



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Jacira de Assis Souza

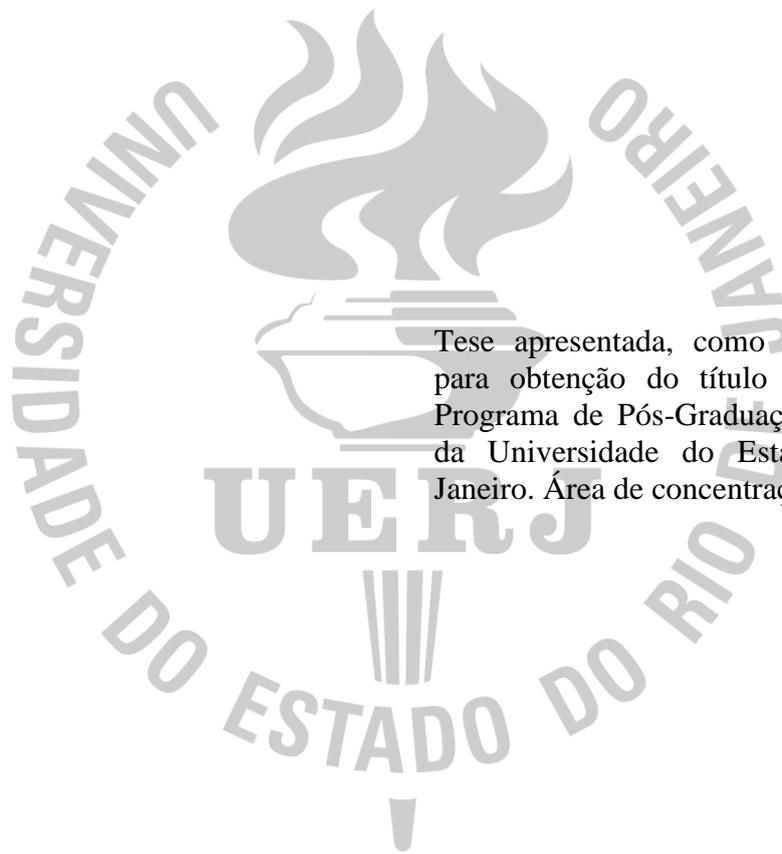
Hermenêutica de Ricoeur - um desvio pela linguagem

Rio de Janeiro

2024

Jacira de Assis Souza

Hermenêutica de Ricoeur - um desvio pela linguagem



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

Orientadora: Prof.^a. Dra. Dirce Eleonora Nigros Solis

Rio de Janeiro

2024

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

R541 Souza, Jacira de Assis.
Hermenêutica de Ricoeur - um desvio pela linguagem / Jacira de Assis Souza.
– 2024.
111 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigros Solis.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005 - Teses. 2. Hermenêutica - França - Teses. 3. Individualidade - França - Teses. 4. Interpretação (Filosofia) - Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigros. 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 tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Jacira de Assis Souza

Hermenêutica de Ricoeur - um desvio pela linguagem

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

Aprovada em 18 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Dirce Eleonora Nigros Solis (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Dalton José Alves
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

À Guiomar e João meus pais, com eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

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

Aos professores Dr. Dalton Alves, Dr. Marcelo Moraes, Dr. Tiago Mota S. Barros e Dr. Rafael Haddock-Lobo por aceitarem o convite pronta e gentilmente para comporem a banca. Sinto-me muito honrada.

Agradeço a minha família o apoio incondicional.

Aos amigos, em especial àquele que participou da leitura revisando o português: ao professor Dario Barone. Agradeço a correção do meu texto de forma competente e respeitosa.

Aos amigos Alino e Agnés Lorenzon pela amizade e por toda ajuda com o francês. Ao amigo Luiz por tudo.

RESUMO

SOUZA, Jacira de Assis. **Hermenêutica de Ricoeur** - um desvio pela linguagem. 2024. 111 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A tese ricoeuriana de que “tudo é texto” faz com que o objeto da hermenêutica seja a coisa do texto, ou seja, o tipo de mundo que obra desdobra diante do texto. A hermenêutica de Ricoeur é uma teoria da interpretação que institui o texto como paradigma. Assim, a definição de hermenêutica em Ricoeur é, a teoria do que significa compreender em relação à interpretação de textos escritos. Ricoeur assimila um elemento crítico e reconstrutivo à hermenêutica, que possibilita compreender o que é interpretado e aquele que interpreta no mesmo movimento. O texto reflete o leitor e o leitor reflete o texto. Quanto ao mundo do texto, Ricoeur afirma que o problema do duplo sentido se desdobra no texto porque este tem um sentido múltiplo. Mas a questão dessa multiplicidade só se coloca se levarmos em consideração o conjunto no interior do qual são articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas; toda uma economia. Onde nosso autor afirma que o problema do múltiplo sentido constitui uma questão interdisciplinar, não se atendo à exegese no sentido bíblico ou profano, que deve ser tratado em um nível estratégico, num plano homólogo ao texto. O mundo do texto assinala a abertura em direção ao seu outro; para fora, à medida em que o mundo do texto constitui com à estrutura interna do texto uma intenção absolutamente original. Mas enquanto o texto não for lido, o mundo que o habita permanece uma transcendência na imanência.

Palavras-chave: Ricoeur; hermenêutica; texto; leitura; interpretação.

RÉSUMÉ

SOUZA, Jacira de Assis. **Herméneutique de Ricoeur** - un détour par la langue. 2024. 111 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

La thèse ricoeurienne selon laquelle "tout est texte" fait que l'objet de l'herméneutique est la chose du texte, c'est-à-dire le genre de monde qui œuvre devant le texte. L'herméneutique de Ricoeur est une théorie de l'interprétation qui institue le texte comme paradigme. Ainsi, la définition de l'herméneutique dans Ricoeur est, la théorie de ce que signifie comprendre en relation avec l'interprétation des textes écrits. Ricoeur assimile un élément critique et reconstructif à l'herméneutique, qui permet de comprendre ce qui est interprété et ce qui est interprété dans le même mouvement. Le texte reflète le lecteur et le lecteur reflète le texte. Quant au monde du texte, Ricoeur affirme que le problème du double sens se déroule dans le texte parce qu'il a un sens multiple. Mais la question de cette multiplicité ne se pose que si l'on prend en considération l'ensemble à l'intérieur duquel s'articulent des événements, des personnages, des institutions, des réalités naturelles ou historiques; toute une économie. D'où notre auteur affirme que le problème du sens multiple est une question interdisciplinaire, ne pas se pencher sur l'exégèse au sens biblique ou profane, qui doit être traité à un niveau stratégique, sur un plan homologue au texte. Le monde du texte marque l'ouverture vers son autre; vers l'extérieur, dans la mesure où le monde du texte constitue avec la structure interne du texte une intention absolument originale. Mais tant que le texte n'est pas lu, le monde qui l'habite demeure une transcendance dans l'immanence.

Mots-clés: Ricoeur; herméneutique; texte; lecture; interpretation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	HERMENÊUTICA E INTERPRETAÇÃO – UMA VISÃO GERAL.....	15
1.1	A tripla significação da forma verbal <i>hermeneuein</i>.....	15
1.1.1	<u><i>Hermeneuein</i> como dizer.....</u>	15
1.1.2	<u><i>Hermeneuein</i> como explicar.....</u>	16
1.1.3	<u><i>Hermeneuein</i> como traduzir.....</u>	17
1.2	Concepção clássica do termo hermenêutica.....	20
1.2.1	<u>As três possíveis acepções do termo hermenêutica.....</u>	21
2	OS PRINCIPAIS REPRESENTANTES DA HERMENÊUTICA: COM OS QUAIS RICOEUR DIALOGA.....	23
2.1	Fredrich Daniel Schleiermacher.....	23
2.2	Wilhelm Dilthey.....	29
2.3	Martin Heidegger.....	32
2.4	Hans-Georg Gadamer.....	35
2.5	Paul Ricoeur.....	40
2.5.1	<u>Via curta.....</u>	43
2.5.2	<u>Via longa.....</u>	46
3	A HERMENÊUTICA DO TEXTO.....	47
3.1	O que é um texto?	47
3.2	O texto e a explicação estrutural.....	50
3.3	Estrutura, palavra e o acontecimento.....	55
3.3.1	<u>Fala, sistema e discurso.....</u>	58
3.4	O problema do duplo sentido.....	60
4	A FUNÇÃO DA HERMENÊUTICA DA DISTANCIÇÃO: O MUNDO DO TEXTO.....	64
4.1	A realização da linguagem como discurso.....	66
4.2	Discurso como obra.....	68
4.3	A relação entre fala e escrita.....	74

4.4	O mundo do texto	79
4.5	Compreender-se diante da obra	86
4.5.1	<u>A teoria da apropriação</u>	89
4.5.1.1	Distanciação e apropriação.....	90
4.5.1.2	O “jogo” como o modo de ser da apropriação.....	93
4.5.2	<u>As ilusões do sujeito</u>	97
	CONCLUSÃO	102
	REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Um pouquinho do meu percurso pessoal.

Talvez tenha que responder antes, por que a hermenêutica de Paul Ricoeur? Autor que enfrentou grande controvérsia por causa de sua fé e em consequência demorou a ser aceito na França como filósofo.

Uma das preocupações que tive durante todo o tempo da graduação era saber quem seria o pensador com o qual eu me identificaria. Eu não tinha ideia que primeiro se é “capturada” por uma questão, e só então se procura um pensador que embase suas questões a fim de aprofundá-las. Bom, foi numa aula do professor Bicca que descobri o problema com o qual eu me moveria todo o tempo: a hermenêutica. Durante as aulas em que estávamos estudando Verdade e Método de Gadamer, o professor percebeu que a hermenêutica era um assunto que me mobilizava, que eu tinha grande interesse. Até aquele momento eu pensava que a hermenêutica era um ramo da teologia, e eu não pretendia aproximar fé e filosofia. Filosofia é a minha segunda graduação, a primeira foi Educação Religiosa pelo Instituto Batista de Educação Religiosa. Após dez anos de formada, eu voltei aos estudos a fim de ter uma profissão. A religião não poderia ser o ofício do qual eu tiraria o meu sustento, mas a minha fé não estava em questão. Só não queria fazer convergir as duas áreas, não pretendia aproximar fé e filosofia. Bicca, então, me falou que não era assim. Havia a hermenêutica aplicada a outros campos do saber. Me interessei mais ainda! Comecei então a minha caminhada pela hermenêutica. Comecei com a monografia, abordando o tema: O lugar da hermenêutica no esclarecimento. Ao concluir a monografia eu estava decidida a pesquisar a questão da compreensão como um problema ético. Porque compreender o outro implica um compromisso de ouvir/ler atentamente buscando o sentido do que está sendo dito. Segui no mestrado com a Hermenêutica do Eu – considerações acerca da individualidade. Mas, como foi que encontrei Paul Ricoeur? Eu terminara a graduação e não encontrara um pensador que articulasse a hermenêutica e a ética em sua filosofia. Se passara alguns anos. Sempre que a professora Dirce Solis me perguntava quando eu faria o mestrado, eu respondia: quando encontrar um autor que trabalha a questão da hermenêutica articulada com a ética. Um dia, um amigo muito querido, Luiz Veríssimo me indicou o texto *Ética e Moral*¹ de Paul Ricoeur. Foi assim que descobri o autor com quem eu iria dialogar na minha caminhada na filosofia. A hermenêutica ricoeuriana

¹ RICOEUR, P. Leituras 1 – Em torno ao político, pp. 161-173.

é uma propedêutica para ética, de modos que eu ainda não cheguei à ética de Ricoeur, ainda estou a caminho. No entanto, toda abordagem de Ricoeur é impregnada de preocupação ética.

O paradigma da interpretação em Ricoeur é o texto. A seguir, faço uma apresentação de Ricoeur a partir de uma entrevista que ele concedeu em outubro-novembro de 1994, em maio e setembro de 1995, em Châtenay-Malabry, em seu escritório, onde Ricoeur conta o seu itinerário pessoal e intelectual. Na verdade, eu deixo o próprio Paul Ricoeur falar sobre si mesmo. Poderia ter escolhido a biografia feita por François Dosse, uma obra com mais de 770 páginas, construída graças a uma vasta investigação, em torno de 170 testemunhos e um estudo pesquisado dos trabalhos de Paul Ricoeur. Dosse traça a coerência do percurso do pensamento de Ricoeur e suas múltiplas reviravoltas, de acordo com as solicitações da atualidade. Segundo François Dosse esse percurso é um convite a não ceder ao ceticismo e ao cinismo, e a encontrar as vias de esperança e por uma memória sempre reformulada.

Paul Ricoeur nasceu em 1913, em Valence, onde seu pai era professor de inglês. Um fato que Ricoeur considerava decisivo em sua infância foi ter sido um pupilo da nação, isto é, o filho de uma vítima da I Guerra Mundial, de um pai que já estava viúvo há alguns meses quando foi morto em setembro de 1915, na batalha de Marne. Mas o corpo só foi encontrado em 1932. Em consequência, Ricoeur e sua irmã foram morar com os avós paternos em Rennes, afastados assim de grande parte de sua família, em especial do lado materno. Em relação a sua irmã Ricoeur sempre se sentiu em dívida, ele considerava que a sua mocidade eclipsou a de sua irmã, que morreu aos vinte e um anos. Ricoeur diz que sentiu remorso durante toda a sua vida, com a impressão de que sua irmã tinha recebido menos do que lhe era devido, e ele mais do que lhe era devido. Já com a idade bastante avançada Ricoeur afirmou ainda está em luta com um sentimento de uma dívida por pagar, com o sentimento de que sua irmã sofrera uma injustiça que o beneficiara. Ele afirma que esse sentimento desempenhou nele um papel muito importante: “a dívida por pagar” é um tema persistente presente em suas obras.

Um outro aspecto muito interessante na vida de Ricoeur é o fato dele movimentar-se continuamente entre dois polos: um polo bíblico e um polo racional e crítico, dualidade que ele manteve durante toda a vida. Ricoeur afirma que teve a preocupação – ao viver essa espécie de dupla fidelidade – de não confundir as duas esferas, de fazer justiça a uma negociação permanente no âmago de uma bipolaridade bem instalada. “Desde já, quero advertir que a crítica não estará de um lado e a convicção de outro; em cada um dos domínios que serão

percorridos ou aflorados, procurarei mostrar que existe, em diferentes graus, uma mistura sutil da convicção e da crítica.”²

Em 1940 Ricoeur foi aprisionado em um campo de concentração por cinco anos, ficou no cativeiro para a Pomerânia. Durante este tempo, Ricoeur juntamente com Mikel Dufrenne, Roger Ikor, Paul-André Lesort, reconstituíram uma vida cultural institucionalizada. “Em primeiro lugar, tentamos ajuntar todos os livros do campo. Em seguida, organizamos uma universidade-símile com programas, cursos, horários, inscrições, exames. Metemo-nos a aprender todas as línguas possíveis: russo, chinês, hebraico, árabe...Cinco anos é muito tempo!”³ Ricoeur afirma ter escapado a acumulação de recordações de prisão através do trabalho intelectual. Ele afirma que fechou atrás de si a porta do campo ao deixá-lo, e trazendo consigo os que seriam seus amigos até o fim de suas vidas, isso no caso daqueles que morreram antes de Ricoeur. Nosso filósofo, afirma que foi decisivo para si, ler Goethe, Schiller, fazer o percurso da grande literatura alemã durante os cinco anos que ficou preso no campo. Foi nesse tempo que começou a traduzir *Ideen I*, de Husserl.

Ricoeur diz o quanto ficou impressionado ao participar de uma conferência de Merleau-Ponty “*Sur la phénoménologie du langage*”, (1951). Segundo a impressão ricoeuriana, o campo da análise fenomenológica da percepção e de seus mecanismos estava devidamente balizado. Mas restara o domínio prático. É nesse terreno que Ricoeur empreende suas investigações que foram desenvolvidas quando ele abordou o problema do mal, da vontade má – o que em termo teológico chama-se “pecado”. Havia campos que não havia sido tratado pela fenomenologia, tal como a totalidade do campo prático, o campo emocional, isto é, o campo do sentimento e do sofrer.

As minhas próprias escolhas parecem-me hoje como tendo sido triplamente determinadas. Em primeiro lugar, portanto, Merleau-Ponty deixara livre um campo de investigação cuja a ferramenta de análise estava disponível; depois, tinha estado muito atento à discussão entre Descartes, Leibniz, Espinosa e Malebranche sobre o problema da liberdade e do determinismo; por fim, ligara-me a uma problemática de inspiração agostiniana, respeitante ao mal e ao pecado, que me levava à simbólica do mal.⁴

Ricoeur observa que a sua escolha pelo campo prático era muito antiga, ele admirava o tratado de Lutero a respeito do arbítrio servil, Da liberdade Cristã, bem como a discussão que opunha Erasmo. O contexto político reforça sua escolha das questões da liberdade, do mal e da

² RICOEUR, P. **A crítica e a convicção**. – Reimp. Ed. 70 p. 11

³ Idem, p. 38

⁴ Idem, p. 49

responsabilidade. Ele confessa que a escolha de seu campo preferido de estudo – a vontade e o involuntário – foi influência da teologia calvinista da predestinação sobre sua formação inicial.

O debate com o estruturalismo levou Ricoeur a separar-se de Gadamer, a fim de encontrar uma posição intermediária entre a crítica e a hermenêutica da apropriação. Segundo Ricoeur, Gadamer entendia que o giro hermenêutico consistia em atenuar e, em caso de necessidade, anular qualquer tipo de distância temporal ou geográfica. Ricoeur resistia a essa noção gadameriana, por pensar que nós não nos conhecemos, por isso há uma necessidade de se fazer um desvio pelo outro, valorizando o desvio crítico. Esta separação, no entanto, não alterou o fato de que Ricoeur tinha uma profunda admiração por Gadamer.

Em um outro momento Ricoeur explicita a sua rejeição a oposição diltheyana entre explicar e compreender. Contra essa posição de Dilthey, nosso filósofo reafirma o permanente cruzamento dos métodos: a linguística e economia política misturando constantemente o modo explicativo e o modo compreensivo. Ricoeur discorda de que a natureza e o humano sejam domínios em que necessariamente um seria destinado a ciência e o outro a hermenêutica.

O termo ‘hermenêutica’ subsume pelo menos três coisas: métodos precisos que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência; em seguida, uma reflexão sobre a própria natureza do compreender, as suas condições e o seu funcionamento; finalmente, um eixo mais ambicioso, uma espécie de ‘filosofia’ que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-as nos limites de uma espécie de ‘metodologismo. [...] Ora, a hermenêutica mesmo no primeiro sentido evocado, o de exegese, constitui a meu ver *uma* epistemologia, onde a noção de ‘sentido’ satura a inteligibilidade.⁵

Ricoeur afirma que possivelmente haveria pontes entre a fenomenologia e a psicanálise, mas de uma fenomenologia em sua fase mais idealista como nas *Meditações Cartesianas* de Husserl.

Esses são alguns fatos a respeito da vida de Ricoeur que o torna para mim uma pessoa singular. Esses fatos foram contados pelo próprio em uma entrevista “Crítica e convicção – conversas com François Azouvi e Marc de Launay”⁶ que aconteceu em outubro-novembro de 1994 e maio e setembro de 1995.

Ricoeur se auto define como um homem da escrita e também de rasuras. Nessa conversa com François e Marc, ele diz que quer se arriscar a fazer aquilo que o diálogo permite, uma

⁵ Idem, p. 121

⁶ Idem, prólogo

palavra menos controlada. Afirma, ainda, que sempre foi cuidadoso com as confidências. Este texto que utilizei para mostrar um pouco desse autor admirável, em vários momentos Ricoeur se faz uma autocrítica, quanto a sua posição política, algumas decisões tomadas que ele considerou erradas, e procurou mudar.

Ricoeur foi uma pessoa que eu gostaria de conhecer, pois sinto seu coração bater em seus textos eivados de vida. Suas questões intelectuais brotam de sua existência, de suas possibilidades e impossibilidades. Ricoeur tem uma preocupação genuína com o outro, com aquele que padece. Em um diálogo o outro é uma categoria a respeito da qual fazemos referências, mas não nos dirigimos, ele não participa diretamente do discurso. As pessoas do discurso são o eu e o tu, o ele é apenas referido. Há um perigo eminente desse ‘ele’ ser tomado como uma coisa. Com a hermenêutica Ricoeur está preparando o terreno para uma ética que leve em consideração o outro. Como podemos ver, é no campo da linguagem que o problema do outro se coloca, em especial no texto escrito onde não temos a presença do outro como no diálogo. Aqui, a polissemia do termo “outro” pode comprometer a clareza do que é dito. No texto escrito o outro é o autor, que não está presente.

O objetivo desta tese é investigar a teoria da linguagem de Ricoeur a partir das seguintes questões problemáticas: qual é o “objeto” da hermenêutica para Ricoeur? Que tipo de linguagem Ricoeur está tratando, linguagem falada ou linguagem escrita? A tese que defendo é que o objeto de hermenêutica de Ricoeur é a linguagem escrita o texto, que atende a dupla função da interpretação – mergulhar no seu “objeto” mantendo a distância necessária. Ricoeur considera que a linguagem escrita é o campo que pode oferecer muitos problemas à interpretação. Esse é a via por onde nos conduziremos. O capítulo primeiro da tese: Hermenêutica e interpretação – uma visão geral: se propõe a dar uma visão da questão da hermenêutica desde Platão e Aristóteles. Seguindo o itinerário da tripla significação da forma verbal *hermeneuein*; as três possíveis acepções do termo hermenêutica; no capítulo dois da tese: Os principais representantes da hermenêutica: da tradição clássica até Ricoeur. Não pretendo abordar todos os representantes da hermenêutica, no essencial aqueles que contribuíram para o pensamento ricoeuriano. Foram eles: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher; Wilhelm Dilthey; Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. 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. Com este itinerário pretendo margear o problema hermenêutico, dando-lhe um contorno. A questão a qual é o objeto da hermenêutica será respondido parcialmente no capítulo três da tese: O objeto da Hermenêutica – Teoria do texto,

onde nosso autor começa a desenvolver seu projeto de unificação da linguagem. neste capítulo vamos discorrer sobre a teoria do texto onde as questões da linguagem passam a ser tratadas por Ricoeur em interlocução com a linguística, a analítica, a antropologia estrutural, o estruturalismo e a psicanálise, disciplinas interpretativas que têm um instrumental linguístico para atuar hermeneuticamente em seu campo próprio. É essa multiplicidade de linguagem que Ricoeur vê a necessidade de unificar. Por isso, se propõe a desenvolver uma teoria da linguagem que seja útil a toda disciplina interpretativa. O autor promove um deslocamento, a meu ver necessário, da disciplina a ser interpretada para o texto, isto é, não mais os domínios hermenêuticos. Ricoeur afirma que a linguagem escrita é o campo que pode oferecer muitos problemas à interpretação, tais como: a autonomia do texto, o texto se apresenta sem o seu autor, ele fala por si. Se em um diálogo as questões são dirimidas por meio de perguntas e respostas, já o texto não oferece essa possibilidade, tornando-se um dos viveiros de problemas de interpretação: a autonomia do texto e as expressões semânticas multívocas, as palavras constituem os múltiplos sentidos encontrados em uma expressão linguística. Só a linguagem científica consegue conter essa deriva de sentidos, entretanto é uma situação de comunicação esterilizada não atendendo ao propósito da comunicação ordinária, cotidiana. Neste capítulo desenha-se a alteridade do texto. No capítulo quatro, a função hermenêutica da distanciação, veremos a realização da linguagem como discurso; o discurso como obra; a relação entre fala e escrita; o mundo do texto; compreender-se diante da obra. Teremos ainda uma tradução do conceito de apropriação onde Ricoeur condensa toda sua hermenêutica.

1 HERMENÊUTICA E INTERPRETAÇÃO – UMA VISÃO GERAL

1.1 A tripla significação da forma verbal *hermeneuein*

1.1.1 *Hermeneuein* como dizer

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, um homem sério que trate de coisas sérias deve se abster de expor por meio da escrita seus pensamentos, suas ideias. Diante de um texto escrito o leitor lança-se em busca da compreensão do sentido. O texto se oferece e o intérprete o recebe, o acolhe. O caminho da interpretação é um convite a ouvir o texto. A discernir com tudo o que há no texto a mensagem que ele transmite, o seu sentido. As palavras escritas convidam o leitor a doar-se ao sentido e a 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. Esse é o problema que constitui o tema da hermenêutica.

Hermeneuein relaciona-se também com a função mensageira de Hermes, cuja etimologia tem suscitado uma certa polêmica. *Hermes*, por sua aproximação com o latim *sermo*, isto é, dizer e do latim *verbum*, palavra. O que leva a deduzir que o sacerdote tem a função de proclamar. Ao apresentar a palavra, o sacerdote está a anunciar e a afirmar algo. O dizer, o afirmar e o proclamar constitui em um ato importante da interpretação, refere-se ao sacerdote, mas não só a ele. Na antiguidade, a *hermeneia* podia referir-se a uma recitação oral. A arte do rapsodo e também do Aedo.

O rapsodo é alguém que, sem um acompanhamento de um instrumento musical, recitava poemas dos quais não era o autor. Distinguia-se do Aedo, poeta épico, que declamava seus próprios poemas. A palavra rapsodo é uma palavra polissêmica. Ela designa tanto a vara que o declamador segurava ao declamar quanto o fato dos auditores se reunirem para o escutarem ou o fato de comporem outros sentidos para o verbo *hermeneuein*, o que nesse caso identificaria o rapsodo com o aedo. O diálogo Íon de Platão, apresenta o rapsodo Íon que não só declamava, mas também era um comentador das obras de Homero. Esse trabalho exegético parece ser o mais difícil, pois, serve como ponto de partida do diálogo. Sócrates afirma que o rapsodo deve interpretar o pensamento do poeta para o seu auditório e, para ser capaz de fazê-lo, seria

necessário compreender não apenas o pensamento do poeta, 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.

A palavra oral é também marca indelével do cristianismo. Essa é uma religião centrada no texto. Por exemplo, as Cartas Paulinas foram escritas para serem lidas oralmente em voz alta. Paulo afirmava: “a fé vem pelo ouvir, ouvir a palavra de Deus”⁷. A palavra falada difere da palavra escrita por se tornar um evento. Mas adiante falaremos do discurso como evento. Por ora, vamos nos ater nesse primeiro sentido do antigo uso do *hermeneuein* – a interpretação como dizer e como exprimir –, põe diante de nós 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. Na linguagem falada, a palavra é para o ouvido e não para os olhos. A linguagem enquanto imagem visual sofre um esvaziamento. Entretanto, a teologia e a interpretação literária recompõem o espaço necessário de reconversão da escrita em discurso.

