

A PROBLEMÁTICA DO TEXTO EM PAUL RICOEUR:
UMA REORIENTAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE COMPREENDER E EXPLICAR

RAFAELLA FRANCO BINATTO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO - UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES - RJ
MARÇO 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

RAFAELLA FRANCO BINATTO

A PROBLEMÁTICA DO TEXTO EM PAUL RICOEUR:
UMA REORIENTAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE COMPREENDER E EXPLICAR

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem. Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente e Processos Cognitivos

Orientadora Dr.^a Paula Mousinho Martins

CAMPOS DOS GOYTACAZES
MARÇO – 2007

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação comporta um trabalho que constantemente põe em causa as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas de seu autor. Inicia-se com ânimo, até com uma certa euforia. Desanima-se, muitas vezes. Experimenta-se mais uma vez aquela excitação do início. Recomeça-se constantemente. Chega-se às últimas considerações convicto de que ainda existe muito a dizer, de que é imperativo refazer tudo de novo, mas o tempo nos lembra nossos limites, recordando o objetivo de vencer uma fase, uma etapa.

Por estas e outras tantas razões, agradeço sinceramente a todos aqueles que participaram deste árduo, porém frutífero caminho.

À minha orientadora, Prof. Paula, pela acolhida da proposta deste trabalho, pelas sugestões, correções e direcionamentos em encontros produtivos, pela paciência na leitura do trabalho, demonstrada também frente ao meu constante recomeçar, pela injeção de ânimo, no modo enérgico e eficaz que o direcionava em vários momentos onde não havia mais nenhum. Mas, principalmente, por acreditar neste trabalho mais do que eu mesma, em muitos momentos.

Ao Professor Carlos Márcio, amigo e colega, pelas discussões extremamente produtivas em torno do pensamento de Paul Ricoeur, nos meandros e solicitações que este requer, pela leitura e pelas observações que me auxiliaram sobremaneira na composição deste trabalho, pela lembrança do todo sempre que eu apenas insistia em compor as partes. Essencialmente: pelas críticas que me traziam de volta “dos paraísos encantados do pseudo-saber”.

Aos professores do programa que contribuíram essencialmente através de encontros, aulas e conversas de corredor, em especial, aos professores. Dário Teixeira e Frederico Schwerin

À minha família pelo apoio e carinho sincero em todos os momentos. Aos que amigos que me auxiliaram na composição deste trabalho e àqueles que aceitaram as minhas desculpas de ausência.

À FAPERJ-UENF, agência que fomentou a presente pesquisa, sem a qual este trabalho não poderia ser concretizado.

RESUMO

O presente estudo caracteriza a problemática do *texto* em Paul Ricoeur enquanto esta promove uma reorientação da relação entre *compreender* e *explicar*, incluindo-as em um amplo e complexo processo que compreende o termo *interpretação*. O texto, entendido como um discurso fixado na escrita, se diferencia da situação de diálogo, caracterizando-se, primeiramente, por inscrever diretamente na escrita o que quer dizer o discurso. Ao subtrair-se do horizonte intencional de seu autor, das condições históricas, sociológicas e psicológicas de sua produção, o texto se presta a uma exteriorização objetiva do sentido, ganhando *autonomia semântica*. É à distância que compreendemos melhor, isto porque o texto tem uma *função positiva e produtora da distanciação* e constitui, por suas características próprias, problemas de interpretação. Por sua natureza verbal, porque se presta à objetivação requerida pela perspectiva estrutural, o texto, reclama a leitura e permite que seja conferido um *novo sentido* à *explicação*, dados os desenvolvimentos modernos da lingüística que tem seu campo de atuação na própria linguagem.

Ao passar pela análise estrutural que o considera em sua clausura, fazendo sobressair de uma semântica de superfície uma semântica de profundidade, o texto mostra seu caráter aberto, dirigindo-se a “todo aquele que saiba ler”, criando seu próprio auditório. O processo de interpretação compreendido pelo movimento da *compreensão* à *explicação* e, desta, a uma nova compreensão, mais alargada, encaminha-nos do *sentido* para a *referência*, ou seja, acerca do que ele diz na situação presente do leitor para o que ele aponta – o mundo que ele abre. O texto apresenta-se, então, como um *medium* apropriado para a compreensão de nós mesmos.

Palavras-chave: Hermenêutica – Paul Ricoeur – Texto – Explicar – Compreender

The current study characterizes the issue of *text* in Paul Ricoeur whereas it promotes a reorientation of the relation between *understanding and explaining*, including those in a broad and complex process which comprehends the term *interpretation*. The text, understood as a discourse fixed in writing, differs from the situation of dialog, characterizing itself, at first, for inserting directly in writing what is meant for discourse. As subtracting from the intentional horizon of its author as well as from historical, sociological and psychological conditions of its production, the text serves as an objective exteriorization of meaning, gaining *semantic autonomy*. We understand better from a distance, because text has a *positive function which produces distance* and it constitutes, due to its very characteristics, problems of interpretation. Because of its verbal nature, because it serves as the objectivity required by structural perspective, a text claims for reading and it allows *a new meaning to be given to explanation*, due to the modern developments of linguistics, which has language itself as its area of acting.

When passing through the structural analysis which considers text its prison, making a surface semantics rise from a depth semantics, text shows its open feature, addressing “anyone who can read”, creating its own audience. The process of interpretation, understood by the movement from *comprehension* to *explanation* and, from there, to a new and broader comprehension, leads us from meaning to *reference*, or rather, from what it says in the present situation of the reader to what it points out – the world it opens. Text presents itself, therefore, as an appropriate *medium* for understanding ourselves.

