexivo, anti-idealista, antifenomenológico; esse espírito inconsciente também pode ser considerado homólogo a natureza.⁴⁰

2.1.3 O homem falante

...o homem é o único animal que tem o dom da palavra. (...) O poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim com o justo e o injusto (*Aristóteles*)

A semântica é um ramo da linguística que se ocupa do estudo do significado das palavras, frases e dos textos de uma língua. Divide-se em descritiva ou sincrônica onde estuda o significado das palavras, incluindo as figuras de linguagens. Este estudo do significado se desdobra em sinonímia, antonímia, homonímia e paronímia. Que podem ser definidos da seguinte forma: A Sinonímia é o estudo da relação de duas ou mais palavras com o mesmo significado ou com significado semelhantes, isto é, os sinônimos. A Antonímia, por sua vez, é o estudo ou a relação de duas ou mais palavras que possuem significados diferentes, ou

³⁸ RICOEUR, P. *Leituras 2* – Região dos Filósofos, p. 264.

⁴⁰ Idem, p. 265

seja, antônimos. Há ainda, a Homonímia que é o estudo da relação de duas ou mais palavras de significados diferentes, mas, que possuem a mesma forma e som, ou seja, os homônimos. Dividindo-se em Homófonas (acento/assento, concerto/conserto). Homógrafas (sede/sede; casa/casa). Perfeitas (rio/rio; são/são/são). Finalmente a Paronímia que se define como o estudo da particularidade de duas palavras que apresentam semelhança na grafia e na pronúncia que, no entanto, têm significados diferentes. Ex. eminente/iminente, absolver/absorver. A semântica estuda também a denotação e a conotação das palavras. A Denotação é definida como propriedade que uma palavra possui de limitar-se a seu próprio conceito, isto é, de trazer apenas o significado original. Enquanto que a Conotação é a propriedade que uma palavra possui de expandir-se no seu campo semântico, dentro de um contexto, podendo causar várias interpretações.

A pragmática é o ramo da linguística que estuda a linguagem em seu uso na comunicação. Porque as palavras, em seu significado comum, assumem significados diferentes no uso da língua. Danilo Marcondes em seu texto *Desfazendo o mito sobre a pragmática*, diz que mais recentemente o campo da pragmática passou a englobar o estudo da linguagem comum, assim como o uso concreto da linguagem, enquanto a semântica e a sintaxe constituem a construção teórica. Cabe à pragmática estudar os significados linguísticos determinados pela semântica proposicional frásica - ou seja, referente a frase - mas aqueles que se deduzem a partir de um contexto extralinguístico como: discursivo, situacional, etc. A pragmática situa-se além da construção da frase, estudada na sintaxe, ou do seu significado, estudado pela semântica. O objeto de estudo da pragmática são os objetivos da comunicação. Marcondes afirma que o uso da pragmática como ramo da linguística teve início com Charles Morris em 1938, com o significado de estudo da linguagem em uso. Rudolf Carnap definiu-a como sendo a relação da linguagem e seus falantes. A pragmática evoluiu para uma compreensão mais filosófica que analisa a significação linguística de acordo com a interação entre quem fala e quem ouve, do contexto da fala, considerando os elementos sócio culturais em uso e, além disso, os objetivos, os efeitos e as consequências desse uso continua.

Ricoeur divide em dois planos as contribuições da filosofia linguística para uma filosofia da pessoa: da semântica⁴¹ e o da pragmática

A concepção ricoeuriana de que trazer a experiência para a linguagem é um convite a considerar o homem falante como a condição primeira de ser homem. A marca

Ricoeur divide em dois planos as contribuições da filosofia linguística para uma filosofia da pessoa: da semântica⁴² e o da pragmática⁴³.

A concepção ricoeuriana de que trazer a experiência para a linguagem é um convite a considerar o homem falante como a condição primeira de ser homem. A marca distintiva entre os humanos e os animais é que o comportamento do homem pode ser dito, isto é, trazido à linguagem para ser significante.

O plano da semântica oferece oportunidade para delinear um primeiro esboço da pessoa enquanto singularidade. Apesar da linguagem está estruturada de tal maneira que pode designar indivíduos, tendo como base operadores específicos de individualização, tais como descrições definidas, os nomes próprios e os dêicticos, incluindo os adjetivos e os pronomes demonstrativos, os pronomes pessoais, os tempos verbais. Os operadores designam indivíduos, não pessoas. As pessoas são um certo tipo de indivíduo. Mas é a singularidade das pessoas que nos interessa particularmente. A linguagem nos permite tal visada individualizante a favor desses operadores que oportuniza designar uma pessoa, e uma só, distinguí-la de todas as outras, este processo é chamado de identificação.

⁴¹<https://www.significados.com.br/semantica/>

⁴²<https://www.significados.com.br/semantica/>

2.1.4 A pessoa como e a referência identificante: abordagem semântica

Ricoeur inicia este estudo pela definição da noção de identificação. Desse modo diz, “identificar alguma coisa é poder fazer que o outro conheça, no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela sobre a qual é nossa intenção discorrer”. Nesse trajeto da referência edificante que Ricoeur encontra a pessoa, como se encontra alguma coisa. Inicialmente tal identificação elementar está longe de identificar a si mesmo.

Ricoeur propõe o termo “individualização” em substituição ao termo “identificação”. A razão pela qual preferimos falar de individualização ao invés de falar de indivíduos é para marcar o fato de que a determinação das individualidades pode advir de graus bastante variáveis de especificação, de acordo com os recursos léxicos das línguas naturais.

2.1.5 Indivíduo e individualização

A primeira coisa que Ricoeur distingue por referência identificante, é a pessoa, após uma investigação prévia aplicada aos processos pelos quais nós individualizamos uma coisa e a consideramos uma mostra indivisível no interior da espécie.

A individualização é o inverso da especificação. A classificação absorve as singularidades em detrimento do conceito. A perspectiva individualizante se traduz como tal, ao designar um indivíduo e somente um. Ricoeur destaca dois aspectos negativos do indivíduo, a saber, este é uma amostra sem repetição; ele é também indivisível sem alteração. A individualização acontece como resultado da conceitualização que é um processo que se dá da seguinte forma: individualiza-se o que já foi conceitualizado e individualizado com a finalidade de descrever mais. O fato de se falar e se pensar através de conceitos faz com que a linguagem tenha o dever de reparar a perda imposta pela conceitualização.

É através da linguagem que se pode designar um indivíduo porque ela comporta elementos que nos permitem fazê-lo.

A filosofia analítica e sua discussão de referência identificadora, designa um indivíduo por vez. Esse modo de referir-se a um indivíduo, opondo-o a todos os demais membros de uma classe ou conjunto, já coloca em jogo um senso mínimo de alteridade. Os analíticos identificam três procedimentos de individualização: as descrições definidas, os nomes próprios e vários tipos de indicadores que selecionam coisas individuais. Os indicadores podem variar de acordo com a língua, no entanto sua função de referência identificadora mantém-se no mesmo nível; e é invariável. A unidade entre essa variedade de procedimentos semânticos é mantida através de sua função comum de selecionar um indivíduo. Ricoeur enfoca essa noção de indivíduo com o fito de deslocar da ideia geral de indivíduo para o indivíduo que cada um é. Tomando como base **Indivíduos** de Peter Strawson, com sua ideia de *particulares básicos* que funcionam em casos de referência identificadora. Temos como distinção principal que aqui se dá entre corpos físicos e pessoas. A ideia de pessoa em Strawson ainda não inclui a capacidade que a pessoa tem de designar-se falando. Uma pessoa é considerada uma coisa entre outras coisas no mundo, a qual pode ser identificada e referida pela língua em geral. No entanto, não é uma coisa, mas não somente uma coisa, as pessoas têm corpos. A corporeidade coloca duas questões que são importantes para Ricoeur: a primeira é de que modo uma pessoa é um corpo do qual falamos e de que modo pode ser um sujeito que se designa na primeira pessoa ao dirigir-se a outra ou outras pessoas.

2.1.6 Operadores de individualização

São três classes de operadores: as descrições definidas, os nomes próprios e os indicadores. A descrição definida consiste em criar uma classe de um só membro através de intersecção de algumas classes bem definidas como: homem, andar, lua. Os lógicos têm um interesse particular por esse procedimento por duas razões, em primeiro lugar porque parece estar em continuidade com a classificação e a predicação, e em segundo lugar por que parece estimular a construção de uma linguagem sem nomes próprios nem indicadores (pronomes pessoais e dêiticos).

No entanto, diz Ricoeur, quando as descrições definidas recorrem a procedimentos de classificação e de predicação o faz dentro de um outro enfoque o qual já não é classificar mas o de fazer uma oposição entre um membro de uma classe a todos os outros. Evidenciando a alteridade mínima requerida *este* elemento da classe oposto a todos os outros. Ainda que o procedimento seja predicativo, o enfoque das descrições definidas é ostensivo.

Os nomes próprios, por sua vez, se limitam a singularizar uma entidade sem repetição e não divisível. A designação, neste caso, é ao mesmo tempo singular e permanente feita com a finalidade de designar sem efeito. O nome próprio se caracteriza por admitir todos os predicados, pois admite uma determinação ulterior. A alteridade é, desse modo, incorporada a designação, pois um único nome em uma lista dos nomes disponíveis designa, a título permanente, um único indivíduo em oposição a todos os outros da mesma classe. “O privilégio do nome próprio destinado aos humanos refere-se ao seu papel ulterior de confirmação de sua identidade e da *ipseidade* desses últimos”⁴⁶. O enfoque dado aos nomes próprios é o de designar um indivíduo de cada vez, sem levar em conta os demais que constituem a classe considerada.

E por fim, a terceira categoria de operadores da individualização, a dos indicadores, composta dos pronomes pessoais (“eu”, “tu”), dos dêiticos que agrupam os demonstrativos (“isto”, “isto”), os advérbios de lugar (“aqui”, “lá”, “acolá”), de tempo (“agora”, “ontem”, “amanhã”) ainda é preciso acrescentar os moduladores verbais (indicativo, preente, pretérito, futuro, subjuntivo, particípio, gerúndio). São esses indicadores intermitentes que designam, a cada vez, coisas diferentes. “Somente é determinante a relação de enunciação tomada como indicação fixa: “aqui” é todo o lugar próximo da origem da emissão da mensagem; “agora” é todo acontecimento contemporâneo da mensagem. O “eu” e o “tu” emergem certamente do grupo a título de interlocutores da enunciação”. Ricoeur salienta que o demonstrativo ligado a enunciação suplanta a destinação a esse ou aquele interlocutor, a essa ou aquela situação.

Concluindo, pode-se afirmar após esta análise que a individualização se fundamenta em processo específico de designação que se diferencia da predicação, tendo em vista um só exemplar, com a exclusão de todos os outros da mesma classe. Esses processos só têm

⁴⁶ RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014

unidade, única e exclusivamente nesta perspectiva. Entre os operadores de identificação, embora os indicadores visem o “eu” e o “tu”, eles não têm nenhum privilégio em relação aos outros determinativos. Porque eles preservam como ponto de referência a enunciação entendida como acontecimento do mundo.

2.1.7 A pessoa como um particular de base

A partir de agora a questão é saber como passar da noção geral de indivíduo para o indivíduo que cada um é. A fim de responder a esta questão, Ricoeur apoia-se em uma obra de Strawson **Os indivíduos** como um pano de fundo sobre o qual desenvolvera sua própria estratégia que consistia em isolar todos os particulares aos quais se pode referir para identificá-los, mas particulares que sejam privilegiados chamados por Strawson de “particulares de base”. Entretanto, Ricoeur pontua uma dificuldade específica situada no nível da semântica, considerada do ponto de vista das implicações referenciais que pode ser expressa nestes termos: é impossível identificar um particular dado sem classificá-lo seja entre corpos, seja entre as pessoas.

Entretanto, a pessoa é tomada como um particular de base, isto é, como um desses particulares aos quais devemos nos referir quando falamos, assim como fazemos a respeito dos componentes do mundo. Ricoeur ressalta que a linguagem é, nesta perspectiva, um notável reservatório das operações linguísticas mais fundamentais referentes à identificação, no tocante aos particulares de base.

Mas mesmo assim Ricoeur destaca três dificuldades que estão conectadas ao estatuto de pessoa como particular de base, que são:

1º as pessoas devem ser corpos em vista de serem, além disso, pessoa; 2º os predicados psíquicos que distinguem as pessoas dos corpos são atribuídos à mesma entidade que a dos predicados comuns às pessoas e aos corpos, digamos os predicados físicos; 3º os predicados psíquicos são tais que conservam o mesmo significado, quer eles sejam aplicados a nós mesmos ou a qualquer outro (assim, compreendo a palavra medo ou a palavra desejo, independentemente da sua aplicação a mim mesmo ou a qualquer outro). Como podemos ver a pessoa ainda não um *si* neste nível de discurso na medida que ela não é tratada como uma entidade capaz de designar-se a si

mesma. É uma das coisas das quais nós falamos, isto é, uma entidade à qual nos referimos.⁴⁷

Mesmo ciente das dificuldades citadas acima, Ricoeur adverte que essa realização da linguagem não deve ser subestimada, na medida em que, ao se referir as pessoas como particulares de base, assina-se um estatuto lógico elementar à terceira pessoa gramatical - ele/ela - ainda que, somente no nível pragmático a terceira pessoa seja mais que uma pessoa gramatical, a saber, seja precisamente um *si*. Mas, é no nível da pragmática que a linguística revela de maneira mais incisiva sua contribuição para a filosofia da pessoa.

Ricoeur entende por pragmática o estudo da linguagem em situações de discurso em que o significado de uma proposição depende do contexto de interlocução⁴⁸. Nesse estágio que o eu e o tu, implicados no processo de interlocução, podem ser tematizados pela primeira vez. Este ponto pode ser ilustrado, de modo mais eficiente, pondo-se no quadro da teoria dos atos de discurso (*speech act*) e apoiar-se na distinção entre ato locutório e ato ilocutório. O ato locutório é definido como uma simples proposição, tal como: “está chovendo”. Mas, a força ilocutória de enunciação difere segundo o discurso seja uma simples constatação, ou uma promessa, ou um aviso, uma ameaça. Pode-se dizer que a linguagem faz algo, dito de outro modo, quando digo: “ eu prometo devolver o livro que você me emprestou”, faço algo. É uma fala que, ao ser dita, revela um engajamento de quem a pronunciou, a simples enunciação “eu prometo” faz com que eu seja efetivamente engajado. Ricoeur considera possível reformular toda a teoria dos atos de discurso, e através dela toda a pragmática, sobre a base da triade da análise do *ethos* moral.

O equivalente da estima de si no plano da pragmática é constituído pelo “eu falo” implicado em cada uma das configurações do ato de discurso. Todos os atos de discursos podem ser reescrito da seguinte maneira: “eu declaro”, “eu prometo”, “eu aviso”. Frases que mostram que tipo de engajamento pode-se esperar do sujeito falante. O avanço na caracterização da pessoa como *si* é evidente. Enquanto no nível da semântica a pessoa era apenas uma das coisas a respeito das quais falamos, no nível da pragmática a pessoa é imediatamente designada como *si*, na medida em que o sujeito falante designa a si mesmo

⁴⁷ RICOEUR, Paul. **Leituras 2** – região dos filósofos, p.170.

⁴⁸ Idem, p.170

cada vez que especifica o ato ilocutório no qual engaja sua palavra. Deve ser por isso que Ricoeur afirma que é primeiro como locutor capaz de designar-se a si mesmo que a estima de si é antecipada em seu significado pré-moral. Sendo assim, a relação com o outro é posta em ação no contexto da interlocução que a pragmática considera quando se distingue da semântica. Pode-se definir o discurso desse modo: alguém diz algo sobre algo para outro. Porque dizer algo sobre algo constitui o núcleo semântico do discurso, mas que alguém se dirija para outro faz a diferença entre o discurso efetivo e uma simples proposição lógica. Esses dois pólos do discurso estão igualmente implicados nessa relação de interlocução, em que cada um designa-se a si mesmo e dirigindo-se ao outro. Essa via do discurso é uma via de mão dupla, pois a expressão dirigir-se ao outro exige a inversão, explicita no fato de que um outro se dirija a mim e eu respondo. Ricoeur vê nesta troca o reencontro com o problema do reconhecimento, ele diz que, em certo sentido, podemos dizer que à medida que o outro toma a iniciativa, e que eu me reconheço como pessoa na medida em que sou interpelada. Entretanto, eu não seria aquela a quem a palavra é dirigida se eu não fosse ao mesmo tempo capaz de designar a mim mesma como aquela a quem a palavra é dirigida. Nesse sentido, a auto designação e a alocação são tão recíprocas quanto era a estima de si e a solicitude.