1.1.2 Hermeneuein como explicar

Como é sabido de todas as palavras além de dizer algo, explicam, racionalizam e clarificam algo. Aristóteles, em seu *Organon Peri hermeneia*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 fruto 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. Pois, como operação do intelecto racional, ela começa imperceptivelmente a transformar em explicação. Difere, portanto, do dizer como quase uma operação que enunciava o divino. Aqui, o dizer é pensado como o 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 compreensivo um juízo. Aristóteles reconhece que os processos lógicos também são

⁷ Romanos 10.17

⁸ ARISTÓTELES. **Poética, Organon, Política**. São Paulo: Nova Cultural, 199. Pp. 77ss (Os Pensadores)

interpretações, mas chama a atenção para o que antecede a análise lógica que é situar o horizonte interpretativo que o texto habita.

O modo como o texto é visto serve de base à interpretação e a molda e a condiciona. Essa pré-interpretação prepara o ambiente onde ela 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 interpretação explicativa deve processar-se dentro de um horizonte de significados e intenções que já são aceitos. O que em hermenêutica chama-se pré-compreensão. Um problema hermenêutico fundamental é explicar: como que um horizonte individual se pode acomodar no horizonte da obra. Todo o problema de fusão do horizonte compreensivo do intérprete com o horizonte compreensivo que vem ao seu encontro no texto consiste na complexa dinâmica da interpretação.

1.1.3 Hermeneuein como traduzir

Traduzir é tornar o estranho, o 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. Analogamente ao 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 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 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 persista. 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.

Gadamer define que o desempenho da hermenêutica como tarefa a realizar consiste basicamente sempre em traduzir [em sentido amplo, no alemão *übertragung*] o nexos do sentido de um outro mundo, isto é, aquele em que se encontra o interprete.⁹

Essa noção de tradução coloca uma questão porque não existe, na maior parte das vezes, como um leigo poderia pensar, uma exatidão absoluta, objetiva. Pois não há algo no nosso mundo ou na cultura do interprete que possa corresponder àquela experiência, ao conceito, palavra que encontramos no mundo ou cultura. Muitas vezes, entendemos ou interpretamos de forma errada nossa experiência com esse outro mundo, incluindo as nossas experiências com essas pessoas desse outro mundo.

Ricoeur comenta que duas preocupações dominam a história da hermenêutica contemporânea. Primeiramente, uma tentativa de ampliar paulatinamente a visada da hermenêutica, de maneira tal, que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral.

Esse movimento de desregionalização implica em que as preocupações epistemológicas da hermenêutica, isto é, seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, estejam subordinadas às preocupações ontológicas segundo as quais compreender deixa de aparecer como um simples modo de conhecer, para tornar-se uma maneira de ser e relacionar-se com os seres ou com o ser. O movimento de desregionalização se faz acompanhar de um movimento de radicalização, pois unifica o domínio interpretativo por meio do qual a hermenêutica se torna, não somente geral, mas fundamental.

O problema hermenêutico desde o início foi inscrito nos limites da exegese, isto é, uma disciplina que se propõe compreender um texto a partir da sua intenção. O que transforma o

⁹ GADAMER, 1984, Col. 1061.

problema hermenêutico em um problema de interpretação. Porque toda leitura de texto se dá no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo que implica uma hermenêutica apropriada a cada texto, por maior que seja a ligação com o *quid* do texto, isto é, aquilo em vista do que o texto foi escrito. Não é muito destacar que a exegese se relaciona com a filosofia à medida que implica toda uma teoria do signo e da significação. A hermenêutica precisa deixar de ser uma técnica utilizada por especialistas. Porque ela coloca em jogo o problema da compreensão. Um outro motivo que solicita o exercício da hermenêutica é o fato de que a interpretação significativa se constitui a partir de empréstimos aos modos de compreensão disponíveis em um determinado tempo, tais como: mito, analogia, alegoria, metáfora, etc.

O vínculo da interpretação no sentido de exegese textual com a compreensão no sentido da inteligência dos signos é confirmado por um dos sentidos tradicionais do próprio termo hermenêutica – hermeneia. Em Aristóteles a hermeneia diz respeito a todo discurso significante. A primeira relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão permite a comunicação dos problemas técnicos da exegese textual aos problemas mais gerais da significação da linguagem. Interpretar é apreender o real e ao enunciar este real apreendido o discurso significante é produzido.

...é o discurso significante que é hermeneia, que ‘interpreta’ a realidade, na medida mesma em que diz ‘algo de alguma coisa’; há hermeneia, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas. (RICOEUR, 1978 p.8)

Schleiermacher e Dilthey inauguram o problema hermenêutico como problema filosófico. Dilthey buscava fornecer às ciências humanas uma validade comparável a das ciências da natureza. Nestes termos, o problema ganha aspecto epistemológico, pois tratava-se de construir uma crítica do conhecimento histórico que seja tão forte quanto a crítica kantiana do conhecimento da hermenêutica clássica: uma lei do encadeamento interno do texto, lei do contexto, lei do meio ambiente geográfico, étnico, social e etc. Mas, a solução do problema extrapolava os recursos da epistemologia. O problema proposto é: se a vida não for significante, a compreensão será sempre impossível. Assim, a questão está deslocada para a vida e não somente para as técnicas e os métodos de interpretação.

1.2 Concepção clássica do termo hermenêutica

Jean Grodin, em seu livro *Hermenêutica*,¹⁰ afirma que o termo hermenêutico só veio a lume no século XVI, pelo teólogo estraburguense Johan Conrad Dannhauer, que o inventou para nomear o que até então era tido como arte de interpretação. O termo foi utilizado pela primeira vez pelo seu criador com o título de uma obra *Hermenêutica sacra sive methodus exponendorum sacrarum* 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, isto é, pode ir do pensamento ao discurso ou perfazer o caminho do discurso ao pensamento. Grodin afirma que, 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 o processo de interpretação que deve inverter a ordem da elocução, que vai do pensamento ao discurso; dito de outra maneira, a parte do discurso interior para o discurso exterior à moda dos estoicos. 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 uma intenção geral.

O hermeneuta 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.

¹⁰ GRODIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unissinos, 1999.

1.2.1 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, de 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 mantem integral, como completamente atuais e defensáveis, da tarefa 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 jurídica, 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 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 à todas ciências humanas. Doravante, ela se tornaria uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e serviria de norma científica para as ciências puras do século

XIX, que tiveram seu sucesso marcadamente atribuído ao rigor metodológico, diante da qual as ciências 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 à 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 ser vistos apenas como método encontrável nas ciências humanas.

O campo de sentido da interpretação se amplia e se torna responsável pelo avanço hermenêutico do século XX. Grodin destaca dois padrinhos anônimos responsáveis por esse avanço. Nietzsche seria anônimo porque não falou muito em 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 auto despertar.

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 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 reflexão com pretensão universal.

2 OS PRINCIPAIS REPRESENTANTES DA HERMENÊUTICA: DA TRADIÇÃO CLÁSSICA A RICOEUR

2.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Friedrich Daniel 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 que marcam o estudo platônico. 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 *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 o 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 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 independência 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 se baseia num pensamento anterior, a tarefa do entendimento é reconduzir a expressão que o autor exprime. Nesse caso, a hermenêutica pode ser considerada como a inversão da retórica, pois a tarefa de 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 a 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 a 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 a outra e a si mesma. Busca atingir o ato do 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 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 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 a 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 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, a decisão germinal do escritor. A hermenêutica de Ricoeur caminha em outra direção. Entretanto, reterá de Schleiermacher a interpretação gramatical, em que o texto é o lugar de se procurar todos os elementos linguísticos para uma interpretação.

A contribuição significativa de Schleiermacher é elevar a hermenêutica a um alcance mais universal. Essa universalidade se faz notar primeiramente 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 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 a 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 maneira alguma restrito ao fato de o discurso ser fixado para os olhos pela escrita, mas surgirá em todos os lugares que 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.

Importante ressaltar que, o projeto hermenêutico de Ricoeur diverge de Schleiermacher nesse terceiro princípio. Porque a hermenêutica ricoeuriana se dirigirá especificamente para os textos escritos. Por entender que os problemas suscitados numa conversão ou num diálogo podem ser prontamente resolvidos por meio de perguntas e respostas, enquanto os problemas oriundos do texto não dispõem do recurso pergunta/resposta. De forma que, o texto requer uma hermenêutica que o atenda na sua especificidade.

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 as explicações do procedimento interpretativo enquanto tal, mas antes e, sobretudo, fornecesse as razões das regras e a explicação 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 garantiria 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 a diferença entre 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, 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 lado 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 das particularidades 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 limite 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.’”¹¹ 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

¹¹ RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologia**, organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. – Petrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2008, p.11

distanciamento e pertencimento. O problema foi colocado pelas ciências humanas ao usar o mesmo paradigma das ciências naturais, onde há uma cisão entre observador e objeto. Esse distanciamento, no entanto, que 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.

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”¹², na tentativa de resolver uma aporia legada pela hermenêutica romântica: isto é, a dissociação entre explicar e compreender. Essa é 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 às 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.

Visando este resultado, Ricoeur afirma que a primeira “localidade” em que a hermenêutica tem que desencravar é a linguagem, especialmente a linguagem escrita. “A hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões da linguagem.”¹³ Para percebermos essa relação é suficiente partirmos de um caráter polissêmico das palavras, esse traço de nossas palavras terem mais de uma significação quando consideradas fora de seu uso em determinado contexto. Tal polissemia 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 interlocutores, tendo por modelo o jogo da questão e da resposta. Essa atividade de discernimento 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

¹² Idem, p.24

¹³ Idem, p. 24

de univocidade nas recepções das mensagens, eis o primeiro e mais elementar trabalho da interpretação.¹⁴

2.2 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 o ser humano. Dilthey compõe 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 ao 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.

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

¹⁴ Idem, p.25

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 se ultrapassa.¹⁵

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 para o 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 à 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 sentimento só se acessa indiretamente pelos seus sinais exteriores. O entendimento se dá, então, na reconstrução 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 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 de outrem que nele se exprime. Embora o empreendimento permaneça psicológico, há um deslocamento de prioridade daquilo que diz o texto para *aquela* que nele se

¹⁵ Idem, p.32

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 a teoria do conhecimento um conceito de vida. Sob a ótica diltheyana, a vida é produtividade, nada mais do que isso. A cada vez que vida se objetiva em imagem 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 é 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 significante 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 e abordá-las como dados, não teria como pano de fundo o fato de o idealismo ter sido colocado como raiz da vida e esta ser pensada como *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 desvende o texto em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo que 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 uno e necessário que articula a multiplicidade de particulares empíricos. Tal concepção auxilia na discussão sobre a individualidade à medida que os indivíduos são unidades que atuam umas sobre as outras formando um todo maravilhoso que compõe a trama da história e da sociedade. Entretanto, cada um é diverso do outro, 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 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 ponto nodal de articulação de si mesma é o homem. Mas como se daria tal articulação? Por que meios o homem o faria? Tal ligação é possível pela vivência. Porque o homem se encontra conectado com a visão de 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.

2.3 Martin Heidegger

Heidegger faz um resumo da história da hermenêutica em sua obra *Ontologia*¹⁶, ele inicia com o *Íon* de Platão, onde Sócrates chama os poetas de intérpretes [...]. Na concepção heideggeriana, a hermenêutica não é interpretação, mas teoria ou estudo da interpretação. Hermenêutica é uma disciplina que foi sistematizada por Schleiermacher como sendo a teoria da arte da compreensão, principalmente dos textos escritos. No entanto, foi Dilthey biógrafo de Schleiermacher quem acrescentou às ciências humanas, isto é, a filologia, o estudo da história, a teologia, a arte, as instituições sociais, etc. A hermenêutica torna-se uma metodologia, ou seja, o estudo do método de tais ciências. Heidegger utiliza hermenêutica para significar interpretação da facticidade, a saber, de nosso próprio *Dasein*.

O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fática mostra-se no que é no

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2ª ed. Vozes, 2013

como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta seja ‘aí’, será denominada *existência*. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados existenciais.¹⁷

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. Esse deslocamento de foco terá consequências, porque a hermenêutica mudará de vocação. Ela já não será tomada como técnica normativa ou metodológica. Ela além de ser uma reflexão que incide sobre seus métodos, 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 que foi até então. A transformação, operada por Heidegger fará da hermenêutica uma filosofia autônoma. A hermenêutica heideggeriana é designada também de 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, genitivo objetivo; – como pode designar o medo que os inimigos sentem de nós, – neste 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 provem da ideia diltheyana de que a vida é levada a 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 do 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

¹⁷ Idem, p. 22

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 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 o 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; a condição de possibilidade de a hermenêutica realizar a sua tarefa é pelo viés da destruição.

Heidegger afirma que interpretar a vida humana é como interpretar um texto abrigado sob séculos de exegese deformada. O que impõe que estejamos certos de que a nossa aproximação preliminar seja original e genuína, não oriunda da tradição ou do impessoal. A concepção heideggeriana de situação hermenêutica remete-nos a posição prévia, a visão prévia. A posição prévia da interpretação é o sinal preciso do caráter ontológico, por ser parte constitutiva da interpretação, ela compartilha sua peculiaridade de ser concreta e variável faticamente adequando-se à situação a qual é dirigida ao questionar hermenêutico em cada ocasião. Sendo, a posição prévia o primeiro aspecto a ser configurado a fim de seja possível questionar de modo radical. “O ser-aí opera no como do *ser agora*¹⁸.” “A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo [...]”¹⁹

Stein²⁰ afirma que Heidegger ao romper com a substância e a subjetividade do pensamento ocidental desenvolve um método fenomenológico que pretende superar o esquema sujeito objeto, enraizado na existência.

¹⁸ Idem, p. 25

¹⁹ Idem, p. 21

²⁰ STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude** – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

O método fenomenológico heideggeriano, toma a forma da própria estrutura do ser-aí, do qual emerge uma ontologia vinculada na sua própria gênese. Este método é a condição de possibilidade do ser-aí que procura revelar o que se mostra, assim como a partir de si se manifesta, se move necessariamente em um círculo.

O caminho que o filósofo escolheu para a elaboração da ontologia é o método fenomenológico. Emergindo da explicitação das tarefas da ontologia, a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é a analítica do ser-aí, a ser realizada de tal modo que leve ao problema central da questão do sentido do ser, qual será o método a comandar tal empresa? Heidegger responde com o método fenomenológico concretizado na hermenêutica. A analítica do ser-aí será realizada por meio da descrição fenomenológica como explicitação. [...] ²¹

2.4 Hans-Georg Gadamer – Hermenêutica filosófica

Gadamer se afasta da tradição que concebe a hermenêutica como método das Ciências Humanas e sociais. Sua concepção de hermenêutica será desenvolvida em outra direção que já não será a metodológica. Gadamer concebe sua hermenêutica filosófica a partir do pensamento fundamentado na linguagem que explica de que modo se dá à compreensão. O conceito de jogo ²² permite que tenhamos uma ideia mais precisa daquilo que nosso autor chama de linguagem e compreensão.

O conceito de jogo, de acordo com Gadamer, teve um papel significativo na estética. Este conceito será enxugado de seu significado subjetivo encontrado tanto em Kant quanto em Schiller não só na estética, mas também em toda a antropologia nascente. Gadamer faz um recorte preciso deste conceito no domínio da arte. Ressaltando que o jogo é o modo próprio de ser da obra de arte. Esse conceito, diz ele, não pode ser confundido com o estados de ânimo, isto é, não é o estado emocional daquele que joga ou que usufrui do jogo que o determina, menos ainda o sentimento de liberdade de uma subjetividade que está em ação no jogo, “mas a própria obra de arte” ²³ Um outro destaque feito por Gadamer, é que a consciência estética se contrapõe ao objeto de um outro modo, não é determinada pelo estado das coisas.

O conceito hermenêutico de jogo abarca aquilo que é próprio a todos tipos de jogos, sejam eles: jogos de tabuleiros, jogos esportivos em equipes, jogos lúdicos de crianças e até mesmo

²¹ Idem, p. 187

²² GADAMER, HANS-GEORG. **Verdade e Método**, tradução de Flávio Paulo Meurer. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 174ss.

²³ Idem.

jogos que só um indivíduo executa. A característica própria do jogo é ter uma seriedade circunscrita em seu domínio. Ao mesmo tempo que é brincadeira, recreação ele guarda uma relação com a seriedade de cunho como diz Gadamer, até mesmo sagrada. Mas o fato de ser uma relação lúdica, está presente no jogo todas às

relações-fins que determinam a existência (Dasein) atuante e cuidadosa, mas, de uma forma muito peculiar, permanecem em suspenso. Aquele que joga sabe, ele mesmo que o jogo é somente jogo, e que se encontra num mundo que é determinado pela seriedade dos fins. [...] O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como em relação a um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e o que está fazendo é ‘apenas um jogo’, mas não o que ele ‘sabe’ nisso.²⁴

O jogo não está preso ou não se determina pela consciência dos jogadores, “o jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não exigem que se comportem ludicamente.”²⁵ Gadamer se apoia na figura de jogo no sentido medieval. No sentido que se costuma falar que alguém está “jogando com a sorte” ou seja está arriscando; ou que tudo está se “desenrolando como se fosse um jogo” ou que “sua carreira está em jogo”. Todas essas expressões assinalam o envolvimento sem, contudo, o controle do desenlace, sem o peso de que algo deva sair desse o daquele modo. Por-se em jogo, é abrir-se para às (im) possibilidades, considerando o “jogo de forças” em questão. Nesse momento, há um destaque gadameriano do uso da linguagem, o modo como nos referimos ao jogo. Destaca que para a linguagem o verdadeiro sujeito do jogo é o próprio jogo. O jogo instala um movimento de vaivém espontaneamente. Há nele uma leveza de dança ao mesmo tempo que provoca um desabrochar naqueles que estão imersos em seu movimento, priva-os da tarefa de instaurar qualquer realidade. O jogo tem um movimento próximo do movimento da natureza, constata Gadamer de forma que “é o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém no jogo. [...] os jogos possuem um espírito próprio e especial.”²⁶

Logo, podemos perceber que o conceito de jogo exclui a concepção moderna de sujeito da consciência. Acontece igualmente com a linguagem, em uma conversação o sujeito não são as pessoas que estão conversando, e sim, a própria conversa que se desenvolve por caminhos que nenhuma das pessoas envolvidas tenham decidido conduzir. A conversa se desenrola sem que qualquer dos envolvidos a possa controlar. Ela vai se constituindo à medida em que as pessoas

²⁴ Idem, p.175

²⁵ Idem, p.176

²⁶ Idem, p.181

dela participam. O ato de conversar tem o sabor e a leveza do jogo. Assim como no jogo, na hermenêutica filosófica as técnicas de domínio formal da linguagem perdem a primazia. Assim como já não será determinante a busca dos significados universais da linguagem. É nesse sentido que, Gadamer afirma que a estrutura do jogo nos remete à linguagem da conversação, cujo sentido está inscrito na história e no contexto em que se efetiva. Numa conversação o sentido está presente em seu contexto, é construído no desenvolver da conversa. Nessa direção a linguagem importa como acontecimento histórico, como existência temporal. De onde se depreende que não haja significados definitivos, tais que possam uma vez serem apreendidos na consciência de maneira que sejam tomados como universalmente válidos. Nosso autor chama a atenção para o aspecto do jogo refletido no comportamento lúdico, que se revela na natureza do jogo que faz com que o jogador jogue e seja jogado simultaneamente. Sendo este traço do jogo o mais fascinante. Ser tomado pelo espírito do jogo, sem que haja condição de propor caminhos e escolher fins. Os jogos, apesar de suas regras e regulamentos que o regem internamente determinando o seu movimento tem, no entanto, algumas determinações que o jogador escolhe. Há um espaço pré-determinado onde os jogadores se movimentam. Assim, “A real experiência de jogo consiste no fato de que, no jogo, passa a predominar algo que obedece inteiramente às suas próprias leis.”²⁷

É a partir dessa noção de espaço delimitado para o jogo, “o mundo do jogo” que Gadamer recorre a uma noção de comportamento. No jogo, o movimento é feito por uma pessoa, o jogo oferece a cada pessoa envolvida uma tarefa, por meio da qual configura-se e se regulamenta o jogo. Tal tarefa, se traduz como um comportamento lúdico, cuja significação está em representar. É um “representar para” que o autor alemão resgata aqui. Chamando atenção, então, para o fato de que por mais fechado que seja o mundo, que aqui ganha uma ampliação deslocando-se em direção ao culto e seus rituais, este mundo abre-se em direção ao espectador. O significado só é atingido com o envolvimento do espectador. O jogo aqui é o espetáculo onde o ator representa o seu papel, no entanto, há uma simetria entre o ator e o espectador os quais têm a mesma reivindicação de sentido. A arte é para alguém mesmo que ninguém a veja ou ouça, tal é o sentido da representação, ela se efetua para alguém, para algo. Ela está aberta voltada para o outro. Muito embora, essa abertura não signifique dependência. Há uma autonomia que é própria do jogo.

Assim como no jogo, a conversação nos enreda, dando voltas para lá e para cá, ela encontra o seu curso, afirma Gadamer. Nenhum dos envolvidos na conversação tem domínio do seu

²⁷ GADAMER, Hans-Georg, **Verdade e Método II** – complemento e índice. Trad. Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução Marcia Sá Cavalcante-Shuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 154

desenlace. A conversação tem um movimento que lhe é próprio. Os envolvidos numa conversação buscam um acordo. No desenrolar da conversa cada um tenta atender ao outro, leva em consideração o ponto de vista do outro, faz um esforço de ver a questão sob a ótica do outro, enfim, procura entender o que é dito. A única coisa que se espera durante a conversa é o direito de expor sua opinião, limitada pela coisa, a respeito da qual será possível chegar a um acordo.

De acordo com a teoria do jogo, podemos afirmar que todo o conteúdo da linguagem se configura na relação intersubjetiva daqueles que participam do jogo linguístico. Desse modo, o sentido a ser construído na linguagem se chama Ontologia refere-se ao ser. Sob a influência de Heidegger, diz Gadamer, na hermenêutica a ontologia refere-se aquilo que ganha sentido a partir da linguagem. Um outro modo de dizer que o ser é o que apreende o sentido, faz-se realidade e cria mundo a partir da linguagem. A partir daí, podemos afirmar que a compreensão não se dá por meio de significados fixos e não indica dados objetivos. Essa é a razão por que a compreensão não resulta de métodos e técnicas que garantam resultados, mas ela é apenas uma possibilidade, não uma necessidade que se efetiva nos contextos intersubjetivos da linguagem.

Gadamer juntamente com Wittgenstein distanciam-se das teorias da consciência e contestam a concepção moderna de subjetividade. Para ambos é a linguagem que cria sentidos no seu próprio acontecimento linguístico. O foco é deslocado do sujeito para a relação, isto é, para a intersubjetividade. Este deslocamento implica que já não é a consciência de cada um que irá determinar que um conteúdo é verdadeiro, assim como também que não há universalidade em si, mas são os contextos linguísticos que possibilitam a construção de algo como verdadeiro. Além das implicações citadas, o deslocamento do ponto de convergência da consciência para a linguagem, da subjetividade para a intersubjetividade, é um ponto importante para que possamos compreender os desafios contemporâneos das ciências, da política, da educação e dos fenômenos sociais em geral.

Após o giro linguístico provocado por Wittgenstein em sua obra o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, cujo o foco está na relação entre linguagem e consciência sobre as quais opera uma virada radical. A visão tradicional atribuiu a linguagem um papel designativo, uma função auxiliar do pensamento. A linguagem é percebida como instrumento a serviço da consciência. Com o giro linguístico a linguagem deixa de ser instrumento para o conhecimento e passa a ser a própria condição do conhecimento. A linguagem passa a ocupar um lugar de destaque. O desdobramento do giro linguístico atravessa o campo filosófico e atinge outras áreas do conhecimento.

O giro linguístico é um novo modo de olhar a linguagem. É uma percepção de que a linguagem não é simplesmente um instrumento para o pensamento, mas que é a linguagem que cria o mundo ao dizê-lo. Sendo assim, a linguagem já não pode ser concebida como um instrumento, é a própria condição do conhecimento.

Até então, na concepção tradicional, a linguagem era pensada como condição para dizer o conhecimento. Tendo um caráter essencialmente designativo cuja função era de auxiliar o pensamento. Onde a linguagem era apenas um meio para expressar as ideias concebidas pelo pensamento.

Entretanto, com o giro linguístico a relevância já não é mais o aspecto lógico formal da linguagem, mas o seu uso nos contextos. O que importa, é a linguagem ordinária. As palavras são consideradas em seu contexto de uso, aprende-se a operar com seus significados a partir do mundo prático. Anteriormente o conhecimento e a verdade eram determinados pela consciência, agora é determinado pela linguagem. Ora, a linguagem não é um fenômeno privado, se há linguagem há indivíduos envolvidos, logo há relação entre sujeitos. A primazia está na relação entre os sujeitos, na intersubjetividade.

A hermenêutica de Gadamer parte da noção do jogo e da conversação para despertar nossa atenção para um modo de lidar com o problema hermenêutico que já não é um problema de domínio correto da língua, mas o acordo preciso sobre o assunto, que se dá por meio da linguagem.