Key words: Hermeneutics – Paul Ricoeur – Text – Explain – Comprehend

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I	
PRESSUPOSTOS PARA O EXAME DA CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DE TEXTO	08
1.1. O CAMINHO DAS HERMENÊUTICAS: DA HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS À HERMENÊUTICA DO SI	13
1.1.1. Da filosofia da vontade à hermenêutica dos símbolos.	14
1.1.2. Da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso.	19
1.1.3. Da hermenêutica do discurso à hermenêutica do si.	24
1.2. CONCILIAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA, HERMENÊUTICA. E FILOSOFIA REFLEXIVA	32
1.2.1. Um enxerto da filosofia reflexiva na hermenêutica: a reflexão como tarefa.	32
1.2.2. Relação entre fenomenologia e hermenêutica: a inserção da mediação textual.	38
CAPÍTULO II	
UMA HERMENÊUTICA TOMADA A PARTIR DO PROBLEMA DO TEXTO	49
2.1. A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E A REORIENTAÇÃO PROMOVIDA PELO TEXTO	52
2.2. O DEBATE COM O ESTRUTURALISMO	65
2.2.1. Da palavra à frase: a linguagem como discurso	70
2.2.2. Acontecimento e significação	74
2.2.3. O sentido e a referência	79
2.3. DA FALA À ESCRITA	82
2.3.1. Autonomia Semântica e Distanciamento	87
2.3.2. A efetuação do discurso como obra estruturada	89
CAPÍTULO III	
O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO: COMPLEMENTARIDADE E RECIPROCIDADE ENTRE EXPLICAR E COMPREENDER	93
3.1. O ARCO HERMENÊUTICO DA INTERPRETAÇÃO: DA COMPREENSÃO À EXPLICAÇÃO, DA EXPLICAÇÃO À COMPREENSÃO	102
3.1.1. Da pré-estrutura de compreensão à explicação	105
3.1.1.1. Conjectura e validação	105
3.1.2. Da explicação à compreensão	108
3.1.2.1 A fecundidade da análise estrutural	108
3.1.3. Da apropriação: de volta à subjetividade do leitor	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

INTRODUÇÃO

A hermenêutica está diretamente relacionada à linguagem. Se existe algo a ser interpretado, esta interpretação provém de nossa capacidade de expressão. A arte de ler e interpretar textos é conhecida pelos estudiosos como *hermenêutica*. Ora, interpretar textos não constitui uma atividade espontânea ou inocente, mas implica cuidados e precauções. A hermenêutica sempre nos ensinou a desconfiar dos textos, mostrando que seu sentido não está diretamente manifesto em suas letras, mas se encontra freqüentemente latente e escondido. Aliás, é preciso considerar que a atividade de interpretar envolve riscos e tentações que devem ser evitados, e, para tanto, sabemos que a história da hermenêutica se constitui em grande medida pela preocupação de constituir técnicas que visam orientar o intérprete, para que este possa penetrar o sentido profundo.

Um dos hermeneutas mais expressivos na atualidade é filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005). Um dos aspectos cruciais de sua filosofia se liga às suas discussões no campo da hermenêutica filosófica, à pertinência da noção de compreensão e ao influxo progressivo do problema da linguagem, assunto de fundamental importância nas reflexões filosóficas contemporâneas.

O presente trabalho se volta para o pensamento de Paul Ricoeur em torno dos problemas de interpretação que o texto levanta, e, como, a partir da explicitação dos mesmos é possível pensar uma relação menos dicotômica entre *explicar* e *compreender*. O autor reconhece o texto como um modelo especialmente fecundo para as ciências humanas, pois, ao elucidar uma nova maneira de se abordar o problema hermenêutico da *compreensão*, ele é capaz de questionar de forma produtiva as condições e os limites em que esta se exerce. É justamente da problemática aberta pelo texto que Ricoeur encaminha uma reorientação que se contrapõe à polaridade estabelecida pela hermenêutica romântica entre as categorias *explicar* e *compreender*.

Antes de delimitar o caminho percorrido por esta pesquisa, cabe salientar as dificuldades de trabalhar com um autor da envergadura de Paul Ricoeur. Ainda pouco estudado no Brasil, o seu pensamento oferece alguns riscos ao pesquisador iniciante. O modo próprio de fazer filosofia, o estilo fragmentário e descontínuo de seu pensamento, a atitude conciliatória moldada pelo diálogo sempre constante com diversos autores e correntes de pensamento, as inúmeras voltas por campos de conhecimentos antagônicos, confunde aqueles que estudam sua obra. Um dos erros

mais recorrentes de seus leitores é acompanhá-lo em seus longos desvios e reflexões, na tentativa de compreender as questões que emergem desta “sistematicidade quebrada”. Isto causa sérias dificuldades quando estamos falando do campo limitado de uma dissertação no nível de mestrado. Extrair um problema, sem cair na tentação ingênua, porém recorrente, de proceder com ele às voltas de seu pensamento é tarefa árdua.

Entretanto, foi justamente a partir da consideração desse “estilo de filosofar”, que encontramos uma via para buscar a resposta sobre a origem, o porquê da constituição do problema do texto, destacando o papel que este assume na hermenêutica ricoeuriana e os propósitos que guiam sua elaboração. Assim, seguindo pelo caminho do questionamento acerca do lugar e da finalidade da elaboração de uma *hermenêutica dos textos*, portanto, perscrutando o pano de fundo da problemática do texto, optou-se por um itinerário específico que emerge das obras da fase que antecede e daquelas que compõe a chamada fase hermenêutica, esta última como a vertente mais presente no pensamento do autor. Não é demais lembrar que este exame da fase anterior a elaboração de uma *hermenêutica dos textos* constitui uma passagem necessária, não o foco de nosso trabalho.