O processo de interlocução eleva ao primeiro plano a linguagem enquanto instituição. Ninguém inventa a linguagem, apenas a coloca em movimento, em ação, no momento em que se toma a palavra se assume a totalidade da linguagem como instituição que precede ao falante e o autoriza, de um certo modo a falar. É nesta perspectiva que, a correlação entre linguagem e instituição, e o discurso como locução e alocação constitui um modelo ímpar para toda a relação entre instituições de todos gêneros político, jurídico e econômico. Esse é um tema que ocupa Ricoeur a unidade da linguagem humana em seus diversos usos aos quais está submetida. (n.r. **Teoria da Interpretação**, prefácio)⁴⁹

A começar pela concepção de língua que é preciso entender não somente como as regras que *presidem* a constituição dos sistemas fonológicos, lexicais, sintáticos, estilísticos e

⁴⁹ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação** – o discurso e o excesso de significação. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 2009 p. 7 e 8.

muito mais, todavia, é necessário somar a acumulação de tudo que foi dito antes que existíssemos, tudo que se falou antes do nosso aparecimento.

2.3 A fenomenologia hermenêutica do si

O problema com o qual Ricoeur se defronta é como falar do sujeito concreto cuja vida psíquica imediata e, em seu envolvimento histórico, não consegue ser explicada pelo pensamento objetivo. O sujeito puro do kantismo se revela ainda abstrato e completamente exangue.

O enxerto hermenêutico feito por Ricoeur à fenomenologia tem por finalidade religar a questão do sujeito ao mundo da vida. A fase final da fenomenologia husserliana dá continuidade a crítica do objetivismo. A crítica kantiana se dera a tarefa de investigar a estrutura do sujeito e das funções do espírito a fim de delimitar as pretensões do conhecimento. No entanto, Husserl desloca a questão para o “mundo da vida”, isto é, uma camada da experiência que é anterior à relação sujeito/objeto.

Husserl abre o caminho para uma ontologia da compreensão ao designar o sujeito como polo intencional. Essa é uma contribuição de Brentano ao pensamento husserliano: inicialmente fazer distinção dos fenômenos psíquicos que comportam uma intencionalidade, ou seja, uma visada de um objeto, dos fenômenos físicos, depois asseverar que esses fenômenos podem ser percebidos, e que é esse modo de percepção original que deles temos que constitui o seu conhecimento fundamental. Relembrando Descartes, Husserl afirma que não é possível duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe, exista, e que não existe tal como se percebe.

Essa posição husserliana é forte e estratégica porque considera como objeto de conhecimento somente o que vem da experiência. E, simultaneamente, somar-se ao concreto e à vida. Husserl designa o sujeito como o portador da visada e lhe confere um campo de significações. A compreensão diz respeito a um modo de ser do ser junto ao ser que é anterior ao encontro com os entes particulares.

A fenomenologia descobre um ser vivo que tem continuamente, o mundo como horizonte de suas visadas. Que antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante. A qual, algumas vezes, Husserl chama de anônima porque o próprio sujeito que possui objetos é derivado dessa vida. A vida tem o poder de livremente distanciar-se de si mesma, de transcender-se é o modo de ser do ser finito. A historicidade é o modo como o existente “está com” os existentes. A historicidade constitui o ser. Desse modo, o que era um paradoxo, a pertença do interprete a seu objeto, passa a ser um traço ontológico.

São essas contribuições da fenomenologia à hermenêutica que permitem a Ricoeur retomar a questão do sujeito pelo viés da individualidade.

As questões sobre as quais a Dissertação trata tem como eixo principal o problema da identidade. Em **Soi-même comme un autre** nosso autor relaciona a filosofia continental com o pensamento analítico anglo-saxônico. A questão do sujeito é indissociável da tradição reflexiva. A certa altura, na obra acima citada, passa a ser a questão do *Si-mesmo*, que exigiu longos desvios e, assim, ela torna evidente o recurso a um pensamento da ação que considere todas as manifestações do si mesmo.

Em **Tempo e narrativa** Ricoeur aborda a questão da identidade pessoal pelo viés da identidade narrativa que encontrará seu ápice na obra *Soi-même comme un autre*, de 1990. Nesta última obra a questão do sujeito que, pode-se dizer, é o fio condutor de todo o pensamento de Ricoeur, é aprofundada pelo autor. O sujeito aparece sob a luz forte de um questionamento radical.

O nosso autor inicia chamando a atenção para a sua primeira intenção que é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito cartesiano que se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso” “eu sou”. Ricoeur afirma que essa primeira intenção fundamenta-se na gramática das línguas naturais quando esta permite opor “si” a “eu”. Como é sabido por todos, há particularidades gramaticais em cada língua, as gramáticas divergem. Porém, no que se refere ao francês, o pronome “si” é definido imediatamente como pronome reflexivo. Em outras línguas *soi* – como no inglês *self*, no alemão *selbst*, no italiano *sé*, no espanhol *si mismo*, se opõe a *je*, *I* etc. Há uma restrição gramatical na utilização do “si” associado ao pronome *soi/je*. Uma vez que, ele é um pronome reflexivo de terceira pessoa (ele, ela, eles). No entanto, tal restrição é retirada se aproximar o “si” do termo “se” transportando este para os verbos no modo infinitivo. O que

torna possível essa aproximação é que o “se” designa o pronome reflexivo de todos os pronomes pessoais e até dos pronomes impessoais como: “cada um” “qualquer”, “se”. Esse desvio pelo “se” mostra que o pronome reflexivo “si” também tem a mesma amplitude onitemporal quando completa o “se” no modo infinitivo: “medir-se a si mesmo”. Ricoeur celebra o bom uso da língua francesa na qual apóia seu emprego constante do “si” no âmbito filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, incluindo as expressões impessoais. O valor do pronome reflexivo onipessoal é conservado no uso de “si” na função de complemento do nome. Em termos sintáticos, os nomes que admitem o “si” num caso indireto são infinitivos nominalizados, como exemplo: “ocupar-se de si mesmo” ou “ocupar-se de si”. Por causa da permissão gramatical segundo a qual todo e qualquer elemento da linguagem pode ser nominalizado se pode dizer o “si”, assim como se pode nominalizar os pronomes pessoais na posição de sujeito gramatical, ex. “o nós”, “o eu” , “o tu”. Sem esquecer, contudo, a filiação gramatical derivada do caso indireto mencionado na expressão “designação de si”.

A segunda intenção filosófica que está implicitamente presente no título desta obra através do termo “mesmo” é dissociar duas significações da identidade. Ricoeur distingue dois termos para o vocábulo idêntico, equivalente do *idem* ou do *ipse* latino. Segundo nosso autor, a identidade *idem* dispõe de uma hierarquia de significações da qual a permanência no tempo constitui o seu ápice. A tese ricoeuriana é que a identidade *ipse* não implica nenhum núcleo imutável da personalidade. Há porém uma equivocidade da identidade presente no título da obra **O si-mesmo como outro**. que se expressa pela sinonímia entre “mesmo” e “idêntico”. Porque em suas diversas acepções “mesmo” é utilizado comparativamente, ele tem como seus contrários, outro, distinto, diverso, desigual e inverso. O peso da comparação do termo “mesmo” foi tanto, que fez com nosso autor passasse a considerar a mesmidade como sinônimo da *identidade-idem* opondo-lhe a *ipseidade* em referência a *identidade-ipse*.

Finalmente a terceira intenção filosófica que se expressa numa dialética complementar entre a *ipseidade* e a mesmidade, dito de outra forma, a dialética do *si* e do *diverso* do *si*. A formulação do título si-mesmo como um outro amplia e aprofunda a noção de alteridade. Remete a uma noção de alteridade muito íntima, tão inerente que uma não pode ser pensada sem a outra. É uma alteridade constitutiva da própria ipseidade.

A hermenêutica do eu está situada em igual distância entre a apologia do Cogito e a sua destituição. Ricoeur toma como equivalentes filosofias do sujeito a filosofias do Cogito. Tais filosofias têm um traço que lhes é comum: a oscilação da figura do Cogito ora enfraquecido, ora fortalecido.

É paradigmático que as filosofias do sujeito ou do *cogito* a formulação do sujeito na primeira pessoa que, tal qual uma gangorra, pende uma hora para a supervalorização e em outro momento para subvalorização do Eu. Indo de um Cogito exaltado como primeira verdade na tradição que vai de Descartes a Husserl, a um cogito ferido, reduzido a uma ilusão pelos mestres da suspeita Freud, Nietzsche e Marx.

A fenomenologia hermenêutica do si que é formulada por Ricoeur, diz Domenico Jorvelino, é um caminho intermediário mais modesto. Ela experimenta de diversos modos à pergunta “quem?”. Essa é uma questão que traz em seu bojo uma polissemia inerente: “quem fala de quê? Quem faz o quê? De quem e de quê fazemos narrativa?”. Esses exemplos são suficientes para demonstrar a extensão polissêmica da questão. Outro traço que marca a pergunta “quem” é a contingência do questionamento que está ligada conjuntamente as divisões da gramática das línguas naturais e o uso do discurso comum. A resposta para a pergunta “quem” Ricoeur diz que é o “si”.

Esses dois traços polissemia e contingência do questionar são reforçados no estudo final que responde à pergunta: que espécie de ser é o “si”? Ricoeur pensa a fenomenologia do si que age e sofre com a tradição filosófica tornada objeto de uma reinterpretação. Nesse processo de releitura ele retoma a polissemia aristotélica do ser e privilegia a dupla: ato e potência e, também retoma a dialética platônica do Mesmo e do Outro. Tal articulação, de antemão, revela o caráter polissêmico da alteridade que se mostra de muitas maneiras no seu agir no âmago da ipseidade.

O lugar privilegiado onde os problemas da identidade e da alteridade se colocam é o campo da tradução. Porque é na tradução que a multiplicidade das línguas, que serve como modelo das relações inter-humanas, que o exercício de aproximação e distanciamento com o outro se dá.

Ricoeur chama a atenção para o fato da diversidade de línguas tocar efetivamente a uma estrutura maior da condição humana que é a pluralidade. No entanto, a multiplicidade é um caráter inerente ao humano que não afeta somente as línguas, mas a sociabilidade

colocada em toda sua amplitude. A humanidade é fragmentada em populações, em etnias, em culturas, em comunidades históricas, em crenças e em religiões. Não é possível ignorar a pluralidade na qual estamos imersos.

2.4 Os problemas ligados à consideração do tempo na constituição da pessoa

O que constitui o problema é o fato de que a existência de uma pessoa se dá sob o regime de uma vida que se estende do nascimento até a morte. Este é o problema da identidade. Algumas questões se colocam, tais como: o que é que permanece idêntico ao longo de uma vida humana? Tal pergunta é um prolongamento de outra: o quem? Perguntamos pelo quem da ação, pelo locutor do discurso, quem fala? Quem? Eis a questão da identidade. Ricoeur releva a presença de um equívoco fundamental no conceito de identidade. Apontando a duplicidade daquilo que entendemos por identidade: que se refere tanto a uma substância que se mantém imutável a qual o tempo não afeta, a qual ele chama de mesmidade; como a outro modelo de identidade que tem como pressuposto a manutenção de si pela promessa. O que torna que inerente a questão quem. O nosso autor interroga-se se é possível perguntar pelo quem sou eu sem perguntar o que sou eu? Desse modo fica explícita a dialética da mesmidade e da ipseidade que é interna à constituição ontológica da pessoa.

Ricoeur afirma que é no desenrolar da história contada que a dialética da mesmidade e ipseidade se apresenta. É o instrumento dessa dialética o estabelecimento da trama, que, juntando uma poeira de acontecimentos e incidentes constitui a unidade de uma história. A trama se constitui tanto das ações como dos próprios personagens, ambos são tramados em conjunto. Infere-se daí que se pode avaliar a dialética entre mesmidade e ipseidade, ou ainda, dialética da identidade pessoal.

No entanto, a identidade pessoal compõe-se de duas extremidades: de um lado, o reconhecimento dá-se quase completamente entre a coerência do personagem da história e a fixidez de um caráter que permite que seja identificado como o mesmo do começo ao fim da história. É o que podemos constatar nos contos de fada, nas narrativas folclóricas e até mesmo nos romances clássicos em seus inícios. Mas, na extremidade oposta, somos

confrontados com casos em que a identidade do personagem parece se dissolver por completo como nos romances de Kafka, Joyce, Musil e, de modo geral, nos romances pós-classicos.

O que não significa que toda a identidade desapareceu. Ricoeur reconhece que há ainda um interesse pelo drama da composição da identidade-mesmidade expressa pungentemente na questão do quem? Quem sou eu? Que nesse caso aparece privada do apoio da questão o que sou eu? O que revela uma dissociação da ipseidade em algum grau da mesmidade. Mesmo reconhecendo que a literatura contemporânea expressa esse sentido de experiência de pensamento, a vida comum, entretanto, se move entre os dois pólos que recobrem quase que totalmente da ipseidade e da mesmidade e de sua dissociação quase que completa.

Será que há algum ensinamento que poderá ser extraído pela filosofia da pessoa dessa dialética da identidade pessoal? A essa questão Ricoeur responde que a mediação narrativa nos permite encontrar o ternário constitutivo do *ethos* da pessoa.

Ele descreve do seguinte modo: a estima de si corresponde ao conceito de identidade narrativa por meio do qual Ricoeur define a coesão de uma pessoa no encadeamento de uma vida humana. A pessoa designa-se a si mesma no tempo como a unidade narrativa de uma vida que reflete a dialética da coesão e da dispersão mediatizada pela trama. O autor francês vê a filosofia da pessoa se liberar dos falsos problemas advindos do substancialismo – a imutabilidade de um núcleo atemporal, a dispersão em impressões – como é visto em Hume e Nietzsche.

O elemento da alteridade que aparece no ternário do *ethos* da pessoa como solicitude tem o seu narrativo na constituição mesma da identidade narrativa. Que se apresenta de três maneiras diferentes: a) a unidade de uma vida integra a dispersão, que se exprime pela alteridade marcada pela noção de acontecimento com o seu caráter contingente e aleatório; b) cada história de vida é enredada por todas as histórias de vida com as quais está misturada. A história de minha vida é um segmento da história de outras vidas humanas. A história de cada vida não se fecha nela mesma. O conceito de interação dito anteriormente em relação a ação tem reflexos nesse conceito de enredamento de histórias. Nossa história de vida é constituída por todas aquelas que atravessam o nosso caminho, assim como todas as vidas que nos cercam são constituídas, também, pela minha história de vida; c) e finalmente o elemento da alteridade está ligado ao papel da ficção na constituição de nossa própria identidade. Vemo-

nos a nós mesmos refletidos nas histórias fictícias de personagens históricas, de personagens de lendas ou de romance; sob essa perspectiva a ficção nos oferece um campo experimental vastíssimo para o trabalho sem fim de identificação que perseguimos sobre nós mesmos.

A abordagem narrativa que se esboça aqui, vale igualmente para as instituições e para as pessoas tomadas individualmente ou em interação. Ricoeur afirma que a identidade das instituições só pode ser narrativa. Essa asseveração já é uma verdade no tocante à instituição da linguagem, que se desenvolve segundo o ritmo da tradição e da inovação. É verdade também quanto a todas as instituições da prática cotidiana, cujos padrões de excelência são simultaneamente produtos da história e modelo transhistóricos.