Diferentemente do que ocorre na conversação, onde uns falam com os outros, em que o domínio da língua é um pressuposto, o que seria uma conversação nos moldes hermenêuticos, segundo Gadamer, seria compreender textos. Essa compreensão de textos recebe um desafio maior quando se trata da tradução de uma língua estrangeira. A tradução de um texto é uma reconstrução do texto pelo viés da compreensão do que é dito nele. “o tradutor tem, muitas vezes, a dolorosa consciência da distância que o separa necessariamente do original. Seu trato com o texto tem também algo do esforço de pôr- -se de acordo numa conversação.”²⁸ Há uma relação de reciprocidade entre o tradutor e o texto, tal como existe na conversação. O autor alemão, salienta que o fato de que o texto esteja em língua estrangeira significa apenas um exemplo de dificuldade hermenêutica. Pois, “a tarefa de reprodução própria do tradutor, não se distingue qualitativa, mas somente gradualmente da tarefa hermenêutica que qualquer texto coloca. A verdade do texto só será conhecida se o tradutor conseguir encontrar uma linguagem adequada ao texto original. O texto é um parceiro hermenêutico que depende do interprete para

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**; tradução de Flávio Paulo Meurer. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 563

chegar a fala. Nesse sentido, cabe ao intérprete reconverter os signos escritos novamente em sentido, fazer ressurgir o sentido do texto como forma de realização de conversação, onde o tema chega a sua expressão da verdade do texto. “Todo o compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete. [...] o objeto preferencial da interpretação é de natureza linguística”²⁹

2.5 Paul 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** (1978), **Hermenêutica e ideologia** (2008), 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.³⁰ 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, 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 desmistificação e a restauração do sentido.³¹

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 o sentido. Visando atingir o âmago da questão da vontade,

²⁹ Idem, pp. 566-67

³⁰ JAPIASSU, Hilton, **Paul Ricoeur**: um filósofo do sentido. In: Ricoeur, *Hermenêutica e ideologia*. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p.07

³¹ Idem, p. 07

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 dessa suspensão do 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 o involuntário. Visto que “querer é também projetar um mundo, apesar ou contra os obstáculos. Querer também é projetar uma intenção que, pelo consentimento, converte-se em necessidade ‘sofrida’ e retomada pelo consentimento.”³²

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, polaridade do finito e do infinito, de intermediário ou de mediação”. Ao tratar do tema 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 ‘intermediaridade’ 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 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.³³

Assim, no nível do conhecer, a primeira característica do objeto é 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”³⁴, ele recebe o real como uma presença. A percepção do homem se abre ao mundo. No entanto, sua percepção é infinita. Ricoeur afirma: “toda visão é um ponto de vista”. 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.

³² Idem, p.8

³³ Idem, pp. 8-9

³⁴ Idem, p.9

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 um 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 simbólicas, de tal forma que toda a visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma hermenêutica.³⁵

Logo, podemos afirmar que a hermenêutica ricoeuriana visa à uma decifração dos comportamentos simbólicos do homem, ou seja, “a um trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente”³⁶. 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.³⁷

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** (1978), 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 outra de “via longa”. Ricoeur chama de “via curta” “tal

³⁵ Idem, p.9

³⁶ Idem, p.10

³⁷ Idem, pp. 11-12

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 modo de ser, e não como modo de conhecimento. O ingresso na ontologia da compreensão não se dá passo a passo. Chega-se à questão por uma inversão súbita da problemática: o que é um ser cujo o ser consiste em compreender? Abandona-se, na “via curta”, o aprofundamento exegético metodológico, da história e 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 numa filosofia linguística à moda Wittgenstein ou numa filosofia reflexiva à moda kantiana. 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?³⁸

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 do *quid*, isto é, a intenção que motivou seu aparecimento. 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.

2.5.1 A 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 devemos

³⁸ RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica; tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro. Imago Editora Ltda, 1969. p. 10

procurar a fundação fenomenológica dessa ontologia. Seguindo as sugestões ricœurianas, 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 a partir de Heidegger se transformará em uma filosofia autônoma. Ela mudará de objeto, estatuto e vocação. Não necessariamente esta ordem.

A concepção heideggeriana, quanto à 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, sentido metafísico do termo, ou seja, não há uma relação designada à 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 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 as 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 também é um ser-com-os-outros que o lança em um mundo de afetos e valores que são 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 destaca a diferença entre a instrumentalidade das coisas, advinda do ser-no-mundo, e a não instrumentalidade dos outros advinda do ser-com-outros. Isso nos remete a uma máxima kantiana que o homem deve ser tomado sempre como fim e não como um meio. E, finalmente, ele é um ser-para-morte que marca a finitude temporal de sua existência. Quando o homem está alienado, mergulhado em falsas certezas de completude e por lapsos temporais de sua finitude, a angústia 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 o 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 um 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. E 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. 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 as 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 a objetividade para um sujeito cognoscente. Dessa forma, antes da objetividade temos o mundo como horizonte. Antes do sujeito da teoria do conhecimento, existe a vida operante. Ricoeur assinala, ainda, que por vezes Husserl chama a “vida operante” 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 o 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.”³⁹

³⁹ Idem, p.12

2.5.2 A via longa

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 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 um 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 se compreende como ser. 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 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 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?⁴⁰. 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-los, 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 a semântica terá como eixo o tema central das significações de sentido múltiplas ou multívocas, ou simbólicas. Porém, a questão de como se chega a 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 se ponha ou se possua. Segundo Ricoeur, a hermenêutica descobriria um modo de existir que seria, de ponta a ponta, ser interpretado.

⁴⁰ Idem, p. 13

3 A HERMENÊUTICA DO TEXTO

3.1 O que é um texto?

“...a linguagem escrita ostenta plenamente os critérios do discurso”

Ricoeur

A pergunta pode soar estranha porque a hermenêutica, a exegese, a interpretação, tem como domínio o texto. É na lida com o texto que a exegese reclama uma teoria do signo e da significação a fim de atingir uma univocidade de sentido. É o texto que revela o real propósito da interpretação que é encurtar a distância cultural, incorporando seu sentido à compreensão presente que uma pessoa pode ter de si mesma. Ricoeur toma o texto como mediador em uma querela levantada por Dilthey ao propor que as ciências naturais são explicativas e as ciências do espírito são compreensivas. Essa oposição diltheyana gera uma aporia que se expressa pelo par distanciamento e pertencimento. Este distanciamento 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. O texto é, sob a ótica ricoeuriana, o paradigma do distanciamento na comunicação. O mesmo explicita a dialética da fala e da escrita.

Inicialmente, nosso autor se propõe a extrair, além dos elementos de uma convicção, também os termos de um problema não resolvido. Tendo como pretensão 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.

Somos seres do nosso tempo. Dilthey está situado entre a crítica da hermenêutica em que uma maior universalidade está em desenvolvimento e o nascimento da história como ciência, fruto do êxito da cultura alemã no século XIX. Consequentemente, “o texto a ser interpretado é a própria realidade e o seu encadeamento.”⁴¹ A partir de então, busca-se a coerência da história como o documento da humanidade, como sua mais completa expressão de vida. A partir deste século Dilthey une-se a Husserl a fim de que a noção de encadeamento adquira

⁴¹ RICOEUR, P. **Hermenêutica e Ideologia**; organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. – Petrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2008. p. 30

consistência. Nessa mesma época Husserl afirma que o psiquismo tem como característica a intencionalidade, isto é, a capacidade de visar um sentido capaz de ser atingido. Embora, o psiquismo não possa ser atingido, mas pode-se apanhar aquilo que ele visa. A ideia de intencionalidade e o caráter idêntico do objetivo intencional permitiu a Dilthey reafirmar seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação. Nessa perspectiva a hermenêutica visa a reproduzir um encadeamento, fundamentando-se em uma categoria de signos que foram fixados pela escrita ou por outro meio equivalente à escrita. O que torna impossível a apreensão da vida psíquica de outra pessoa por meio de suas expressões imediatas. Para que haja essa apreensão é preciso que essa outra vida psíquica seja reproduzida e reconstruída a partir da interpretação dos signos objetivados. Assim como para Schleiermacher é a filologia, ou a explicação do texto, que fornece a etapa científica da compreensão, a pessoa se instrui somente a partir de seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Só se aprende a conhecer-se através dos desvios da compreensão que é, sempre, uma interpretação. A interpretação exegética diferentemente da interpretação psicológica, dirige-se às objetivações que a vida tende a depositar e a sedimentar-se numa aquisição duradoura que pode assumir todas as formas do espírito objetivo de Hegel. A compreensão dos mundos desaparecidos só é possível porque cada sociedade construiu seu próprio órgão de compreensão, formando mundos sociais e culturais nos quais ela se compreende. Sob este prisma, a história universal torna-se o próprio campo hermenêutico. A interpretação de si-mesmo, ponto inicial de qualquer interpretação, começa por compreender os sinais e as obras, pelo desvio e pela grande memória que retém tudo que se tornou significativa para a humanidade. A hermenêutica é compreendida como acesso do indivíduo ao saber da história universal.

O deslocamento da compreensão psicológica para a compreensão histórica faz supor que o encadeamento das obras da vida não seja vivido nem experimentado por ninguém. É nesse ponto que reside a sua objetividade. Dilthey compreendeu a centralidade do problema, que a vida só apreende a vida através das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Para conservar a descoberta que indicava como o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, será necessário que se desvende o texto em direção ao seu sentido imanente, e ao tipo de mundo que ele abre e descobre. Já não se dirige mais ao autor, e sim ao texto. Aqui, há um deslocamento para a questão da linguagem que conduzirá finalmente a superação do problema distanciamento e pertencimento.

Para Ricoeur texto é todo discurso fixado pela escrita. O texto é uma fala fixada, destinada aos olhos, não mais aos ouvidos. A escritura promove alguns deslocamentos: o leitor ocupa o lugar do interlocutor da mesma forma simétrica em que a escrita ocupa o lugar da locução. A

partir daqui o que temos é assimetria. Estar diante de um texto é completamente diferente de estar diante de um locutor. O texto nos coloca diante da ausência do seu autor. A leitura é um diálogo com seu autor mediado pela obra. E diferente, portanto, de um diálogo onde é possível perguntas e respostas. Não há esse tipo de troca entre escritor e leitor, as questões que o texto suscita ficam sem resposta por parte do autor. O texto separa em duas vertentes o ato de escrever e o ato de ler. O leitor está ausente da escrita; o autor está ausente da leitura, deste modo, o texto produz uma dupla ocultação: a do leitor e a do escritor.

Perante o mundo do texto, o contexto oral e sua referencialidade é colocado em um segundo plano. Isto acarreta uma verdadeira transformação das relações entre a linguagem e o mundo, como o da linguagem e a do autor e a do leitor. A função referencial é a mais atingida, porque é importante por compensar uma outra característica da linguagem, aquela que separa os signos das coisas. Ela restitui ao universo este signo que a função simbólica tornou ausentes das coisas. Assim, podemos afirmar que todo discurso está ligado de alguma forma ao mundo. O que não significa que o texto não tenha referência, a tarefa da leitura enquanto interpretação será a de efetuar a referência. É graças a essa obliteração da referência que o texto pode livremente se relacionar com a totalidade de textos que estejam no lugar da realidade circunstancial indicada pela fala viva. Esta relação entre os textos, onde há um apagamento das linhas que delimitam o contorno do mundo de que se fala, suavizando as fronteiras gera um quase-mundo dos textos ou literatura. Essa é a transformação que atinge inclusive o discurso, quando a referência para a exibição se encontra interrompida pelo texto. A suavização das fronteiras do mundo, permite a criação de um mundo imaginário.

Esta ocultação do mundo circunstancial pelo quase-mundo dos textos pode ser completa, ao ponto de numa civilização de escrita, o próprio mundo deixar de ser o que se pode mostrar ao falar e reduzir-se a uma espécie de aura que as obras explanam. É assim que falamos do mundo grego, do mundo bizantino. Podemos afirmar que este mundo é imaginário no sentido em que ele é presentificado pela escrita, no mesmo lugar em que o mundo era apresentado pela fala; no entanto, é importante salientar, que este imaginário é, ele também, criação da literatura, sendo, portanto, um imaginário literário.

É a transformação entre o texto e o seu mundo a chave da transformação que afeta a relação dos textos com as subjetividades envolvidas do autor e do leitor. O autor é instituído pelo texto, ele se mantém em um espaço de significação traçado e inscrito pela escrita. O texto é o lugar onde o autor sobrevive.

3.2 O texto e a explicação estrutural

O estruturalismo fundado por Ferdinand Saussure cuja obra *Curso de Linguística Geral*⁴², estabelece uma dicotomia entre língua e fala. Essa distinção está no fundamento de sua obra que configura a linguística moderna. *Langue* – a designação feita a linguagem, enquanto conjunto de códigos; *parole* – a apropriação individual feita pelo falante dos códigos que constituem a *langue* como base para formar uma mensagem particular.

Essa dicotomia, diz Ricoeur, produz uma série de várias outras distinções. Uma mensagem é individual, mas o seu código é coletivo. De forma que 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 disso, a mensagem é de caráter contingente e arbitrário, a mensagem é intencional, pois é resultado da intenção de alguém. 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 arbitrariedade do ato pela sistematicidade das combinações dentro dos sistemas sincrônicos. Essa tentativa de expandir o modelo estrutural para além das cercanias do local de nascimento da linguística contribuiu significativamente 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 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 como fio condutor a fim de detectar as generalizações dos mesmos em outros domínios. Primeiramente, 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 inclina-se a ser mais semântica do que fonológica. Entretanto, o objeto

⁴² SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**; organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. – 27 ed. São Paulo : Cultrix, 2006 p.15ss

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 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, aplicadas ao sistema”⁴³. A questão que interessa a Ricoeur é saber até que ponto o modelo linguístico das relações entre diacronia e sincronia o levará a 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 homólogo à natureza.⁴⁴

Ricoeur adverte-nos que o problema do discurso vem de mais longe que é a questão da plurivocidade. O desvio pela linguagem visa encontrar um solo onde o significar humano não seja um problema. Os estudiosos que se debruçam sobre a linguagem também buscam um jeito de enxugar a plurivocidade da linguagem.

A mediação pelo texto clarifica a questão. O texto é reconhecido como autônomo em relação à fala, no sentido de diálogo, pois não há intercâmbio entre as falas. O texto pode ser tratado sob dois pontos diferentes: pode-se, enquanto leitor, permanecer na expectativa do texto e trata-lo a partir de suas relações internas, ou seja, sua estrutura; pode-se levantar o suspense do texto, devolvendo-o à comunicação viva, ou seja, interpretá-lo. Estas duas atitudes são exercidas pela leitura.

⁴³ RICOEUR, P. **Leituras 2** – Região dos Filósofos; tradução Marcelo Perine, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo – SP. Edições Loyola, 1996. p. 264

⁴⁴ Idem, p. 265

É possível fazer do texto uma leitura que registra a interrupção pelo texto de todas as relações com o mundo que se possa exhibir e com subjetividades que possam dialogar. Este tipo de leitura é uma transferência para o “lugar do texto”. Lugar não geográfico, mas um lugar que é o projeto particular de retardar a expectativa da relação referencial com o mundo e com o sujeito falante. Quando o leitor escolhe enclausurar-se no texto ele deixa de visar a transcendência do mesmo modo que visaria uma fala dirigida a alguém a propósito de alguma coisa.

É possível tal projeto particular do leitor. Pois ao estabelecimento do texto como texto e da rede de textos como literatura faculta a intercepção dessa dupla transcendência do discurso, em direção ao mundo ou em direção a outrem. A partir deste ponto é possível um comportamento explicativo em relação ao texto.

Este comportamento explicativo tirado da linguagem, contraria o pensamento diltheyano de que a explicação é um paradigma das ciências naturais. A oposição natureza versus espírito não encontra nesse comportamento explicativo nenhum lugar. Os empréstimos, se houver, acontecem no interior do próprio território, o dos signos. Ricoeur considera possível tratar os textos com as regras de explicação utilizadas pela linguística, cuja aplicação aos sistemas simples dos signos constituem a língua por oposição à fala. Essa distinção oferece à linguística um objeto homogêneo. Permanece a dicotomia; a fala pertence à psicologia, à sociologia, à fisiologia, enquanto a língua cuja execução é a fala, só pertence à linguística. A linguística conhece somente sistemas de unidades despidas de significações próprias, e cada uma delas define-se pela diferença em relação as outras. Estas unidades podem ser puramente distintivas, como aquelas da articulação fonológica, ou significativas como aquelas da articulação lexical, elas são unidades opositivas. É no jogo das oposições como das suas combinações, jogado no interior de um inventário de unidades discretas, que a noção de estrutura linguística se define.

Este é o modelo estrutural explicativo aplicado ao texto. Ricoeur justifica a aplicação deste modelo ao texto porque reconhece que há uma fecundidade neste modelo explicativo. A seu modo de ver, apesar da escrita ocupar o mesmo lado da fala no tocante à língua, ou seja, o lado do discurso, a especificidade da escrita em relação à fala efetiva repousa sobre traços estruturais que são suscetíveis de serem tratados como a língua no discurso. O que significa dizer que, sob certas circunstâncias, as grandes unidades da linguagem, as unidades de grau superior, isto é, à frase, fornecem organizações que são comparáveis às das pequenas unidades de grau inferior à frase, as quais pertencem a linguística.

A explicação desenvolve criticamente a compreensão em uma relação dialética, não em confronto, por outro lado, o estruturalismo fornece a partir do modelo linguístico um terreno

que possibilita essa dialética. Mas o estruturalismo é um processo do qual o sujeito está ausente. Embora, Ricoeur não defenda o Cogito como ponto de partida numa relação imediata consigo mesmo, no entanto, ele não se propõe a negar a pertinência do sujeito. Ricoeur considera o sujeito como ponto de chegada. Um sujeito que é encontrado após um longo desvio de apropriação dos ensinamentos da linguística, da análise literária, da sociologia, da antropologia e da história. A cisão entre sujeito objeto não se mantém, o ato de interpretar em seu movimento desfaz esta cisão. Ricoeur recoloca o sujeito na cena do estruturalismo. O medo do subjetivismo fez surgir alguns sistemas explicativos que excluía a presença do sujeito⁴⁵. Mas, Ricoeur salienta que na instância do discurso o sujeito é situado porque alguém fala a alguém, essa é uma condição necessária ao discurso. “...interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto”⁴⁶

Ricoeur recorre à uma obra de Claude Lévi-Strauss *Antropologia Estrutural*⁴⁷, a fim de examinar outra categoria de texto, os mitos. O mito é tomado como um instrumento lógico que permite aproximar contradições e então ultrapassá-las. Há algo interessante, duas relações contraditórias entre si, mantém entre elas a identidade de serem ambas contraditórias.

O mito, como todo ser linguístico constitui-se de unidades constitutivas que implicam na presença daquelas que intervêm diretamente na língua, isto é, os fonemas, os monemas e os semantemas. Essas unidades estão para os semantemas, assim como os semantemas estão para os monemas e estes para os fonemas. Cada uma dessas unidades distingue-se da anterior por um maior grau de complexidade. Essa característica do mito, a gradação de elementos constitutivo, permite que se apele às grandes unidades constitutivas, que são as mais complexas, que são no mínimo no tamanho da frase, que ao serem encadeadas constituem a narração própria do mito. Essas grandes unidades poderão ser tratadas de acordo com as mesmas regras aplicadas às unidades menores já familiares aos linguistas. A análise dos textos deverá operar o mesmo tipo de abstração praticada pelo fonólogo, isto é, para este o fonema não é um som concreto tomado em absoluto na sua substância sonora; antes, é uma função definida pelo método comutativo em relação a todos os outros, um jogo de relações; da mesma forma o

⁴⁵ BENVENISTE, **Da subjetividade na linguagem**, In: Problemas de linguística geral; tradução de Maria da Glória Novak e Luiz Neri; revisão do professor Isaac Nicolau Salum. São Paulo. Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. p.285 “...não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem”.

⁴⁶ RICOEUR, P. **Hermenêutica e Ideologia**, p. 65

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**; tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar 2012. pp.221ss.

mitema não é uma frase do mito, mas apenas um valor opositivo que se liga a várias frases particulares, compondo assim uma rede de relações. Só sob forma de combinação de tais miscelâneas que as unidades constitutivas recebem uma função significativa, isto é, a combinação a disposição dos mitemas, ou seja, a estrutura dos mitos.

Através da análise estrutural, a lógica das operações ficou exposta. Esta lógica constitui a lei estrutural do mito. Esta lei é objeto de leitura e não de fala. Aqui o texto é apenas texto e a leitura só o habita enquanto texto, mantendo em suspense a sua significação para nós, e no suspense de uma realização completa numa fala atual.

Vejamos agora um outro domínio, o domínio das narrativas folclóricas, que foi explorado pelos formalistas russos da escola de Propp e pelos especialistas franceses da análise estrutural de Roland Barthes e Greimas. Ricoeur afirma que encontrou nesses autores os mesmos postulados encontrados em Lévi-Strauss: as unidades abaixo da frase; o sentido da narrativa consiste na própria disposição dos elementos; o sentido da narrativa consiste no poder de integrar subunidades; por outro lado, o sentido de um elemento consiste na sua capacidade de entrar em relação com os outros elementos e com a totalidade da obra, em conjunto, estes postulados definem a clausura da narrativa; assim, a tarefa da análise estrutural consistirá em proceder à segmentação no aspecto horizontal, em seguida, estabelecer diferentes níveis de integração das partes do total, ou seja, aspecto hierárquico. Deste modo, quando um analista isolar unidades de ação, elas não serão, para ele, unidades psicológicas suscetíveis de serem absorvidas por uma psicologia behaviorista; os pontos extremos destas sequências servem como pontos de orientação da narrativa, de tal forma, que ao mudar um elemento, toda a sucessão será alterada; reconhece-se aqui, a transposição do método de comutação, do plano fonológico para o plano das unidades narrativas. A lógica da ação, consiste em um encadeamento de núcleos de ação aos quais juntos constituem a sequência estrutural da narrativa. Esta técnica é importante porque sua aplicação conduz descronologização da narrativa, de modo a trazer à luz a lógica narrativa implícita no tempo narrativo. No limite, a narrativa iria se conduzir em direção a uma combinatória de algumas unidades dramáticas, tais como: prometer, trair, impedir, ajudar, etc, as quais seriam paradigmas de ação. Uma sequência, ou uma, sucessão de nós de ação, fechando cada uma alternativa aberta pelo antecedente; ao mesmo tempo em que elas se encadeiam, as unidades elementares se encaixam em unidades mais vastas. Explicar uma narrativa é apreender esta estrutura fugidia dos processos de ações encaixadas. A análise estrutural revela uma hierarquia de actantes em correlação à hierarquia das ações. Falta compor a narração como um todo e colocá-la novamente na comunicação narrativa. Torna-se, assim, um discurso dirigido pelo narrador a

um destinatário. De acordo com a análise estrutural, os dois interlocutores não devem ser procurados fora do texto; o narrador é designado apenas pelos signos da narratividade, aos quais pertencem à própria constituição da narração. De relevante há somente esses três níveis – nível das ações, nível dos actantes e o nível da narração, além disso, nada há que releve da ciência do semiólogo, mas apenas o mundo dos utilizadores da narração pode relevar de outras disciplinas semiológicas: sistemas sociais, econômico, ideológico; mas estas disciplinas já não são disciplinas de caráter linguístico.

Ricoeur confirma que a transposição de um modelo linguístico para a teoria da narração reafirma que a explicação já não é um conceito proveniente das ciências da natureza que é transferido para um domínio estranho, o dos monumentos escritos; ele vem do mesmo âmbito da linguagem, por transferência analógica, das pequenas unidades da língua: fonemas e lexemas, para as grandes unidades superiores à frase, tais como a narração, folclore, mito. A partir desse ponto, a interpretação não mais confrontada com um modelo exterior às ciências humanas; ela estará em disputa com um modelo de inteligibilidade ao qual pertence por nascimento ao domínio das ciências humanas e a uma ciência de ponta deste domínio: a linguística. Portanto, será no mesmo domínio, no interior do mesmo universo da linguagem que explicar e interpretar estarão em debate.

3.3 Estrutura, palavra e o acontecimento

Tanto o estruturalismo visa distanciar, a objetivar, a separar da equação pessoal do pesquisador a estrutura de uma instituição, de mito, de um rito, quanto o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo que podemos chamar de ‘o círculo hermenêutico’ do compreender e do crer, que o desqualifica como ciência e o qualifica como pensamento mediante. Ricoeur

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 linguagem. Este estudo do significado se desdobra em sinonímia, antonímia, homonímia e paronímia. Todos estes sentidos incidindo sobre a palavra. 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 da relação de duas ou mais palavras que

possuem significados diferentes, ou 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, conserto/conserto) mesmo som com grafia diferente; homógrafas (sede/sede, casa/casa) mesma grafia sentido diferente; 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. Por exemplo, 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 linguística ao construir para si o objeto linguístico como autônomo, constituiu-se como ciência. Mas isso teve um preço. E o preço pago foi que o ato de falar como livre combinação ficou excluído, tanto como uma execução exterior, quanto uma performance pessoal.

Ao mesmo tempo, fica excluída a história, a produção da cultura e do homem na produção de sua língua. A produção, a geração na sua vitalidade, de realizações de fala em cada um e em todos. A fala é excluída em sua intenção primeira de dizer algo sobre alguma coisa. Isto é, a língua tem uma dupla visada na linguagem – uma visada ideal: que é dizer algo e uma referência real: dizer sobre alguma coisa. Esse movimento permite que a linguagem atravessasse incólume o limiar da idealidade e o limiar da referência. É através desse duplo limiar, que a linguagem controla a realidade e demonstra o controle da realidade sobre o pensamento. A linguagem tem uma estrutura imanente que é preciso considerar e igualmente os seus efeitos de sentido.

É inegável que a linguagem não se reduz a um objeto, pois a linguagem é uma mediação através da qual nos exprimimos e exprimimos as coisas. Falar é uma ação pela qual o locutor atravessa o fechamento do universo dos signos, visando dizer alguma coisa sobre alguma coisa ou alguém.

Ricoeur afirma que é preciso buscar um equilíbrio entre o postulado do fechamento do universo dos signos, a fim de garantir a função fundamental da linguagem que é dizer, porque a linguagem se constitui a sua abertura. É questionável a suposição da língua como um objeto para uma ciência empírica. A linguagem é um objeto completamente indefinido pelos procedimentos, pelos métodos, pelas pressuposições e pela estrutura pela qual é regulada e

constituída. Pois, “a linguagem vem ao homem sem que o homem possa sujeita-la a seu arbítrio. (RICOEUR, 2014 p.13)

Ricoeur afirma que as pressuposições da análise estrutural, asseguram que a linguagem é um objeto para ciência empírica por estar subordinada às operações indutiva e dedutiva e ao cálculo.

Saussure avalia a língua pela régua das regras constitutivas do código, já que esta é uma instituição válida para a comunidade de linguísticos. Desse modo, ele consegue um objeto homogêneo, aquilo que diz respeito a língua é colocado num campo, já aquilo que respeita a fala, se dispersa entre as disciplinas que se ocupam da fala, portanto, não está apta a constituir um objeto homogêneo de uma disciplina específica.

Diante do exposto, Ricoeur diz que a antinomia se esboça porquê de um lado, a linguística estrutural procede de uma decisão de caráter epistemológico, que se caracteriza por se manter em um universo fechado dos signos. Em consequência dessa decisão, o sistema fecha-se sobre si mesmo, não possui exterior, converte-se então em uma entidade autônoma de dependência interna.

De acordo com Ricoeur a tarefa que se coloca é recuperar para a inteligência da linguagem, aquilo que o modelo estrutural exclui e que talvez, seja a própria linguagem como ato de fala, como dizer.