Neste sentido, o primeiro capítulo é exemplar. O próprio título “*Pressupostos para o exame da concepção hermenêutica de texto*” marca a proposta acima mencionada. Inicialmente, o ponto “*O caminho das hermenêuticas: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do si*”, preside os contornos da tarefa de compreender o percurso do pensamento hermenêutico de Ricoeur, abordando-o em sua generalidade. Entretanto, acompanhou-se parte do percurso do pensamento ricoeuriano, tomando-o sob um prisma específico – a formação da concepção hermenêutica do autor. Ao perseguir este itinerário, entende-se a legitimidade da afirmação de uma concepção hermenêutica desenvolvida (desdobrada) em vários momentos: *hermenêutica dos símbolos*, *hermenêutica da suspeita*, *hermenêutica do discurso*, *hermenêutica dos textos*, *hermenêutica da ação*, *hermenêutica do si*. Estas se formam a partir de um trajeto progressivo, que, em nossa opinião, nem sempre é claramente projetado pelo autor, uma vez que estas hermenêuticas aparecem como fruto das discussões que ele empreende, construindo certa arquitetura de pensamento. Nestes termos, a concepção de hermenêutica adotada por Paul Ricoeur emerge como *a busca das condições de possibilidade de compreensão*.

Na seqüência do capítulo, ao concentrar em torno de um problema específico, tomando como fio condutor este estilo dialogal, típico da abordagem ricoeuriana, objetivou-se a busca dos

pressupostos que formam a *hermenêutica dos textos*, tendo como norte o diálogo que o autor empreende com a tradição reflexiva, com a fenomenologia husserliana, e, naturalmente, com sua própria visão hermenêutica anterior à constituição de uma *hermenêutica dos textos*. Como resultado, obtemos a explicitação das motivações e caminhos de discussão solicitados pela natureza mesma do próprio texto.

O diálogo com a tradição reflexiva mostra que, se a recuperação da subjetividade é possível, o sujeito não é a “porta” para tal. Mediante a consideração da mediação textual, o sujeito, então tomado como *existente* passa a ser convidado, progressivamente e por um longo caminho, a desfazer ingenuidades, desmascarar ilusões, em um ato interpretativo que não tem seu prisma centrado na verdade, mas na *conjectura*. Esta concepção hermenêutica mostra uma filosofia que aceita a natureza mediada da subjetividade, mas que “abandona o sonho da mediação total, no final da qual a reflexão chegaria de novo a uma intuição intelectual na transparência de si mesmo de um sujeito absoluto” (RICOEUR, 1986, p.87). A reflexão, assim entendida, torna-se uma *tarefa hermenêutica*, enxertando-se nesta, ao marcar a idéia de que a consciência tem seu sentido fora de si mesma, fazendo da subjetividade a última e não a primeira categoria de uma teoria da compreensão. Troca-se o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto. De tal forma, a questão textual passa a ser constituída em torno da libertação de um modelo de consciência que, ao invés de focar o papel da representação (aposta na intuição), enfatiza o esforço e o desejo, vendo a consciência como atuante, como um “texto” a decifrar, justificando a necessidade de uma hermenêutica.

A discussão em torno da fenomenologia pretende destacar não só a forte influência husserliana no pensamento hermenêutico de Ricoeur, como também a inserção da mediação textual. Para tanto, tomando como guia a idéia de uma fenomenologia hermenêutica, a proposta ricoeuriana se concentra na contraposição às teses do idealismo husserliano mediante a idéia de que para além de uma simples oposição há uma pertença mútua entre fenomenologia e hermenêutica: ao mesmo tempo em que a fenomenologia permanece como o inultrapassável pressuposto da hermenêutica, a fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico (Cf. a este respeito RICOEUR, 1986, p.50). Ainda no que tange as discussões sobre o idealismo husserliano, cabe destaque à leitura da noção de intencionalidade, que justifica as prerrogativas do texto: há necessidade de deslocamento do foco da *noesis* para o *noema*, este

significativo, mas não transparente, solicitando a mediação interpretativa, de uma hermenêutica que se guia pelas marcas deixadas pelo sujeito que age e sofre.

No capítulo II – intitulado *Uma hermenêutica tomada a partir do problema do texto* – desdobram-se as considerações de uma *hermenêutica dos textos*. A opção inicial foi a de marcar a leitura que Ricoeur empreende em torno da tradição recente da hermenêutica, procurando mostrar como o autor entende que, tomado sob um novo estatuto, o texto apresenta-se como um modelo apropriado ao retorno às questões epistemológicas e metodológicas depois de uma ontologia fundamental.

Se tomarmos mais exatamente este debate com a tradição hermenêutica, tomando o problema que põe em curso a investigação empreendida neste trabalho, trata-se de uma reformulação da própria concepção hermenêutica formulada anteriormente pelo autor. Uma hermenêutica que volta e se abre à idéia de que o texto, ele mesmo gerador de um problema, construído no interior da sua própria teoria da interpretação, em resgate a um antigo problema hermenêutico, que, segundo o autor, se colocou primeiro nos limites da exegese, no quadro de uma disciplina que se propõe a compreender um texto a partir de sua intenção, daquilo que ele quer dizer.

É característica da hermenêutica de Ricoeur, como assinalado em diversos momentos do trabalho, não só no dialogo permanente que mantém com e para com os outros, mas também a insistência em mediar pólos que se apresentam como excludentes. É a partir desta abordagem característica da filosofia ricoeuriana que as prerrogativas do texto mostram uma hermenêutica interessada em integrar a noção de *distanciação* (comunicação na e mediante a distância) em uma tradição caracterizada pela *pertença*. Cabe notar que tal proposta, se relacionada aos desenvolvimentos recentes da hermenêutica pós-heideggeriana, põe em destaque a necessidade de repensar as questões epistemológicas e de método, depois de uma ontologia fundamental, priorizando as discussões em torno do fenômeno da linguagem.