A própria narrativa pode ser tomada com instituição por meio dos formalismos narrativos destacados pela análise estrutural das narrativas: a narrativa é uma instituição que obedece a cânones para os quais também valem a dialética temporal da identidade. As instituições, no sentido mais preciso do termo, o qual usamos quando lhes aplicamos a regra da justiça, na medida que podem ser consideradas como vastos sistemas de distribuição de papéis, tampouco tem outra identidade além de uma identidade narrativa.

De acordo com o pensamento ricoeuriano, a única identidade que convém as pessoas e as comunidades é a identidade narrativa com a sua dialética de mudança e de manutenção de si por meio de juramento e da promessa. Tal concepção tem como implicação que não se busque uma substância fixa atrás dessas comunidades e, que também não lhes recusemos a capacidade de se manter por meio de uma fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que as instauraram no tempo.

Souza⁵⁰ afirma que a pessoa só existe em sua dimensão temporal, de acordo com Paul Ricoeur. É que a resposta à pergunta *quem?* só pode ser respondida no decorrer de sua história de vida. A modalidade identidade narrativa constituída pelos conceitos da mesmidade e da ipseidade traz em si uma dialética que é ontologicamente constitutiva da pessoa. Descrita da seguinte forma:

É a tensão que surge entre a permanência no tempo de nossas características imutáveis, que nos identificam, nos distinguem dos demais seres humanos e a necessidade de integrá-las com as mudanças que naturalmente ocorrem durante nossa vida, em razão dos acontecimentos, de nossas experiências e até mesmo de

⁵⁰ SOUZA, Adréa Santos. **Parâmetros éticos em Paul Ricoeur**. São Paulo/ SP: Letras do Pensamento, 2013. p. 60

nosso amadurecimento. A identidade narrativa é, portanto, a luta entre mudar, crescer e conserva-se, não perder sua identidade-mesmidade ao longo da vida.⁵¹

A identidade narrativa encerra em si os três aspectos éticos: a saber, a estima de si que diz respeito à coesão da pessoa que ela representa; a alteridade, expressa no diálogo ininterrupto com o outro, considerando que a nossa vida é uma trama entrelaçada pelos fios de outras vidas, nossos antepassados, nossos amigos e inclusive nossos desafetos. No entanto, é através das instituições que somos capazes de realizar nossa finalidade, conjuntamente articulados, compondo, assim, nossa identidade narrativa.

Cada um de nós surge numa história que já se desenrola, que já está sendo escrita desde os primórdios da humanidade, a qual confere o alicerce que possibilita que sejamos tudo o que somos. Somos depositários de tudo que já existiu, já foi pensado e criado. Tudo isso lateja em nós. É o passado que se faz presente. O nosso presente se desenrola através do aprimoramento do que já existe no atrito necessário entre os conceitos sedimentados, a mesmidade e o encontro com o espaço que clama por mudanças, a fim de corrigir os erros praticados e a assimilação de novos conceitos, a ipseidade. É um esforço constante. Realizado por todas as gerações visando a preservação do homem do mundo em que vive buscando garantir, desde já um futuro para as próximas gerações, trazendo para o presente o futuro.

2.5 Individualidade e identidade pessoal

Pellauer⁵² afirma que **O si-mesmo como um outro** é um livro sobre a individualidade. Nesse texto Ricoeur desenvolve a questão da identidade pessoal e da identidade narrativa que fora introduzida na conclusão de **Tempo e narrativa**, a qual se desdobra na questão do que significa ser um *eu*, que não esgota todas as possibilidades da identidade narrativa que também pode aplicar-se a sujeitos plurais.

⁵¹ Ibid, p.61-62.

⁵² PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Tradução de Marcos Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 123

Segundo Ricoeur a individualidade é um fenômeno complexo porque envolve dois tipos de identidade que não permitem serem reduzidas a uma única ideia. A concepção da identidade *ipse* não implica em um núcleo imutável da personalidade. O que possibilita a Ricoeur fazer referência a uma identidade narrativa que se desdobra e que muda no tempo.

Ricoeur considera que a discussão filosófica a respeito do cogito foi superada pela questão da individualidade. Tal consideração faz com que Ricoeur retome a questão das filosofias do sujeito que foram originadas do modelo cartesiano.

As críticas ricoeurianas dirigidas a essas filosofias acontecem em duas direções. Primeiramente, Ricoeur observa que todas elas são formuladas na primeira pessoa, no entanto ele afirma que é possível falar do eu nas três pessoas gramaticais e ele não pode ser examinado sem que todas elas sejam igualmente consideradas. Podemos dizer que há uma aderência do eu às três pessoas gramaticais. Em segundo lugar, as discussões da filosofia do sujeito oscilaram todo o tempo entre a apologia do cogito como portador de uma verdade primeira sobre a qual a filosofia pode construir seu edifício; ou ele visto como uma ilusão. Ricoeur considera que as duas abordagens já estavam presentes no momento mesmo em que Descartes faz a sua abordagem inicial do cogito em suas **Meditações**. Nietzsche é o que melhor representa aqueles que acham necessário derrubar o cogito, originando uma posição que Ricoeur chamou de *cogito ferido* em que a própria questão que originou o argumento cartesiano, da certeza possível diante do ceticismo, é renegada em favor de uma visão de tudo como interpretação, ou ficção.

Vimos que a questão *quem?* Envolve uma pessoa a qual pode ser designada falando e agindo. É alguém que tem uma identidade pessoal, que se posiciona e age em relação aos outros. Cujas ações são realizadas tendo como horizonte os componentes éticos e morais. Porque esse quem responde à pergunta quem fez isso? Estas reflexões acerca da individualidade sugere um outro tipo de certeza a qual Ricoeur chama de atestação, um tipo de crença doxológica, ligada a noção de testemunho que o *eu* dá de sua responsabilidade e identidade. O que é atestado está a todo tempo sob o foco da suspeita. O testemunho é um discurso sem fundamentação, e a suspeita é preço que se paga por ser um eu.

Correia⁵³ nos dá uma contribuição importante para clarificar a questão da atestação. Ele afirma que o ser enquanto *ipse* manifesta o compromisso comprometido de si mesmo, como atestação da sua existência. A atestação é a certeza de existir sobre a forma de ipseidade.

A atestação é uma noção constituída em forma de certeza, intimamente ligada á ipseidade do cogito, no entanto, diferente da autofundamentação cartesiana. Esta noção mostra um traço de fragilidade diante da hermenêutica arqueológica da suspeita, que se orienta pela busca fantasmática de si, mas conserva a sua perspicácia, porque a resposta a um falso testemunho é um outro testemunho, diz Correia⁵⁴. O referido autor salienta que há aproximação entre o termo ricoeuriano de atestação e o conceito heideggeriano de testemunho.

Segundo Heidegger a atestação/testemunho exprime o poder-ser-si-próprio (*selbstseinkönnen*) do *Dasein* no momento em que ele se compreende como distinto da objetividade neutra do “estar à mão” (*zunhanden*) e do “ser diante de” (*vorhanden*). Essa dimensão nuclear do *selbst* descobre-se na resolução constante do si na sua “autonomia” desvelada temporalmente. Do mesmo modo, diz Correia, em Ricoeur quando queremos pensar uma identidade, de acordo com a lei do tempo, a única forma é tematizá-la em termos de ipseidade.

Mas a questão fundamental é o fato de que o corpo se inscreve na dialética da alteridade. Ricoeur afirma que distinguir identidade-mesmidade e identidade-ipseidade tem consequências significativas no modo como se apreende o sentido da alteridade. Correia⁵⁵ afirma que pensar a alteridade do outro a partir da mesmidade tem o risco de concebê-la como um antônimo do mesmo, similar a diferente. Enquanto não assumimos um pólo apropriativo de identidade no sentido de ipseidade, o outro será sempre visto sob a perspectiva de seu pertencimento a um gênero comum e neutro de identidades.

A relação da ipseidade com a alteridade transborda qualquer relação de indiferença, tendo em vista que a constituição do “si-próprio” e do “outro” se realiza a partir da

⁵³ CORREIA, João Carlos. Ricoeur e a expressão simbólica do sentido, 403.

⁵⁴ Ibidem, 403.

⁵⁵ CORREIA, Carlos João. **Ricoeur a expressão simbólica do sentido**. p. 405.

reciprocidade entre os dois termos. Quando busca-se refletir sobre a essência da alteridade a partir da mesmidade, como podemos ver no pensamento grego, em especial nos diálogos de Platão **Sofistas e Parmênides**, é inevitável que a alteridade seja incluída na relação mais genérica entre o uno e o múltiplo. A sua função, nesse caso, restringe-se a garantir a separação entre a unidade e a multiplicidade ou a preservar o princípio de diferenciação que permite repensar o múltiplo. Podemos observar que neste esquema hierárquico e vertical de multiplicação ascendente de si mesmo, responsável pela concepção neoplatônica de uma expansão e contração do Uno, o lugar reservado a alteridade é de simples diferença lógica intrínseca ao exercício do pensar.

Ricoeur analisa a questão da alteridade a partir da distinção fenomenológica entre o corpo como o “corpo próprio” (*Leib*) e corpo físico. A concepção ricoeuriana de corpo próprio é que este é um elemento decisivo do cogito integral, revela um plano que extravasa os limites da consciência refletida, autônoma e voluntária. Assim, o corpo próprio certifica a presença de uma passividade constitutiva do cogito humano finito. Revela-se como valor das dimensões involuntárias da subjetividade, o que indica uma exterioridade no âmago da interioridade reflexiva. A noção do corpo-próprio nos confronta com uma intimidade descentrada que, mesmo que seja nossa, escapa completamente a nossa vontade. Embora o *Leib* possa ser visto, tocado, experienciado como outro de nós, aliás como um qualquer outro corpo, a sua situação originária de nos pertencer não sofre qualquer alteração. Desse modo, estamos diante de uma experiência dialética de uma alteridade no seio da identidade.

Habitualmente reforça-se a importância da noção do “corpo-próprio” na apercepção analógica do corpo do outro, mas antes de poder constituir o corpo do outro, é imperioso ter experienciado a dimensão da alteridade no interior da identidade pessoal. É essa experiência que torna possível decifrar a presença do outro, é o que demonstra a posição ricoueriana, segundo a qual é necessário, inicialmente, construir em nós mesmos uma estrutura de acolhimento do outro, se não o fizermos corremos o risco de jamais conseguirmos reconhecê-lo. Pois, o reconhecimento da ipseidade a partir da experiência do corpo próprio deriva do desdobramento da alteridade no seio de si mesmo.

A retomada da questão do sujeito por Paul Ricoeur se dá pelo encontro de uma lacuna a respeito da dimensão temporal do si e da ação. O que aguça a sua percepção quanto a essa abertura é a constatação de que a definição da pessoa – enquanto referência identificante e

de agente no quadro semântico da ação – não contou com o fato de que a mesma tem uma história. Independente do ângulo da abordagem, pouco importando se o foco é a pessoa de quem se fala ou o agente do qual a ação depende. Nosso autor, constata que nem a filosofia da linguagem provocou alguma reflexão especial a respeito das mudanças que atingem o sujeito capaz de se autodesignar-se a si mesmo, exprimindo o mundo. O desdobramento de não considerar o viés temporal foi a omissão da problemática completa a respeito da identidade pessoal, pois somente no tempo a existência humana encontra possibilidade de articulação.

Ricoeur concebe a vivência temporal como um cruzamento entre o tempo histórico e o tempo específico da multiplicidade imaginativa da ficção⁵⁶. Deste entrelaçamento de duas linhas temporais nasce a identidade humana.

A convicção ricoeuriana demonstra que é no quadro da teoria narrativa que a dialética da mesmidade e ipseidade se expande plenamente, desdobrando-se para além da distinção entre os dois termos. Ricoeur observa que o papel exercido pela teoria narrativa coloca-se, exatamente, entre o ponto de vista descritivo a respeito da ação e o ponto de vista prescritivo. Ele releva ainda que a possibilidade da teoria narrativa poder fazer uma mediação reside no fato de que o campo prático coberto por ela é mais largo do que aquele recoberto pela semântica e pela pragmática das frases de ação.

No segundo capítulo da dissertação a questão que nos guia é a da subjetividade. Procurei responder como articula a filosofia continental com o pensamento analítico anglo saxônico.

Em primeiro lugar fica patente que a questão do sujeito é inerente a tradição reflexiva. O valor do pronome unipessoal é conservado no uso de “si” na função de complemento do nome. Em termos sintáticos, os nomes que admitem o “si” num caso indireto são infinitivos nominalizados como, por exemplo, ocupar-se de si mesmo ou “ocupar-se de si”. Por causa da permissão gramatical segundo a qual todo e qualquer elemento da linguagem pode ser nominalizado se pode dizer o “si”, assim como se pode nominalizar os pronomes pessoais na posição de sujeito gramatical “o nós”, “o tu”, “o eu”, não podemos esquecer a filiação gramatical derivada do caso indireto mencionado na expressão “designação de si”. Ao lançar

⁵⁶ “Reservo contudo o termo ficção para as criações literárias que ignoram a ambição que tem a narrativa histórica de constituir uma narrativa histórica (RICOEUR, **Tempo e narrativa II**, p.6)”.

mão de aspectos gramaticais, Ricoeur aplica o princípio da interpretação explicativa que requer um horizonte de significados e intenções que já são aceitos. Ao recorrer a gramática, ao complemento nominal, ele está dispendo de um instrumental da língua falada e utilizada, portanto, aceita.

Observamos que a polissemia das palavras torna-se um instrumento à filosofia hermenêutica ricoeuriana. O termo identidade também é uma palavra polissêmica. Uma das tarefas da interpretação é dissociar duas significações da identidade que equivalem ao *idem* e ao *ipse* latino. Sob a perspectiva *idem* dispõe de uma hierarquia de significações da qual a permanência no tempo é o seu ápice. Enquanto a identidade *ipse* não implica nenhum núcleo imutável da personalidade. Nessa modalidade, a identidade é totalmente aberta a mudança. Não há nada que interfira ou impeça o fluxo de mudança. **O si-mesmo como um outro** revela uma equivocidade da identidade que se expressa pela sinonímia entre o “mesmo” e o “idêntico”, porque em suas diversas acepções “mesmo” é utilizado de forma comparativa, ele tem como seus contrários outro, distinto, inverso e desigual. O peso da comparação foi decisivo para que Ricoeur considerasse a mesmidade como sinônimo da identidade-*idem* em oposição a ipseidade em referência a identidade-*ipse*. Há uma dialética permanente entre ipseidade e mesmidade, dito de outra forma, há uma dialética do si e do diverso do si.

A hermenêutica do eu está equidistante da apologia do cogito e a sua destituição. A fenomenologia hermenêutica do si elaborada por Ricoeur recoloca a questão do sujeito pela pergunta “quem?” A palavra quem indica uma polissemia que lhe é inerente são tantas as possibilidades de se perguntar quem fez o quê? Quem saiu? Quem disse a quem? É uma questão polissêmica e contingente. A resposta à pergunta “quem?” é o si ricoeuriano. Ricoeur encontra um modo de abordar as questões da subjetividade escapando ao subjetivismo. A fenomenologia do si que age e sofre, com a tradição filosófica se torna objeto de uma reinterpretação. Nessa reinterpretação a polissemia aristotélica do ser é retomada e privilegia a dupla Ato e Potência, a dialética platônica do Mesmo e do Outro, também é revisitada. Essa articulação revela o caráter polissêmico da alteridade que se revela de muitas maneiras no interior da ipseidade.

O lugar onde os problemas da identidade e da alteridade se colocam é o campo da tradução. A tradução é o lugar, por excelência em que a multiplicidade das línguas e o exercício de aproximação e distanciamento com o outro se dá. A diversidade da língua toca a estrutura maior da condição humana que é a pluralidade. A multiplicidade é marca inerente ao ser humano, que se faz presente na língua e na vida social em toda sua amplitude. A humanidade é fragmentada em populações, em etnias, em culturas, em comunidades históricas, em crenças, religiões, estamos imersos na pluralidade. Ao patentear a pluralidade Ricoeur mais uma vez lança mão de uma que não oferece sobra de dúvida, para construir sua filosofia sem que se abstenha da linguagem comum.