É importante salientar que o termo estrutura surgiu em 1928 no primeiro Congresso Internacional de Linguistas em Haia, sob a forma “estrutura” de um sistema. O termo nasce com o fim de especificar o sistema e precisar as combinações restritivas tiradas de todo campo de possibilidades articulatórias e combinatórias que originam a configuração individual de uma língua. A perspectiva estrutural é oposta a perspectiva genética. Enquanto estrutural ela abarca a ideia de sincronia, que se define como a prioridade do sistema da língua sobre a história. A história se caracteriza pelo movimento de mudança, o sistema pela permanência no tempo. A palavra sistema encarna a ideia de organismo, o que conduz o nosso pensamento a ver a língua como “unidades de globalidades” contendo partes, daí a ideia de combinação ou combinatória. A língua seria como uma ordem finita de unidades discretas.

Caminhar na via da antinomia é o primeiro momento do nível dialético de um pensamento que se institui. Não é algo que se possa prescindir. Começa-se por reafirmar o traço do sistemático sobre o histórico e marcar a oposição termo a termo entre o acontecimento e o virtual, aos pares: escolha/coerção, inovação/instituição, referência/fechamento, alocação/anonimato.

Ainda na via da antinomia, o segundo momento é marcado pela busca de outros caminhos, a busca por novos modelos de inteligibilidade que possibilite a síntese dos dois pontos de vista, a saber, o sistemático e o histórico. Neste nível, busca-se encontrar outros instrumentos de pensamentos que seja competente para dominar a conversão incessante da estrutura em acontecimento e acontecimento em estrutura.

O pensamento ricoeuriano tem um interesse filosófico nessa nova fase da teoria linguística. Seu interesse recai sobre uma nova relação que se caracteriza pelos conceitos vitais que visa a operação estruturante e não mais o inventário estruturado. O foco a partir desse momento é a palavra. A palavra é a menor unidade em uma frase. A palavra é uma unidade sgnica no domínio da *parole*. Elas ligam o semiológico e o semântico no processo de fala. A palavra efetua trocas entre o sistema e o ato, entre a estrutura e o acontecimento. O caráter deslocável da palavra permite que ela sobreviva a transitoriedade do discurso e a mantém disponível para novos usos. Mas, quando a palavra é atingida por qualquer mudança, por mais tênue que seja, ela retorna ao sistema. Esse movimento de retorno ao sistema, confere-lhe uma história. Engendrando a polissemia⁴⁸ regulada. O traço característico dessa polissemia é a pancronicidade, isto é, ela é simultaneamente sincrônica – pertencente ao domínio da sucessividade; e diacrônica – pertencente ao domínio do estável, do sistema. Ricoeur salienta que à medida em que a história se projeta em estados de sistemas, estes revelam-se como cortes instantâneos no processo de sentido e de nomeação.

3.3.1 Fala, sistema e discurso

Caminhamos em direção a um outro tipo de oposição guiados pelo pensamento de Ricoeur. A oposição se dá agora, não mais entre língua e fala, mas entre fala e discurso. Ricoeur promove um deslocamento da perspectiva saussuriana da fala e a coloca em um outro par o discurso como sistema.

Inicialmente, ele pontua a natureza transitória da fala, marcada pelo desvanecimento, o sistema, por sua vez, caracteriza-se por ser atemporal e virtual. A composição do discurso implica uma série de escolhas pelas quais algumas significações são eleitas e outras são

⁴⁸ “[...] importa precisar porque é que a hermenêutica tem uma relação privilegiada com as questões da linguagem. Basta partir, parece-me, de um traço absolutamente notável das línguas naturais, que faz apelo a um trabalho de interpretação ao nível mais elementar e mais banal da conversação. Este traço é a polissemia, a saber, o fato das nossas palavras terem mais de uma significação quando consideradas fora do seu uso, num contexto determinado. RICOEUR, P. **Do texto a ação**, 84

rejeitadas. Essa escolha revela um prisma do discurso que se aproxima do sistema e estabelece uma certa correlação com a coerção. Por meio dessas escolhas inúmeras combinações são possíveis. A produção de frases pode ser infinita e faz um contraponto com um repertório finito e fechado de signos. A compreensão das frases produzidas é o ponto fulcral do ato de falar e de compreender a fala. A linguagem adquire a noção de referência no domínio do discurso. Frege e Husserl convergem no ponto em que concordam que, falar é dizer algo sobre alguma coisa. Frege revela à maneira dupla que a linguagem visa. Ela visa o sentido de uma forma ideal, quando este não pertence ao mundo físico, ou psíquico; e ela visa à referência, o real. Husserl dirá em sua obra **Investigações lógicas** (1900 e 19001), que o sentido ideal é um vazio e uma ausência que reclamam ser preenchidos. A articulação apontada por Ricoeur entre Frege e Husserl se dá por meio de uma intenção significativa que provoca o rompimento do fechamento do sistema de signos, que abre um signo ao outro, constituindo a linguagem como um dizer. A menor unidade do discurso é a frase, é no plano frásico que a linguagem diz algo. “Alguém fala algo a alguém” esse é o pilar sobre o qual se fundamenta a comunicação. O ato da fala é oposto ao anonimato do sistema. Este sistema mantém-se virtual fechado e acabado até que seja operado por alguém que se dirija a um outro alguém. A subjetividade do ato de fala no mesmo lugar da intersubjetividade de uma alocação. O discurso reúne num mesmo espaço uma referência, um sujeito, um mundo e uma audiência. A alocação e a audiência acontecem juntas com o ato, acontecimento, escolha e inovação foram excluídas pela linguística estrutural.

Ricoeur recorre a um linguista francês chamado Gustave Guillaume, a sua teoria dos sistemas morfológicos, da forma do discurso, a qual é uma espécie de gramática gerativa⁴⁹. De

⁴⁹ DUBOIS, J. Gramática gerativa é uma teoria linguística elaborada por N. CHOMSKY e pelos linguistas de Massachusetts Institute of Technology entre 1960 e 1965. Criticando o modelo distribucional e o modelo dos constituintes imediatos da linguística estrutural, que, segundo eles, descrevem somente as frases realizadas e não podem explicar um grande número de dados linguísticos (como a ambiguidade, os constituintes descontínuos, etc), N. CHOMSKY define uma teoria capaz de dar conta da criatividade do falante, de sua capacidade de emitir e compreender frases inéditas. Ele formula hipótese sobre a natureza e o funcionamento da linguagem: esta última, específica à espécie humana, repousa sobre a existência de estruturas universais inatas (como a relação sujeito/predicado) que tornam possível a aquisição (aprendizagem) pela criança dos sistemas particulares que são as línguas: o contexto linguístico ativa essas estruturas inerentes a espécie, que subtendem o funcionamento da linguagem. Nessa perspectiva, a gramática é um mecanismo finito que permite gerar, (engendrar) o conjunto infinito das frases gramaticais (bem formadas, corretas) de uma língua e somente elas. Formada de regras que definem as sequências das palavras ou de sons, essa gramática constitui o saber linguístico dos indivíduos que falam uma língua, isto é, a sua competência linguística; a utilização particular que cada locutor faz da língua em uma situação particular de comunicação depende da performance. A gramática é formada de três partes ou componentes: um *componente sintático*, sistema de regras que definem as frases permitidas em uma língua; um *componente semântico*, sistema de regras que definem a interpretação das frases geradas pelo componente sintático; um *componente fonológico e fonético*, sistema de regras que realizam em uma sequência de sons frases geradas pelo componente sintático. O componente sintático, ou sintaxe, é formado de duas grandes partes: a base, que define as estruturas fundamentais, e as transformações, que permitem passar das estruturas profundas,

acordo com Guillaume, as formas do discurso tais como nome e o verbo, pontuam o trabalho da linguagem para apreender a realidade em seus aspectos espaciais e temporais. Estas categorias habilitam nossos signos a apreender o real impedindo-os de fecharem-se sobre a ordem finita de uma semiologia. Uma filosofia da linguagem desborda as condições de possibilidade de uma semiologia.

Este é um problema de linguagem que se localiza no campo da sintaxe e da semântica. Ricoeur reconhece que é na ordem da sintaxe que a linguística pós-estruturalista tem feito progresso. A noção de gramática gerativa instaurada por Chomsky faz com que as taxionomias referentes ao primeiro estruturalismo sejam abandonadas. Surge então um novo conceito de estrutura para explicar aquilo que Chomsky chama de gramática da língua. Esta gramática estipula a série infinita das frases bem formadas, fornecendo a cada uma delas, uma ou várias descrições estruturais. Portanto, é esta nova concepção de estrutura em que o dinamismo é regulado. Esta concepção remete à noção de linguagem dos Cartesianos, que a consideravam como produção e geração.

Ricoeur nos leva a concluir que A Gramática Gerativa de Chomsky põe fim ao estruturalismo como ciência das taxionomias, dos inventários fechados e das combinações esgotadas. A palavra é o lugar onde se efetua essa troca da estrutura e do acontecimento.

3.4 O problema do duplo sentido

Ricoeur continua a caminhada em sua via longa em direção à uma filosofia da linguagem. Ele equipara a contribuição da fonologia às ciências sociais à física nuclear e o seu desempenho no conjunto das ciências exatas. A fonologia avança passando do estudo dos fenômenos linguísticos conscientes ao estudo de sua infraestrutura inconsciente. A base das análises fonológicas está na relação entre os termos, ela mostra sistemas fonológicos concretos e deixa a mostra sua estrutura.

O diálogo com o estruturalismo de Saussure somado a orientação fonológica da linguística de Troubetzkoy, Jakobson e Martinet revela a inversão das relações entre sistema e história. O historicismo define o compreender como encontrar as fontes, gênese enquanto para o estruturalismo é a organização sistemática que são inteligíveis.

geradas pela base, às estruturas de superfície das frases, que recebem então uma interpretação fonética para tornarem-se as frases efetivamente realizadas. [...] (DUBOIS, J. Dicionário de linguística, pp. 292-294)

É no plano do texto como um campo particular do discurso que o setor de plurivocidade apoiado numa propriedade geral das unidades léxicas, tem a função de um acumulador de sentido, como um permutante entre o antigo e o novo. A linguagem falada é concebida por Saussure sobre dois eixos de funcionamento em que os signos estão em relação associativa entre os signos semelhantes, aqueles que podem ser trocados sem que haja perda semântica. Há uma relação de concatenação e relação de seleção. O jogo de combinação entre estes dois eixos da concatenação e da seleção que se estabelece a relação da sintaxe com a semântica. Onde o eixo das substituições é o eixo em que há similitudes e o eixo das concatenações é o eixo das contiguidades.

É possível correlacionar à distinção saussuriana, uma distinção que fora confinada à retórica, isto é, da metáfora e da metonímia; assim, aplicar a polaridade da metáfora e da metonímia o sentido funcional de uma polaridade entre dois processos, falar do processo metafóricos que atingimos diretamente com um efeito do contexto.

A atuação da polissemia é um efeito de sentido engendrado no discurso. O contexto atua como filtro. É possível que o discurso realize ambiguidades como combinação de um fato léxico a polissemia e de um fato de contexto; o consentimento deixado a vários valores distintos até mesmo opostos do mesmo nome de se realizarem na mesma sequência.

O deslocamento dos problemas centrados no plano hermenêutico para o plano léxico permitiu um conhecimento mais preciso do simbolismo como efeito de sentido, observável no plano do discurso, mais feito sobre a base de um funcionamento mais elevado dos signos. Este desempenho pode ser relacionado à existência de outro núcleo da língua que o eixo da linearidade sobre a qual assenta-se somente o encadeamento contínuos e adjuntos, sujeito a sintaxe.

Ricoeur afirma que na semântica, com maior precisão, a questão da polissemia e da metáfora, receberam direito de nascimento em linguística. A semântica é incluída na linguística sob a condição de prosseguir a análise no fechamento do universo do signo. A conquista filosófica do simbolismo centra-se no fato de que nele a equivocidade do ser se diz em função da multivocidade de nossos signos. Sendo a linguística a ciência dessa multivocidade, exige que a análise se mantenha no fechamento do universo dos signos.

A polissemia e o simbolismo fazem parte da constituição e do funcionamento de toda a linguagem. Não se restringindo a um aspecto somente da linguagem. Observa-se que todo signo pode ser traduzido por outro signo que é mais desenvolvido. Ricoeur declara que resolveu o problema de semântica utilizando os recursos disponíveis da função metalinguística, a qual põe em relação a uma sequência de discurso com o código e não com o referente.

É no processo de intersignificação simultânea dos signos que entram em relações de substituição que o processo metafórico se torna possível. Segundo Jakobson nas palavras de Ricoeur a lógica simbólica e as significações linguísticas que foram formuladas pelo sistema das relações analíticas de uma expressão com as outras, não pressupõem a presença da coisa. Concluimos que o tratamento mais rigoroso do problema do duplo sentido custou o abandono de sua visada para a coisa.

Ampliando um pouco mais a análise, Ricoeur afirma que a questão do duplo sentido se desdobra no texto porque este tem um sentido múltiplo. Mas o problema dessa multiplicidade só se coloca se levamos em consideração o conjunto no interior do qual são articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas; toda uma “economia”. Ricoeur afirma que o problema do múltiplo sentido já não se atém à exegese no sentido bíblico ou profano, constitui um problema interdisciplinar que deve ser tratado em um nível estratégico, num plano homólogo, ao do texto.

Constata-se uma vasta região de duplo sentido, nas quais as articulações internas denunciam a diversidade das hermenêuticas. A diversidade hermenêutica é constituída pelas diferenças técnicas de interpretação. O modo de conduzir uma decifração psicológica difere de uma exegese bíblica; cada hermenêutica tem uma regra interna de interpretação. Essa diferença está no campo epistemológico. As diferentes técnicas estão ligadas às diferenças de projeto, diz respeito à sua função de interpretação.

O texto é composto de uma certa extensão, algumas sequências mínimas que compõem a organização interna da obra e uma articulação interna. A hermenêutica moderna estabelece como regra proceder do todo à parte e aos pormenores do texto. O que torna possível a coexistência de hermenêuticas divergentes e rivais no plano da técnica e do projeto, deve-se à condição fundamental da simbólica de ser um meio de expressão extralinguística.

Isso porque em hermenêutica não existe o enclausuramento do universo dos signos. Diferentemente da linguística que se move em um universo autossuficiente, só encontra relações intrassignificativas, uma relação de interpretação mutua entre os signos, lembrando Peirce, Ricoeur afirma que a hermenêutica mantém aberto o universo do signo.

O que se compreende por abertura é o papel mediador da interpretação, isto é, em cada hermenêutica a interpretação está na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida. Na hermenêutica a influência exercida pela linguagem sobre o ser se dá de modo diferente da influência do ser sobre a linguagem. Aí reside o poder do símbolo, o duplo sentido ser o modo por meio do qual se diz a astúcia do desejo.

A hermenêutica do sagrado: o duplo sentido visa a decifrar um movimento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio de um acréscimo de sentido ligado ao acontecimento: literalmente o acontecimento inscreve-se no mundo histórico e pode ser observado que permite a detecção de uma posição do ser.

Declaradamente, o simbolismo no nível de manifestação nos textos, mostra a explosão da linguagem em direção a sua abertura do dizer, e dizer é mostrar; as hermenêuticas rivais se dilaceram a respeito do modo de sua finalidade de se mostrar. Este aspecto de mostração da linguagem, é o momento em que ela escapa a si mesma, escapando também ao tratamento científico à medida em que este atua a partir do fechamento do universo de significante. Esse traço da linguagem confere uma valência dupla à hermenêutica: a fraqueza por colher a linguagem no momento em que escapa de si; e a força porque neste lugar em que a linguagem se escapa é o lugar preciso onde a linguagem é dizer. A linguagem se cala diante daquilo que diz, no momento em que ela opera e torna a si mesma a cada vez como poder de descobrir, de evidenciar e de manifestar-se no dizer.

O simbolismo interessa à filosofia à medida em que ele revela pela ótica de sua estrutura de duplo sentido a equivocidade do ser. As múltiplas maneiras do ser dizer-se. Por meio do simbolismo se abre a multiplicidade do sentido à equivocidade do ser. O rigor científico anula a função ontológica da linguagem que é o dizer.

Ricoeur afirma que a questão do sentido múltiplo pode ser circunscrita na semântica léxica, como polissemia⁵⁰, isto é, a capacidade própria das palavras de terem mais de um significado. O conceito polissemia é sincrônico porque são as mudanças de sentido que têm relevância no nível léxico, na relação entre palavras. O antigo e o contemporâneo compõem o léxico. Essas mudanças de sentido devem servir de guia para desfazer qualquer mal-entendido sincrônico. Uma mudança semântica é consequência de uma alteração precedente, sendo difícil determinar a natureza da mudança que afeta o valor desse sentido. No entanto, o caráter funcional da polissemia recebe um foco de luz: é um funcionamento de palavra, isto é uma expressão no discurso.

Há uma especificidade no campo semântico que torna possível o duplo sentido e faz da linguagem um meio de conhecimento, é o fato do signo designar uma coisa sem parar de designar outra.

⁵⁰ “Chama-se polissemia à propriedade do signo linguístico que possui vários sentidos. A unidade linguística é considerada, então, polissêmica. O conceito de polissemia se insere num sistema duplo de oposições: a posição entre polissemia e homonímia, e a oposição entre polissemia e monossemia. [...] O caráter polissêmico do vocabulário geral foi frequentemente considerado como uma limitação ao pensamento científico (por exemplo Leibniz)” ...DUBOIS, J. Dicionário de linguística, pp.440-441

4 A FUNÇÃO DA HERMENÊUTICA DA DISTANCIACÃO: O MUNDO DO TEXTO

O texto ricoeuriano do texto a ação – ensaios de hermenêutica II, oferece ao leitor a posição de Ricoeur diante do que ele considera a questão hermenêutica à qual ele chama de “antinomia entre a distanciação alienante e a pertença.” Explico. Verifica-se o trato com o texto com o mesmo paradigma existente nas ciências naturais. Assim, o texto seria um objeto sobre o qual o hermeneuta se debruçaria. Tal modelo, no entanto, embora seja reinante nas ciências do espírito, torna impossível a existência de uma relação fundamental que nos faça pertencer e participar na realidade histórica que erigimos como objeto.

Grodin em sua obra **Hermenêutica** (2012) salienta que a hermenêutica, em seu sentido mais 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.

A questão da distanciação é um problema relevante na hermenêutica. Ela aparece sempre ligada à noção de pertença como uma antinomia ou como, no caso de Ricoeur, num jogo dialético de estranhamento e apropriação. A distanciação mostra-se pelo viés do estranhamento. É esse estranhamento que reclama uma interpretação. Uma busca de compreensão que não se deu no primeiro momento. Para que se possa compreender o texto faz-se necessário a apropriação do texto que é o modo como a pertença se mostra.

Ricoeur dialoga com a tradição na pessoa de quatro entre os principais representantes da hermenêutica, Schleiermacher, Heidegger, Dilthey e Gadamer são interlocutores preciosos para que compreendamos o pensamento ricoeuriano. É nesse dialogo que nosso autor descreve a sua concepção própria da tarefa hermenêutica discorrendo não só sobre os problemas suscitados como a contribuição que cada um deu às questões da interpretação. Inicialmente, ele se propõe a extrair, além dos elementos de uma convicção, também os termos de um problema não resolvido tendo como pretensão desenvolver o problema hermenêutico de tal forma que este seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semiológicas e exegéticas. Nesse sentido, nosso autor pontua a necessidade de uma dialética que possibilite a articulação entre o distanciamento e pertencimento. O problema é colocado pelas ciências humanas ao usar o paradigma das ciências naturais, onde há uma cisão entre o observador e o 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. 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. Porque existiam, antes dele, dois domínios os quais a hermenêutica geral supera. Havia, por um lado uma filologia dos textos clássicos, em especial os da antiguidade Greco-latina e por outro lado havia a exegese dos textos sagrados do Antigo e do 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 de um discernimento que permita descobrir as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Assim, faz-se necessário não apenas se elevar acima da particularidade do texto, mas também, da particularidade das regras e das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender. A hermenêutica, de acordo com Ricoeur, nasceu desse esforço de elevar a exegese e a filologia ao nível de uma “tecnologia” que não se restringe mais a uma coleção de operações desarticuladas.

A interpretação se dá nessa dialética de estranhamento e apropriação. Tornar próprio aquilo que era estranho, apropriar-se do que anteriormente lhe fora estranho é a meta da hermenêutica. Mas a interpretação em última instância pretende tornar contemporâneo, tornar semelhante através da assimilação. Chega-se a esse objetivo a medida em que o sentido do texto é atualizado perante o leitor por meio da interpretação. Assim, a apropriação continua sendo o conceito para a atualização do sentido.

Mas, o que é que deve ser apropriado no texto? A essa questão algumas respostas já foram dadas pela tradição. Ricoeur reclama a necessidade de uma contrapartida crítica, que a seu ver somente o conceito de compreensão poderia oferecer. Sem essa contrapartida, o conceito de apropriação permanece em zona de perigo, e pode sofrer equívocos. Tal como já aconteceu no Romantismo em que a apropriação pode ser vista como uma convergência com o gênio do autor; ou ainda, a busca pela intenção do autor escondida atrás do texto.

Através do texto, Ricoeur tem como propósito retomar de um modo positivo e produtor a distanciação. Sob a ótica ricoeuriana o texto é tomado como paradigma da distanciação na comunicação, o que permite visualizar um aspecto medular da historicidade humana que é a comunicação na distância e pela distância. Com esse propósito, ele desenvolve uma concepção de texto que tem como finalidade a função positiva e produtora da distanciação no âmago da experiência humana sob o eixo de cinco temas que serão desenvolvidos neste terceiro capítulo: o primeiro tema é a realização da linguagem como discurso; a realização do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso; a obra do discurso como projeção

de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si através da apropriação. O somatório destes temas constitui os critérios da textualidade em Ricoeur (1986, p.109-111). Nosso autor, chama a atenção para o fato de que a escrita não é de maneira alguma a única questão do sujeito. Imagino que a razão de Ricoeur fazer essa observação se deva ao fato de que, na literatura já algumas décadas, precisamente, a partir de 1960 se fala da morte do autor e da prevalência do leitor. Embora seja uma abordagem que vai tratar da tríade autor-texto-leitor, o que está em jogo é como o texto traz a presença do autor, mesmo ele estando ausente.

4.1 A realização da linguagem como discurso

“Aquilo que importa apropriar-se é o sentido do próprio texto, concebido de um modo dinâmico como a direção do pensamento aberto pelo texto. [...] o poder de desvelar o mundo, que constitui a referência do texto.”⁵¹

O afastamento proposto pelo modelo das ciências do espírito é necessário por permitir uma isenção do “sujeito” no trato com o objeto. Ricoeur encontra uma outra possibilidade de escapar a essa alternativa de “distanciação alienante e participação por pertença”. Nosso autor observa que o discurso mesmo quando acontece oralmente possui um traço original de distanciamento, identificado pelo evento e significação.

O discurso é definido como evento por estar inscrito no presente. Seu tempo é o presente. Diferente do sistema da língua que é atemporal, sem uma inscrição temporal determinada. Nessa perspectiva, em que o discurso é designado como evento, é possível falar de um lugar do discurso. Enquanto evento o discurso não possui sujeito, ele remete ao seu locutor por meio de um complexo de indicadores⁵² como os pronomes pessoais. A constituição do discurso como

⁵¹ RICOEUR, Paul **Teoria da interpretação**. Tradução Artur Mourão. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2009.

⁵² “A linguagem comporta montagens específicas que nos orientam para designar indivíduos. Se, todavia, preferimos falar de individualização a falar de indivíduos, é para assinalar o fato de que a determinação das individualidades pode partir, segundo os recursos léxicos diferentes das línguas naturais, de graus muito variáveis de especificação: esta língua especifica mais habilmente que aquela outra em tal campo, e isso segundo o empírico das línguas naturais; comum a todas é a individualização, a operação que o resultado . [...] Designar um indivíduo e somente um, tal é a perspectiva individualizante. [...] Três categorias de operadores: *a descrição definida* consiste em criar uma classe para um só membro, por intersecção de algumas classes bem escolhidas (homem, andar, lua). Os lógicos interessaram-se por esse procedimento por duas razões: porque parece estar em continuidade com a classificação e a predicação e porque parece encorajar a construção de uma linguagem sem nomes próprios nem indicadores (pronomes pessoais e dêiticos), todavia se podia repor aí os outros operadores. Com efeito, podemos construir uma tal linguagem como Quine e outros tentaram. Mas não é bem isso, diz Pariente, uma linguagem que possa ser falada numa situação concreta de interlocução; é uma

evento resulta da conjugação de todos esses indicadores. No entanto, eles só se dão a conhecer no processo de efetivação da língua em discurso, no momento em que se atualiza a competência linguística em funcionamento. Ricoeur salienta que a marca do evento está intimamente atada a pessoa que fala. O evento é essa coisa banal do cotidiano de alguém dizer alguma coisa sobre alguém ou sobre alguma coisa. No momento em que alguém diz algo sobre alguma coisa, algo acontece. Temos em curso o movimento da fala, a emissão de uma mensagem pondo em evidência um caráter sempre novo da linguagem e um caráter que subjaz permanente. É interessante perceber como Ricoeur chama a atenção para a diferença entre a noção de discurso e a linguagem. Ele afirma que na linguagem o movimento se dá internamente com os elementos que a compõem remetendo-se uns aos outros em um mesmo sistema. Essa remissão faz com que a língua seja abstraída do mundo, de subjetividade e também do tempo. Ela existe e se inscreve no espaço da relação de seus elementos entre si. Mas o discurso tem por característica ser estabelecido em função de algo, todo o discurso é um discurso a respeito de alguma coisa. Ele é naturalmente voltado para fora. Voltado para um mundo que ele irá descrever, representar ou apenas expor, está sempre referido ao mundo. A realização de um evento traduz a vinda de um mundo à linguagem por meio do discurso. A mensagem só é possível porque existe a língua, enquanto detentora e fornecedora de seus códigos para que haja comunicação. No entanto, é no discurso que há uma profusão de mensagens trocadas. É no discurso que se pode encontrar o

língua artificial que só pode ser escrita e lida. A esse respeito as descrições definidas recorrem a procedimentos de classificação e de predicação, é dentro de outro enfoque, que já não é o de classificar, mas o de opor um membro de uma classe a todos os outros. Eis aí a alteridade mínima requerida: *este* elemento da classe, mas não o resto da classe. Um único oposto a todos os outros. Nesse sentido, o enfoque das descrições definidas é bem ostensivo, mesmo que o procedimento seja ainda predicativo. Quanto aos *nomes próprios*, eles limitam-se a singularizar uma entidade sem repetição e não-divisível, sem caracterizá-la, sem significá-la no plano predicativo, portanto sem sobre ela nenhuma informação. Do ponto de vista puramente lógico, abstração feita do papel da nomeação na denominação dos indivíduos [...]. Porém a designação ao mesmo tempo singular e permanente é feita não para descrever, mas para designar sem efeito. Quase insignificante (Pariente), o nome próprio admite todos os predicados, pois admite uma determinação ulterior. A alteridade é, uma segunda vez, incorporada à designação: um único nome na lista dos nomes disponíveis designa, a título permanente, um único indivíduo oposto a todos os outros da mesma classe. E, ainda uma vez, o privilégio dos nomes próprios destinados aos humanos refere-se ao papel ulterior de confirmação de sua identidade e da *ipseidade* desses últimos. E, mesmo que na linguagem comum os nomes próprios não preencham plenamente o seu papel, pelo menos seu enfoque é realmente designar um indivíduo de cada vez, com exclusão de todos os outros da classe considerada. A terceira categoria de operadores da individualização, a dos *indicadores* contém os pronomes pessoais (“eu”, “tu”), os dêiticos que agrupam eles mesmos os demonstrativos (“isto”, “isso”), os advérbios de lugar (“aqui”, “lá”, “acolá”), de tempo (“agora”, “ontem”, “amanhã”), etc; ao que é preciso acrescentar os tempos verbais (“ele vinha”, “ele virá”). Diferentemente dos nomes próprios, são os indicadores intermitentes que, além disso, designam 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, P. **O Si-mesmo como um outro**. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991 pp. 40-43)

mundo ao qual se refere, o outro como seu interlocutor ao qual se dirige, tudo isso pertence ao discurso.