No ponto seguinte, seguindo o trajeto conciliador acima explicitado, *O debate com o estruturalismo* apresenta-se como um dos momentos chave da discussão em torno das questões de linguagem. É a partir desta abordagem, particularmente em relação à constituição da noção de discurso, que Ricoeur chega às potencialidades interpretativas oferecidas pelo texto, dando destaque à noção de *distanciamento* de forma produtiva. Neste sentido, justifica-se a necessidade de explanação dos principais pontos que caracterizam o estruturalismo lingüístico, pois é a partir

daí que emergem os problemas que o texto levanta mediante suas características próprias. O propósito desse ponto é mostrar um caminho progressivo, que vai da palavra à frase e desta para a dimensão dos textos, a fim de elucidar os posicionamentos de uma *hermenêutica* que se insere nas discussões contemporâneas sobre a linguagem. O destaque é dado principalmente à relação entre *escrita* e *fala* que gera a polaridade entre *distanciamento* e *autonomia semântica*, e, por conseguinte, no plano do texto a polaridade *acontecimento* e *significação*.

Formulada por Ricoeur, a noção de discurso marca a fala, o dizer da linguagem – enfocando a mensagem do sujeito falante, ou seja, do modo como “criamos” a estrutura a partir do sistema da língua e como esta reflete a *compreensão*. Mediada por estes problemas, busca-se explicitar o modo pelo qual o autor encaminha a discussão para o lugar no qual significamos nossas possibilidades de existir e como a *compreensão de si* aparece mediada pelas significações lingüísticas. Se este foi momento para demonstrar as discordâncias do autor com o estruturalismo, bem como empreender as discussões acerca das atribuições que o autor confere ao discurso – *auto-referência*, *predicação*, *acontecimento* e *significação*, significação como *sentido* e *referência* – também não deixamos de destacar a relação de complementaridade estabelecida entre compreensão hermenêutica e análise estrutural.

Salientamos os problemas de interpretação que o texto gera através de suas características próprias e chegamos propriamente às principais considerações sobre a *hermenêutica dos textos* apenas no final do segundo capítulo. Isto porque a discussão sobre as prerrogativas do texto são previamente fundamentadas nos pontos anteriores do capítulo. Já a discussão subsequente, encaminha as prerrogativas do texto enquanto discurso escrito, em destaque a exteriorização intencional do discurso promovida pela escrita, não como um simples acidente cultural ou como uma condição contingente do discurso e do pensamento, mas uma condição necessária ao processo hermenêutico. Uma hermenêutica que considera de maneira positiva a *distanciação* constitutiva do texto deve ser capaz de resolver o paradoxo da exteriorização intencional do discurso e legitimar o que então foi dito a este respeito. Enfim, a relação entre a *fala* e a *escrita*, tendo em consideração a análise do texto enquanto o problema hermenêutico em destaque encerra o inventário de caracterização do texto colocando em relevo a noção *produtiva e produtora da distanciação*. Esta explanação teve por finalidade não só desdobrar as potencialidades do texto, bem como procurou encaminhar o entendimento da concepção de *interpretação* adotada pelo

filósofo francês: movimento interminável de *explicação à compreensão, da compreensão à explicação*.

Ricoeur considera os textos irredutíveis a uma mera soma de expressões fixadas pela escrita, por isso, não se reduz a uma mera soma de frases. Enquanto objeto privilegiado, o texto é investido deste caráter autônomo, e, uma vez produzido, deixa de referir ao sentido do momento de sua produção, isto é, ao invés de ter um sentido fixo convida à leitura e à interpretação plural. Nestes termos, ele passa a “ser o suporte da comunicação na e pela distância”, um processo aberto. A abertura do texto demonstra que a tarefa da hermenêutica está centrada em visar o conteúdo do texto e não a psicologia do autor, pois não é mais a intenção do autor o que se procura. O texto tem, portanto, um caráter paradigmático, apresentando-se como uma das mediações através da qual compreendemos melhor a nós mesmos. Isto porque Ricoeur entende que o *conhecimento de si* é o processo (posto que uma compreensão em totalidade é inacessível) de uma vida examinada, contada e retomada por uma reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

Se a própria linguagem, tomada em forma de texto, que requer *explicação* – de acordo com uma concepção não causal, não naturalista, mas que seja oriunda da própria linguagem – esta constitui uma mediação necessária à *compreensão*, uma vez que “as ciências do texto impõem uma fase exploratória no âmago da *compreensão*, sem que se alterem suas características distintivas” (RICOEUR, 1986, p. 135). Para Ricoeur, não existem dois métodos. Somente a *explicação* é metódica, a *compreensão* é o momento não metódico que se forma a partir da *explicação*, mas também é o momento que precede e acompanha a *explicação*. O antigo círculo hermenêutico – do todo às partes, das partes ao todo em movimento contínuo – encontra lugar no que Ricoeur prefere chamar de *arco hermenêutico*.

Finalmente, o terceiro e último capítulo apresenta a noção de *interpretação*, colocando em destaque o movimento entre *explicação* e *compreensão*. Conforme destacado nos parágrafos iniciais desta introdução, a *hermenêutica dos textos*, tal como formulada pelo filósofo francês, aparece como alternativa para revisão radical do problema epistemológico, pondo em questão o dualismo epistemológico. Assim é que ao entender que a *interpretação* comporta a *explicação* como um momento metódico e a *compreensão* como um momento não-metódico que se forma a partir da *explicação*, o autor insere a noção de *discurso* e de *texto*. Para tanto, incorpora do estruturalismo a chamada que solicita respeitar a objetividade do texto e sua estrutura lingüística.

Assim posto, o texto é suscetível de análise científica, mas não cede à oposição diacronia e sincronia ou mesmo à virtualidade do sistema da língua. Este propósito se justifica pela exigência da interpretação em comportar o momento da *explicação*, sendo que o ato de *apropriação* e seu sentido ficam dependentes da passagem pela análise estrutural. Contudo, a interpretação não se esgota na *explicação*, esta constitui apenas um momento do complexo processo de interpretação ao qual a compreensão faz apelo. Isto porque o movimento da *explicação à compreensão*, mostra o texto como o lugar legítimo para o trato explicativo, visto que a extensão desta concepção mostra que a rede de textos como literatura autoriza a dupla transcendência – para o mundo e para outrem.