Ricoeur aponta a duplicidade daquilo que entendemos por identidade: às vezes usamos a palavra identidade para referirmos a uma substância que se mantém imutável, que não sofre alteração com o tempo, a qual ele chama de mesmidade; outras vezes, a identidade que tem como pressuposto a manutenção de si na promessa, tal uso da palavra identidade tem como consequência tornar o “quê” inerente ao “quem?” A dialética da mesmidade e da ipseidade é interna à constituição ontológica da pessoa. O instrumento dessa dialética e o estabelecimento da trama que se constitui tanto das ações como dos próprios personagens.

A pessoa designa-se a si mesma no tempo como unidade narrativa de uma vida que reflete a dialética da coesão e da dispersão mediatizada pela trama. Ricoeur considera que a filosofia da pessoa seja capaz de liberar as questões do sujeito dos falsos problemas oriundo do substancialismo – a imutabilidade de um núcleo atemporal, a dispersão em impressões – como é visto em Nietzsche e Hume.

Assim, a única identidade que convém as pessoas e as comunidades, é a identidade narrativa com a sua dialética de mudança de manutenção de si por meio do juramento e da promessa. A implicação de concepção, que não se busque uma substância fixa atrás dessas comunidades e, que também não lhes recusemos a capacidade de se manter por meio de uma fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que as instauram no tempo. A pessoa só existe em sua dimensão temporal. A resposta a pergunta “quem?” só pode ser respondida no decorrer de sua história de vida. A modalidade identidade narrativa constituídas pelos

conceitos da mesmidade e da ipseidade, traz em si uma dialética que é ontologicamente constitutiva da pessoa.

A identidade narrativa encerra em si os três aspectos éticos, a saber, a estima de si, que diz respeito à coesão da pessoa que ela representa; a alteridade, expressa no diálogo constante com o outro, considerando que a nossa vida é uma trama entrelaçada pelos fios de outras vidas, nossos antepassados, nossos amigos e inclusive nossos desafetos. É por meio das instituições que somos capazes de realizarmos nossa finalidade, conjuntamente articulados compondo nossa identidade narrativa.

Somos depositários de tudo que já existiu, já foi pensado e criado. Tudo isso lateja em nós. É o passado que se faz presente. O nosso presente se desenrola através do aprimoramento do que já existe no atrito necessário entre os conceitos sedimentados à mesmidade e o encontro com o espaço que clama por mudanças, afim de corrigir os erros praticados e assimilação de novos conceitos, a ipseidade. É um esforço constante realizado por todas as gerações visando a preservação do homem, do mundo, que busca garantir desde já o futuro para as próximas gerações, trazendo para o presente o futuro.

A individualidade, ou a identidade narrativa é um fenômeno complexo porque envolve dois tipos de identidade que não permitem serem reduzidas a uma única ideia. A discussão filosófica a respeito do Cogito foi superada pela questão da individualidade.

Ricoeur concebe a vivência temporal como um cruzamento entre o tempo histórico e o tempo específico da multiplicidade imaginativa da ficção. Dessa articulação entre duas linhas temporais nasce a identidade humana.

3 HERMENÊUTICA DE SI: A IDENTIDADE PESSOAL E A QUESTÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA

3.1 O problema da identidade pessoal

É no campo da identidade pessoal que se dá o confronto dos dois usos mais significativos do conceito de identidade, a saber: de um lado, a identidade como mesmidade – do latim *idem*, do inglês *sameness* e do alemão *gleichheit* – por outro lado, a identidade como ipseidade – do latim *ipse*; do inglês *selfhood*; do alemão *selbstheit*. A ipseidade não é mesmidade. É através da permanência no tempo que as duas modalidades da identidade se revelam como um problema.

A permanência no tempo liga-se exclusivamente à identidade *idem*. É sob essa única modalidade que as teorias analíticas abordam a questão da identidade pessoal e seus paradoxos. Ricoeur recorre à articulação conceitual da mesmidade com o fito de marcar o lugar notável que aí mantém a permanência no tempo.

Segundo Ricoeur “a mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações.”⁵⁷ Explicitada da seguinte maneira: inicia-se com a identidade numérica, quando acontecem duas ocorrências de uma coisa que é designada por um nome invariável na linguagem comum, afirmamos que elas não formam duas coisas diferentes mas “uma única e mesma” coisa. Aqui, identidade é o mesmo que unicidade. O contrário é pluralidade, ao invés de uma, duas ou várias; a esse primeiro gênero da noção de identidade articula-se a noção de identificação compreendida como “reidentificação do mesmo, que afirma que conhecer é reconhecer a mesma coisa, duas vezes, n vezes”⁵⁸.

Depois, a identidade qualitativa, a saber, “a semelhança extrema: nós dizemos de x e de y que eles vestem a mesma roupa, isto é, vestuários semelhantes que é indiferente que os

⁵⁷ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*, p. 140.

⁵⁸ *Ibid*, p.140

troquemos um pelo outro; a essa segunda componente corresponde a operação de substituição sem perda semântica.”⁵⁹

As duas modalidades de identidade acima citadas, são irreduzíveis uma em relação a outra, assim como em Kant as categorias de quantidade e qualidade. A consequência da implicação nas ocorrências sucessivas da mesma coisa é que a reidentificação do mesmo pode causar hesitações, dúvidas e contestações. Portanto, a *semelhança extrema* pode servir de um critério de certificação da identidade numérica. O problema é que a distância temporal faz com que este critério de similitude perca a sua vivacidade, fazendo-se necessário um outro critério, que será uma terceira modalidade da noção de identidade: a continuidade ininterrupta, entre o início e o fim do desenvolvimento de vida do mesmo indivíduo. Ricoeur afirma que este critério se faz presente em todas as situações “em que o crescimento e envelhecimento operam como fatores de dissemelhança e por implicação de diversidade numérica.”⁶⁰ Entre o nascimento e a morte há uma infinidade de mudanças que se processam e ameaçam a semelhança, no entanto, há algo que permanece, que não se evanesce. Dá-se, assim, uma convergência entre o fluxo contínuo em algo que guarda em si mesmo uma identidade.

O tempo revela-se ameaçador para a identidade, porque é nele que toda a mudança se dá. Ricoeur propõe que, à base da similitude e da continuidade ininterrupta da mudança, deve-se acrescentar um princípio de permanência no tempo. Nesse momento, articulam-se estrutura e acontecimento dando uma resposta ao critério de identidade. Confirmando jogo do caráter relacional da identidade. O eixo ao redor do qual gira a questão da identidade pessoal é a busca de um invariante relacional, que lhe dará a significação determinante de permanência no tempo. No entanto, segundo Ricoeur a ipseidade do si tem como exigência que a forma de permanência no tempo que seja algo diferente “da determinação de um substrato no sentido relacional que Kant destinou à categoria de substância, em suma, uma forma de permanência no tempo que não seja simplesmente um esquema...”⁶¹

⁵⁹ Idem, p.140.

⁶⁰ Idem,p. 141.

⁶¹ Idem, p. 143.

Uma forma de permanência no tempo liga-se à questão quem? Que não se reduz à pergunta o quê? É o que nos fazem pensar os estudos anteriores de Ricoeur. A identidade seria a resposta à pergunta “Quem sou eu”? Segundo a perspectiva ricoeuriana, ao fazermos referência a nós mesmos, há dois modelos à disposição de permanência no tempo. Os dois modelos ricoeurianos são: o caráter e a palavra empenhada, ou a promessa. Tanto no caráter como na promessa é fácil reconhecer o que é nosso mesmo, que chamamos de ipseidade.

São dois modelos que marcam a permanência da pessoa no tempo. A permanência do caráter expressa a ação de recobrir quase que por inteiro uma pela outra da questão do *idem* e do *ipse*, a qual a fidelidade a si revelada através da manutenção da palavra dada, que demarca a distância entre a permanência do si e a do mesmo atentando, desse modo, à impossibilidade que a problemática do *ipse* se confunda com a problemática do *idem*.

Ricoeur afirma que a polaridade, a qual vai examinar, indica uma intervenção da identidade narrativa – como uma mediação específica entre o polo do caráter onde *idem* e o *ipse* inclinam-se a confundir-se e o polo da manutenção de si, lugar no qual a ipseidade liberta-se da mesmidade – na constituição da identidade pessoal.

A concepção ricoeuriana de caráter “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”⁶². O caráter acumula em si a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Esse conjunto de elementos é o que torna emblemático a mesmidade da pessoa. Na obra **O voluntário e o involuntário**, Ricoeur coloca o caráter sob a designação de “involuntário absoluto” confrontado com o “involuntário relativo”.

O caráter é tomado por Ricoeur num sentido similar ao do inconsciente e com o ser-em-vida simbolizado pelo nascimento no domínio de nossa existência o qual não podemos mudar, mas precisamos permitir. A concepção ricoeuriana de caráter também foi expressa na sua obra **O homem falível**. O caráter era apresentado como uma maneira própria de existir, dentro de uma perspectiva finita, que afetava a abertura ao mundo das coisas, das ideias e dos valores, das pessoas. Revelando uma desproporção e não-coincidência entre a finitude e a infinitude.

A problemática do caráter sofre um deslocamento na concepção de Ricoeur. Ele concebe-o dentro de uma problemática da identidade. O que põe em questão o traço de

⁶² Idem, p. 143

imutabilidade do caráter, que até então, era visto nas análises ricoeuriana como adquirido. A partir desta noção é possível tematizar a dimensão temporal do caráter que, finalmente, será definido como um conjunto das disposições duráveis que permitem que uma pessoa seja reconhecida. Essa é a razão pela qual “o caráter pode constituir o ponto limite em que a problemática do *ipse* torna-se indiscernível do *idem* e leva a não distinguir entre uma e outra”⁶³. Essa disposição projetará para adiante o caráter pelo viés do narrável da identidade pessoal.

Examinemos essa noção de disposição. Inicialmente ela liga-se à noção de hábito em sua dupla capacidade de ligação: hábito como algo a ser adquirido e a de hábito já adquirido. Aristóteles desenvolve uma noção de hábito que se aproxima da de caráter em função de sua aproximação homonímia entre o termo *ethos* (caráter) e *ethos* (hábito, costume). A partir desse termo, ele passa a *héxis*, que se define por disposição adquirida, conceito antropológico que serve de base ao edifício da ética aristotélica. As virtudes identificam-se com tal disposição adquirida de acordo com a regra judiciosa controlada pelo julgamento do homem prudente, do *phrônimos*. Esses dois traços contêm uma significação moral evidente.

Primeiramente, o hábito atribui uma história sedimentada que abrange todo o caráter e abole as inovações que a precedem. Ricoeur diz interpretar tal permanência no tempo do caráter como sendo a abrangência do *ipse* pelo *idem*. A questão permanece, porque mesmo como segunda natureza o meu caráter sou eu mesmo, *ipse*, mas que se anuncia com *idem*. Cada hábito adquirido e transformado em disposição durável constitui-se num signo distintivo com que reconhecemos uma pessoa, identificando-a como a mesma. Portanto, o caráter é o conjunto desses signos distintivos.

Em segundo lugar, articula-se a noção de disposição com o conjunto das identificações adquiridas por meio das quais o outro entra na composição do mesmo. A identidade de uma pessoa ou de uma comunidade compõe-se dessas identificações com valores, normas, ideais, modelos, heróis, através dos quais a pessoa ou a comunidade se reconhece. Esse processo de reconhecer-se favorece o reconhecer-se com. A identificação com as figuras heroicas revela essa alteridade assumida, que se mostra latente através da identificação com valores por meio dos quais se coloca uma causa acima de sua própria vida.

⁶³ Idem, p.146

Nesse momento, um elemento de lealdade se incorpora ao caráter e o faz transformar-se em fidelidade, portanto à manutenção de si. Há então uma composição dos polos de identidade. Disso, inferimos que é possível pensar até o fim o *idem* da pessoa sem o *ipse*, mesmo quando um abrange o outro. Assim, os traços de caráter são integrados aos aspectos de preferência avaliativos que definiam a face ética do caráter aristotélico. Tal integração se dá por um processo paralelo à assimilação de um hábito, ou seja, pela interiorização que anula o efeito inicial da alteridade, ou pelo menos, leva-o de fora para dentro. Ricoeur considera que a teoria freudiana de superego tem relação com esse fenômeno que dá à interiorização um aspecto de sedimentação. Desse modo, há uma estabilização das preferências, apreciações, estimações, de modo que a pessoa se reconhece através de suas disposições avaliativas.

Como fruto dessa estabilidade conferida pelo hábito e pelas identificações ou disposições adquiridas, o caráter garante simultaneamente à identidade numérica, à identidade qualitativa, à continuidade ininterrupta na mudança e à permanência no tempo que definem a mesmidade. Segundo Ricoeur a identidade do caráter exprime uma aderência à questão o quê? à questão quem? O caráter é o “o quê” do “quem”. Embora não seja igualmente como era na teoria da ação em que era possível discernir *o que* alguém fazia e *aquele* que fazia. Essa distinção é rica e eivada de ciladas que envia prontamente a questão da ascrição. Há um deslizamento da pergunta quem sou eu? Para a pergunta o quê sou eu?

Ricoeur afirma que o recobrimento do *ipse* pelo *idem* não implica à renúncia que se busque a sua distinção. Há uma dialética entre inovação e sedimentação que é subjacente ao processo de identificação, que se faz presente para nos lembrar que o caráter tem uma história contraída, nos dois sentidos expressos pela palavra contração: abreviação e afecção. O que torna compreensível que o polo estável do caráter possa ser revestido de uma dimensão narrativa, como é possível ver nos usos do termo caráter que o identificam com o personagem de uma história narrada. Enquanto a sedimentação contrai, a narração desenvolve.

Ricoeur atribui à reflexão sobre a identidade narrativa a tarefa de por em equilíbrio os traços imutáveis que, ela deve à ancoragem da história de uma vida em um caráter e aqueles que tendem a dissociar a identidade do si da mesmidade do caráter.

Em terceiro lugar, existe outro modelo de permanência no tempo que difere do caráter, é o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada. A palavra mantida sustenta uma

manutenção de si que não se deixa inscrever numa dimensão geral, como o caráter. Ela inscreve-se unicamente no campo que diz respeito a questão “quem?”. Esse jeito de se colocar, revela um certo investimento existencial dos transcendentais da existência aos quais Heidegger chama existenciais, que realçam a ipseidade.

A duração da promessa constitui um desafio no tempo e parece denegar a mudança. A palavra dada não necessita recorrer a nenhum subterfúgio, ela não se ancora em nada. É suficiente a si mesma a justificação ética da promessa. Não está presa à instituição da linguagem, nem tampouco à obrigação de corresponder à confiança que o outro deposita em sua fidelidade.

A justificação ética, tomada em sua inteireza, expõe as suas próprias implicações temporais, que se manifestam revelando-a como permanência no tempo capaz de estar numa extremidade oposta a do caráter. Nesse ponto, a ipseidade e a mesmidade deixam de se confundir, dissolvendo-se a equivocidade da noção de permanência no tempo.

Esse novo modo de opor a mesmidade do caráter à manutenção de si mesmo na promessa, cria um intervalo de sentido que é preciso preencher. É a polaridade, em termos temporais, entre dois modelos de permanência no tempo que dá origem a esse intervalo. Desse modo, é na ordem temporal que se procurará tal mediação. Segundo Ricoeur a noção de identidade narrativa vem ocupar esta lacuna, preencher este “meio” entre os dois polos de permanência no tempo. Estaria justificada, assim, a oscilação percebida na identidade narrativa entre dois limites. Um limite inferior em que se expressa a confusão do *idem* e do *ipse*; e um limite superior em que o *ipse* põe a questão de sua identidade sem apoiar-se no *idem* nem buscar sua ajuda.

Nesse ponto, Ricoeur considera importante que se examine os títulos da identidade pessoal que ignoram simultaneamente, tanto a distinção do *idem* e do *ipse* e os recursos que a narrativa disponibiliza para resolver os paradoxos da identidade pessoal, os quais essas mesmas teorias têm a vantagem de colocar em termos fortes e claros.