O sistema linguístico da língua, no sentido saussuriano, é composto de códigos fixos que o estruturam e a comunicação para acontecer lança mão desses elementos e realiza-se como discurso. O que Ricoeur chama a atenção é para o fato de que embora a linguagem dependa do sistema linguístico ela não se faz um com o sistema. O evento instaura uma dimensão que coloca em jogo a compreensão como significação. Enquanto a marca do evento é ser fugaz a significação subsiste. Sendo assim, a linguística do discurso revela que ela é o solo onde se dá a articulação entre evento e sentido, da qual resulta o núcleo do problema hermenêutico. Os limites são alterados. A articulação da língua sobre o discurso provoca um ultrapassamento da língua enquanto sistema e a faz efetuar-se como evento, igualmente, o discurso ultrapassa-se como evento na significação ao entrar no processo da compreensão. Tal desbordar do evento na significação revela uma característica própria do discurso, isto é, a intencionalidade da linguagem. A relação que se efetua nela do noema com a noese. A linguagem efetua-se como um querer dizer. O querer dizer se manifesta de muitas maneiras. Ricoeur elege a linguagem poética por se apresentar como um contraexemplo daquilo que ele pretende mostrar. Nosso autor, afirma que toda a “poética” moderna se inclina a negar que o poema fala a respeito da realidade, parece que esta negação seja a lei que rege o funcionamento da linguagem poética.

4.2 Discurso como obra

Para começarmos seria importante determinar o que está recebendo o nome de obra. O que é uma obra? Ricoeur define obra como a composição, o pertencimento a um gênero e a presença de um estilo pessoal, como característica do discurso como obra. As categorias elencadas acima, são categorias da produção de trabalho. Dosse, em sua obra *Paul Ricoeur: um filósofo do seu século*⁵³, traz uma intervenção feita por Ricoeur no âmbito da revista *Esprit* uma noção “civilização do trabalho”. Havia alguns centros envolvidos na elaboração desse conceito “civilização do trabalho”. Neste texto, Ricoeur faz uma articulação entre o trabalho e a palavra como uma outra face do humano.

De acordo com Dosse, no campo do trabalho Ricoeur antever o risco de o trabalho ser convertido no único horizonte humano. Tal redução do mundo ao mundo do trabalho pode

⁵³ DOSSE, François, **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**; tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. – Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017. p.157ss

caminhar para uma degradação ainda maior, porque possibilita um engajamento justificado e alimentado tão somente pela rentabilização. A esse perigo iminente o antídoto ricoeuriano é a palavra. “A palavra precede o gesto”.⁵⁴

A obra literária é fruto de uma organização da linguagem. Ao elaborar o discurso o homem age em favor do propósito de uma categoria de indivíduos, que são as obras do discurso. Isso nos remete a uma fala de Aristóteles, “toda a prática e toda a produção conduzem ao individual: não é de fato o homem que o médico cura, a não ser por acidente, mas a Cálías ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo assim designado que, ao mesmo, tempo é homem.”⁵⁵ Grange em seu *Essai de une philosophie du style*⁵⁶ define prática como uma atividade considerada em seu contexto complexo e, em particular, as condições sociais imprimem significação num mundo efetivamente vivido. O trabalho é considerado uma das principais estruturas, senão for a estrutura fundamental. A obra é a objetivação da atividade prática, isto é, o fruto da atividade prática. A noção da obra como uma produção individual conduz a uma significação muito precisa que demanda uma interpretação que vá além do sentido das palavras na frase.

O texto aqui toma a forma de obra individual de um escritor, marcado por uma intenção do autor, mas será que essa intenção pode ser captada pela interpretação? A concepção de sujeito de discurso ganha um novo estatuto quando o discurso se torna obra. Cada autor é portador de um estilo que o individualiza, ou seja, o estilo produz o individual, individua e permite que o autor seja designado em qualquer tempo. A categoria de autor que vem designar o sujeito falante, surge como a correlação da individualidade da obra. Ricoeur recorre a um modelo completamente enxuto de um sentido literário, “o estilo da construção do objeto matemático”.

O aspecto mais relevante da introdução da noção de obra, pode-se dizer, é concepção de composição. Porque a obra de discurso exhibe tipos de organização e de estrutura, que autoriza estender ao próprio discurso os mesmos métodos estruturais que foram difundidos com resultado positivo nas entidades da linguagem menores que a frase, em fonologia e em semântica. O ato de objetivar o discurso na obra, mas a especificidade estrutural da composição, mais o distanciamento pela escrita, tudo isso faz com que questionemos a oposição estabelecida por Dilthey entre compreender e explicar, afirma Ricoeur.

⁵⁴ Idem, p.158

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 981, A 15. Texto bilingue, grego-português; tradução Geovanne Reale. São Paulo. – S.P: Loyola, 2002.

⁵⁶ G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Colin, 1968, p. 6. In: RICOEUR, P. Do texto a ação – *essais d'hermeneutique*, II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando; Porto – Portugal: Rés- Editora, Ltda. 1986, p. 115

A hermenêutica continua a ser a arte de discernir o discurso na obra. O traço fundamental do discurso, isto é, o fato de ele ser constituído por frases onde alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa, não é abolido na objetivação do discurso em obra estruturada. O discurso está inscrito na estrutura da obra e por meio dela. Assim sendo, a interpretação é a contestação desse distanciamento imprescindível elaborado por meio da objetivação do homem em suas obras de discurso, semelhantes à sua objetivação nos produtos de seu trabalho e de sua arte. A escrita fixa o discurso e o protege da destruição. Tal fixação, no entanto, é apenas a face exterior de um problema muito mais importante relacionada ao discurso e a todas suas propriedades. Inicialmente, destaca-se uma consequência inerente a escrita, ou seja, de que o texto se torna autônomo quanto a intenção de seu autor.

O texto estabelece um outro modo de comunicação diferente do diálogo. O texto tem um público virtual, ele se dirige a todos quanto sabem ler. O discurso fixado pela escrita não se dirige a um público determinado. Ricoeur reconhece que essa autonomia do texto contém a possibilidade daquilo que Gadamer chama de “a coisa” ser retirada do horizonte intencional do seu autor. Nesse sentido, o que o texto significa já não se conforma com aquilo que o autor intencionou dizer. Desse modo, instaura-se um novo caminho para a significação verbal ou textual, e para significação mental ou psicológica. O texto possui a possibilidade de se desfazer e ser refeito a partir da leitura. O texto se completa quando encontra o seu leitor. Pois, “sem o leitor que o acompanhe, não há ato configurante em obra no texto; e sem o leitor que se aproprie dele não há nenhum mundo desdobrado diante do texto.”⁵⁷ A autonomia do texto instaura uma distância que não é resultado de uma metodologia. O distanciamento provocado pela autonomia do texto é a primeira consequência hermenêutica. Ao contrário, ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita, assim como, é a condição para a interpretação. O texto produz um distanciamento, uma objetivação que permite uma relação mais completa e menos dicotômica do que aquela instaurada pela tradição romântica. Um outro efeito, resultado da passagem da fala à escrita é que há uma alteração na noção de referência. O motivo é que o autor e interlocutor não se encontram no mesmo lugar. Eles não pertencem à situação que era comum no diálogo, em que a “coisa” da qual se fala, pode ser mostrada.

Segundo Ricoeur existe um problema hermenêutico porque existem os textos, onde a comunicação não é regulada pelo ritmo do diálogo. Mas qual será a noção ricoeuriana de obra? Nosso autor afirma que há três traços distintivos do discurso como obra uma sequência maior do que a frase e com um nível preciso de “composição”; o discurso é constituído de uma espécie

⁵⁷ RICOEUR, P. **Tempo e narrativa 3**; tradução Claudia Berliner; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p.280

de infinito, aqui Ricoeur lembra Humboldt⁵⁸, uso infinito de meios finitos, a obra é vista como *corpus*, isto é, um tipo de organismo articulado; a produção de um indivíduo.

A noção de obra remete a uma filosofia da prática, diz Granger em sua obra *Philosophie du Style*, o trabalho expressa a relação entre conteúdo e forma. A atividade prática revela-se como obra. Não há necessariamente uma oposição entre o trabalho material e o trabalho do espírito. Há em comum entre essas duas noções o fato de que são resultado de uma determinação individual.

A criação estética como trabalho é desse ponto de vista de uma das tentativas humanas para superar a impossibilidade de uma captura teórica do individual [...] se [...] vemos no ato estético um trabalho, ele aparece como uma das vias autênticas que os homens escolheram para ultrapassar ao mesmo tempo a prática imediata e a redução científica na captura do individual⁵⁹

Ricoeur afirma que esse projeto de uma “filosofia de estilo” apresenta a assimilação do individual em um processo objetivo que é o trabalho que se manifesta em todas as formas da prática. A criação industrial, mesmo que seja de produtos “estéticos” não podem ser comparados com a criação individual de uma obra. Apesar de serem concebidos por alguém, enquanto indivíduo, não pode ser confundido com um objeto estético. A concepção grangeriana

⁵⁸ RICOEUR, P. **Cours Le langage** 1966-1967 “le problème qui va dominer la pensée de Humboldt: le passage à la forme est à la fois une extériorisation, une manifestation, une révélation – et une limitation. [...] “A forma das línguas’ onde Humboldt introduz a noção de forma para superar o caos das regras das palavras; convergência dos traços espalhados, diz ele, se opera ‘dentro de um quadro todo orgânico’. A comparação entre as línguas tende a sua estrutura características e exige um estudo cuidadoso de suas formas. Mas não se deve confundir a forma em Humboldt. Essa não é a forma que faz compreender a gênese, como no estruturalismo, onde a gênese faz compreender a forma; a forma não é completamente do lado do produto, mas da produção; é um método, um processo e não um inventário, um modo de classificação de elementos. Como o esquema kantiano, ela dá acesso a essa maneira de garantir de qual maneira cada uma resolve os problemas principais que se oferecem por missão à todas criações linguísticas. A forma tem a estrutura dos modernos; ela pertence ao trabalho do espírito e eleva o som articulado a expressão do pensamento cujo discurso é o ponto crítico. [...] Humboldt pensa aqui a isso que observamos no discurso, a saber que o trabalho de elevar o som articulado a expressão do pensamento presente um elemento de permanência e de uma uniformidade no serviço da compreensão mútua. Logo que se separe a forma do trabalho de que é feita, nós só teremos uma abstração criada pela ciência. Não podemos deixar de nos contentar em apreender o modo idêntico da sua operação. Mas é a impulsão graça a qual uma nação aprova o pensamento e a sensação na língua que é um e vivo. Se, portanto, a forma é um processo regular de resolução de problemas, ultrapassa a simples forma gramatical (construção do discurso) se insinua na formação das palavras a partir de categorias gerais (ação, paixão, substância, propriedade, etc.) e opera até a constituição de palavras radicais. Assim a forma é ao mesmo tempo estrutura e método, mas estrutura que método: é evidente que dentro do conceito da forma da língua, qualquer traço particular não pode ser apreendido como fato isolado, mais somente na medida onde podemos discernir um método de formação da língua. (Sprachbildung). Em que a forma é unidade espiritual porque é unidade operante. A forma é legitimamente da forma de classificação das línguas, decidir sua identidade de seu parentesco. É a forma que decide, mas este não é o primeiro conceito nem autossuficiente. A forma não é o traço de um método.” (P.29)

⁵⁹ GRANGER, *Philosophie du style*, p.8 In: RICOEUR, P. *Hermeneutique* – Cours professé à l’Institut Supérieur de Philosophie de l’Université Catholique de Louvain 1971-1972 “La création sthétiqué em tant que travail est de ce point de vue l’une des tentatives humaines pour surmonter l’impossibilité d’une saisie théorique de l’individuel [...] si [...] on voit dans l’acte esthétique un travail, il apparaît comme une des voies authentiques qu’ont choisies les hommes pour dépasser à la fois la pratique immédiate et la réduction scientifique dans la saisie de l’individuel”.

de estilo estético, tem uma aproximação profunda com o estilo artesanal em que a marca individual é buscada em todo o processo de criação do início ao fim. A marca do trabalho artesanal é a produção de singularidades.

Portanto, é nessa perspectiva de filosofia de estilo que a noção de significação recebe sua marca específica que a remete a uma escala de obra individual. “Uma significação que resulta pôr em perspectiva um fato no interior de uma totalidade ilusória ou autêntica, provisória ou definitiva, mas em qualquer caso vivida como tal por uma consciência.”⁶⁰ Granger explica que a tarefa da estilística será procurar as condições para chegar as estruturas gerais em uma prática individual. Diante de obras individuais, nos deparamos com um problema hermenêutico que não se resolverá por meio da busca do sentido da obra frase a frase.

Porque o discurso é escrito em obra. É fruto de um trabalho com a linguagem que se apresenta de modo paradoxal composto por uma temporalidade ocasional, e uma possibilidade de identificação como mesmo, cuja preservação é garantida pela escrita.

Assim, a escrita nos confronta com o trabalho com a linguagem. Mesmo no uso cotidiano da língua há um manejo da linguagem. Com o número de elementos linguísticos finitos, a combinação entre eles é infinita. O trabalho com a língua é um conjunto que reúne a forma fonética, o uso aplicado a nomeação dos objetos, o pensamento. Com esses elementos é possível criar uma infinidade de textos. Na combinação desses elementos, conforme Humboldt, a forma é determinada pela língua de cada povo. A linguagem está intimamente ligada ao caráter de cada povo. Como cada língua se constitui é um mistério. Pois não criamos a língua, apenas a utilizamos.

Salientamos que a contribuição de Humboldt é compreender o trabalho da linguagem como o uso contínuo de transformar o som articulado capaz de exprimir o pensamento. Compreender o comportamento da língua, isto é, o movimento circular entre as operações do pensamento e operações da língua, o ciclo operatório. Nesse ciclo operatório surgem as formas. O conceito é consequência do ajustamento do pensamento ao som, ou do som ao pensamento. Humboldt concebe a forma como convergência entre som e pensamento, um pacto entre pensamento e voz. A articulação entre som e pensamento convida um outro sentido a participar, a audição. Desse modo o ouvido é sensível ao movimento e a ação de falar.

Lembramos que os estruturalistas consideraram o som como um material. Mas uma filosofia da linguagem que se coloca sob o ponto de vista da produção abandona a noção de som como um material qualquer. O som se constitui de um dinamismo que o torna semelhante ao

⁶⁰ Idem, p. 11 “une signification est ce qui résulte de la mise en perspective d’un a fait à l’intérieur d’une totalité illosoire ou authentique, provisoire ou definitive, mais en tout cas vécue comme telle par une conscience”.

pensamento. E, refletindo a partir do pensamento humboldtiano, que Ricoeur afirma que não é por acaso que o som é a carne do pensamento se os tomarmos Humboldt, por seu turno, dá um passo além. Ele propõe uma compreensão da linguagem não apenas como um sistema acabado, mas como atividade. Em suas palavras: mas sobretudo, como um e o outro em seu movimento de emissão. O som e a voz revelam o enraizamento na humanidade do homem.

Humboldt destaca os aspectos diferenciadores do som, sua acuidade afiada, e sua apropriação do trabalho de distinção. No entanto, o caráter distintivo e articulado está subordinado a vivacidade e agilidade da fala e da voz, há diferença entre a voz falada e o sopro de vida da respiração. Este é o ponto de partida do desenvolvimento do ciclo operatório no sentido kantiano, a formação do objeto pela atividade subjetiva da linguagem pertence a um processo sintético do caráter circular. O ciclo realizado sensivelmente no circuito do som emitido e recebido como audição, esse ir e vir do interior para exterior e vice-versa, do objeto ao sujeito, é o percurso de comunicação entre mim e o outro. Desse modo, a representação foi arrancada à interioridade e à solidão. “Cada falante possui a língua inteira, como esforço regrado da emissão e da compreensão. De um a outro se produz um despertar mutuo do poder de falar.”⁶¹

A linguagem se dá em um jogo paradoxal entre o evento e a fixação pela escritura que conserva e que preserva. Ricoeur exemplifica a noção de evento pela publicação de uma obra literária ou científica. Esse é um assunto natural de conversação, falar de acontecimentos literários e acontecimentos na história da ciência. Esse é um exemplo de como a linguagem entra na história própria das obras. A questão que preocupa Ricoeur é como transportar a noção do acontecimento para a ordem do fazer. Utilizando uma proposta grangeriana que é a noção de conjuntura, ou seja, a análise conjuntural. Essa análise se debruça sobre o conteúdo no sentido de uma experiência já estruturada contendo aberturas que coloca em jogo as suas possibilidades, as suas indeterminações. Ricoeur propõe uma noção geral de estilo, “como estruturação latente ingênua do conjunto de resíduos deixados por uma certa estruturação manifesta e temática de um vivido.”⁶² A epistemologia se refere a “estruturação manifesta e temática”, enquanto que a estilística diz respeito a “estruturação latente e vivida” da atividade científica como uma face da prática. Um estilo é definido pela promoção de uma tendência legível em uma obra, que por sua singularidade exalta o caráter eventual da obra.

⁶¹ Idem, p. 30

⁶² Idem, p. 31

Um outro traço do estilo é o sujeito da intenção. Tal noção permite uma nova aproximação da questão do sujeito da obra literária. Ricoeur afirma que é do lado das categorias da produção, do trabalho que está a chave, o modelo do artesão. A noção de autor pertence a estilística como um trabalho que individua. É produzindo o individual que designa regressivamente o seu autor. Autor é o artesão da linguagem.

A categoria de autor é uma categoria da interpretação. A configuração singular da obra está em correlação estrita com o autor. Tal categoria é contemporânea da significação da obra como um todo. A assinatura é a marca da relação do autor com a obra.

Ricoeur recorre a duas posições opostas para analisar o papel da intenção na interpretação Wimsatt e Hirsch⁶³, crítica a noção de intenção do autor.

Wimsatt, diz Ricoeur, considera romântica [...] o recurso à intenção como norma do julgamento estético, porque o poema, diferente de uma mensagem científica, não tem a intenção determinada. Não é escrito para atender uma expectativa fora do autor. O poema não pode ser considerado como se considera o testamento, porque a característica do poema é não pertencer nem a crítica tampouco ao seu autor, ele é uma obra que pertence ao público. Wimsatt afirma que o poema é uma possessão especial do público, uma expressão encarnada na linguagem. A crítica não tem como reproduzir aquilo que o autor diz. A crítica pode incitar os poetas, no entanto, nenhuma autoridade para compreender o poema. Wimsatt encontra uma dicotomia verdadeira: a crítica da poesia de um lado, psicologia do autor ou a biografia de outra parte. A diferença está naquilo que, as vezes, interno no poema e público, e aquilo que é exterior no poema e privado (revelação sobre como poema foi escrito, e porquê).

4.3 A relação entre fala e escrita

A escrita manifesta plenamente algo que está num estado virtual, isto é, a dicotomia entre significação e evento. Ricoeur apresenta os traços do discurso em forma de paradoxos, ou seja, a partir de uma contradição aparente. Ao afirmar que o discurso se produz como evento, ele ressalta uma contradição que remete à linguagem compreendida como langue, código, sistema. O evento remete à uma existência fugidia, que aparece e depois desaparece. É a articulação dessas duas noções que compõe o paradoxo, o discurso pode ser identificado e reidentificado como o mesmo, é esse mesmo que é chamado de significação. O discurso, embora efetuado

⁶³ In: William K. Wimsatt, **The Verbal Icon** – Studies in the Meaning of poetry. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1989

como evento é compreendido como significação. Tal significação é conservada por meio de uma estrutura específica que é a mesma da proposição, a mesma que envolve uma oposição interna revelada entre, por um lado, um polo de significação singular (esse homem, essa mesa, Sra. Martins), e por outro lado, um polo de predicação geral (a humanidade como classe, a clareza como propriedade, a igualdade como relação, a corrida como ação).

Segundo Ricoeur, o discurso como frase traz consigo a implicação de uma polaridade entre sentido e referência, isto é, a possibilidade da distinção entre o que é dito pela frase tomada como um todo e pelas palavras como um fragmento da frase, somado ao assunto de que algo é dito, pois falar é dizer algo sobre algo.

O discurso ainda pode ser considerado na perspectiva do conteúdo proposicional, isto é, que trata tal caráter de tal sujeito, ou sob o ponto de vista daquilo que Austin chamava a “força” do ato completo do discurso; a distinção daquilo que é dito do sujeito, e o modo que eu “faço” ao dizer é uma outra coisa: eu posso descrever algo, posso dar uma ordem, fazer uma promessa, etc. Assim, a polaridade entre o ato locutório⁶⁴, isto é, o ato de dizer, e o ato ilocutório⁶⁵, isto é, isso que é feito ao dizer. Essa polaridade pode ser que seja considerada menos útil que as demais, está intimamente relacionada a metáfora.

E uma última polaridade descrita por Ricoeur é o fato do discurso possuir mais de uma referência, isto é, ele possui duas espécies distintas de referências que são: ele se refere a uma realidade extra linguística, que podemos exprimir dizendo o mundo ou um mundo; mas ele se refere do mesmo modo ao seu próprio locutor, através de procedimentos específicos que somente funcionam na frase, no discurso: os pronomes pessoais, os tempos verbais, os pronomes demonstrativos, entre outros. Dessa maneira, a linguagem tem simultaneamente uma referência à realidade e uma autorreferência. A entidade que possui essa dupla referência intencional e reflexiva, voltada para coisa e voltada para si, é a frase. Embora, o verdadeiro

⁶⁴ Ato locutório “o ato locutório é a própria operação predicativa: dizer alguma coisa sobre alguma coisa. [...] Não são enunciados que referem, mas os locutores que fazem referência: não são também os enunciados que têm um sentido ou significam, mas são os locutores que querem dizer isso ou aquilo, que entendem uma expressão neste ou naquele sentido.” RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**; tradução Lucy Moreira Cesar. – Campinas, SP: Papirus, 1991. p.58

⁶⁵ “O ato ilocutório articula-se sobre um ato mais fundamental, o ato predicativo. [...] O ato ilocutório consiste, como seu nome indica, no tocante aos que o orador faz, falando; esse fazer exprime-se na ‘força’ em virtude da qual, segundo o caso, a enunciação ‘conta como’ constatação, comando, conselho, promessa etc. A noção de força ilocutória permite assim generalizar acima dos performativos propriamente ditos a unificação do fazer que permanece quase sempre não-dito mas que podemos explicitar fazendo proceder o enunciado de um prefixo do ‘eu afirmo que’ comparável a ‘eu afirmo que’ comparável a ‘eu prometo que’, forma na qual toda a promessa pode ser reescrita. O procedimento não tem nada de arbitrário: ele satisfaz ao critério de substituição estabelecido em semântica lógica. [...] O prefixo dos performativos explícitos torna-se assim o modelo para a expressão linguística da força ilocutória de todos os enunciados.” RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p. 59

dizer coloca em jogo uma terceira referência, Benveniste ensinava que a estrutura dos pronomes pessoais desenha uma tripla referência: “ele” designa a referência a coisa de que se fala; “tu” designa a referência a quem o discurso se dirige, e “eu” designa a pessoa que fala.

A teoria da enunciação se enveredou por um caminho novo com a análise dos atos de discurso. A teoria dos atos de discurso pretende clarear a opacidade dos signos do discurso, determinando a espécie de sujeito que está sendo promovido desse modo. Começou-se por estabelecer a distinção na primeira parte quando dizer é fazer, entre as duas classes de performativos e a dos constativos. Os atos ilocutórios pelo simples fato de enuncia-los, faz-se alguma coisa enunciada. A promessa é um bom exemplo. Ao dizer, eu prometo, já fiz uma promessa. Uma característica dos performativos é que eles fazem-dizendo quando são expressos na primeira pessoa do singular do presente do indicativo. A expressão “eu te prometo” exprime o sentido próprio da promessa que não tem a expressão “ele promete” que mantém o sentido de um constativo, ou uma descrição. Ricoeur pondera que o fato de se identificar dizer e fazer ao ponto em que dizer é fazer, é preciso, então, falar do dizer em termos de ato. É nessa proximidade entre o dizer com o fazer que engendrará a intersecção com uma teoria da ação. A teoria dos atos de discurso oferece uma estrutura dialógica das trocas interpessoais bastante diversificadas.

Atos de discurso (*speech-acts*) ou enunciação é o que Ricoeur chama de segunda via para uma nova abertura em direção do si. O que torna o estudo fecundo é o fato de ele colocar no centro da problemática a enunciação, onde o ato de dizer designa reflexivamente seu locutor. Desse modo, a pragmática explicita o “eu” e o “tu” da situação da interlocução. “A transparência e a enunciação de François Récanati introduz à pragmática fazendo surgir a reflexividade como um fator de opacidade que interfere na transparência presumida de um sentido que, sem ele, deixar-se-ia atravessar pela perspectiva referencial.”⁶⁶

A teoria da enunciação revela como a fala pode ser fonte de indeterminações. Ao afirmar “eu” parece que está claro, mas quem é esse “eu”? Certamente, não se refere ao cogito de Descartes, o sujeito moderno. Numa conversação a todo momento alguém diz “eu”, de forma que esta categoria não está presa a uma pessoa, mas a uma situação de discurso. A teoria dos atos de discurso expõe a opacidade dos signos do discurso.