Neste sentido, depois de percorrer o caminho da *explicação à compreensão*, destacando a função que a *explicação* desempenha, um segundo momento do último capítulo se concentra na particularidade da escrita e seu apelo à leitura, afinal o texto não está fechado em si mesmo, mas aberto a novas significações. Ler, portanto, é o momento de efetuar a referência que fica perdida na fixação da escrita, ou seja, ler é encadear um novo discurso no discurso do texto. Este encadear de um discurso em outro denuncia a própria constituição do texto – sua capacidade de ser retomado, de ser aberto. Tal é o desenrolar da constituição do complexo processo da *compreensão*.

A noção de *apropriação* encerra as considerações do terceiro capítulo, pois uma vez inserida no contexto da *compreensão*, mostra que a interpretação de um texto só se completa na interpretação de si: “de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo e começa mesmo a compreender-se” (RICOEUR, 1986, p. 167). Assim, a *apropriação* apresenta o caráter atual da *interpretação*: luta contra a distância cultural e contra o sentido original (sistema de valores que o texto deflagra) – tornando próprio o que é estranho. A partir da proposta ricoeuriana de repensar o processo de *compreensão*, a pretensão é elucidar como o autor destaca a *pertença* a um mundo, no esforço, no desejo de existir que nos faz significá-la de forma diversa. Somos interpelados pela linguagem e nela reinventamos o *ser-no-mundo* a partir da projeção dos possíveis mais próprios.

CAPÍTULO I

PRESSUPOSTOS PARA O EXAME DA CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DE TEXTO

A proposta de perscrutar os pressupostos que governam a filosofia de um autor, mais do que defender uma intuição subjacente ao percurso de um pensamento, se liga à idéia de que existem horizontes filosóficos que começam a delinear desde cedo a obra de certos pensadores. Ora, compreender a obra de um filósofo sem restituir o contexto em que se enraíza seu pensamento e do qual este constantemente se alimenta é uma tarefa complexa, muitas vezes irrealizável. No caso de Paul Ricoeur, se torna uma necessidade que se mostra tanto mais urgente.

A impressionante produção do autor toca uma quantidade tão grande de problemas, ao mesmo tempo em que se concentra em torno de temas pontuais, que o risco de se ver perdido em “uma selva de dispersão”, sem ordem nem direção, é uma ameaça constante. Frequentemente, seus textos levam o leitor a sucumbir frente aos desvios¹, tornando destaques essenciais opacos e a visão de conjunto de sua obra difícil. Assim é que, mais de uma vez, aquele que se lança à tarefa de estudar seu pensamento dentro dos limites necessários de uma pesquisa acadêmica questiona-se a respeito de como encontrar uma linha diretriz capaz de “vertebrar” os múltiplos segmentos dispersos dentro de um tema específico.

Ao construir sua proposta, Ricoeur dialoga e opera uma reflexão crítica com diversas áreas e domínios de pensamento (dentro e fora da perspectiva filosófica): ontologia, ética, política, religião, estética, hermenêutica, fenomenologia, existencialismo, filosofia da linguagem, filosofia reflexiva, psicanálise e estruturalismo lingüístico. Ao mesmo tempo, é herdeiro de diversos autores consagrados com os quais mantém diálogo permanente e que, surpreendentemente, pertencem a períodos filosóficos diferentes: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Jean Nabert, Husserl, Gabriel Marcel, Jaspers, Wittgenstein, Austin, Searle, Habermas e, sobretudo, na fase hermenêutica, F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Esta diversidade de temas e autores constitui uma das maiores dificuldades enfrentadas pelo pesquisador que se debruça no estudo do

¹ Em uma passagem Ricoeur deixa clara sua opção por uma *filosofia do desvio*: “*Une philosophie herméneutique est une philosophie qui assume toutes les exigences de ce long détour et qui renounce au rêve d’une médiation totale, au terme de laquelle la réflexion s’égalerait à nouveau à l’intuition intellectuelle dans la transparence à soi d’un sujet absolu.*” Cf. RICOEUR, Paul. De L’Interpretation. In: *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*. Paris Du Seuil, 1986, p. 32.

pensamento de Ricoeur e se surpreende não só com esta diversidade temática, mas com quase 50 anos de publicações nas mais variadas formas: artigos, conferências, obras completas, publicações em periódicos.²

Apontamentos sobre a diversidade filosófica encontrada no pensamento do autor são, portanto, procedentes, posto que ela não diz respeito a um mero estilo autoral, mas a um modo de se fazer filosofia, uma maneira de conduzir uma proposta hermenêutica. Preocupado com o quadro de alternativas que a época apresenta, mas sem seguir ortodoxamente nenhuma delas, Ricoeur permanece valorizando a contribuição de cada uma, mantendo uma espécie de tensão inerente à filosofia de nosso tempo.

Segundo Villaverde, a enorme dificuldade de recepção da obra ricoeuriana deve-se a esta variedade de temas e referências filosóficas que foram objeto de debate ao longo da centúria passada.³ Ao mesmo tempo, porém, este estilo de filosofar demonstra sua fecundidade. Na opinião deste intérprete, a obra de Ricoeur evoluiu em paralelo com as preocupações e anseios da contemporaneidade. Longe de ter restringido os seus domínios de pensamento a uma única corrente filosófica ou a uma escola, Ricoeur manteve a identidade de “filósofo plural, quer nos temas, quer nos interlocutores que selecionou”, o que permite considerar sua obra “como uma expressão fiel da filosofia do século XX e ao mesmo tempo um expoente paradigmático para o século recém estreado” (VILLAVERDE, 2004, p. 9/10).