3.2 Os paradoxos da identidade pessoal

Segundo Ricoeur, os filósofos de língua inglesa de cultura analítica aprenderam inicialmente que o fio condutor de distinção entre duas modalidades de identidade e a mediação da narrativa é necessária para que a questão da identidade pessoal não se perca nos mistérios paradoxais e dificuldades paralisantes.

A contribuição de Locke⁶⁴ ao tema foi comunicada pela tradição que é a equação entre identidade pessoal e memória. Ricoeur pontua que no início do capítulo XXVII do **Ensaio filosófico concernente ao entendimento humano** (2ª edição 1964), intitulado “identidade e diversidade” aparece o conceito lockiano de identidade que, diz Ricoeur escapar à noção de identidade mesmidade e identidade ipseidade na perspectiva ricoeuriana. Locke compreende a identidade como resultado de comparação de uma coisa consigo mesma, afirmando que é comparando uma coisa com ela mesma, em tempos diferentes, que formamos as ideias de identidade e de diversidade. Essa definição guarda algumas semelhanças com a mesmidade, em consequência da operação de comparação, e com a ipseidade, no sentido daquilo que foi coincidência instantânea preservada através do tempo, de uma coisa consigo mesma. A análise decompõe dois tipos de ligações da identidade.

Na primeira, segue uma série de exemplos tais como o navio do qual apesar de mudarmos todas as peças permanece o mesmo; o carvalho o qual acompanhamos o crescimento desde a bolota à árvore, é o mesmo; o animal ou o homem que acompanhamos desde o nascimento até a morte, temos a permanência da mesmidade. Locke acentua a permanência da organização à qual ele remete a identidade, negando a presença do substancialismo. No entanto, quando examina a identidade pessoal é a reflexão instantânea que ele envia a mesmidade consigo mesma, justificada pela definição geral. Há um deslocamento de perspectiva temporal, um deslocamento que retira da linha do tempo, de um ponto a outro, o critério para conferir a identidade pessoal. Resta desenvolver o privilégio da reflexão do instante à duração. A fim de aprofundar tal privilégio “é suficiente considerar a memória como a expansão retrospectiva da reflexão tão longe quanto ela pode se estender no passado; em favor dessa mutação da reflexão na memória, a ‘mesmidade consigo mesma’

⁶⁴ In: RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p. 151

pode estender-se através do tempo.”⁶⁵ Locke promove o deslocamento do critério de identidade pessoal, por acreditar poder introduzir uma cesura no desenvolvimento de sua análise sem que fosse necessário abandonar seu conceito geral de “mesmidade de uma coisa consigo mesma”. Sem perceber que a curva da reflexão e da memória imprimia uma desordem conceitual onde a ipseidade substituía a mesmidade.

A primeira série de exemplos lockianos era marcadamente corporal. Locke provoca uma tamanha perplexidade ao fazer crer a tradição que inventara um novo critério de identidade, a saber, a identidade psíquica, em oposição ao critério de identidade corporal, em que há prevalência de uma organização observável de fora. Ricoeur opõe, sistematicamente a Locke e a seus partidários, as aporias de uma identidade sustentada apenas pelos testemunho da memória; aporias psicológicas que dizem respeito aos limites, às intermitências, as perdas da memória, assim como às aporias ontológicas que podemos formular do seguinte modo: à afirmação de que a pessoa existe e por isso lembra não seria preferível remeter à continuidade da memória à existência contínua de uma alma substância? Locke, sem prever, destacou o caráter aporético da própria questão da identidade. Ricoeur salienta que os leitores modernos muito sensíveis ao confronto entre dois critérios opostos de identidade, optarão pela indeterminação do caso.

Hume nos oferece uma outra visão sobre este assunto. Ricoeur diz que é um conceito forte que encontramos no início da análise que podemos ler no **Tratado da natureza humana**⁶⁶, Livro I, quarta parte, sexta seção (1739): “temos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto durante uma variação suposta de tempo; essa ideia nós chamamos de identidade, ou sameness.”⁶⁷ Ricoeur pontua que esta definição de Hume carrega consigo uma ambiguidade que pode ser dita da seguinte forma: só há um tipo de identidade, a mesmidade. De acordo com o nosso autor, da mesma forma que Locke, Hume também faz desfilar uma série de exemplos, tipo a do navio, das plantas, dos animais e dos humanos. No entanto, ele se diferencia de Locke por introduzir desde os seus primeiros exemplos intensidades da destinação da identidade, de acordo com as mutações de um ser

⁶⁵ RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. p. 152.

⁶⁶ In: RICOEUR, P. **O si-mesmo com um outro**, p. 153.

⁶⁷ Idem, p.53

material ou vivo, serem mais ou menos amplas ou, mais ou menos repentinas. Desse modo, a questão da identidade desde o início não suporta as respostas no modo preto e branco. A noção de identidade humana é composta de uma gradação de nuances distintas, trazendo a imagem de um leque. Exigindo um novo critério para determinar a identidade.

No entanto, Hume não confunde seus critérios de destinação da identidade na transição das coisas e dos seres animados ao si. Ele requer para cada ideia uma impressão correspondente e exige que no exame de “seu interior” só haja uma diversidade de experiência e nenhuma impressão invariável concernente à ideia de um si, que ele conclui ser esta noção de si é uma ilusão.

Hume se pergunta a que é dado essa propensão que nos leva a conferir identidade a essas percepções sucessivas e a supor que estejamos na posse de uma existência invariável e ininterrupta durante o curso inteiro de nossas vidas? Sua resposta é encontrada na explicação da ilusão da identidade na qual ele emprega o recurso de sutilidade, que impressionou profundamente a Kant e deixou uma marca que se perpetuou na discussão posterior. A fim de tratar da questão da identidade, Hume introduz dois novos conceitos: a imaginação e a crença.

É a imaginação que é atribuída à faculdade de passar facilmente de uma experiência à outra, em que a diferença é tênue e gradual, a transformar a diversidade em identidade. A crença serve sequencialmente de muda, seu papel é preencher o déficit da impressão. Hume está inserido em um contexto que lhe permite lançar mão do conceito de crença sem que isso reflita negativamente em seus trabalhos. Portanto, confessar que uma ideia repousa em uma crença e não em uma impressão não a desacredita. A filosofia delimita um lugar e um papel para a crença. Dizer que a crença origina ficções, projeta a identidade num tempo em que se tornará incrível. Mas Hume não supera ainda este passo e propõe que a unidade da personalidade pode ser comparada a uma república ou uma *common Wealth* cujos membros mudam incessantemente e os laços de associação permanecem.

Ricoeur o refuta dizendo que Hume não procurava o que ele não podia encontrar, ou seja, um si que é apenas um mesmo. Ele não pressupunha o si que não procurava?

O argumento principal de Hume diz:

quanto a mim, quando penetro mais intimamente o que eu chamo eu mesmo, acerto sempre em uma ou outra percepção particular, calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Não atinjo nunca o eu mesmo

num momento qualquer fora de uma percepção e não posso observar nada diferente da percepção.⁶⁸

Ricoeur salienta que tal afirmação de Hume é a confissão de alguém que só encontra em si os dados privados da ipseidade; alguém que ao mergulhar em si mesmo procura e declara não ter encontrado nada. Nesse ponto, nosso autor recorre a obra de Chishohu, **Pessoa e objeto**⁶⁹ que diz que alguém se encontra em vias de titubear, de observar uma percepção. Toda ação humana tem como origem uma pessoa. Inquirir sobre a identidade é perscrutar o quem atrás da ação. Com a pergunta quem? Quem procura? Quem titubeia e não encontra? Quem percebe? O si reaparece no momento em que o mesmo se retira.

Ricoeur não diz qual é o melhor critério da identidade, se é a de ordem corporal ou a de ordem psicológica. Aliás, nega-se a se deter nesta questão e enumera várias razões para não fazê-lo.

a) Em primeiro lugar Ricoeur diz não querer atribuir ao critério psicológico uma afinidade privilegiada para a ipseidade, e, ao critério corporal à mesmidade. Mesmo reconhecendo que a memória tem com a ipseidade uma certa afinidade, o critério psicológico não se reduz à memória. Tudo o que já foi dito sobre o caráter reforça tal argumentação. É o caráter que mais induz a pensar a identidade em termos de mesmidade. O caráter é o si, sob a aparência da mesmidade. Porque o critério corporal não é naturalmente estranho à problemática da ipseidade, uma vez que a dependência do meu corpo para comigo mesma constitui o testemunho mais contundente em favor da irredutibilidade da ipseidade à mesmidade. Assim, semelhante a ele próprio, que permanece um corpo, não é sua mesmidade que constitui sua ipseidade, no entanto, sua dependência de alguém capaz de se designar a si mesmo como aquele que tem seu corpo. O critério é o que permite distinguir entre o verdadeiro e o falso numa competição com a pretensão de verdade.

b) A questão é saber se a ipseidade e a mesmidade adaptam-se do mesmo modo à prova do julgamento de verdade. Em relação à mesmidade o critério tem um sentido exato; ele

⁶⁸ In RICOEUR,P. **O si-mesmo como um outro**. p. 154.

⁶⁹ In RICOEUR,P. **O si-mesmo como um outro**, p.154. CHISHOHU, **Pessoa e objeto**. Londres: 1976, p. 37-41

designa as provas de verificação e falsificação dos enunciados a respeito da identidade como relação: - mesmo que expressão que nos remete a Locke e a de Hume, segundo as quais a identidade resulta de uma comparação. Desse modo, podemos licitamente chamar critério a prova de verdade das asserções sobre a mesmidade. Quanto à ipseidade aconteceria o mesmo? A dependência do meu corpo para comigo mesmo depende de uma criteriologia? Ela não aconteceria, preferencialmente, no campo da atestação – aqui Ricoeur antecede que há um vínculo entre a ipseidade e a atestação, assunto que ele tratará no estudo X do **Soi même comme un autre**. Uma questão é saber se a memória, o pretendido critério psicológico privilegiado, seria ela o critério para qualquer que seja? Ela também não acontece no campo da atestação? Duas respostas são possíveis. Se identificarmos critério com a prova de verificação ou de falsificação, responderemos não. Contudo, se admitirmos que a atestação se presta a uma prova de verdade diferente da prova de verificação ou de falsificação, responderemos sim. Esta discussão, para ser bem conduzida, depende que a distinção entre as problemáticas da mesmidade e da ipseidade esteja solidamente estabelecida e que o leque inteiro de casos de figura indo de sua superposição à sua disjunção, tenha sido percorrido. O que só será possível, diz Ricoeur, ao fim da reflexão sobre a identidade narrativa.

Ricoeur apoia-se na obra de Derecke Parfit **Razões e pessoas**⁷⁰ a fim de ter uma base mais sólida que lhe permita entrar na discussão dos critérios de identidade pessoal. Parfit dirige-se frontalmente às crenças que nós comumente ligamos à reivindicação da identidade pessoal. A razão para a escolha de Parfit, é que Ricoeur encontra nele um contraponto para sua tese de identidade narrativa, uma vez que as suas análises foram desenvolvidas sobre um aspecto onde a identidade só pode ser mesmidade, excluindo expressamente toda distinção entre mesmidade e ipseidade. Ricoeur se pergunta, se acaso Parfit, como Hume, não estava procurando o que não podia achar, a saber, um estatuto firme da identidade pessoal definida em termos de mesmidade. Caso ele não pressuponha o si principalmente quando ele desenvolve com um pensamento vigoroso incomum às implicações morais de sua tese ao ponto de escrever isto *personal identity is not what matters* – a identidade não é o que importa.

⁷⁰ In RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p.156. PARFIT, Derike **Razões e pessoas**

São às crenças de base subjacentes à direção dos critérios de identidade que Parfit se opõe. Ricoeur dispõe didaticamente separadas em três séries de afirmações as crenças comuns relativas à identidade pessoal. A primeira refere-se ao que devemos entender por identidade, a saber, a existência separada de um núcleo de permanência; a segunda diz respeito à convicção de que sempre pode ser dada uma resposta determinada referente à existência de tal permanência; a terceira exprime que a questão colocada é determinante para que a pessoa possa reivindicar o *status* de sujeito moral. Segundo Ricoeur, Parfit tem como estratégia demolir cada uma dessas três asserções, que são menos justapostas que superpostas, da mais exposta à mais escondida.

A primeira tese de Parfit defende que a crença comum deve ser reformulada em termos que não lhe são próprios, ou seja, nos dar a tese adversa à qual ele considera a única verdadeira e que ele chama de reducionista.

De acordo com a tese reducionista, a identidade através do tempo restabelece-se sem deixar marcas por um certo encadeamento *connectedness* entre acontecimentos, independente se estes são de natureza física ou psíquica.

Acontecimento entendido como toda ocorrência suscetível de ser descrita sem que seja declaradamente afirmado que as experiências que compõem uma vida pessoal são a posse dessa pessoa, sem que seja afirmado que essa pessoa existe. Essa descrição impessoal é a condição de toda a pesquisa de conexão poder ser conduzida tanto no plano físico ou corporal quanto no plano psicológico ou psíquico. A tese reducionista convoca para o debate a noção neutra de acontecimento.

A tese reducionista pode ser formulada da seguinte forma: “a existência de uma pessoa consiste exatamente na existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência de uma série de acontecimentos físicos e mentais ligados entre eles”⁷¹ O que a tese reducionista exclui é exatamente que somos entidades existindo separadamente.⁷² De acordo com Parfit no que diz respeito à simples continuidade psíquica ou psicológica a pessoa constitui um “fato separado suplementar” (*a separate further fact*). Este autor toma a noção de pessoa como sendo outra coisa que o seu cérebro e seu psíquico. Segundo Parfit, a noção de

⁷¹ RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. p. 157.

⁷² In RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p. 157. PARFIT, p. 210.

substância espiritual que ele identifica com o ego cartesiano, é possivelmente uma das versões da tese não-reducionista, contudo é a mais conhecida, mesmo que uma versão materialista seja igualmente concebível; ele concebe a identidade como sendo um fato suplementar em alusão à continuidade física e/ou psíquica. É a tese reducionista que estabelece o vocabulário de referência no qual a tese adversa é formulada, a saber, o vocabulário do acontecimento, do fato descrito de modo impessoal; em relação a esse vocabulário de base, a tese adversa se define simultaneamente pelo que ela nega, o reducionismo, e pelo o que ela acrescenta – o fato suplementar. Ricoeur afirma que dessa maneira é iludido o fenômeno central que a tese reduz, isto é, a posse por alguém de seu corpo e de sua vivência.

A escolha do acontecimento como termo referência exprime e opera essa mistificação, ou melhor, essa elisão da minha totalidade. É no vocabulário do acontecimento, oriundo de elisão igual, que a existência da pessoa representa de fato uma figura suplementar. Assim, a tese dita não reducionista é tornada parasitária da tese reducionista edificada em unidade de conta.

A questão é saber se a minha totalidade implica dependência da gama dos fatos, da epistemologia dos observáveis e da ontologia do acontecimento. Desse modo, somos reconduzidos novamente à distinção entre as duas problemáticas da identidade a do *ipse* e a do *idem*. Ricoeur considera que Parfit tome como coisa menor a noção de totalidade por desconhecer a distinção entre as modalidades da identidade, em relação à factualidade do acontecimento.

Ricoeur afirma que a tese reducionista, no seu entender, reduz não apenas a minha totalidade do vivido psíquico, mas principalmente a do corpo próprio: meu corpo. Nesse sentido, a impessoalidade do acontecimento marca antes de qualquer coisa a neutralização do corpo próprio. Sendo assim, a verdadeira diferença entre tese não-reducionista e tese reducionista não coincide de forma nenhuma com o chamado dualismo entre substância espiritual e substância corporal, mas entre minha dependência e a descrição impessoal. Uma vez que o corpo próprio, um dos componentes da minha totalidade, o combate mais radical deve pôr em confronto as duas perspectivas sobre o corpo: o corpo como sendo meu e o corpo como apenas mais um corpo entre outros corpos.