A linguagem é abordada por Ricoeur em sua obra *O si-mesmo como um outro*, em duas vias: a via da semântica, e a via da pragmática. Ele reconhece que a linguagem possui todo um aparato que nos conduzem a designar indivíduos. No entanto, a linguagem não se exaure em

⁶⁶ Idem, p. 56

classificar, e caracterizar por meio de predicados. O fato de pensarmos e falarmos por meio de conceitos cria uma necessidade de a linguagem reparar as perdas provocadas pela conceitualização. Todavia a linguagem utiliza meios diferentes da predicação para efetuar esta reparação.

Os lógicos se interessaram pelo processo de descrição definida porque acreditam que ela enseja a criação de uma linguagem sem nomes próprios, nem indicadores (pronomes pessoais, e dêiticos), mas podendo utilizar aí outros operadores. Ricoeur reconhece ser possível construir uma linguagem como Quine e outros tentaram. Reconhece, no entanto, que tal linguagem não atende uma situação concreta de interlocução; por ser uma linguagem artificial poderia apenas ser escrita e lida. Aqui define-se o que Ricoeur chama de linguagem: a interlocução, o discurso. Embora reconheça a contribuição que os epistemólogos e os lógicos trouxeram a linguagem reconhece, contudo, que não resolveram os problemas inerentes a ela.

A linguagem comum geralmente utiliza o nome próprio para designar pessoas, por considera-las num nível diferente daquele em que se usa os operadores da individualização. Assim, podemos depreender que designar nomeando seja mais do que individualizar. Todavia os nomes próprios dificilmente serão puros. Observemos, “as regras de denominação ligadas a situação matrimonial das mulheres na nossa cultura, ao menos na prática dominante, fazem com que Jeanne Dupont possa designar ao menos duas pessoas diferentes: a irmã solteira de Pierre Dupont e sua esposa.”⁶⁷

A noção ricoeuriana de pragmática refere-se a uma teoria da linguagem a partir do modo como a utilizamos numa situação de interlocução. A pragmática pretende pesquisar quais são as condições que possibilitam a regulação do emprego efetivo da linguagem, abrangendo todos os casos em que a referência ligada a certas expressões, necessitam de seu contexto de interlocução para que seja determinada. Com a pragmática o “eu” e o “tu” estão necessariamente implicados numa situação de interlocução, pelo ato da enunciação.

Colocado em relação com o ato de enunciação, o “eu” é promovido ao primeiro dos indicadores; ele elege aquele que se define em toda a enunciação que envolve a palavra “eu”, transportando consigo imediatamente o “tu” do interlocutor. Os demais indicadores, os dêiticos isto, aqui, agora, se reagrupam ao redor do sujeito da enunciação: “isto” indica todo e qualquer objeto posicionado nas proximidades do sujeito; “agora” refere-se a todo acontecimento recente em que o enunciador pronuncia a enunciação.

⁶⁷ RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**, p. 42 (nota de rodapé)

Tornando-se o fundamento do sistema dos indicadores, o “eu” aparece em sua originalidade com relação a todo ente suscetível de ser classificada ou descrita. O “eu” determina tão pouco o referente de uma referência identificante, que dá a impressão que é parte da definição, isto é, não há correspondência entre a perspectiva referencial entre “eu estou contente” e a pessoa que se auto define como estando contente. Esse fracasso de substituição é decisivo, pois confirma que a expressão não faz parte dos entes suscetíveis de serem identificados pelo viés referencial. Nota-se a profundidade do abismo lógico entre a função de índice que é a do “eu”, que pode ser evidenciado, indicado, no entanto, não pode ser referido ou descrito. “A não correspondência entre o ‘eu’ limite do mundo e o nome próprio que designa uma pessoa real cuja existência é confirmada pelo estado civil conduz a última aporia do sujeito falante.”⁶⁸

Os textos suscitam um problema hermenêutico. O discurso mostra as mesmas características presentes na oralidade, no entanto desdobrados pela escrita. Tais características receberão por parte de Ricoeur⁶⁹ o nome de os *caracteres do discurso* por meio dos quais a teoria da escrita se subordina a teoria do discurso.

A palavra é fixada pela escrita. Ricoeur constata que essa característica do discurso seria um desígnio da linguagem que introduz um recorte entre as civilizações sem escrita e aquelas que a possui. Certamente, por meio da escrita a linguagem atravessa o tempo e o espaço onde a palavra pode ser conservada. Percebe-se que a inscrição do discurso o afeta de modo profundo; porque o orador e o escritor têm um destino diferente. A autonomia do texto escrito rompe com a relação entre o escritor e o discurso. Os motivos que suscitam a escrita é bem mais do que o cuidado com a manutenção da palavra. Um texto só pode ser considerado como um texto quando é uma inscrição direta do discurso. A escrita produz um curto circuito entre a significação e a escrita. A escrita clama pela leitura. A relação entre explicação e compreensão está inscrita no âmago da leitura. O par escrever/ler não pode ser considerado como um caso particular do par falar/escutar, par instaurador de diálogo com a palavra. Ler toma o lugar do escutar, assim como escrever ocupa o lugar de falar. Com a escrita há uma substituição de par, um par substitui o outro.

⁶⁸ Idem, p.68

⁶⁹ RICOEUR, P. Cours du langage 1966-1967 <https://www.jcr.uni-jena.de/jcrmedia>ricoeur>. Copyright: Fonds Ricoeur, 2021

4.4 O mundo do texto

A relação entre fala e escrita nos conduz ao texto. O texto encerra em seu interior um mundo que se desvela ao leitor. “De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é a proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de mundo do texto, mundo próprio a este texto único. (RICOEUR, 1990, P. 56).” O objeto da hermenêutica é essa proposição de um mundo presente no texto. “A coisa do texto”, isto é, uma espécie de mundo que a obra abre perante o texto.

O mundo do texto assinala a abertura em direção ao seu outro; para fora, à medida em que o mundo do texto constitui com relação à estrutura interna do texto uma intenção absolutamente original. Mas, enquanto o texto não for lido, o mundo que o habita permanece uma transcendência na imanência⁷⁰. Seu estatuto ontológico conserva-se em suspenso: em excesso em relação à estrutura.

Digamos então, que essa abertura se compõe em uma proposição de um mundo em que seja possível habitar. Partindo dessa perspectiva, um mundo hostil projetado em muitas obras modernas, diz Ricoeur, está no interior do que chamamos mundo habitável. Essa é a função da experiência fictícia, designar aquilo que uma obra projeta.

“O que chamamos aqui de experiência fictícia do tempo é apenas o aspecto temporal de uma experiência virtual do ser no mundo proposta pelo texto.”⁷¹ Consequentemente, todo texto tem uma voz narrativa que faz com que a obra fale se dirigindo a um leitor, diz Ricoeur, e ofereça a ele muitas experiências temporais a serem compartilhadas.

No momento que antecede a interpretação o intérprete se vê diante de dois “níveis de leitura crítica”: a passagem da configuração para a refiguração implica o encontro entre dois mundos: o mundo fictício do texto e o mundo que nos circunda. Esse movimento remete a um tipo de comunicação iniciado pelo autor e atravessa a obra em direção ao leitor. Pois cabe ao autor a estratégia de persuasão tendo em vista o leitor. De um lado, autor elabora sua estratégia de persuasão visando o leitor. Por outro lado, o leitor responde acompanhando e se apropriando da proposição de mundo do texto.

⁷⁰ “Essa noção de transcendência imanente corresponde à de intencionalidade aplicada por Mário Valdés ao texto como totalidade. É no ato da leitura que a intencionalidade do texto é efetuada. [...] Essa análise pode ser aproximada da de voz narrativa como aquilo que apresenta o texto. A voz narrativa é o vetor da intencionalidade do texto, que só se efetua na relação intersubjetiva que se desenvolve entre intenção da voz narrativa e a resposta da leitura. [...] RICOEUR, P. **Tempo e narrativa 2** p.174 (nota de rodapé 3)

⁷¹ Idem, p. 174

O caminho traçado pelo texto guarda uma equidistância do romantismo e também do estruturalismo. A tarefa da hermenêutica liga-se à noção do mundo do texto. Distanciando-se tanto da noção de genialidade presente no romantismo, e da noção de estrutura. Este deslocamento provocado pela noção de mundo do texto suscita outra questão, ou seja, coloca a questão da referência.

Por meio da noção do mundo do texto Ricoeur estende a referência ou a denotação do discurso. Numa perspectiva fregeana há uma possibilidade de distinguir em toda e qualquer proposição o sentido e a referência. O sentido tomado como sendo o objeto real que objetiva. O sentido é imanente ao discurso. O sentido tem como referência o seu valor de verdade, isto é, a sua pretensão de atingir a realidade. Ricoeur afirma que o discurso se opõe a língua, no sentido saussureano de *langue*, uma vez que ela não possui relação com a realidade.

Daí a legitimidade dos discursos dos linguistas que excluem do seu campo o extralinguístico, e se mantêm resolutamente no recinto da linguagem; a força da escola saussuriana é considerar que é de signo, depois de livro a livro, numa grande relação de intertextualidade, que se institui o universo da linguagem. Isso é perfeitamente legítimo, a título de primeiro momento – momento de exílio – do funcionamento da linguagem, a qual, no limite, ‘se celebra a si mesma’[...]⁷²

No léxico as palavras se remetem as outras palavras na segurança do dicionário. No entanto, o discurso visa às coisas, ele fala do mundo, e aplica-se a realidade. Ricoeur assevera que esta é a contrapartida do exílio da linguagem, observando uma anotação feita por Benveniste, que diferentemente de Saussure que construiu a sua teoria fundada sobre o signo e sobre as relações diferenciais entre os signos, partia da frase. A tese ricoeuriana “é a de que o poder de refiguração da linguagem é proporcional ao seu poder de distanciamento no momento da sua autoconstituição em universo do significante.”⁷³ “A função de refiguração ... consiste em ...reestruturar o mundo do leitor, confrontando-o com o mundo da obra...”⁷⁴

Mas a noção “mundo do texto” problematiza a questão da referência quando o discurso se torna texto. O texto promove uma distanciamento entre o escritor e o seu público. Nessa distanciamento há uma privação de condições concretas de mostrar. Entretanto, é essa abolição do caráter ostensivo que viabiliza o surgimento da literatura, onde toda referência à realidade pode ser abolida.

⁷² RICOEUR, P. **A Crítica e a Convicção**, p.140

⁷³ Idem, p.140

⁷⁴ Idem, p. 272

O surgimento de alguns gêneros literários, embora não possam ser necessariamente tributados a escrita, levaram ao limite a supressão da referência ao mundo dado. A literatura tem como tarefa a destruição do mundo, essa afirmação só é verdade em relação a literatura de ficção, ou seja, “as criações literárias que ignoram a ambição que tem a narrativa histórica de constituir uma narração verdadeira”.⁷⁵ A literatura cria um mundo próprio. Os gêneros de conto, mito, romance teatro, assim como a totalidade da literatura poética, erigem um pedestal à literatura de glorificação em si mesma, distanciando-se da função referencial do discurso cotidiano. Ricoeur afirma que a supressão da referência de nível primário, isto é, “o discurso descritivo, constatativo, didático ...”⁷⁶

A hermenêutica ricoeuriana nos convida a um retorno às coisas mesmas, ao mundo vivido. A ficção cria a condição que possibilita a liberação de uma referência de segundo nível capaz de atingir o mundo, para além dos objetos manipuláveis, no âmbito designado por Husserl *Lebenswelt* e por Heidegger pela expressão ser-no-mundo.

Segundo Ricoeur seria essa dimensão completamente original da obra de ficção e de poesia que coloca o problema hermenêutico mais fundamental:

se não podemos definir a hermenêutica pela procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por detrás do texto; e se não pretendemos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que permanece para ser interpretado? Ricoeur responde: interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto.⁷⁷

O texto traz consigo uma proposição de mundo, de um mundo tal como podemos habitá-lo. Mas o mundo do texto não é o da linguagem cotidiana. O texto constitui, no viés ricoeuriano, um distanciamento entre o real e o si mesmo. A ficção gera um distanciamento na apreensão do real. “A epopeia, o drama, o romance, projetam, ao modo da ficção, maneiras de habitar o mundo que ficam na expectativa de uma retomada pela leitura capaz, por sua vez de fornecer um espaço de confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor.”⁷⁸ Seja um relato, um conto, um poema, necessitam do referente para existir, no entanto, esta referência se estabelece a partir de uma quebra com a linguagem cotidiana. Como a poesia e a ficção visam

⁷⁵ RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa 2**; tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar; revisão da tradução Claudia Berliner. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 p.6

⁷⁶ Ricoeur, P. **Do texto a ação**; tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. – Portugal: RÉES-Editora, Ltda. p. 63

⁷⁷ Idem, p.63

⁷⁸ RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa 2**, 2010 p. 9

o ser no seu modo de poder ser. Desse modo, as variações imaginativas agem sobre a realidade cotidiana que são transformadas por essa ação.

A ficção é, portanto, o modo privilegiado da descrição da realidade, enquanto a linguagem poética, no sentido aristotélico, opera a *mimese* da realidade por meio do *mythos*, isto é, “a imitação de uma ação una e completa.”⁷⁹ Uma ação que tenha início, meio e fim. Ricoeur traduz a palavra *mythos* por “fabula” ou “intriga”. Interessante perceber, que a noção de intriga ou fabula como o arranjo de ações terminadas, irreversíveis, possibilita o surgimento de qualquer tipo de texto.

A concepção ricoeuriana de ação completa seria aquela em que a ação inicial, realmente inicia a estória, sendo a primeira peça que constituirá o mosaico narrativo. Seguida por uma ação que provoca uma mudança da fortuna, clareia um ponto obscuro e, finalmente, pela peripécia, isto é, um acontecimento último que clarifica toda a ação e produz no ouvinte explosão de piedade ou terror, uma catarse.

A noção de intriga ou fábula como o arranjo das ações vividas pode originar qualquer tipo de texto, uma comédia, uma tragédia. A intriga se constitui da soma e combinações por meio dos quais os acontecimentos são transformados em história. O inverso também pode acontecer, isto é, extrair dos acontecimentos uma história. De forma que podemos perceber que todos os acontecimentos podem produzir uma narrativa. Uma situação deixa de ser somente uma ocorrência para se tornar uma força produtiva de um resultado narrativo.

Essa noção de intriga foi ampliada por Ricoeur. Ele afirma que há inteligibilidade da intriga porque ela é composta de objetivos, circunstâncias, de meios, de iniciativas, de consequência não desejada. Não é de somenos o ato de juntar, de compor esses ingredientes humanos, os quais na experiência ordinária subsistem heterogêneas e discordantes. Tal caráter inteligível da intriga, acompanhada de competência constitui uma forma bastante elaborada de compreensão.

Ricoeur releva alguns problemas que a extensão da noção de intriga trouxe à historiografia. Nosso autor considera um erro opor história e narrativa. Aristóteles já havia sublinhado a distância profunda entre viver e contar. Enquanto a vida é vivida, a história é contada. Ao ignorar a inteligibilidade de base da narrativa, a compreensão de como a história vem inserir-se sobre a narrativa, de tal forma que explicando mais venha se narrar melhor. Ricoeur considera que a causa do erro é a permanência dos modelos monológicos enxertados sobre uma narrativa que previamente já qualificou os acontecimentos como contribuição no

⁷⁹ Idem, p.34

desenvolvimento de uma intriga. Certamente a história⁸⁰ permanece ligada a ação dos homens que, segundo as palavras de Marx, fazem história. A história é aquela em que os homens são portadores, os agentes e as vítimas das forças das instituições, das funções, das estruturas nas quais eles estão inseridos. Não é possível para história romper com a narrativa, porque ela não pode quebrar os elos com ações que implica agentes, os objetivos, as circunstâncias, as interações e os resultados desejados e não desejados. A intriga compõe uma unidade narrativa de base que compõe esses ingredientes heterogêneos numa totalidade inteligível.

Ricoeur constata um novo ciclo de problemas no tocante a validade da noção de intriga nas análises de narrativas de ficção a partir dos contos populares e epopeia até ao romance moderno. Essa validade rende-se a dois ataques vindos de direções diferentes, mas se complementam nos resultados. “A fábula que é a imitação da ação” (Aristóteles, Poética 1450 a 2). A fábula imita a ação à medida que ela se constitui com os recursos da ficção e os esquemas da inteligibilidade.

O mundo da ficção funciona como um laboratório de formas, onde ensaiamos configurações possíveis da ação a fim de sentir a consistência e a sua razoabilidade. Esse exercício de experimentar os paradigmas alterna com a capacidade máxima da imaginação produtiva. A ação imitada, é tão somente imitada. O mundo da ficção é uma projeção do texto como mundo.

A ficção opera na fase de suspensão da referência que constitui o momento intermediário entre a pré-compreensão do mundo da ação e a transfiguração da realidade cotidiana realizada pela ficção. O mundo do texto choca-se com o mundo real, porque o recria, seja para reafirmar, seja para negar o mundo real. Se o mundo do texto estiver desconectado do mundo real, então a linguagem já não oferecerá perigo.

Por outro lado, a história requer uma abordagem igualmente paralela. Porque a realidade passada é, no sentido preciso do termo, inverificável. Prova disso, é que ela só é visada de maneira indireta pelo discurso da história. É aqui que o parentesco com a ficção se faz presente. A reconstrução do passado é obra da imaginação. Assim, o historiador configura as intrigas que os documentos autorizam ou interditam, mas que eles não contêm. A história ajusta a coerência narrativa à conformidade dos documentos. Essa ligação complexa expressa o estatuto da história como interpretação. É a favor desse jogo complexo entre a referência indireta ao passado e a referência produtiva da ficção, que a experiência humana pode ser refigurada em sua dimensão temporal.

⁸⁰ “A história é para Arendt, como para Ricoeur, antes de tudo narrativa, tempo relatado, mediação obrigatória entre tempo íntimo psicológico e o tempo cosmológico mensurável e uniforme.” (DOSSE, F. **Paul Ricoeur um filósofo em seu século**; tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. – Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017 p. 164.)

A história e a ficção constituem as principais ramificações da narrativas ricoeuriana, visando mostrar que elas estão incluídas numa compreensão mais geral. Elas contribuem conjuntamente na configuração e reconfiguração do tempo. “Fazer uma narrativa é ressignificar o mundo na sua dimensão temporal, na medida em que narrar, contar, recitar, é refazer a ação seguindo o convite do poema.”⁸¹

A história, no sentido de que o historiador produz um livro, necessita de nossa compreensão narrativa, isto é, nossa capacidade de produzir e entender narrativas. Essa questão é anterior a outra questão quanto a saber se é possível ou não a existência de uma história não narrativa. O que orienta as questões ricoeurianas a respeito desse tema são os estudos dos historiadores franceses os quais focavam suas investigações nos fatos históricos totais, nos aspectos históricos cuja mudança se dá lentamente com o tempo ou que se repetem, contrastando com os eventos históricos menos importantes, mais momentâneos nos planos políticos. Como esses historiadores de *Annales* se dedicavam por mais tempo a um certo aspecto da história. O argumento ricoeuriano a respeito desse tipo de história feita por historiadores do grupo de *Annales* é narrativa e, portanto, oriunda de alguma compreensão de tempo, e da ação humana, ainda que apele para alguma coisa como uma quase trama ou até mesmo quase personagens ou atores históricos. O ataque desses historiadores ao conceito de evento despertou em Ricoeur uma ideia mais importante em relação à constituição de um evento. O evento que compõe uma narrativa contribui para o seu desenvolvimento. É entendido como evento somente em relação ao fato de ser parte de alguma narrativa. Então Ricoeur acrescenta que há uma relação dialética operando nessa relação interdependente do evento com a narrativa, isto é, o evento só existe em relação a narrativa e esta depende dele para existir, não importando se o evento é de curta ou longa duração. Ora, o evento se caracteriza por iniciar, mudar ou finalizar o curso de uma narrativa. Diferentemente, o evento científico é abstrato e geral. Por vezes, o historiador também tem que lidar com ocorrências que são específicas e não universais, nestes momentos eles também utilizam o modelo explicativo, apelando às regras gerais, a fim de fazer a história avançar sem, contudo, abrir mão da verdade do que pode ser conhecido sobre o passado.

Numa perspectiva hermenêutica, esse processo do historiador recorrer a explicação quando a narrativa histórica empaca ou fica dando volta em torno de si mesma, é considerado uma interpretação do passado, e que está sujeito a possível crítica e revisão. De fato, o historiador busca explicar mais a fim de compreender melhor, reforçando assim seu caráter hermenêutico.

⁸¹ RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa* 1, 2010 p.81

Segundo Ricoeur a história pertence ao campo narrativo enquanto definida por sua operação configuradora. Entretanto, não é suficiente colocá-la no mesmo nível da estória.

A propriedade especificamente histórica da história é preservada pelos laços, por mais tênues e bem escondidos, que continuam a ligar a explicação histórica a nossa compreensão narrativa, a despeito da ruptura epistemológica que separa a primeira da segunda.⁸²

A ficção, como uma outra espécie de narrativa, nos mostra o modo como a narrativa configura e, em última análise, reconfigura o tempo. A ficção nos revela um mundo do texto no qual se supõe o desenrolar da história e este é um mundo que podemos nos imaginar habitando. A ficção narrativa é uma forma de ver o mundo diferentemente, mas também de modos que podem ser verdadeiros acerca do mundo tal como ele efetivamente pode ser. Por essa razão, qualquer teoria da narrativa, como a teoria da metáfora, tem em algum ponto que confrontar a questão da verdade. Ricoeur sugere a possibilidade de que, assim como há uma verdade da história enquanto narrada, deve haver também uma verdade da ficção que operaria no nível do discurso estendido, não no da sentença. Trata-se de uma verdade que não pode se reduzir à junção lógica dos valores de verdade de suas sentenças individuais, razão pela qual se faz necessária uma hermenêutica para se compreender o texto. Ricoeur afirma que os desenvolvimentos de técnicas narrativas não se exaurem jamais, no entanto, eles podem mudar. A razão dessa afirmação é a necessidade que temos da narração para compreendermos o tempo. “Não temos ideia do que seria uma cultura se ninguém mais soubesse o que significa narrar coisas”⁸³

A ficção é o caminho preferido da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, Aristóteles, refletindo sobre a tragédia, chamava de *mimese* da realidade, porque recria por meio do *mythos* de uma fábula, que atinge sua mais profunda essência.

Após esses estudos, Ricoeur se volta para elaborações mais recentes do estruturalismo, que sob a rubrica narratologia, procura definir toda a narrativa específica como manifestação superficial de uma estrutura subjacente profunda que se pode provar ser a geradora dessa estrutura superficial.

⁸² RICOEUR, P. **Tempo e narrativa 1**, 2010 p.228

⁸³ RICOEUR, P. **Tempo e narrativa 2**, 2010 p. 228.

4.5 Compreender-se diante da obra

O conceito ricoeuriano de 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, guardo assim, a referência inicial à exegese, isto é, a interpretação dos sentidos ocultos. Símbolo e interpretação tornam-se, assim, conceitos relativos: há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade de sentidos se torna manifesta.⁸⁴

Ricoeur afirma que é na linguagem que toda a compreensão ôntica ou ontológica se expressa. Sendo assim, é fecunda a procura do lado da semântica um “eixo de referência” para o conjunto do campo hermenêutico. Um conhecimento advindo da exegese, já nos mostrou que um texto tem sentidos múltiplos que se sobrepõem mutuamente.

A via longa ricoeuriana, pela análise da linguagem, requer um contato permanente entre as disciplinas que procuram exercitar a interpretação metodologicamente. Ricoeur enumera uma criteriologia cuja tarefa seria demonstrar que a forma da interpretação é relativa a estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado. A fenomenologia da religião efetiva a decifração do objeto religioso no rito, no mito, na crença, a partir de dificuldades próprias da religião. A teoria psicanalítica inscreve as regras de decifração à semântica do desejo. A psicanálise busca a significação econômica das representações e dos afetos que atuam no sonho, na neurose, na arte, na moral e na religião, ela procura as expressões despistadas das representações e dos afetos pertencendo aos mais primitivos desejos do homem. A hermenêutica filosófica, apenas no nível semântico, prenuncia a sua amplitude. Ela se inicia por uma investigação, em extensão das formas simbólicas. Desenrola-se por um confronto dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, manifestando a diversidade dos métodos hermenêuticos à estrutura das teorias correspondentes. Desse modo, prepara-se para exercer sua tarefa mais relevante, que seria uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. Essa criteriologia ao mostrar a forma com que cada método manifesta a forma de uma teoria, ela apresenta as razões de cada uma nos termos de sua própria circunscrição teórica. Ricoeur afirma ser essa a função crítica dessa hermenêutica em seu nível semântico.

Portanto, não é desprovido de sentido procurarmos cernir aquilo que poderíamos chamar nó semântico de toda hermenêutica, geral e particular, fundamental ou especial. Parece que o elemento comum, o que se encontra em toda parte, da exegese à psicanálise, certa arquitetura do sentido, que podemos chamar de duplo-sentido ou

⁸⁴ RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**-Ensaio de hermenêutica; tradução Hilton Japiassu, revisão de Raymundo de Carvalho. – Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda. 1969 p. 15

múltiplo-sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando.⁸⁵

Ricoeur vê que é nessa semântica do mostrado-oculto, nessa semântica das expressões multívocas que se afina essa análise da linguagem. A partir de um exame semântico da simbólica do mal, nosso autor propôs denominar de simbólica essas expressões multívocas. A concepção ricoeuriana de símbolo 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.”⁸⁶ Essa inscrição no campo das expressões de duplo-sentido constitui o campo hermenêutico. Segundo Ricoeur, a elucidação da semântica é para mostrar que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas constitui uma etapa no conhecimento de si.

Como podemos ver, Ricoeur não contesta a pertinência do modelo estrutural, chegando a afirmar que sem estruturalismo não poderia haver hermenêutica. No entanto, considera que essa metodologia deve se articular com outras formas de compreensão que fossem menos inspiradas pelo modelo linguístico e mais inclinado na linha do pensamento reflexivo, de uma retomada de sentido, portanto, uma hermenêutica.

A ontologia na perspectiva ricoeuriana tem uma ligação necessária com a interpretação. Ela está ligada ao círculo formado conjuntamente pelo trabalho da interpretação pelo ser interpretado. Essa ontologia militante está em condições de afirmar que as hermenêuticas rivais não são somente “jogos de linguagem”.