Algumas entrevistas e conferências de Ricoeur fornecem pistas significativas para se pensar o modo de pertença de seu pensamento a diferentes vertentes. Em uma das considerações que o próprio Ricoeur faz a respeito deste “estilo de filosofar”, encontra-se o artigo *Auto-Compréhension et Histoire* (1987)⁴, como ele mesmo declara: uma breve exposição dos caminhos e problemas discutidos por ele ao longo daquelas quatro últimas décadas. Deste artigo, cabe o destaque a uma passagem significativa que ilustra a posição assumida frente aos

² Acerca da bibliografia de Paul Ricoeur ver VANSINA, Frans. *Paul Ricoeur: bibliographie systématique de ses écrits et de ses publications consacrés à sa pensée (1935-1984)*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1985.

³ A variedade de temas e referências filosóficas, como o próprio Ricoeur reconhece, constrói algumas frentes de debate no curso de seu pensamento que variam segundo a época, sendo que as temáticas são substituídas ao sabor das mudanças na paisagem filosófica. Nas palavras do autor: “*existentialisme contre rationalisme neo-kantien au début de ma carrière; structuralisme contre philosophie du sujet dans la période médiane; inflation de la philosophie du langage contre plaidoyer pour le vécu ou pour l’action; philosophie analytique contre herméneutique; enfin, plus récemment, désconstruction contre argumentation*”. Cf. artigo que Paul Ricoeur escreve para a abertura do Simpósio Internacional sobre seu pensamento, ocorrido em Granada nos dias 23 a 27 de novembro de 1987. MARTÍNEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. *Auto-Compréhension et Histoire*. In: *Paul Ricoeur*. Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 10.

⁴ Cf. Idem, p. 9-25.

problemas aos quais o autor se dedica: “Segundo creio, todos pertencemos ao ser pós-hegeliano de pensamento, e conduziremos todos, à nossa maneira, o difícil trabalho de guardar o luto pelo sistema”.⁵

A citação mostra uma leitura produtiva do panorama das discussões filosóficas no presente, pois, ao situar seu modo de pensar em uma era pós-hegeliana, Ricoeur entende apenas poder aspirar a uma sistematicidade sem síntese ou optar por um pensamento fragmentário. Ao integrar-se mais ao segundo, ele alerta que o primeiro aparece como um desejo, que se insere como falta ou privação, visto que a época dos grandes sistemas já passou. Como o próprio autor admite, as discussões com o estruturalismo lingüístico, com a psicanálise freudiana, com a fenomenologia, e outros temas de importante relevo em sua obra, multiplicam as mediações e as alargam, mostrando que “a ambição de totalizá-las num sistema do tipo hegeliano parece cada vez mais vã e suspeita”. O que põe em relevo “não só o caráter indireto e mediador da reflexão, mas também o seu lado não totalizável, e, em última instância, fragmentário”⁶.

Se há que ser dado um valor à “sistematicidade”, esta seria considerada um ideal, portanto, podendo apenas ser requerida sob a forma do rigor intelectual inerente à atitude filosófica, como o autor mesmo declara: “tenho apreço à necessidade de ordem, e, embora recuse qualquer forma de pensamento totalizante, não me oponho a certa sistematicidade”. Este tom se mostra um tanto quanto significativo quando ele fala de uma *systematicité brisée* (sistematicidade quebrada) para se referir à sua obra.⁷

Ricoeur declara não lamentar o fato de ter se confrontado desde o início de seu itinerário com solicitações distintas, e inclusive divergentes, como entende que esta polaridade de influências constitui o dinamismo propulsor de sua obra. Ao se empenhar na produção do que poderíamos chamar de uma filosofia viva, entendendo por esta expressão uma filosofia que abraça as discussões de seu tempo e se lança a um diálogo crítico com problemas emergentes, o autor exerce o que chama de “uma atividade filosófica militante”⁸ proposta a partir de “uma

⁵ “*Nous appartenons tous, à mon avis, à l'être posthegelienne de la pensée et menons tous, à notre façon, le difficile travail de deuil à l'égard de système*”. Cf. MARTÍNEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. Auto-Compréhension et Histoire. In: *Paul Ricoeur*. Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 10.

⁶ Cf. RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b. p.83

⁷ Cf. Idem, p. 11.

⁸ Cf. RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b. p. 56.

atitude arbitral e de mediação custosa”⁹, ou mesmo uma espécie de “esquizofrenia controlada”¹⁰ (que desde sempre foi seu modo de pensar).

Se a estruturação desviante de seu itinerário filosófico, como ele mesmo declara, se constituiu a partir das influências que ele sofreu e escolheu é porque vê nesta caracterização a origem de um estilo que permaneceu durante toda a sua obra: “me encontro sempre combatendo em duas frentes ou reconciliando adversários resistentes ao diálogo”¹¹. Com efeito, Ricoeur promulga a convicção de que a Filosofia não se faz por cisões, mas pela arbitragem crítica de tendências. Para ele, “se a filosofia tem que sobreviver, não é suscitando cismas (...)” (RICOEUR, 1986, p.162). Neste sentido, Olivier Mongin (1997, p. 28) observa que o percurso de Ricoeur, de uma obra a outra, está sujeito a mudanças inesperadas, a deslocamentos difíceis, sendo que sua filosofia apresenta-se, principalmente nas obras que sucedem o período hermenêutico, como uma confrontação entre o pensamento continental francês e germânico, de um lado, e a filosofia analítica anglo-saxônica de outro.

Esta diversidade de temas e autores, tendo seus pensamentos confrontados no que pode se chamar de uma “vertente dialógica” que percorre seu itinerário filosófico, constitui a razão pela qual, não raramente, algumas acusações são dirigidas ao autor: ecletismo, ou a de ser ele apenas um bom leitor, que utiliza o pensamento alheio para construir sua proposta, não sendo, portanto, criador de nenhum conceito original.¹²

É preciso notar que estas referências e constantes discussões, eivadas de múltiplos desvios, correm o risco de dispersão, do qual o próprio Ricoeur se mostra ciente.¹³ Entretanto, estes “desvios” não constituem simples argumentos de autoridade ou meros instrumentos

⁹ Cf. a este respeito Cf. MARTÍNEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. Auto-Compréhension et Histoire. In: *Paul Ricoeur*. Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 11.