Ricoeur dá conta de que a tese reducionista reduz o corpo próprio a qualquer corpo. É essa neutralização que, em todas as experiências do pensamento que iremos agora fazer surgir, facilitará a focalização no cérebro do discurso sobre o corpo.

O cérebro é efetivamente diferente de muitas partes do corpo, e do corpo completo como experiência integral, no sentido de que ele é despojado de todo estatuto fenomenológico e, portanto, do traço de minha dependência. O caráter confuso dessa expressão é reforçado pelo fato de que o cérebro não se revela na categoria dos objetos percebidos à distância do corpo próprio. Sua proximidade da minha cabeça atribui-lhe o caráter estranho de interioridade não-vivida. É neste ponto que a tese reducionista exerce seu controle numa ontologia do acontecimento e numa epistemologia da descrição impessoal dos encadeamentos portadores da identidade, o lugar privilegiado das ocorrências nas quais a pessoa é mencionada, sem que sua existência distinta seja explicitamente reivindicada, é o cérebro. Se levarmos em consideração que identidade quer dizer mesmidade, chegaremos a uma conclusão irresistível: não existe ninguém que seja o mesmo que eu. A questão que se coloca é o que sou eu? É possível dissociar minhas experiências vividas do meu corpo próprio? É possível dissociar tais experiências do meu cérebro? Parfit, baseado nos *puzzling cases* de Locke, acredita ser possível manipular o cérebro sem que este perca a sua identidade. Numa sociedade predominantemente tecnológica corre-se o risco de que o ser humano seja percebido como mais uma parafernália entre outras, sempre à disposição.

O problema da racionalidade da escolha ética colocada pela moral utilitarista hegemônica no mundo da língua inglesa. É todo peso das questões éticas do início que se coloca sobre a questão da identidade, que se torna um começo axiológico. O julgamento de importância que ordena a hierarquia das estimações. No entanto, qual identidade – a identidade em qual sentido do termo, é pedido renunciar? Será a mesmidade que Hume já considerara rara e pouco digna de interesse? Ou à minha totalidade (*mienneté*) que de acordo comigo mesmo, diz Ricoeur, constitui o núcleo da tese não reducionista?

3.3 O si e a identidade narrativa

Ricoeur nesse ponto pretende desenvolver plenamente a dialética da mesmidade e da ipseidade que está no interior da noção da teoria narrativa. Também terminar a investigação a respeito do si através da exploração das mediações possíveis de serem feitas pela teoria narrativa entre a teoria da ação e a teoria moral, em dois momentos. O primeiro momento, retornando ao ternário descrever, relatar, prescrever, nos remete à pergunta que extensão do campo prático a função narrativa desperta, se a ação descrita deve poder igualar-se à ação relatada. Depois perguntar de que maneira a narração, que nunca é eticamente neutra, revela-se como o primeiro relatório do julgamento moral.

3.3.1 A identidade narrativa e a dialética da ipseidade e da mesmidade

A verdadeira face da identidade narrativa só se mostra por meio da dialética da ipseidade e da mesmidade. Esta última é a contribuição significativa da teoria narrativa.

Aqui Ricoeur mostra o modelo exclusivo de conexão entre acontecimentos que constitui a intriga que permite integrar a permanência no tempo de elementos que parecem ser contrários, sob o regime da identidade-mesmidade, a saber, a diversidade, a variabilidade, a instabilidade.

A noção de intriga transfere a ação para os personagens da narração e gera a dialética do personagem que é a da mesmidade e da ipseidade. A identidade narrativa pode ser compreendida como identidade do personagem.

A identidade do personagem é construída em ligação com a intriga e caracteriza-se em termos dinâmicos, pela ocorrência entre uma exigência de concordância e a permissão de discordância que, mantém a identidade sob ameaça até ao fim da narração. Ricoeur define a concordância discordante, que caracteriza toda composição narrativa, como síntese do heterogêneo. Partindo dessa noção, ele tenta explicar as múltiplas mediações que a intriga opera entre a diversidade dos acontecimentos e a unidade temporal da história relatada; entre

os componentes díspares da ação, intenções, causas, acasos e o encadeamento da história; entre o puro fluxo dos acontecimentos e a unidade da forma temporal. Tais mediações podem subverter a cronologia a tal ponto de poder aboli-la. Essa multiplicidade dialética explicita a oposição presente no modelo trágico de acordo com Aristóteles. No jogo da dispersão episódica da narrativa e o poder unificador do ato configurante, a *poiesis*. É essa configuração narrativa, assim compreendida, que é preciso comparar ao tipo de conexão reivindicada por uma descrição impessoal. O modelo narrativo diferencia-se de qualquer outro modelo de conexão, tal distinção se deve ao estatuto do acontecimento. Podemos dizer que:

o acontecimento narrativo é definido pela sua relação com a própria operação de configuração. Ele participa da estrutura instável de concordância discordante característica da própria intriga; ele é fonte de discordância quando ele surge, e fonte de concordância no que ele faz avançar a história.⁷³

Ricoeur chama de paradoxo da intriga a inversão que a mesma opera no efeito da contingência, no sentido daquilo que poderia acontecer de algum outro modo, ou simplesmente não acontecer, incorporando-o de algum modo ao efeito de necessidade pela ação do ato configurante. Essa inversão no efeito de contingência em efeito de necessidade realiza-se no âmago do acontecimento, que como simples ocorrência se atém a frustrar as expectativas criadas pelo curso anterior dos acontecimentos. O paradoxo da intriga é o inesperado, o surpreendente, que não se torna parte integrante da história que compreendeu tardiamente. Depois que transforma-se pela necessidade, de algum modo retrógrada, oriunda da totalidade temporal levada até ao seu limite. Ricoeur destaca que essa necessidade é uma necessidade narrativa da qual o efeito de sentido procede do ato configurante como esse. É essa necessidade narrativa que converte a contingência física, adversa da necessidade psíquica, em contingência narrativa envolvida na necessidade narrativa.

A partir dessa noção singela de intriga resulta que a operação narrativa gera o conceito original de identidade dinâmica, a qual concilia as próprias categorias que Locke considerava contrárias entre si, a identidade e a diversidade.

Ricoeur considera que o passo decisivo no rumo de uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando passamos da ação ao personagem. Este é compreendido

⁷³ RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*, p. 169

como aquele que realiza a ação na narrativa. Portanto, é uma categoria narrativa, cujo papel na narração depende da própria inteligência que a intriga a si mesma.

O que a categoria narrativa do personagem soma à discussão da identidade pessoal? A essa questão Ricoeur responde que a identidade do personagem compreende-se por transferência para ele da operação de intriga inicialmente aplicada à ação relatada, o personagem é a própria intriga.

A teoria narrativa é a correlação entre ação e personagem. Aristóteles é quem estabelece essa relação entre personagem e história relatada em sua obra a **Poética**. Ricoeur considera que tal correlação nessa obra aristotélica é muito limitada e aparece como sendo uma subordinação. Efetivamente, é na história relatada, com caracteres de unidade, de articulação interna e de complementação atribuída pela operação de intriga, que o personagem conserva ao longo da história uma identidade correlativa daquela da própria história.

Em **Tempo e narrativa** essa prioridade da intriga (*mytos*) sobre o personagem, segue na sequência de seis partes da tragédia que, segundo Aristóteles, a intriga vem no começo e antecede aos caracteres e ao pensamento (*dianoia*), que com a intriga compõem o *quê* da imitação da ação. Aristóteles desenvolve a subordinação até que declara: “a tragédia é representativa (*mimesis*) não de homens mas de ação, de vida de felicidade (a infelicidade reside também na ação), e o fim visado é uma ação, não uma qualidade. (...) além disso, sem não poderia haver tragédia, enquanto que poderia haver tragédia sem caracteres.”⁷⁴

De acordo com Ricoeur, a narratologia contemporânea tentou dar a essa correlação o estatuto de sujeição semiótica, presente num sentido na análise conceitual do *mytos* em “partes” por Aristóteles. No entanto, Ricoeur afirma que busca na narratologia uma confirmação da pré-compreensão que tivera ao nível da inteligência narrativa, da coordenação entre intriga e personagem. Nosso autor cita Propp “numerosas funções agrupam-se logicamente segundo certas esferas. Estas esferas correspondem aos personagens que cumprem as funções.”⁷⁵

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Poética*. In RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. p. 171, n. rodapé.

⁷⁵ PROPP, **Morfologia do conto**, p. 196. In RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. p. 171.

Ricoeur busca saber se toda a intriga procede de uma gênese mútua entre o desenvolvimento de um caráter e de uma história relatada. Ele afirma adotar o axioma de Kermode o qual afirma que para desenvolver um caráter é preciso relatar mais.

A estrutura narrativa reúne os dois processos de intriga, o da ação e o do personagem, cuja união é a autêntica resposta às aporias da ascrição. Porque apesar de tudo, numa perspectiva paradigmática, as perguntas quem? O quê? Como? Etc. Podem designar os termos discretos da rede conceitual da ação. No entanto, de um ponto de vista sintagmático, as respostas a essas questões formam uma cadeia que é o encadeamento da narrativa. Afinal, relatar é dizer quem fez o que, porque e como, mostrando no tempo a conexão entre essas perspectivas. Do mesmo modo, podemos descrever separadamente os predicados psíquicos tomados fora da atribuição de uma pessoa, Ricoeur salienta que essa é a própria condição da descrição do psíquico, no entanto, é na narrativa que se recompõe a atribuição.

O resultado dessa correlação entre ação e personagem da narrativa é uma dialética interna do personagem que se desdobra em uma dialética entre concordância e discordância que é desenvolvida pela intriga da ação. A dialética se desenvolve pelo personagem que, segundo a linha de concordância, tira a singularidade da unidade de sua vida tomada como a própria totalidade temporal singular que o diferencia de qualquer outro. De acordo com a linha de discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam, como encontros, acidentes, etc. A síntese concordante discordante faz com que a contingência do acontecimento ajude a necessidade de algum modo retroativa da história de uma vida, ao que se iguala a identidade do personagem. Desse modo, o acaso é transformado em destino. E a identidade só se permite compreender sob a égide dessa dialética. A tese da identidade a qual Parfit designa de não-reducionista recebe dela não só um reforço, mas um completo remanejamento. A pessoa compreendida como personagem de narrativa não é uma entidade distinta de suas experiências. Ao contrário, ela divide o estatuto da própria identidade dinâmica com a história relatada.

A narrativa constrói a identidade do personagem, a qual podemos chamar sua identidade narrativa, compondo a história relatada. Pois é a identidade da história que forma a identidade do personagem. Tal dialética de concordância discordante do personagem necessita que seja inscrita na dialética da mesmidade e da ipseidade. A imposição dessa reinscrição se faz, uma vez que se confronta a concordância discordante do personagem com a

reivindicação de permanência no tempo se liga a noção de identidade e sua equivocidade. Contrabalançando de um lado, a mesmidade do caráter, do outro, a ipseidade da manutenção de si. A dialética do personagem inscreve-se no intervalo entre esses dois polos da permanência no tempo, fazendo a mediação entre eles.

Essa função mediadora que a narrativa do personagem desempenha entre os polos da mesmidade e da ipseidade é fundamentalmente confirmada pelas variações imaginativas às quais a narrativa submete essa identidade. Tais variações são produzidas pela própria narrativa.

A literatura constitui um bom laboratório para a experiência do pensamento onde são postos à prova da narrativa os recursos de variação da identidade narrativa. Um dos benefícios dessa experiência é evidenciar a diferença entre as duas significações da permanência no tempo, provocando a variação da relação de uma com a outra. Na experiência cotidiana diz-se que elas tendem a se confundir uma com a outra; contar com alguém é ao mesmo tempo apoiar-se na estabilidade de um caráter e esperar que o outro cumpra a palavra, a despeito de quaisquer que sejam as mudanças suscetíveis de afetar as disposições duráveis em que ele se deixa reconhecer. É impossível não reconhecer que na ficção literária o espaço de variação aberto às relações entre as duas modalidades de identidade é imenso. Numa extremidade o personagem é um caráter identificável como o mesmo, esse traço é quase um estatuto do personagem dos contos de fada e do folclore. Ricoeur pontua que, por outro lado, no que diz respeito ao romance clássico **d'A princesa de Clèves** ou do romance inglês do século XVIII a Dostoievski e Tolstoi, é possível dizer que o espaço explorado é o espaço intermediário de variações onde, por meio das transformações do personagem, a identificação do mesmo decresce sem, contudo, desaparecer.

Deslocamo-nos para o polo da outra extremidade com o romance dito de aprendizagem e, com o romance do movimento da consciência, o afastamento nessa direção se aprofunda. A relação entre intriga e personagem dá a impressão de inverter-se, pois ao contrário do modelo aristotélico, a intriga é posta a serviço do personagem, cuja identidade escapando ao controle da intriga e de seu princípio de ordem é posta verdadeiramente à prova. Assim, alcança-se o polo extremo da variação onde o personagem deixou de ser um caráter. É aqui, nesse polo que se encontra os casos-limites em que a ficção literária é posta em

confronto com os *puzzling-cases* da filosofia analítica. De tal confrontação resulta o conflito entre uma versão narrativa e uma versão não narrativa da identidade pessoal.

Ricoeur chama à atenção para a convergência entre o início filosófico de semelhante eclipse da identidade do personagem e a perda das qualidades propriamente narrativas à medida que a narrativa se aproxima do ponto de anulação do personagem. Neste caso, a perda da identidade do personagem implica a perda da configuração da narrativa e, particularmente, uma crise na conclusão da mesma. Gerando um choque em torno do personagem sobre a intriga. Provocando um cisma que afeta simultaneamente a tradição da intriga e a erosão dos paradigmas. Ricoeur diz que Kermode marca o ponto convergente entre a configuração do personagem e a configuração da intriga, implicando em que a decomposição da forma narrativa, paralela à perda da identidade do personagem, transborda os limites da narrativa e conduz a obra literária para a vizinhança do ensaio. Mas o que significa, neste caso, a perda da identidade? E de qual modalidade de identidade se está falando?

Ricoeur propõe que, ao se recolocar no quadro da dialética do *idem* e do *ipse*, esses casos embaraçosos da narração se deixem reinterpretar como desguarnecidos da ipseidade por perda de suporte da mesmidade. Constituindo assim, o polo oposto do herói identificável por superposição da ipseidade e da mesmidade. Ricoeur constata que o que se perdeu sob o título de “propriedade” é aquilo que permitia igualar o personagem a seu caráter.

Ricoeur está seguro que a comparação com os *puzzling-cases* de Parfit permitirá o esclarecimento a respeito do que é a ipseidade. Inicialmente, nosso autor salienta que as ficções literárias diferem obrigatoriamente das ficções tecnológicas no sentido de que elas permanecem como variações imaginativas, ao redor de uma variante, que é uma condição corporal vivida como mediação existencial entre si e o mundo. Evidentemente os personagens de teatro e de romance são humanos como nós. Considerando que o próprio corpo é uma dimensão do si, as variações imaginativas em torno da condição corporal, são inegavelmente uma variação sobre o si e sua ipseidade. Indo ainda nessa direção, em virtude da função mediadora do próprio corpo na estrutura do ser no mundo, o traço da ipseidade da corporeidade se estende ao do mundo corporalmente habitado. Esse traço qualifica a condição terrestre e confere à terra a qualificação existencial que de formas diferentes Nietzsche, Husserl e Heidegger, reconheceram. O termo Terra, aqui, extrapola a noção de

planeta, é o nome mítico de nosso ancoradouro corporal no mundo. Ricoeur afirma que é este o pressuposto pela narrativa literária submetida à compreensão que faz dela uma mimesis da ação. Porque a ação imitada na e pela ficção fica também submetida ao constrangimento da condição corporal e terrestre.