A hermenêutica filosófica de viés ricoeuriano demanda a análise da estrutura semântica das expressões de sentido duplo ou múltiplo, a fim de manter-se ligada às disciplinas que fazem um apelo metódico à interpretação: a exegese, a história e a psicanálise.

Mas uma semântica das expressões de múltiplos sentidos é insuficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica. Caso uma análise linguística tratasse as significações como um conjunto fechado sobre si mesmo, traria o risco de erigir a linguagem como um absoluto. A hipóstase da linguagem nega a intenção fundamental do signo, que é a de valer por, de ultrapassar-se e acabar-se naquilo que visa. É próprio da linguagem, enquanto meio significante, referir-se à existência. Ricoeur declara que o que estimula o movimento de superação do plano linguístico é o desejo de uma ontologia.

⁸⁵ RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica, idem p.14

⁸⁶ idem p. 15

Há uma etapa intermediária para reintegrar a semântica na ontologia em direção a existência que é a reflexão, ou seja, o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É nesse “si” que encontramos a possibilidade de reconhecer um existente. Religar a linguagem simbólica à compreensão de si, é para Ricoeur atender o mais profundo desejo da hermenêutica. O que o exegeta persegue através da compreensão do outro é um alargamento das próprias fronteiras na compreensão de si mesmo. Desse modo, toda hermenêutica é explicitamente compreensão de si mesmo por meio da compreensão do outro.

Mas a reflexão pode ser uma intuição cega caso não seja mediatizada por aquilo que Dilthey denominava de as expressões nas quais a vida se objetiva. A reflexão pode ser tomada como uma crítica à medida em que o Cogito só pode ser reapropriado por meio de uma decifração aplicada aos documentos da vida. Podemos afirmar que a reflexão é a apropriação de nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser, por meio das obras que testemunham este esforço e este desejo.

As disciplinas exegéticas juntamente com a psicanálise, nos informaram que o Cogito é como que um lugar vazio que continuamente foi preenchido por um falso cogito, aprendemos, assim, que a consciência imediata, é uma consciência falsa. Então, uma filosofia da reflexão deve estar no polo oposto de uma filosofia da consciência. Com Schleiermacher aprendemos que há hermenêutica onde houver má interpretação.

A hermenêutica deve ser enxertada sobre a fenomenologia em uma dupla perspectiva: no nível da teoria da significação das Investigações Lógicas de Husserl, assim como no nível dos problemas relacionado ao Cogito, nos moldes como ela se desenrola nas Ideen I às meditações cartesianas. Esse enxerto provoca uma mudança na muda que surgirá dele. A inserção das significações equívocas no campo semântico provocou o abandono do ideal de univocidade postulado pelas Investigações Lógicas. A articulação dessas significações multívocas sobre o conhecimento de si, teve como consequência uma transformação profunda na problemática do Cogito. Essa reforma interna da filosofia reflexiva justificará a descoberta de uma nova dimensão da existência. Ao nos apropriarmos do sentido de uma interpretação psicanalítica, ou de uma exegese textual, refletimos sobre o que significa o “si”. A reflexão deve ser duplamente indireta porque a consciência é primeira consciência falsa sendo preciso elevar-se por meio de uma crítica corretiva da má compreensão a compreensão. A etapa reflexiva é a segunda etapa onde Ricoeur quer mostrar os resultados já consolidados na primeira etapa, isto é, a semântica.

4.5.1 A teoria da apropriação⁸⁷

Explicitaremos ainda nesse capítulo a quarta ideia que dirige a metodologia da interpretação. Ela concerne a maneira que um texto é *endereçado a*. Lembramos que a relação escrever-ler se distingue da relação falar-escutar não somente do ponto de vista do locutor, mas também de sua relação com o destinatário. Para quem escrevemos, nos perguntamos e respondemos: para alguém que saiba ler; nós falamos assim da potencialização do destinatário, que não é mais o tu do diálogo, mais o leitor desconhecido que o texto adquire. A conclusão da leitura em um leitor concreto que se apropria do seu sentido vai constituir o tema desse capítulo. É evidente que nós encontraremos aqui o velho problema do papel da subjetividade na compreensão e, portanto, também do círculo hermenêutico.⁸⁸ Mas esse problema se apresenta em termos novos, só porque foi adiado por tanto tempo. Em vez de o considerar o primeiro problema, nós fizemos retroceder ao fim de nossa investigação. O que foi dito no capítulo precedente, aqui Ricoeur está se referindo a um capítulo do curso, concernente a noção de interpretação é em todos os aspectos decisivo. Se é verdade que a interpretação se aplica essencialmente ao poder da obra de revelar um mundo, a relação do leitor com o texto é então essencialmente sua relação com a sorte de mundo que o texto exhibe. A teoria da apropriação que será esboçada resulta do deslocamento sofrido pelo conjunto da problemática da interpretação: ela será menos uma ligação intersubjetiva da compreensão mútua que uma relação de apreensão aplicada ao mundo trazido pela obra. Uma nova teoria da subjetividade resulta dessa relação. Digamos a grosso modo: a apropriação não é mais compreender na linha das filosofias do sujeito, como uma constituição da qual o sujeito teria a chave. Compreender não é se projetar sobre o texto: é receber um si mais vasto da apreensão das proposições de mundo que são proposições de mundo que são o objeto verdadeiro da interpretação. Tal é a linha geral desse capítulo.

⁸⁷ RICOEUR, P. **Hermeneutique** Cours Professé à l'institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972. Édition électronique établie par Daniel Frey et Marc-Antoine Vallée. Fonds Ricoeur, 2013. Tradução de Jacira Souza

⁸⁸ “O círculo hermenêutico: Segundo a tradição herdada de Schleiermacher e Dilthey, a interpretação tem as conotações subjetivas específicas, tais que a implicação do leitor no processo de compreensão e a reciprocidade entre a interpretação do texto e a interpretação de si mesmo. Essa reciprocidade é conhecida sob o nome de círculo hermenêutico.” RICOEUR, P. **La métaphore et le problème Central de l'hermeneutique**. DOI: <https://doi.org/10.3406/phlou.1972.5651> www.persee.fr/doc/phlou_00353841_1972_num.70-5-5651

- 1) – Mostraremos inicialmente a necessidade do conceito de apropriação: introduziremos como contrapartida de um conceito de distanciamento ligado a todo estudo objetivo e objetivante de um texto. De onde o primeiro parágrafo: a dupla distanciamento-apropriação.
- 2) Abordaremos então a relação o conceito de apropriação, colocado no centro desse capítulo, e aquela da revelação de um mundo, recebido do capítulo precedente. Introduziremos em seguida o tema do jogo de Gadamer em Verdade e Método. Esse tema nos servirá para caracterizar a metamorfose que atingiu não somente a realidade na obra de arte, mais o autor (escritor e artista) e enfim (e sobretudo, porque é o ponto de nossa análise) o leitor, em resumo o sujeito da apropriação. A apropriação aparecerá então como a transposição lúdica do texto e o jogo como a modalidade que convém ao leitor “potencialidades” (o “para alguém que saiba ler”).
- 3) Depois mostraremos sobre quais ilusões e equívocos deve ser conquistado esse conceito de apropriação. É aqui que a crítica das ilusões do sujeito é o caminho necessário da justa apreciação do conceito de apropriação. A apropriação não será mais somente o complemento da distanciamento do texto, mais de si.

Em conclusão, poderá ser esboçado o lugar da filosofia hermenêutica pela relação, de uma parte, à tradição reflexiva do tipo kantiano, de outra parte, à tradição especulativa do tipo hegeliano. Mostraremos porque uma filosofia hermenêutica deve manter uma equidistância de ambas. Mas nós não iremos além de um esboço sumário desses temas que confirmam um curso anteriormente dado (Louvain, année universitaire 1970-71).

4.5.1.1 Distanciamento e apropriação

A dialética da distanciamento e da apropriação é a última figura que deve assumir a dialética da explicação e da compreensão. Ela concerne à maneira a qual o texto é endereçado a alguém. A potencialização do destinatário implica de fato numa dupla maneira de ligar o discurso do leitor ao discurso do escritor. Essa nova dialética concerne ao estatuto da história no processo inteiro de interpretação. A tendência geral da crítica literária e da crítica bíblica desde a metade do século XIX foi ligar o conteúdo das obras literárias, e em geral dos documentos culturais, as condições sociais da comunidade nas quais essas obras foram produzidas ou as quais elas foram destinadas. Explicar um texto era essencialmente considerá-lo como expressão de certas necessidades socioculturais e como uma resposta a certas perplexidades bem localizadas no

espaço e no tempo. Ao contrário desta corrente que foi mais tarde denominada “historicismo”, uma nova corrente contrária se desenhou, proveniente de Frege e Husserl à época das Investigações Lógicas.⁸⁹ Segundo esses pensadores, uma significação (e eles não tinham no espírito a significação de um texto mais de uma proposição lógica) não é uma ideia que alguém tem no espírito: é um conteúdo psíquico, mas um objeto ideal que pode ser identificado e reidentificado por indivíduos diferentes, em épocas diferentes, como um só e mesmo objeto. Por idealidade, eles entendiam que a significação de uma proposição não é uma realidade psíquica. Na linguagem de Frege, *Sinn* não é *Vorstellung*, se chamamos *Vorstellung* (ideia, representação) o acontecimento mental ligado a atualização do sentido por um locutor dado em uma situação dada. A identidade do “sentido” na série infinita de suas atualizações mentais constitui a dimensão ideal da proposição. De maneira semelhante, Husserl descreveu o conteúdo de todos os atos intencionais como objeto “noemático” irredutível ao lado psíquico dos atos dos próprios atos. A noção de “sentido” ideal, emprestado a Frege, foi estendida dessa maneira por Husserl a todas as operações psíquicas, e não somente os atos lógicos, mas também aos atos perceptivos, volitivos, afetivos etc. Para uma fenomenologia “voltada para o objeto”, todos os atos intencionais sem exceção devem ser descritos por seu lado noemático, entendido como o “correlato” dos atos noéticos correspondentes.

Este é um conceito chave na teoria de interpretação de Ricoeur. É uma relação de apreensão aplicada ao mundo veiculada pela obra. Uma nova teoria de subjetividade nasce dessa relação. Nosso autor adverte que a apropriação não deve ser entendida na tradição das filosofias do sujeito na qual o subjetivo tem a chave. Porque compreender não é projetar-se no texto a ser interpretado. Ao contrário, é receber um eu ampliado a partir da apropriação do mundo proposto, o objeto genuíno da interpretação.

O texto se dirige a quem? Resposta a todos aqueles que podem e querem ler. Essa audiência é indeterminada. Por outro lado, o texto é apresentado aos olhos não aos ouvidos. As relações sofrem alterações em função desses deslocamentos. Há uma potencialização do público, é impossível precisar quantas pessoas lerão o texto. Há um leitor desconhecido que o texto adquire. Um leitor concreto que se apropria do sentido presente no texto.

Ricoeur retoma o conceito de “jogo” de Gadamer que servirá para caracterizar a metamorfose que, na obra de arte, é submetida pela realidade, mas também pelo autor (escritor e artista) e principalmente, pelo leitor ou pelo sujeito da apropriação. Desse modo, a apropriação

⁸⁹ HUSSERL, E. *Recherches Logiques* [Logische Untersuchungen, 1901], Paris, Puf, 1959-63. (NdE)

se mostrará como a transposição “lúdica” do texto, e a própria ludicidade aparecerá como modalidade apropriada as potencialidades do leitor, isto é, qualquer pessoa que possa ler.

O conceito de apropriação é o contraponto do conceito de distanciamento ligado a qualquer estudo objetivo e objetivante de um texto.

Ricoeur afirma que contrastando com essa tendência que foi conhecida como “historicismo”, uma nova alternativa veio à luz. Proveniente de Frege e Husserl que estavam interessados no significado de uma proposição, e não no texto, afirmavam que o significado não uma ideia que alguém tem na mente, não é um conteúdo mental, mas um objeto ideal que poderia ser identificado e reidentificado, por diferentes indivíduos em diferentes épocas, como sendo o mesmo objeto. Por “idealidade” entendiam que o significado de uma proposição não era uma realidade física, nem mental. Nos termos fregeanos Sinn não é *Vorstellung*, se *vorstellung*, o mesmo que ideia, representação, é um evento mental ligado a atualização do significado por um determinado falante ou por uma determinada situação. A identidade do “sentido” na série infinita de sua atualização mental constitui a dimensão ideal da proposição. De maneira semelhante, descreveu o conteúdo de todos os atos intencionais como objeto noemático irreduzível ao aspecto mental dos atos como os próprios atos. A noção de “sentido” emprestada de Frege, foi assim estendida por Husserl a todas as operações mentais – não apenas atos lógicos, mas também atos volitivos, atos afetivos, etc. Para uma fenomenologia “voltada para o objeto” todos os atos intencionais, sem exceção devem ser descritos em termos de seu lado noemático, entendido como o “correlato” dos atos noéticos correspondentes.

A inversão na teoria dos atos proposicionais tem uma implicação importante para hermenêutica, na medida em que esta disciplina é concebida como a teoria da expressão da vida pela escrita. Depois de 1900, o próprio Dilthey fez um grande esforço para incorporar nessa teoria do significado o tipo de idealidade que ele encontrou nas **Investigações Lógicas** de Husserl. Nas obras posteriores de Dilthey, a interconexão (*Zusammenhang*) que dá a um texto, uma obra de arte ou um documento, seu poder de ser compreendido por outro, e de ser fixado pela escrita é algo semelhante a idealidade que Frege e Husserl discerniram na base das proposições. Se esta comparação se mantiver, então o ato de “entendimento” é menos “histórico” e mais “lógico” do que o famoso artigo de 1900 declara. Toda a teoria das ciências humanas é afetada por essa importante mudança.

Há uma mudança comparável no domínio da crítica literária, na América e no Continente, que pode ser relacionada com a passagem da história para a lógica na explicação das expressões culturais. Uma onda de “anti-historicismo” seguiu os excessos anteriores do psicologismo e sociologismo. Para esta nova atitude, um texto não é primariamente uma

mensagem endereçada a leitores de um período específico; não é o segmento de uma cadeia histórica. Na medida em que é um texto, é uma espécie de objeto atemporal que, por assim dizer, rompe suas amarras com todo o desenvolvimento histórico. A ascensão à escrita implica na “suspensão” do processo histórico, a transferência do discurso para uma esfera de idealidade que permite uma expansão indefinida da esperada comunicação. Ricoeur afirma que leva em conta essa tendência de “anti-historicismo” e que aceita seu principal pressuposto em relação à objetividade dos significados em geral. É porque concordo com essa crítica literária que estou pronto para definir em novos termos, a dialética entre explicação e compreensão que resulta do reconhecimento da especificidade do objeto literário.

Desenvolvamos essa nova dialética: a objetivação do sentido é uma mediação necessária entre o escritor e o leitor. Mas como mediação, exige um ato complementar de caráter mais existencial que chamarei de apropriação de sentido. “apropriação” é a minha tradução do termo alemão *Aneignung*. *Aneignen* significa “tornar próprio” o que era inicialmente “alienígena”. De acordo com a intenção da palavra, o objetivo de toda hermenêutica é lutar contra a distância cultural e a alienação histórica. A interpretação reúne, iguala, torna contemporâneo e semelhante. Esse objetivo só é alcançado na medida em que a interpretação atualiza o significado do texto para o leitor presente. A apropriação é o conceito que é adequado para a atualização do significado como dirigido a alguém. Ela toma o lugar da resposta na situação dialógica, da mesma forma que a “revelação” toma o lugar da referência ostensiva na situação dialética. A interpretação é completa quando a leitura libera algo como um evento, um evento do discurso, evento no tempo presente. Como a apropriação, a interpretação se torna um evento. A apropriação é, portanto, um conceito dialético: a contrapartida da distanciação dos tempos implícita pela crítica literária ou textual de caráter anti-historicista.

4.5.1.2 O “jogo” como o modo de ser da apropriação

O seguinte tema foi sugerido pela leitura de Gadamer, mas também chamado pela teoria da ficção, heurística. Gostaria de mostrar que não é apenas a realidade que é metamorfoseada pela ficção heurística, mas também o autor e o leitor. Assim, a metamorfose do sujeito de leitura resulta inicialmente da metamorfose do mundo e depois da metamorfose do autor.

1. A ficção heurística como jogo

Gadamer desenvolve sua concepção de jogo no decorrer de uma meditação sobre a obra de arte. Esta meditação é totalmente dirigida contra o subjetivismo da consciência estética que decorre da teoria kantiana do “juízo do gosto” em si ligada à teoria do juízo reflexivo. O jogo não é determinado pela consciência que joga; o jogo tem sua própria maneira de ser. O jogo é uma experiência que transforma aqueles que participam dele. De maneira semelhante falamos do jogo da luz, de partes de uma máquina e até de palavras. Jogamos com um projeto, com uma ideia; podemos igualmente “ser tocados”. [...] O jogo é, assim, semelhante a dança, o movimento que carrega o dançarino. Assim dizemos que a parte “é compensada”, ou novamente que algo “está em jogo”. Em todas essas expressões podemos ver que o jogo, o brincar é algo diferente de um sujeito. O jogo vale por si mesmo, isto é, sem esforço ou intenção aplicada. O jogo tem um em-si, mesmo no jogo solitário deve haver algo com que, ou contra o que, se joga (com sorte como parceiros em tempos de sucesso). Neste risco de um parceiro desconhecido reside o charme do jogo. Quem joga também é jogado: as regras do jogo se impõem ao jogador, prescrevendo o campo onde tudo é jogado. Daí o jogo modela a seriedade da preocupação utilitária onde o self-presença do sujeito está muito segura. No jogo, a subjetividade se esquece de si mesma; na seriedade a subjetividade é recuperada.

Em que aspecto essa análise, que recordamos brevemente, esclarece nosso problema de compreensão hermenêutica? Primeiramente, a apresentação do mundo numa obra de arte, e em geral numa obra de discurso, é uma apresentação lúdica. Mundos são propostos ao modo de jogo. A análise do jogo permite, assim, recuperar de uma nova maneira a dialética entre a suspensão do referencial didático e a manifestação de outro tipo de referencial, além da época. O jogo exhibe a mesma dialética, desenvolvendo um lado sério próprio – O que Gadamer chama de “apresentação” (*Darstellung*). No jogo, nada é sério, mas algo é apresentado, produzido, dado em apresentação. Há, portanto, uma interessante relação entre o jogo e a apresentação de um mundo. Essa relação é, além disso, absolutamente recíproca: por um lado, a apresentação do mundo em um poema é uma ficção heurística e, nesse sentido lúdica; mas por outro lado, toda a brincadeira revela algo verdadeiro, precisamente porque é brincadeira jogar, diz Gadamer, é jogar em alguma coisa. Ao entrar em um jogo nos entregamos, nos consagramos ao espaço de significado que exerce influência sobre o leitor. Em jogo ocorre o que Gadamer chama de “metamorfose” (*Verwandlung*) ou seja, tanto uma marca de transposição imaginária pela rede de “figuras” (*Gebilde*), quanto a transformação de tudo em seu verdadeiro ser. A realidade cotidiana é abolida e ainda assim todo mundo se torna ele mesmo. Assim, a criança que se disfarça como outra expressa sua mais profunda verdade. O jogador é “metamorfoseado” “em verdadeiro”; uma apresentação lúdica; o que é emerge. Mas “o que é”,

não é mais o que chamamos de realidade cotidiana, ou melhor, a realidade realmente se torna realidade, isto é, algo que compreende um horizonte futuro de possibilidades indecidas, algo a temer ou esperar, algo instável.

A arte abole apenas a realidade não metamorfoseada. Daí a verdadeira mimese: uma metamorfose segundo a verdade. Nesse sentido, falaremos de reconhecimento em vez de reconhecimento. Numa representação teatral, reconhecemos personagens e papéis. Aí reside o paradoxo: a criação mais imaginária suscita reconhecimento. Como reconhecido, o ser apresentado é o que é mantido em sua essência, o que é separado de seus aspectos aleatórios, despojado de tudo o que é fortuito e acidental. Este é o sentido em que Aristóteles poderia ousar dizer que a poesia (ele estava pensando na tragédia) é mais filosófica do que a história. Pois a poesia passa a ser essencial, enquanto a história se contenta com a anedota. Tal é a ligação significativa entre ficção, figuração e reconhecimento do essencial.

2. O autor como figura “lúdica”

Uma segunda implicação se desenha que não é menos interessante do que a precedente. Não é somente a apresentação do mundo que é lúdica, mas a posição de autor ele mesmo que “encena” e então se dá ele também em representação. Não é esta a chave para o que chamamos de potencialização do leitor? Não é ele também “metamorfoseado” pelo jogo do mundo que se desenrola na obra de arte? Essa hipótese de uma relação lúdica entre o autor e sua obra é sustentada por diversas análises que partem de uma perspectiva bastante diferente, em particular da crítica literária alemã e anglo-saxônica. (Um problema semelhante havia sido posto, na França, por Pouillon no seu trabalho que ficou sem seguidor: *Temps et roman*). Leremos a esse respeito os artigos de Fr. Van Rossum-Guillon, de Wolfgang Kayser, de Wayne C. Booth na *Poétique*, nº 4, 1970 (cf. a bibliografia, ibidem, p. 495-497) É sobretudo a relação do romancista e de seus personagens que têm polarizado a discussão na literatura crítica anglo-saxônica e alemã; isso que essa crítica chama “ponto de vista” foi usado para descrever as várias soluções possíveis trazidas pelo romancista do passado a esse difícil problema; um sobrevoo dos personagens por um autor onisciente, identificação de um entre eles pelos olhos do qual o autor vê tudo o que é mostrado, anulação do autor em uma história que se conta sozinha, etc.

Como esse debate pode ser esclarecido por nossas reflexões anteriores sobre o jogo? O próprio fato de que houve inúmeras soluções para esse problema técnico resulta, na minha opinião, do caráter lúdico da própria relação. O autor se torna fictício; e as diferentes modalidades da relação do autor com a narração são como tantas regras dessa relação lúdica. As soluções classificadas por Norman Friedman e F.K. Stanzel podem ser consideradas deste ponto de vista. Que essas soluções constituíam tantas ficções do autor parece-me confirmado

pela observação de um dos críticos: “o autor pode até certo ponto, optar por se disfarçar, mas ele nunca pode optar por desaparecer. Disfarçar-se, assumir “vozes” diferentes, isso não é jogar?”

Por sua vez, os franceses, mais afetados pela preocupação estruturalista de cortar as ligações entre o texto e o autor, insistem sobre a não coincidência do autor “psicológico” e do narrador, “marcado” pelos signos do narrador no texto. Mas essa não coincidência não pode significar a eliminação do autor; tal como poderia falar de referência desdobrada a propósito da linguagem poética, é preciso falar do locutor desdobrado. Desde então, nós não estamos mais tão longe de Dilthey, quando ele fala da “posição de imaginação do poeta diante do mundo “das experiências” (*Le monde de l’esprit, “L’imagination poétique. Éléments d’une poétique”, 1887, traduction Aubier, tome II, cité ibid., p.486*). Nesse mesmo sentido, Wolfgang Kayser fala do “criador mítico” para designar a situação do narrador. O narrador é aquele que abstraiu de sua personalidade para fazer ouvir uma outra voz no lugar da sua. Assim, o desaparecimento do sujeito é ainda uma variação imaginativa do ego do escritor. A variação imaginativa consiste então em fazer parte da narrativa, se fantasiar de acordo com a narrativa. De toda maneira, se trata de um papel assumido pelo narrador. Porque o narrador onisciente é tanto uma ficção do sujeito quanto o narrador indentificado a um personagem ou que o narrador dispersado entre os personagens que parecerão falar sozinho, agir sozinho. O narrador onisciente é ele também “uma figura autônoma criada pelo autor à semelhança dos personagens” (p. 490), Ainda mais se ele se identifica com um personagem ou se esconde atrás de todos. O autor objetivo e majestoso pode desaparecer: o jogo é deslocado por meio de pontos de vista parciais e demarcados dos personagens; ou como em *Werther*, ele fica escondido em um personagem fictício intercalado entre o personagem e nós mesmos, tal esse terceiro que é sensato ter reunido as cartas do pobre *Werther* e que se dirige a nós no prefácio⁹⁰ de *Werther* e nos interpela em um pseudo diálogo.

Pouco importa, portanto, que um texto seja escrito em terceira ou primeira pessoa; em todos os casos a distanciação é igual e a multidão de soluções demonstram que não saímos de um jogo regulamentado. Por isso, o mesmo romancista pode mudar a perspectiva e redefinir e

⁹⁰ “Para terminar conforme o trecho de Goethe – que a altissonância reverente nesses assuntos vai bem, o ceticismo claudica e a literatura, ademais, é boa –, “Deus te livre de rir disso”, leitor!” “Tudo aquilo que me foi dado encontrar na história do pobre *Werther*, eu ajuntei com diligência e agora deposito à vossa frente, sabendo que haveis de me agradecer por isso. Não podereis negar vossa admiração e vosso amor ao seu espírito e ao seu caráter, nem esconder vossas lágrimas ao seu destino. E tu, boa alma, que sentes o ímpeto da mesma forma que ele o sentiu, busca consolo em seu sofrimento e deixa que o livreto seja teu amigo se, por fado ou culpa própria, não puderes achar outro mais próximo do que ele.” GOETHE, Jorrann Wolfgang, **Os sofrimentos do jovem Werther**, Prefácio. (www.lpm.com.br), L e PM Pocket.

voltar a ser de repente onisciente quando lê o pensamento de seus personagens. É então, para dizer a verdade, que o narrador não é jamais o autor, mas o que resta é o que se metamorfoseia em um personagem de ficção que é o autor. Mesmo a morte do autor permanece um jogo do autor. Em todos os casos, ele permanece, segundo a expressão de Kayser, um “criador de universo” (p. 509-510).