¹⁰ RICOEUR, Paul. De Valence a Nanterre. In: *Crítica e convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997a.p. 12

¹¹ MARTÍNEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. Auto-Compréhension et Histoire. In: *Paul Ricoeur*. Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 11.

¹² Em relação a estas acusações apontadas à filosofia de Ricoeur e à discussão sobre seu desenrolar de seu pensamento. Cf. MONGIN, Olivier. Duplamente Contemporâneo. In: *Paul Ricoeur: nas fronteiras da filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 20 e seguintes. Entretanto, cabe notar que a recepção pública de sua obra muda depois da publicação da trilogia de *Temps et récit* (1983,1984,1985) e de *Soi-même comme un autre* (1990). Esta última é significativa para o comentário em questão, pois é considerada como um dos textos mais significativos e maduros da obra ricoeuriana, momento em que o longo *détour* promovido pelo seu pensamento encontra sua “finalização” em “uma pequena ética”.

¹³ No que diz respeito à visão de Ricoeur como leitor de seu próprio trabalho, a visão sobre o aspecto fragmentário de seu pensamento, a emergência de questões aparentemente díspares no conjunto de sua obra, principalmente no que refere à temática de um novo livro enquanto “excêntrico” ao precedente, podemos citar uma das entrevistas empreendidas por François Azouvi e Marc de Laynay no período de outubro e novembro de 1994 a maio e setembro de 1995. Cf. RICOEUR, Paul. Da psicanálise à questão do si mesmo ou trinta anos de trabalho filosófico. In: *Crítica e convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997a. p. 115 e seguintes.

explicativos. Eles respondem aos debates, às solicitações e aos questionamentos requeridos em cada momento de sua produção. Os escritos de Ricoeur primam por um rigor exemplar que, conjugado a uma síntese crítica das principais tendências contemporâneas, não esquece a tradição filosófica e a possível reavaliação da mesma frente a questões emergentes. Ao privilegiar a análise rigorosa, Ricoeur faz aparecer o seu fascínio pela arte da disputa¹⁴, trazendo à baila uma série de interlocuções críticas, fato que mostra a maturidade de idéias que transparece no cuidadoso construto de seus discursos. Por esta razão, a um leitor desavisado, a uma leitura ingênua, sua obra pode vir a ter um sabor de ecletismo, embora não seja considerado um ecletismo fácil.

Neste ponto, encontramos a oportunidade de abordar a questão que permeia o questionamento inerente ao presente capítulo. A partir da consideração desse “estilo de filosofar”, podemos buscar respostas sobre a origem, o porquê da constituição do problema do texto, o papel que este assume na hermenêutica de Ricoeur e os propósitos que guiam sua elaboração. Ora, não seria este permanente diálogo operado pelo autor entre diversas correntes de pensamento (muitas delas até mesmo opostas), esta atitude de sempre caminhar por novos horizontes tendo conhecimento da questão central que o conduziu ao momento da discussão onde ele se encontra, e, ao retomar questões abertas nas obras anteriores, abrir novas perspectivas de discussão? Muitas vezes, alguns problemas ressurgem em obras posteriores, o que explica a afirmação do intérprete sobre “as diversas paisagens filosóficas que encontramos no conjunto de seus escritos” (VILLAVERDE, 2004, p. 9/10).

Na elaboração do problema do texto, objeto de nossa investigação, o fio condutor da discussão vem por meio deste estilo dialogal¹⁵, que tem seus pressupostos de elaboração formados através do diálogo com a tradição reflexiva, com a fenomenologia, e, principalmente, com a hermenêutica. Para então tratar de um tema tão importante em sua obra, será preciso

¹⁴ Ricoeur fala desta paixão pela arte da disputa herdada de seu Mestre Roland Dalbiez em sua *Autobiografia intelectual*, que foi composta justamente com o objetivo de esclarecer o modo pelo qual conduz as discussões em torno de problemas que o incomodam, constituindo um breve relato sobre o percurso de seu pensamento e de alguns fatos que marcaram sua carreira. No que diz respeito a esta referência à Dalbiez, Cf. RICOEUR, Paul. *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b, p.48/49.

¹⁵ Diferente da concepção de diálogo (pergunta/resposta) em Gadamer, que encontra sua vitalidade na conversação, em Ricoeur, o diálogo, fruto do trabalho reflexivo, encontra sua força na escrita, na distanciação promovida pelo texto e de sua produção ou leitura. Daí a necessidade de tratar o “problema do texto”, pois é o lugar por excelência (linguagem/escrita) onde acontece a Filosofia. Não obstante, a discussão em torno do texto abarca “o diálogo que somos nós” (se quisermos fazer referência à remissão constante de Gadamer e de Ricoeur à expressão de Friedrich Hölderlin), a “conversação”, permanece como o cerne do problema hermenêutico.

perguntar quais são as motivações e os caminhos solicitados pelo problema do texto, em face de que este constitui um dos pontos centrais da hermenêutica ricoeuriana. A maneira pela qual vamos persegui-lo será buscando pontualmente de onde o problema emerge, portanto, perscrutando os pressupostos que constituem o pano de fundo de sua elaboração. Cumpre a tarefa de localizar alguns dos diversos lugares que Paul Ricoeur percorre para fazer brotar essa discussão.

1.1. O CAMINHO DAS HERMENÊUTICAS: DA HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS À HERMENÊUTICA DO SI

O título da presente investigação mostra os contornos da tarefa de compreender o percurso do pensamento hermenêutico de Ricoeur, abordando-o em sua generalidade. O limite está em guiar-se pelo questionamento acerca do lugar e da finalidade da elaboração de uma *hermenêutica dos textos*. O caminho perseguido para esta elaboração será o que o próprio Ricoeur define em suas obras.