No entanto, o que os *puzzling-cases* marcam diretamente com uma contingência radical é essa condição terrestre cuja hermenêutica da existência implícita à noção do agir e do sofrer considera intransponível. A condição terrestre torna-se contingente no domínio da técnica. Neste domínio a técnica transborda-se para além da técnica disponível à técnica concebível, enfim, ao sonho tecnológico. De acordo com este sonho o cérebro é considerado o equivalente insubstituível da pessoa. O cérebro é o ponto de aplicação da alta tecnologia. Nas experiências de dissecação, de transplantação, de reduplicação, de teletransporte, o cérebro representa o ser humano manipulável. Ricoeur localiza nesse sonho tecnológico, ilustrado pela manipulação cerebral, a solidariedade com o tratamento impessoal da identidade no plano conceitual. Partindo desse ponto de vista pode-se dizer que as variações imaginativas da ciência-ficção são variações relativas à mesmidade, enquanto as da ficção literária são relativas à ipseidade em sua relação dialética com a mesmidade. A verdadeira perplexidade, no entanto, não habita no interior nem de um campo, nem de outro campo de variações imaginativas, se for possível tal distinção. É fato que somos capazes, não digo de efetuar, mas de conceber variações tamanhas, que até a condição corporal terrestre se torna uma simples variável, uma variável contingente, caso o indivíduo teletransportado não transporte com ele alguns traços residuais dessa condição sem os quais seria impossível dizer que ele age ou sofre; a única questão seria para saber se ele vai sobreviver.

Ricoeur concebe a identidade narrativa oscilando entre mesmidade e ipseidade, com a identidade ética, a qual requer uma pessoa responsável pelos seus atos. É em relação a essa capacidade de imputação que as manipulações cerebrais podem ser comparadas à identidade pessoal e, portanto, violar um direito, o da pessoa na sua integridade física.

O que as manipulações imaginárias do cérebro violam, vai muito além de uma regra, de uma lei, a saber, é a condição existencial de possibilidade para que haja regras, leis, enfim, preceitos destinado à pessoa como operante e sofredora.

Mas a fim de que a capacidade de imputação a qual a significação é somente moral e jurídica, não seja arbitrariamente destinada às pessoas, faz-se necessário que a invariante

existencial da corporeidade e da mundanidade em torno da qual giram as narrações imaginativas da ficção literária, seja ela mesma considerada intransponível no plano ontológico.

3.3.2 Entre descrever e prescrever: narrar

Ricoeur alerta para o fato de que a teoria narrativa é um eixo ao redor do qual giram a teoria da ação e a teoria ética. A questão ricoeuriana é a legitimidade de ver na teoria da intriga e na teoria do personagem uma transição expressiva entre a ascrição da ação a um agente que pode e a sua imputação a um agente que deve. Ricoeur examinará essa questão sob dois aspectos.

Primeiramente, o aspecto com respeito aos estudos lógico-práticos é preciso mostrar de que modo a conexão revelada pela teoria narrativa entre intriga e personagem, passando pelos novos esclarecimentos que ela lança sobre as dificuldades no que respeita a relação com a ação com seu agente, exige uma dimensão considerável do campo prático, caso a ação descrita possa ser igualada a ação narrada.

Em segundo lugar, o aspecto que diz respeito aos estudos morais que seguem a questão dos apoios e das antecipações que a teoria narrativa propõe a interrogação ética. Ricoeur afirma que a relação da intriga com o personagem não projeta mais luz sobre a relação entre a ação e seu agente, a menos que seja vista como uma extensão do campo prático. Certamente que uma revisão da relação entre a ação e seu agente exige que haja uma revisão do próprio conceito de ação, a fim de saber se ele deve poder ser levado ao nível da configuração narrativa desenvolvida na escala de uma vida.

O conceito ricoeuriano de revisão ultrapassa a noção de prolongamento das conexões entre os segmentos de ação dispostos em forma pela gramática das frases de ação. Ricoeur diz que é preciso mostrar uma hierarquia de unidade práxicas que, cada uma de seu jeito, comporte um princípio de organização própria integrando uma diversidade de conexões lógicas.

As primeiras unidades compostas são as que merecem o nome de práticas cujo exemplos mais familiares são as profissões, as artes e os jogos. Ricoeur nos convida a examinar uma primeira ideia do que são as práticas no horizonte da descrição das ações de base da teoria analítica da ação. A concepção de ação de base refere-se às ações que sabemos fazer e fazemos, sem que seja preciso fazermos uma outra para fazer o que fazemos. Nesta perspectiva o agente é capaz de considerar os efeitos de causalidade como circunstâncias de decisão, enquanto em volta, os resultados desejados ou não das ações intencionais tornam-se novos estados de coisas conduzindo-as a novas condições causais. A confusão entre finalidade e causalidade, intencionalidade e conexões sistemáticas é constitutiva dessas ações longas que são as práticas. Ricoeur sinaliza que há a falta de configurações que divide uma profissão, um jogo, uma arte, nessas longas cadeias de ação.

Existe ainda uma segunda espécie de conexão a qual contribui para a delimitação das práticas como unidade de segunda ordem. Esta ocupa-se de relações de encaixe. Ricoeur ressalta que o vocabulário relacionado ao nosso repertório de poderes exprime muito bem estas relações de subordinação mais que de coordenação; a profissão de agricultor inclui ações subordinadas tais como lavrar, semear, ceifar, por sua vez, lavrar implica em conduzir um trator e assim por diante, descendo até as ações de base, do gênero puxar, empurrar. É evidente que essa ligação de encaixe, portanto parciais de uma ação total não se articula com a ligação de coordenação entre segmentos sistêmicos e segmentos teleológicos, a não ser na medida em que as conexões de uma e outra espécie são unificadas sob as leis do sentido que fazem da profissão do agricultor uma prática.

Ricoeur explica que a unidade de configuração constitutiva de uma prática repousa sobre uma relação particular do sentido, que expressa a noção de regra constitutiva a qual foi obtida por empréstimo rigorosamente da teoria dos jogos antes de ser estendida à teoria dos atos de discurso, logo reintegrada à teoria da práxis. A definição ricoeuriana para regra constitutiva são os preceitos cuja única função é legislar que, por exemplo, que o gesto de deslocar o peão sobre o tabuleiro “conta como” uma jogada numa partida de xadrez. A regra é constitutiva porque ela não é acrescentada como um regulamento exterior aplicado aos movimentos que teriam já a sua própria organização. É a regra, e somente ela, que reveste o gesto de significação do “valer como”. Por isso os jogos são excelentes exemplos de modelos práticos. Segundo Ricoeur, J. Searle estende a noção de regras constitutiva ao domínio de

atos de discurso, uma vez que são também ações ou fases de práticas mais vastas; assim, os atos ilocutórios tais como prometer, comandar, advertir, constatar, distingue-se pela mesma força que diz, por exemplo, que prometer é se colocar sob a obrigação de fazer amanhã o que declaro hoje que farei.

Embora as regras constitutivas não sejam regras morais, elas contribuem para que se encontre as regras morais, uma vez que regem as condutas suscetíveis de tomarem uma significação. Mas é somente um primeiro passo em direção à ética.

A noção de prática constitutiva tem, ainda, outra virtude além de introduzir nas estruturas das práticas relações específicas de significação, a de salientar o caráter de interação que se liga à maioria das práticas. Ricoeur toma o conceito de ação weberiana que é atividade (*handeln*) um comportamento humano – pouco importando que se trate de um ato exterior ou íntimo, de uma omissão (*unterlassen*) ou de uma tolerância (*dulden*) quando e, por quanto tempo, o agente ou seus agentes lhe conferiram um sentido subjetivo.

A ação social é uma atividade que, de acordo com o sentido visado (*geneinten sinn*) pelo agente ou pelos agentes, se refere ao comportamento de outros, que orienta o seu desenvolvimento. Há uma série de fatos de interação tais como: omitir e suportar, aguentar, sofrer, assim como fatos de compreensão subjetiva. Esses dois termos lembram que no plano da interação, tanto quanto no plano da compreensão subjetiva, o não agir, também é um agir; negligenciar, omitir-se é também deixar de fazer por um outro, às vezes de modo criminal. Suportar é conservar-se a si mesmo por vontade ou por força, sob a potência de agir do outro; alguma coisa é feita a alguém por alguém; suportar, resignar-se, que é vizinho de sofrer. Aqui, a teoria da ação estende-se dos homens ativos aos homens sofredores. Essa adjunção é tão essencial que ela dirige uma grande parte da reflexão sobre o poder exercido por alguém sobre outro alguém e sobre a violência como a destruição por algum outro da capacidade de agir de um sujeito e, da mesma forma conduz ao limiar da ideia de justiça como a regra que visa igualar os pacientes e os agentes da ação. Toda ação tem seus agentes e seus pacientes.

A composição do campo prático não se dá de baixo para cima, por composição do mais simples ao mais complexo, mas segundo um duplo movimento de complexidades ascendentes, a partir das ações de base e das práticas, e de especificação descendente, a partir do horizonte vago e móvel dos ideais e dos projetos à luz dos quais uma vida humana apreende-se em sua unicidade. O que MacIntyre chama de “unidade narrativa de uma vida”

não é o que resulta da soma das práticas numa forma abrangente, mas é regida pela totalidade de um projeto de vida, prenhe de incertezas e imóvel, portador de uma unidade própria constituindo os planos de vida, a zona mediana de troca entre a indeterminação dos ideais diretores e a determinação das práticas. Nessas trocas, o projeto global ganha contornos e é o primeiro a ser desenhado como nos casos de vocação precoce ou imperativa, e, impelida por esse constrangimento que veio de cima, as práticas perdem seu desenho tradicional e moldado pela aprendizagem. O campo prático revela-se, então, submetido a um duplo princípio de determinação os que o aproximam da compreensão hermenêutica de um texto mediante a troca entre o todo e a parte. Ricoeur afirma que nada é mais propício a configuração narrativa que esse jogo de dupla determinação. No entanto, a unidade narrativa de uma vida não é a designação do último degrau na escala da práxis.

Ricoeur considera ser preciso observar na noção de unidade narrativa da vida uma mistura instável de fabulação e experiência viva. Em razão do caráter evasivo da vida real necessitamos do auxílio da ficção a fim de organizar esta última retrospectiva inoportuna, sob o risco de considerar temporária toda a figura de intriga emprestada da ficção ou da história. As narrativas literárias e as histórias de vida se complementam, e isso independe se é por causa uma da outra ou a despeito de uma e de outra. Segundo Ricoeur a noção de identidade narrativa ajuda a aclarar as relações entre narrativas e ética que já foram antecipadas. Em razão do enraizamento da narrativa literária no campo da narrativa oral, no nível da prefiguração da narrativa, permite antever que a existência da função narrativa tem implicações éticas.

Ricoeur encontra em W. Benjamim a arte de narrar desde sua forma embrionária que ainda era indiscernível na epopeia, até o seu ocaso no romance, como a arte de trocar experiências. Importante ressaltar que, neste caso, experiência diz respeito ao exercício popular da sabedoria prática. Tal sabedoria comporta em si apreciações, avaliações que são alvos das categorias teleológica e deontológica. Enquanto seguimos o destino dos personagens, suspendemos inteiramente o julgamento moral real mantendo em suspensão a ação efetiva.

Certamente que as experiências de pensamento que são conduzidas no grande laboratório do imaginário são igualmente explorações dirigidas ao reino do bem e do mal. A atitude de supervalorizar ou a de desvalorizar é o mesmo que avaliar. Nesse laboratório o

juízo moral continua vigente, embora submetido às variações imaginativas próprias. Dentro dessa dimensão de ficção a narrativa pode realizar sua função de descoberta e também de transformação no tocante ao sentir e ao agir do leitor na fase de configuração da ação pela narrativa.

Entretanto, existe uma forma de narrativa em que o juízo é neutralizado, ou pelo menos, minimizado sem, contudo, atingir o nível zero. Trata-se da narrativa histórica. O historiador que é impelido mais pela curiosidade que pelo gosto de comemorar ou de amaldiçoar. Abstém-se de demonstrar apreço preferencial por algum valor de qualquer época. Assim, é pelo viés da simpatia que faz reviver maneiras de avaliar que continuam a pertencer profundamente a nossa humanidade. Na perspectiva ricoeuriana “a historiografia é lembrada em sua relação de dívida a respeito dos homens do passado. Em certas circunstâncias, em particular quando a dor defronta-se com o horrível, figura limite da história das vítimas, a relação de dívida transforma-se em dever de não esquecer.”⁷⁶

Ricoeur considera que a teoria ética e a teoria narrativa relacionam-se de maneira diversa com o destino. A identidade tomada como ipseidade envolvia um espectro de significações que se desenrolava desde um polo extremo onde se separa dela completamente. Esse primeiro pólo teve como símbolo o caráter, traço que permite identificar uma pessoa. O segundo pólo foi identificado com a noção essencialmente ética da manutenção de si, maneira de se comportar que revela que o outro pode contar com ela. O fato de alguém contar comigo me faz responsável por minhas ações diante do outro. O que resgata o conceito de responsabilidade, que reúne em si duas significações: “contar com” e “ser responsável por”. O modo como o sujeito responsável reúne as duas significações é acrescentando uma ideia de uma resposta à pergunta *onde está você?* Feita por alguém que o solicita. A resposta é *eis-me aqui*. Tal resposta enuncia a manutenção de si. Ricoeur afirma que oposição polar feita a manutenção de si do caráter teve como objetivo cercar a dimensão propriamente ética da ipseidade. Tomando o termo manutenção de si como oposto a noção de perpetuação do mesmo. Como já foi visto, a identidade narrativa situa-se entre as duas; tornando narrável o caráter faz com ele ganhe movimento que foi abolido nas disposições adquiridas e nas identificações sedimentadas. A medida que torna narrável a perspectiva da verdadeira vida ele lhe confere os traços reconhecíveis de personagens amados e respeitados. A identidade

⁷⁶ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. p.195

narrativa prende as duas pontas da cadeia, a saber, a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si. Ricoeur salienta que o si apresentado pela narrativa confronta-se com a hipótese de seu próprio nada.

No entanto, essa hipótese de nada está longe de significar um nada vazio, um nada do qual não se tem nada a dizer. A frase “eu não sou nada” deve guardar a sua forma paradoxal. O nada, não teria nenhum significado se não estivesse remetido ao “eu”. Mas qual é o peso desse eu quando um sujeito diz não é mais nada? Ricoeur responde que esse *nada* é um si privado do auxílio da mesmidade. À hipótese das verificações existenciais sonda para saber se todas as transformações mais dramáticas da identidade pessoal têm necessidade de ser provado no caldo desse nada de identidade, o qual nada seria o equivalente do caso vazio nas transformações fruto de estima de Lévi-Strauss.

Ricoeur acredita que é preciso que haja uma irrupção do outro esmigalhando a conclusão do mesmo, descubra a cumplicidade desse movimento de desaparecimento pelo qual o si se abre ao dispor do diverso de si. Afirmando que não seria necessário que a crise da ipseidade tivesse como resultado substituir o ódio de si pela estima de si.

Nesse capítulo abordamos o problema da identidade pessoal. Ricoeur considera importante os títulos da identidade pessoal que ignoram a distinção do *idem* e do *ipse* e os recursos que a narrativa disponibiliza para resolver os paradoxos da identidade pessoal.

Os filósofos de língua inglesa de cultura analítica aprenderam que o fio condutor de distinção entre duas modalidades de identidade e a mediação narrativa é necessária para viabilizar a abordagem da identidade pessoal evitando que se perca neste caminho.

O conceito lockiano de identidade é o resultado da comparação de uma coisa consigo mesma em tempos diferentes, que nos permitem formar uma ideia de identidade e de diversidade. Locke quando examina a identidade pessoal é a reflexão instantânea que ele envia a mesmidade consigo mesma. Há um deslocamento temporal que retira da linha do tempo o critério para conferir a identidade pessoal.

Locke inventa a identidade psíquica em oposição a identidade corporal, que se caracteriza pela organização que é observável externamente. Enquanto a identidade psíquica é sustentada

pelo testemunho da memória. Ao eleger a organização como critério de identidade Locke colocou em evidencia a modalidade da identidade-*idem*.

Hume afirmava que quando olhava para dentro dele só encontrava dados privados da ipseidade.

Inquirir a respeito da identidade é sondar o “quem” atrás da ação. No embate com os analíticos Ricoeur vê-se premido na busca por algo que se inscrevesse simultânea ente na epistemologia dos observáveis e na ontologia do acontecimento, e elege o corpo como referencial na discussão da identidade *ipse* e *idem*. Focaliza no cérebro o discurso sobre o corpo.