3. O leitor como figura lúdica

Agora é possível transferir as observações do autor para o leitor e tratar o leitor, por sua vez, como um sujeito fictício ou lúdico. De fato, a subjetividade do autor, submissa as variações imaginativas, torna-se um modelo fornecido pelo narrador à subjetividade de seu leitor. Ele também é convocado a uma variação imaginativa de seu próprio ego. Quando o autor fictício do prefácio de *Werther* se dirige a nós: “e tu, alma boa...!” esse “tu” não é o homem comum que sabe que Werther não existiu, é o eu que acredita na ficção. Como diz W. Kayser: “o leitor é uma criação fictícia, um papel no qual nós podemos entrar para nos resguardar de nós mesmos” (p. 502). Podemos falar nesse sentido metamorfose, como Gadamer o dizia da realidade no jogo. O leitor é esse eu fictício, criado pelo poema e participante do universo poético. Podemos ainda falar de uma relação de congenialidade, mas ela se exerce a partir de um autor lúdico em relação a um leitor lúdico. Porque a obra ela mesma constrói o seu leitor no seu papel. A congenialidade não designa então outra coisa que a dupla metamorfose do autor e do leitor: “a entrada do leitor no seu papel de leitor corresponde a essa metamorfose misteriosa que o espectador se submete no teatro quando ouve os três golpes e que as luzes se apagam” (W. Kayser, op. cit., p.510).

É então fácil generalizar para além do romance ou do conto; mesmo quando nós lemos uma obra filosófica, se trata sempre de entrar dentro de uma obra estrangeira, de se despojar de seu eu anterior para receber, como por jogo, o si conferido pela obra mesma.

4.5.2 As ilusões do sujeito

Mal introduzimos o conceito de apropriação, e ele já é vítima do mal-entendido relacionado com o sujeito na filosofia moderna de origem cartesiana, kantiana e husserliana. O papel do sujeito parece implicar que a apropriação seja uma forma de constituição da objetividade no e pelo sujeito. Dessa transcrição resulta uma série de equívocos sobre o sentido mesmo da apropriação. E antes de tudo, um retorno disfarçado à hermenêutica romântica de alcançar por coincidência congenial, a genialidade do autor: de gênio a gênio! Outro equívoco: concebemos

a apropriação como o primado do destinatário original com o qual requer coincidir: encontrar a quem o texto está endereçado e se identificar a esse destinatário original, que seria então a tarefa da hermenêutica. Ou então, mais brutalmente, a apropriação consistiria em colocar a interpretação sob o império das capacidades finitas da compreensão do leitor presente.

Essa maneira de compreender a apropriação, na grade desses diversos equívocos, é responsável pela desconfiança de muitos espíritos científicos em relação a hermenêutica, inclusive como uma variedade de subjetivismo ou de existencialismo subjetivista. Assim se leu o próprio Heidegger: sua *Vorverständnis* é considerada indistinguível de uma simples projeção dos preconceitos do leitor na sua leitura. O mesmo se aplica ao círculo hermenêutico de Bultmann: crer para compreender, não é o autoprojetar-se do eu lendo no texto lido?

Eu direi aqui que a noção de sujeito deve sofrer uma crítica paralela aquela que a noção de objeto atravessou no capítulo precedente. É, na realidade o mesmo erro filosófico que é preciso tomar pelas suas duas extremidades: a objetividade como fazendo face ao sujeito; o sujeito como reinando sobre a objetividade.

A esse estado deve ser integrado à hermenêutica conquistada da crítica das ilusões do sujeito. Eu vejo essa crítica, seja na linha freudiana, seja na linha marxista. A uma e a outra constituem em comum a forma moderna da crítica do “prejulgamento”.

- 1) Segundo a linha marxista, a crítica do sujeito é um aspecto da teoria geral das ideologias. Nós compreendemos a partir de prejulgamentos ligados à nossa posição nas relações de força na sociedade; ou essa posição nos é em parte desconhecida; também somos movidos por interesses mascarados; de onde a falsificação da realidade. Assim a crítica da “consciência falsa” deve torna-se uma parte integrante da hermenêutica. Eu vejo aqui o lugar de um necessário diálogo entre a hermenêutica e a teoria das ideologias à “maneira de Habermas (*Erkenntnis und Interesse*, 1968).
- 2) Segundo a linha freudiana, a crítica do sujeito é uma parte da crítica das “ilusões”. Eu me interesso aqui no papel da psicanálise, não como uma grade de um texto, mas como uma autocrítica do leitor, como purificação do ato mesmo da apropriação. Eu falei, em meu Freud, de um efeito de autoanálise que chamei desapossamento do sujeito. Aquilo que Freud exprimia assim: “o ego não é senhor em sua própria casa.”⁹¹ Essa crítica se dirige a aquilo que poderíamos chamar de “o narcisismo do leitor”. Encontrar apenas a si mesmo no texto, se impor e reencontrar-se.

⁹¹ RICOEUR, P. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**; tradução Hilton Japiassu. – Rio de Janeiro, RJ: IMAGO EDITORA LTDA, 1977 p. 348

O desapossamento é um momento fundamental de apropriação e a distingue de toda tomada de posse. A apropriação é também e antes de tudo um abandono. A leitura é uma apropriação-despojamento.

Como incorporar esse abandono, esse desapossamento, à apropriação? Essencialmente, ligando-a ao poder revelador do texto que nos pareceu ser sua dimensão referencial. É se deixando desviar na direção em que o texto aponta que o eu se despoja de si mesmo. Lembramos uma vez mais o eixo de nossa filosofia de interpretação. A significação de um texto, dizíamos não está atrás dele, do lado da intenção presumida do autor, mais adiante dele, do lado de suas referências não ostensivas, do lado do mundo que ele abre e descobre. É porque o que é compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que, na referência não ostensiva do texto, aponta em direção a um mundo para explodir igualmente a situação do leitor, tanto quanto daquela do autor. Menos do que nunca a compreensão não está dirigida para um autor que precisaria ressuscitar. Ela não se dirige a sua situação. Ela se volta em direção as proposições de mundo abertas pelas referências do texto. Compreender o texto é acompanhar o movimento do seu significado em direção a sua referência, disso que ele diz em direção aquilo sobre o que ele diz. Para além de minha situação como leitor, para além da situação de autor, eu me ofereço no modo possível de ser da situação de autor, eu me ofereço no modo possível de-ser-no-mundo que o texto abre e descobre por mim. É isso que Gadamer chama a “fusão dos horizontes” na compreensão histórica. Nada é menos intersubjetivo ou diálogo que esse encontro de um texto, lá onde ele não está e lá onde eu não estou, em direção do horizonte do mundo para que duas situações são infringidas. Se então nós conservamos a linguagem da hermenêutica romântica, quando ela fala de superar a distância, ou de “tornar próprio” isso que era outro, estranho, esse será o preço de uma importante correção. Isso que fazemos nosso, isso de que nos apropriamos, essa não é uma experiência estrangeira ou uma intenção distante, é o horizonte de um mundo em direção aquilo que se carrega. Essa apropriação do sentido e da referência não encontra mais qualquer vicissitude de intersubjetividade. A chegada à linguagem do sentido e da referência de um texto seria antes a vinda à linguagem de um mundo e o sinal identificador de uma pessoa estrangeira.

Esse vínculo entre apropriação e revelação é, a meu ver, a pedra angular de uma hermenêutica que se propõe ao mesmo tempo superar os fracassos do historicismo e ficar fiel a intenção original da hermenêutica de Schleiermacher. Compreender um autor melhor do que ele é compreendido por ele mesmo, é desdobrar a potência da revelação implicada em seu discurso, para além do horizonte limitado de sua própria situação existencial.

É possível, sobre essa base, refutar as falsas interpretações do conceito de apropriação.⁹²

- 1) A apropriação não implica qualquer congenialidade direta de alma a alma. O que acabamos de chamar “fusão dos horizontes” exprime a convergência entre os horizontes do escritor e do leitor; a idealidade do texto permanece o mediador nesse processo de fusão de horizontes.
- 2) De acordo com uma outra falsa interpretação, a tarefa da hermenêutica se ajustaria sobre a compreensão do destinatário original do texto. Como fortemente demonstrou Gadamer, o equívoco é completo: As Cartas de São Paulo não são menos endereçadas a mim do que aos Romanos, aos Gálatas, aos Coríntios, etc. Somente o diálogo tem um “tu” cuja identificação procede do discurso mesmo. Se a significação de um texto é aberta a qualquer um que saiba ler, a omnitemporalidade da significação é o que se abre aos leitores desconhecidos. Por conseguinte, a historicidade da leitura a contrapartida dessa omnitemporalidade específica. Do momento que o texto escapou do seu autor e da situação desse autor, ele também escapou do seu destinatário original. Porque ele pode arranjar por ele mesmo novos leitores.
- 3) Conforme uma terceira falsa interpretação, a apropriação da significação de um texto por um leitor atual colocaria a interpretação sob o império das capacidades finitas da compreensão desse leitor. A tradução inglesa e francesa de *Aneignung* por apropriação reforça essa suspeita. Não colocamos a significação do texto sob a dominação do sujeito que interpreta? Essa objeção pode ser afastada se observarmos que aquilo que é “feito nosso” não é algo mental, não é a intenção de outro sujeito, nem projeto, intenção suposta escondida atrás do texto, mas o projeto de um mundo, a proposição de um modo de ser no mundo, que o texto abre diante de dele por meio de suas referências não ostensivas. Longe de dizer que um sujeito, que controla seu próprio ser-no-mundo, projeta o *a priori* de sua própria compreensão e interpola esses *a priori* no texto, eu digo que a apropriação é o processo onde a revelação de novos modos de ser – ou se preferir Wittgenstein a Heidegger, de novas “formas de vida” – dão ao sujeito novas capacidades de se conhecer a si mesmo. Se a referência do texto é o projeto de um mundo, então não é o leitor que, a título primário, se projeta ele mesmo. O leitor é antes expandido em sua capacidade de projetar-se a si mesmo, recebendo um novo modo de ser do próprio texto.

A apropriação, dessa maneira deixa de aparecer como um tipo de possessão, como uma maneira de apossar-se de...Ela implica antes num momento de despojamento do ego narcísico.

⁹² Nós substituímos aqui “interpretação”, presente no texto inicial, por “apropriação”: toda a sequência do parágrafo mostra que há provavelmente que houve um erro de transcrição, e que se trata de fato, no propósito do filósofo, das falsas interpretações da apropriação. (NdE)

Esse processo de despojamento é obra de uma espécie de universalidade e de atemporalidade implicada nos processos explicativos. Só a interpretação que satisfaz a injunção do texto, que acompanha a “flecha” do sentido e que se esforça por “pensar conforme”, engendra uma nova compreensão de si. Nessa expressão compreensão de si, eu gostaria de opor o si que procede da compreensão do texto ao ego que pretende preceder essa compreensão. É o texto, com o seu poder universal de revelação que dá um si ao ego.

Seria necessário, ao término desse percurso, uma longa explicação a fim de situar a filosofia hermenêutica, esboçada aqui, pela relação à filosofia reflexiva de estilo kantiano e à filosofia especulativa do tipo hegeliano. Um curso inteiro foi consagrado as implicações hermenêuticas de uma e de outra filosofia (Louvain, 1970-71). Nos limitaremos a lançar uma ponte entre as duas linhas de investigação.

Ela resulta do conjunto dos dois cursos que a filosofia hermenêutica fica equidistância de uma e de outra tradição, recebendo tanto de uma como de outra, mas opondo-se a uma e a outra uma igual recusa.

Por sua preocupação de jamais separar a compreensão do sentido e compreensão de si, a filosofia hermenêutica se coloca no prolongamento da filosofia reflexiva. Mas a crítica das ilusões do sujeito que nós acabamos de referir e o recurso permanente ao grande desvio dos signos afasta mais decisivamente ainda de todo primado do cogito; sobretudo, a subordinação do tema da apropriação àquela da manifestação orienta mais em direção a uma hermenêutica do “eu sou” que em direção a uma hermenêutica do “eu penso” (Cf. *Le conflit des interpretations*, 1969 p. 23-28; p. 257-261).

Podemos então pensar que aquilo que afasta a filosofia hermenêutica da filosofia reflexiva a aproxima da filosofia especulativa. Isso é amplamente verdadeiro. Gadamer, nesse sentido pode dizer que sua hermenêutica reata com Hegel na medida que ela rompe com Schleiermacher. Fundamentalmente, o conceito de manifestação de um mundo em torno do qual se organizam todos os outros conceitos hermenêuticos, está mais perto da ideia de “auto apresentação” (*Selbstdarstellung*) do verdadeiro, conforme o Prefácio da *Phénoménologie de l'Esprit*, que da constituição husserliana. Mas o reenvio permanente da autorepresentação ao evento da palavra onde, finalmente, se realiza a interpretação significa que a filosofia está de luto pelo saber absoluto. Porque o saber absoluto é impossível, que o conflito das interpretações é insuperável e incontornável.

CONCLUSÃO

Foi meu propósito nesta tese desvendar a hermenêutica ricoeuriana pelo viés da linguagem. Para Ricoeur o texto é o lugar de se procurar todos os elementos linguísticos para uma interpretação.

No primeiro capítulo abordamos uma visão geral da hermenêutica. A interpretação é uma questão antiga. Na Antiguidade grega, o verbo *hermeneuein*, em, em suas três modalidades de apresentação, aponta para uma complexidade que só faz aumentar e justifica que, já no século XX, o problema persista. Em cada época a questão ganha nuances diferentes. O embate entre palavra falada e palavra escrita permanece ainda na idade moderna. A questão da compreensão do pensamento do outro, seja escritor ou falante, permanece.

O caminho da interpretação é um convite a ouvir o texto. A discernir com tudo o que há no texto a mensagem que ele transmite, o seu sentido. Tal interpretação requer um trabalho analítico e filosófico implicados na compreensão da linguagem. Esse é o tema que constitui o tema da hermenêutica.

Uma contribuição determinante de Ricoeur à hermenêutica, é um estudo estrutural de textos determinado. A abordagem estrutural do texto, diz ele, permite que se faça justiça ao texto e de conduzi-lo ao que há de melhor das suas articulações internas, o emancipando das intenções do autor. Este aspecto do estruturalismo não era estranho ao nosso autor, porque afirmava constantemente que conforme a autonomia semântica do texto, este escapa ao seu autor e significa por si mesmo. Essa autonomia semântica abre a possibilidade de o texto ser abordado levando-se em conta somente a sua objetividade, enquanto dito, escrito. Ricoeur considera a objetivação positivamente como uma via obrigatória pela explicação, visando uma compreensão melhor, que antecede o regresso ao enunciador.

Toda interpretação explicativa deve processar-se dentro de um horizonte de significantes e intenções que já são aceitos. Um problema hermenêutico fundamental é explicar como um horizonte individual se pode acomodar no horizonte da obra. Todo o problema de fusão do horizonte compreensivo do interprete com o horizonte compreensivo que vem ao seu encontro no texto consiste na complexa dinâmica da interpretação.

Um outro sentido do termo *hermenein* é traduzir. O tradutor busca através da linguagem tornar compreensível o inteligível, o obscuro e pouco comum em um texto, em algo que tenha significado. Ao traduzir o interprete torna-se consciente de que a língua contém uma visão que engloba todo mundo. A tradução traz a consciência do choque do nosso universo de compreensão com aquele em que a obra atua.

Essa noção de tradução coloca uma questão porque não existe como pensar uma exatidão absoluta, objetiva. Porque não há algo no nosso mundo ou na cultura do intérprete que tenha uma correspondência precisa da experiência, do conceito no mundo da cultura.

No segundo capítulo abordamos os interlocutores de Ricoeur. Segundo Schleiermacher em hermenêutica se divide em interpretação gramatical que busca entender um discurso a partir de uma língua dada e de sua sintaxe; e a interpretação psicológica, ou a interpretação técnica, que vê o discurso como a expressão de uma alma individual. É a articulação da língua com a interpretação psicológica que coloca em jogo a parte e o todo. A interpretação psicológica busca entender a *techné* específica do autor. A essa questão Ricoeur propõe um desvio que desloca o foco da busca da subjetividade do autor para o sentido e referência presentes na obra. Ricoeur atribui a Schleiermacher o discernimento da 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.

Ricoeur afirma que a obra de Dilthey elucidada a aporia central de uma hermenêutica que situa a 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 a experiência, a expressão e o entendimento. 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 desvende o texto em direção ao seu sentido imanente e a esse tipo de mundo que ele abre e descobre.

Segundo Dilthey, há um nexos espiritual como fundamento uno e necessário que articula a multiplicidade de particulares empíricos. Tal concepção auxilia na discussão sobre a individualidade à medida que os indivíduos são unidades que atuam uma sobre as outras formando um todo maravilhoso que compõe a trama da história e da sociedade. No entanto, cada um é diverso do outro, cada um é um mundo. Todas as coisas, partindo das mais simples às mais complexas, imergem numa conexão vital cujo ponto nodal de articulação de si mesma é o homem. Tal ligação é possível pela vivência. Porque o homem se encontra conectado com a visão de mundo do seu tempo intuitivamente.

A hermenêutica heideggeriana é designada 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.

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 a 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 do 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.

Com o giro linguístico a relevância não é mais o aspecto lógico formal da linguagem, mas o seu uso nos contextos. O que importa, é a linguagem ordinária. As palavras são consideradas em seu contexto de uso, aprende-se a operar com seus significados a partir do mundo prático. Anteriormente o conhecimento e a verdade eram determinados pela consciência, agora é determinado pela linguagem. Ora, a linguagem não é um fenômeno privado, se há linguagem há indivíduos envolvidos, logo há relação entre sujeitos. A primazia está na relação entre os sujeitos, na intersubjetividade. A hermenêutica de Gadamer parte da noção do jogo e da conversação para despertar nossa atenção para um modo de lidar com o problema hermenêutico que já não é um problema de domínio correto da língua, mas o acordo preciso sobre o assunto, que se dá por meio da linguagem. A compreensão de texto recebe um desafio maior quando se trata da tradução de uma língua estrangeira. A tradução de um texto é uma reconstrução do texto pelo viés da compreensão do que é dito nele. Há uma relação de reciprocidade entre o tradutor e o texto, tal como existe na conversação. O texto é um parceiro hermenêutico que depende do intérprete para chegar a fala. O fato de o texto está em outra língua é apenas um exemplo de dificuldade hermenêutica, observa Gadamer. Pois a tarefa de reprodução própria do tradutor, não se distingue qualitativa, mas somente gradualmente da tarefa hermenêutica que qualquer texto coloca. Cabe ao intérprete reconverter os signos escritos novamente em sentido, fazer ressurgir o sentido do texto como forma de realização de conversação, onde o tema chega a sua expressão de verdade do texto.

A tese ricoeuriana de que “tudo é texto” faz com que o objeto da hermenêutica seja a coisa do texto, ou seja, o tipo de mundo que obra desdobra diante do texto. A hermenêutica de Ricoeur é uma teoria da interpretação que institui o texto como paradigma. Assim, a definição de hermenêutica em Ricoeur é, a teoria do que significa compreender em relação à interpretação de textos escritos. Ricoeur assimila um elemento crítico e reconstrutivo à hermenêutica, que

possibilita compreender o que é interpretado e aquele que interpreta no mesmo movimento. O texto reflete o leitor e o leitor reflete o texto.

Quanto ao mundo do texto, Ricoeur afirma que o problema do duplo sentido se desdobra no texto porque este tem um sentido múltiplo. Mas a questão dessa multiplicidade só se coloca se levarmos em consideração o conjunto no interior do qual são articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas; toda uma economia. Donde nosso autor afirma que o problema do múltiplo sentido constitui uma questão interdisciplinar, não se atendo à exegese no sentido bíblico ou profano, que deve ser tratado em um nível estratégico, num plano homólogo ao texto.

O mundo do texto assinala a abertura em direção ao seu outro; para fora, à medida em que o mundo do texto constitui com a estrutura interna do texto uma intenção absolutamente original. Mas enquanto o texto não for lido, o mundo que o habita permanece uma transcendência na imanência. “O que deve ser interpretado, num texto, é a proposição de mundo, de um mundo tal como habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis próprios. É o que chamo de mundo do texto, o mundo próprio a este texto único. (Ricoeur, 1990, p. 56). O objeto da hermenêutica é essa proposição de um mundo presente no texto. “A coisa do texto”, isto é, uma espécie de mundo que a obra abre perante o texto.

O texto estabelece um outro modo de comunicação diferente do diálogo. O texto tem um público virtual, ele se dirige a todos quanto saibam ler. O discurso fixado pela escrita não se dirige a um público determinado. Ricoeur reconhece que essa autonomia do texto contém a possibilidade que aquilo que Gadamer chama de “a coisa do texto” ser retirada do horizonte intencional do seu autor. Nesse sentido, o que o texto significa já não se conforma com aquilo que o autor intencionou dizer. Desse modo, instaura-se um novo caminho para a significação verbal ou textual, e para significação mental ou psicológica. O texto possui a possibilidade de se desfazer a ser refeito a partir da leitura. O texto se completa quando ganha o seu leitor. Pois, sem o leitor que o acompanhe, não há ato configurante em obra no texto; e sem o leitor que se aproprie dele não há nenhum mundo que desdobrado diante do texto. A autonomia do texto instaura uma distância que não é resultado de uma metodologia. O distanciamento provocado pela autonomia do texto é a primeira consequência hermenêutica.

Com essa tese termino minha jornada pela hermenêutica de Ricoeur. Um trajeto iniciado no mestrado e só agora concluído. O percurso hermenêutico ricoeuriano se dirige à ética. Toda a hermenêutica de Ricoeur é uma propedêutica à ética.

A ética ricoeuriana expressa-se da seguinte forma: “visar “a vida boa” para si com e para o outro nas instituições justas”. A perspectiva do bem viver em certa medida abrange o sentido

da justiça, implicado na própria noção do outro. Enquanto no discurso as pessoas são o eu/tu – locutor e interlocutor; na ética ricoeuriana o outro é tão outro como o “tu”. Quando nos dirigimos a alguém e dissemos “tu”, ele compreende “eu” por si mesmo. A justiça amplia-se para além do face-a-face. O que está em jogo aqui são duas perspectivas da estrutura do viver junto: as relações interpessoais em o si e o outro compartilham igualmente o mesmo sentido de viver junto; a vida nas instituições, isto é, a estrutura de viver junto de uma comunidade histórica, essas estruturas são irredutíveis as relações interpessoais. No entanto, a caracterização dessa estrutura do viver junto, proposta por Ricoeur, são os costumes comuns, o *ethos*. O traço ético da justiça é a exigência de igualdade estendida a um terceiro componente, a do cada um: a cada um o seu direito, afirma Ricoeur.

O termo “justo” é polissêmico. Pode ser abordado na perspectiva do lado legal, o sistema judiciário que confere a lei coerência e direito de coerção. De outro lado, podemos abordá-lo do lado do bom, o qual se desdobra nas relações interpessoais nas instituições. Essa última concepção de justiça é a que Ricoeur se refere. Na instituição a ética e a política se encontram. Uma interpretação distributiva da instituição auxilia a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e societais do conceito ricoeuriano de perspectiva ética.

O texto como paradigma da interpretação chama a nossa atenção para o fato de que cada texto é único. Cada texto propõe um mundo no qual é possível realizar o meu próprio. O texto se completa pela leitura. Cada pessoa é um texto. Cada instituição é um texto. O encontro com o outro potencializa a nossa existência. Ricoeur assegura que a compreensão de si só é possível pelo desvio do outro.

A prendi muito nessa travessia hermenêutica pela via longa de Ricoeur, o desvio pela linguagem. A palavra sempre exerceu um fascínio sobre mim. Quando criança, cada vez que ouvia uma palavra nova, desconhecida, eu deixava de brincar e passava a buscar o significado daquela palavra. Às vezes, essa busca causava alguns dissabores, mas sempre valia a pena.

Quando cheguei à Uerj, na minha primeira aula de Filosofia Antiga, o professor James Arêas disse: “senhores a palavra é o instrumento de trabalho do filósofo.” Ao ouvi-lo, todos os meus temores se desfizeram, eu estava em casa. Encontrara meu elo de conexão com o mundo.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. Quando dizer é fazer. Palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes. P. Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.
- ARISTÓTELES, Poética, organon, política. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção os Pensadores.
- _____, Metafísica. Texto bilingue, grego-português; tradução Geovane Reale. São Paulo. – SP. Loyola, 2002
- BENVENISTE, Émile. Problemas Linguística Geral I; tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri; revisão do professor Isaac Nicolau Salum. 2ª ed. – Campinas, SP: Pontes Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.
- BONOMI, Andréa. Fenomenologia e estruturalismo. Tradução de João Paulo Monteiro, Patrícia 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/adverbum/sumarioadverbum03.html.
- COLL, Pierre. L'hermeneutique et la philosophie reflexive. In: Les metamorphoses de la raison hermeneutique. Paris: CERF, 1991.
- 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)
- DOSSE, François. Paul Ricouer. Les sens d'une vie. Paris: Decouverte, 2000 (Poche).
- _____, Paul Ricoeur: um filósofo em seu século; tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. – Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017
- DUBOIS, Jean. Dicionário de Linguística. 2ª ed. – São Paulo: Cultrix, 2014.

- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Consciência e hermenêutica em Paul Ricoeur. Dissertação de Mestrado, PUCRJ, 1986. c) Outras obras:
- GADAMER, Hans-georg. Verdade e Método, tradução de Flávio Paulo Meurer. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997
- _____, Verdade e método II – complemento e índice. Tradução Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução Márcia Sá Cavalcante-Shuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002
- GRODIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unissinos, 1999
- HEIDEGGER, Martin. Ontologia: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2ª ed. Vozes, 2013
- _____, Ser e Tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: 11ª ed. Vozes, 2002
- HUSSERL, E. *Recherches Logiques* [Logische Untersuchungen, 1901], Paris, Puf, 1959-63. (NdE)
- RICOEUR, Paul. Finitude et culpabilité I. L’homme faillible. Paris: Aubier, 1963.
- _____. Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1963. _____.
- D’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 phénoménologie. 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 Mourão. 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 127
- _____. 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 Campanário. SP: Loyola, 1996.
- _____. Tempo e narrativa. Tomo I. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. A crítica e a convicção. Tradução de Antônio 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 mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000.
- _____. O si-mesmo como um outro. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/ SP: Parus, 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) Antônio 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. 128
- _____. 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 Ricoeur. Ensaios. São Paulo: Paulus, 1998 (Ensaios Filosóficos).

- _____. A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. RICOUER, Paul. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible. Paris: Aubier, 1963.
- _____. Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1963.
- _____. D'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. Ensaios 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 phénoménologie. 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 Mourão. 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 Nicolás Nyimi Campanário. SP: Loyola, 1996.

- _____. Tempo e narrativa. Tomo I. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. A crítica e a convicção. Tradução de Antônio 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 mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000.
- _____. O si-mesmo como um outro. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas/ SP: Parus, 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) Antônio 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. 128
- _____. 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 (Ensaio Filosóficos).
- _____. A hermenêutica francesa: Paul Ricouer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SAUSSURE, F. Curso de Linguística Geral. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. – 27ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006
- STEIN, Ernildo. Compreensão e finitude – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001