O cérebro é despojado de todo estatuto fenomenológico ou de nossa dependência. O cérebro não está entre as partes corporais percebidas a distância do corpo próprio. A proximidade do cérebro da minha cabeça dá a ele o estatuto de interioridade não vivida. Por tudo isso que foi exposto, Ricoeur considera o cérebro como o cerne privilegiado das ocorrências nas quais a pessoa é mencionada, sem que sua existência distinta seja explicitamente reivindicada. A questão que se coloca é o que sou eu? É possível dissociar minhas experiências vividas do meu corpo próprio? É possível dissociar tais experiências do meu cérebro?

A discussão com os analíticos da língua inglesa coloca em jogo mais um termo polissêmico, a saber, o corpo. O perigo sinalizado por Ricoeur, é que o ser humano possa ser percebido como uma coisa entre tantas outras sempre à disposição.

A comparação com o puzzling-case de Parfit permitirá esclarecimento do que é a ipseidade. O próprio corpo é uma dimensão do si, desse modo, as variações imaginativas em torno da condição corporal sobre o si e a sua ipseidade. A função mediadora do próprio corpo na estrutura do ser-no-mundo, o traço da ipseidade se estende ao mundo corporalmente habitado. Terra é o nome mítico de nosso ancoradouro corporal no mundo.

Os *puzzling-case* marcam uma contingência radical e essa condição terrestre cuja hermenêutica da existência implícita a noção do agir e do sofrer considera intransponível. A condição terrestre torna-se contingente no domínio da técnica.

A concepção ricoeuriana da identidade narrativa, oscilando entre mesmidade e ipseidade com a identidade ética. A qual requer uma pessoa responsável pelos seus atos. É em relação a essa capacidade de imputação que as manipulações cerebrais podem ser comparadas à identidade pessoal e, portanto, violar um direito, o da pessoa em sua integridade física. O que as manipulações imaginárias do cérebro violam é a condição existencial de possibilidade para que haja regras, leis, enfim, preceitos destinado à pessoa como operante sofredora. É necessário que o invariante existencial da corporeidade e da mundanidade em torno da qual giram as narrações imaginativas da ficção literária, seja considerada intransponível no plano ontológico.

Como podemos ver a noção de identidade narrativa clarifica as relações entre narrativa e ética.

CONCLUSÃO

Com essa Dissertação a questão do sujeito é recolocada pelo viés da individualidade. O autor que trata desta questão é Paul Ricoeur. Cheguei a esse autor seguindo o fio condutor ética e hermenêutica que já tratara na graduação. Desde o início, eu intuía, digo intuía porque era uma certeza a priori de que a compreensão ou o ato de compreender tinha uma implicação ética. Naquele momento, o que me movia era a busca de elementos que pudessem fundamentar a minha intuição. Até então eu só conhecia a hermenêutica gadameriana. Desconhecia qualquer autor que tratasse de forma articulada hermenêutica e ética. Até que Luiz José Verissimo me indicou **Leituras I – Em torno do político** de Paul Ricoeur o texto “Ética e moral”. Com essa leitura começou minha caminhada pela “via longa” de Ricoeur. Essa Dissertação é fruto desse convívio com este autor que faz uma contribuição riquíssima à Filosofia hermenêutica, ética, política.

Ricoeur é um autor que dialoga com todos os pensadores, das diversas áreas, desde que esse dialogo contribua para o enriquecimento de sua filosofia. Seu trato com os pensadores é sempre gentil e respeitoso, mesmo quando ele refuta o pensamento do seu interlocutor. Caminhar com Ricoeur em sua “via longa” é um exercício hermenêutico e ético de compreensão. Exige que se tenha uma atitude de acolhimento do outro que se expressa por uma inclinação interna de todo o nosso ser, para ouvir e compreender o outro e só então responder.

A Dissertação está dividida em três capítulos. O problema que perpassa todo o texto é a subjetividade. Ricoeur retoma a questão do sujeito e a recoloca sob o viés da individualidade. As filosofias do sujeito vista sob esse novo prisma oferece-nos um novo animo para encontrarmos novas possibilidades, respostas e abre novas questões.

A questão desse trabalho é que Ricoeur recoloca a questão do Cogito na perspectiva da individualidade pelo viés da linguagem.

Na primeira parte do trabalho procuro clarificar a relação entre linguagem e hermenêutica. Essa é uma relação necessária. A começar pelo termo *hermeneuein* que significa dizer, explicar, traduzir.

Inicialmente, além de elucidar a relação necessária da hermenêutica com a linguagem, procurei traçar um recorte onde fosse possível perceber a influência recebida por Ricoeur de seus antecessores. Os interlocutores de Ricoeur. Schleiermacher o influenciou chamando a atenção para a necessidade de uma hermenêutica que fosse apta para resolver o problema da interpretação em qualquer lugar onde houvesse um mal-entendido, fosse no discurso falado ou escrito. Reclamando, assim, uma hermenêutica que não fosse uma técnica somente para especialistas. As ciências humanas são ciências compreensivas cujo o horizonte é a apreensão das significações do sentido humano na história. A contribuição schleiermacheriana ao projeto ricoeuriano de tomar a individualidade ou identidade pessoal como uma possibilidade de repensar as questões do sujeito na contemporaneidade, é a divisão da hermenêutica em duas partes a interpretação gramatical que se fundamenta nos elementos do discurso utilizados na linguagem comum, portanto uma interpretação objetiva porque refere-se aos caracteres linguísticos distintos do autor. Nesse caso, a preocupação não é o autor e sim o modo como ele opera o instrumental linguístico. Enquanto que na interpretação psicológica ou técnica é o solo onde a hermenêutica realiza o seu trabalho. O horizonte almejado é a subjetividade do autor. Aqui, a linguagem é tratada como instrumento a serviço da individualidade. Implicando motivos críticos na atividade de comparação pois a individualidade nunca é apreendida diretamente. Mas, Ricoeur desvia da subjetividade do autor para o sentido e a referência presentes na obra.

Como acessar a subjetividade do autor? A resposta Ricoeur encontra em Dilthey, quando afirma que há uma conexão interna, um encadeamento mediante ao qual a vida do outro em seu jorrar se deixa discernir. O pressuposto diltheyano é que o conhecimento humano se dá através de suas obras no tempo. Donde Ricoeur propõe que a hermenêutica visa a reprodução do encadeamento, do conjunto estruturado, baseada numa categoria de signos fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalidade do indivíduo. A obra de Dilthey elucidada a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão sob a lei da compreensão de outrem

que nele se expressa. Há um deslocamento para aquele que se exprime no texto. A hermenêutica avança e deixa de ter por objeto a referência e seu sentido e passa a ser o vivido.

Embora Heidegger não figure no panteão dos fenomenólogos clássicos, a contribuição que ele dá a hermenêutica é significativa e tão significativa que é chamada de ‘virada existencial hermenêutica’. Ele desloca o campo da hermenêutica do texto para a existência humana. Ricoeur chama tal “virada” de “via curta”, isto é, Heidegger começa a sua hermenêutica partindo do ser, abandonando toda a discussão a respeito de métodos de interpretação. Há, então, um deslocamento do foco da hermenêutica para existência individual de cada um. Embora haja uma convergência, o indivíduo. Heidegger começa no ponto onde Ricoeur pretende chegar. A ontologia é a terra prometida da hermenêutica ricoeuriana.

Esses autores com os quais Ricoeur dialoga contribuíram de maneira relevante para a hermenêutica ricoeuriana que afirma ter aprendido com eles a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressão da vida fixada pela escrita. É a exegese que faz o trajeto inverso de objetivação das forças da vida nas conexões psíquicas e, em seguida, nos encadeamentos históricos.

Ricoeur se propõe a desenvolver uma hermenêutica filosófica. Essa começa por uma investigação das formas simbólicas, seguindo por uma análise compreensiva das estruturas simbólicas. A hermenêutica filosófica prepara-se para operar uma arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações.

Esse trabalho me trouxe um conhecimento mais profundo de hermenêutica. O encontro com o pensamento de Ricoeur descortinou um horizonte do qual eu intuía, mas não conhecia. Ao me propor a desenvolver um trabalho a partir da Hermenêutica do Eu me colocou em contato com o pensamento ricoeuriano que tem em profundidade o que tem em extensão. A sua “via longa” é um convite irrecusável de reflexão. No início da caminhada eu trazia um conhecimento de hermenêutica adquirido na graduação cujo fruto era a hipótese de que a hermenêutica seria um conhecimento necessário na contemporaneidade. A hermenêutica sob a perspectiva ricoeuriana deixa de ser uma técnica de interpretação e torna-se uma filosofia que entra em contato com todos os ramos do conhecimento que se fizerem necessários para

extrair o sentido presente em um texto. A busca da compreensão de um texto é um processo que requer um cuidado com o autor que se reflete no interprete. Porque compreender é descortinar a arquitetura de sentido presente no mesmo. É permitir que o sentido venha a superfície do texto. Esse processo de buscar a compreensão de um texto age sobre o interprete revelando-o a si mesmo.

A Hermenêutica do Eu reflete a mesmidade e a ipseidade nesse processo de descortinar a arquitetura do sentido faz com que o *eu* do interprete se coloque diante ao *eu* do autor. A compreensão de um texto coloca em evidencia a existência da alteridade entre o interprete e o autor. Revela o mesmo presente em cada um, somos seres históricos e as nossas obras são marcas que refletem a nossa subjetividade na linha do tempo. Deixando discernir a identidade-idem, a mesmidade que torna possível a compreensão do autor do texto e a identidade-ipse que marca a singularidade do autor e do interprete. Há um traço que é único em cada um de nós expresso na ipseidade. Essa concepção da identidade ricoeuriana é o que permite recolocar a questão do sujeito não mais na perspectiva do Cogito, mas na perspectiva da individualidade que abriga no seu amago as duas concepções de identidade.

Durante o desenvolvimento da Dissertação pretendi clarificar o deslocamento da questão do sujeito cartesiano para a individualidade ricoeuriana. Penso que dei conta. No entanto, a parte de hermenêutica e fenomenologia carece de um trabalho mais lapidar de modo a esclarecer com mais detalhes as implicações do enxerto fenomenológico para a hermenêutica do eu. Espero desenvolver este aspecto no doutorado.

Com esse trabalho, os objetivos que me propuseram que foi discutir a hermenêutica de Ricoeur foram atingidos. A minha tarefa foi entrar em contato com a filosofia de Ricoeur e clarificar o percurso feito por ele sob a minha interpretação.

REFERÊNCIAS

a) Obras de Paul Ricoeur

- RICOUER, Paul. **Finitude et culpabilité** I. L'homme faillible. Paris: Aubier, 1963.
- _____. **Finitude et culpabilité**. II La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1963.
- _____. **De interprétation**. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- _____. **História e verdade**. Tradução de F.A Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. **Le conflit des interprétations**. Essais d'hermeneutique. Paris:Seuil, 1969.
- _____. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.
- _____. **Da interpretação. Ensaio sobre Freud**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. **Interpretação e ideologia**. Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.
- _____. **O conflito das interpretações**. Ensaio sobre hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978
- _____. **Temps et récit**. I. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983
- _____. **Temps et récit II**. La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.
- _____. **Temps e récit III**. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985
- _____. **A l'école de la phéménologie**. Paris: Vrin, 1987
- _____. **Teoria da interpretação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa:Edições 70, 1987.
- _____. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria Piedade E. de Almeida. SP: Papyrus, 1988.
- _____. **O discurso da ação**. Tradução de Artur Morão . Lisboa: Edições 70,1988.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- _____. **Ideologia**. Tradução de Tereza Laura Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. **O si-mesmo como outro**. Paul Ricoeur; Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991

- _____. **La critique et la conviction.** Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- _____. **Leitura 1.** Em torno do político. Tradução de Marcelo Perine. SP. Loyola, 1995.
- _____. **Leitura 2.** A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. SP.: Loyola, 1996.
- _____. **Leitura 3.** Nas fronteiras da filosofia. Tradução NicolásNyimi Camrpanário. SP: Loyola, 1996.
- _____. **Tempo e narrativa.** Tomo I. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **A crítica e a convicção.** Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **A metáfora viva.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000 (leituras filosóficas).
- _____. & CHANGEUX, J.P **O que nos faz pensar?** Um neurologista e um filósofo. Tradução de Isabel Saint
- _____. **La memoire, l’histoire, l’oubli.** Paris: Seuil, 2000.
- _____. **O si-mesmo como um outro.** Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/ SP: Pairus, 1999.-Aubin. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. **Parcours de la reconnaissance.** Trois études. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. **Percurso do reconhecimento.** Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. SP: Loyola, 2006.
- _____. **Interpretação e ideologia.** Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- _____. **Na escola da fenomenologia.** Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- _____. **Da metafísica a moral.** Tradução de Silvia Menezes e (Paul Ricouer: autobiografia intelectual) Antonio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, S/D. (Pensamento e Filosofia).

b) Obras sobre Ricouer:

- ANDRADE, Ricardo Jardim. **A contribuição da psicanálise para uma nova compreensão da existência, segundo o pensamento de Paul Ricouer.** Dissertação de Mestrado, UFRJ, 1984.

_____. **O Modelo Hermenêutico de Reflexão.** O diálogo entre filosofia e ciências humanas no pensamento de Paul Ricouer. *In:* LORENZON, A SILVA, C. GÓIS (Org.) Ética e hermenêutica na obra de Paul Ricouer. Londrina (PR): UEL, 2000, p.115-226.

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **Paul Ricouer.** Ensaios. São Paulo: Paulus, 1998 (Ensaios Filosóficos).

_____. **A hermenêutica francesa:** Paul Ricouer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

COLL, Pierre. **L'hermenêutique et la philosophie reflexive.** *In:* Les metamorphoses de la raison hermenêutique. Paris: CERF, 1991.

DOSSE, François. **Paul Ricouer.** Lês sens d'une vie. Paris: Decouverte, 2000 (Poche).

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Consciência e hermenêutica em Paul Ricouer.** Dissertação de Mestrado, PUCRJ, 1986.

c)Outras obras:

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer.** Palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes. P. Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.

BONOMI, Andréa. **Fenomenologia e estruturalismo.** Tradução de João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzi e Mauro Almeida Alves. S.Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates).

CAPALBO, Creuza. **Fenomenologia e ciências humanas:** uma nova dimensão em antropologia, história e psicanálise. Rio de Janeiro: J.Ozon, 1973.

CASSIRE, Ernest. **Ensaio sobre o homem.** Introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tópicos).

CHATELET, François. **Hegel.** Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CUNHA, João Geraldo Martina da; PREU, Roberto de Oliveira. **Leituras sobre Freud e Kant:** das fronteiras do conhecimento humano ao homem como ser moral. Revista AdVerbum v. 2, n. 2, p. 137- 160, julho a dez. de 2007. Disponível em www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbun/sumarioadverbun03.html.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

_____. **Meditações.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. S. Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os Pensadores).

FREUD, Sigmund. **Moises e Monoteísmo**; Esboço de Psicanálise e outros trabalhos. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Edição Standard Brasileira da Obra Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud. v XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. **Três ensaios sobre a sexualidade**. Tradução de Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução José Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **Esboço de psicanálise**. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flavio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004 (Pensamento Humano).

_____. **Hermenêutica em retrospectiva. v. II**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007. (Textos Filosóficos).

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. SP: Loyola, 2002.

GOMES, Nelson Gonçalves (org.). **Hegel**: Um seminário na Universidade de Brasília. Brasília: Universidade de Brasília, 1981 (Cadernos da UnB).

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. S. Leopoldo/RS: UNISINOS, 1999. (Focus).

HAMELIN, Octave **Le système de Descartes**. Paris: Felix Alcan Éditeur, 1911.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Tradução de Luiz Manuel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990. (O saber da Filosofia).

HUSSERL, Edmund. **Conferencias de Paris**. Tradução de Artur Mourão e Antônio Fidalgo. Disponível em: <http://www.lusofonia.net>.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braidão. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (Pensamento Humano).