Certamente, a hermenêutica é a maior marca do pensamento ricoeuriano. No entanto, embora ocupe um papel central em sua obra, não é a única vertente presente em seu pensamento, apesar de ser a mais visível, onde se encontram os maiores desenvolvimentos da filosofia do autor. O problema da vontade e os desenvolvimentos sobre a problemática do mal mostram que a hermenêutica ricoeuriana nasce a partir de um estágio preparatório, como um resultado destas investigações anteriores. Pode-se dizer, inclusive, que, nestas questões que a precedem, sua hermenêutica se encontra em estado latente.

A proposta de uma *Filosofia da vontade*, presente nas primeiras obras de Ricoeur, conduz às discussões sobre o problema do mal, que, examinado a partir de uma simbólica, traz a tona a primeira definição de hermenêutica, expressa em razão das propriedades oferecidas pelos símbolos. Será possível notar que, da primeira obra de sua *Filosofia da vontade* às seguintes, o autor opera uma espécie de abandono progressivo das estruturas abstratas da vontade humana e passa a uma investigação lingüística e histórica dos signos, mitos e símbolos, encaminhando seu pensamento do domínio das hipóteses à experiência concreta.

A concepção de hermenêutica centrada nos símbolos, desenvolvida em *La symbolique du mal* (1960) e *Le conflit des l'interprétations* (1969), apresenta algumas nuances dignas de nota, provocadas pelas discussões em torno da hermenêutica e psicanálise que marcam a obra *De l'*

interprétation: essais sur Freud (1965). Este debate com Freud promove um desenvolvimento inesperado em torno da questão dos símbolos, a partir da retomada de um problema deixado em suspenso no final de *La symbolique du mal*, a saber, a relação entre *hermenêutica dos símbolos* e uma *filosofia da reflexão concreta*. Além disso, a incursão na psicanálise marca uma imbricação mais autêntica entre as questões de linguagem e a hermenêutica, momento no qual Ricoeur abraça “o domínio onde se recortam todas as investigações filosóficas atuais” promovidas pelo *linguistic turn*, onde, segundo ele, “a unidade do falar humano se torna problemática” (RICOEUR, 1965, p. 16).

Esse percurso marca as discussões que antecedem a fundamentação de uma *hermenêutica dos textos*, presente nas obras *Interpretation Theory: discourse and surplus of meaning* (1976) e *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II* (1986). Os desenvolvimentos mais próprios desta hermenêutica, somados às discussões acerca do processo de criação artística, compõem uma visão mais alargada do projeto da hermenêutica ricoeuriana presente na trilogia de *Temps et Récit* (1983, 1984, 1985). Em face destes desdobramentos, a *hermenêutica dos textos* aparecerá como a mediação necessária a uma *hermenêutica da ação* e, dela, a uma “pequena ética” (como o próprio Ricoeur faz referência), abordada em *Soi-même comme un autre* (1990).

Assim, ao perseguir o caminho do pensamento de Ricoeur, é legítimo falar de uma concepção hermenêutica desenvolvida (desdobrada) em vários momentos: *hermenêutica dos símbolos*, *hermenêutica da suspeita*, *hermenêutica do discurso*, *hermenêutica dos textos*, *hermenêutica da ação*, *hermenêutica do si*. Estas se formam a partir de um trajeto progressivo, que, em nossa opinião, nem sempre é claramente projetado pelo autor, uma vez que estas hermenêuticas aparecem como fruto das discussões que ele empreende, construindo uma certa arquitetura de pensamento. Nestes termos, o fulcro da hermenêutica ricoeuriana permanece como *a busca das condições de possibilidade de compreensão*.

1.1.1. Da Filosofia da Vontade à Hermenêutica dos símbolos

A primeira grande obra¹⁶, que leva o título geral *Philosophie de la Volonté*, compreende três livros publicados, dois livros em um mesmo volume, e algumas promessas de

¹⁶ Utilizamos “primeira grande obra” para designar o primeiro volume da *Philosophie de la Volonté* tendo em vista a originalidade de pensamento nela presente. Na realidade, cronologicamente, a primeira obra de Ricoeur foi publicada em 1947: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère e le philosophie du paradoxe*. Não poderíamos

desenvolvimentos para estes dois últimos, não plenamente cumpridos.¹⁷ Inspirado pela obra de Husserl – *Ideen I* – que acabara de traduzir para o francês, o projeto ricoeuriano de uma *Filosofia da vontade*, segundo a leitura de Ricoeur acerca de sua obra, percorre uma interligação das essências puras do ato volitivo com a experiência corpórea e temporal da subjetividade humana, estudo desenvolvido a partir da conciliação entre diferentes metodologias, que se desdobram e conferem nuances diferenciadas nos três volumes.

No primeiro volume – *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) – Ricoeur pretende fazer abstração do que há de empírico na vontade, abstração que tem traços comuns com o que Husserl chamou de *redução eidética*. A questão era alargar a análise *eidética* das operações da consciência às esferas do afeto e da vontade¹⁸, uma análise que Husserl havia confinado à percepção, de um modo mais geral, ou aos atos representativos. Para Husserl, as vivências da vida afetiva e da vida prática da consciência são fundadoras de ordem simples – as representações –, o que não inclui uma reflexão direta sobre a vida prática. Neste sentido, Ricoeur, ao entender que os vividos afetivos e volitivos não se fundamentam na representação, mas no querer, simultaneamente *constituente* (no sentido que qualifica todo involuntário como humano, como motivação e instrumentalização de, situação do querer) e *primitivo* (na medida em que não se pode pensar a ausência do querer ou mesmo sua gênese sem suspender a própria subjetividade)¹⁹, se lança ao estudo da vida prática da consciência, ao mesmo tempo em que integra e utiliza os termos da fenomenologia husserliana para “descrever” a vontade.

Assim, a referida obra começa com a *epoché* husserliana, ao suspender a crença em todas as teorias que explicam a vontade iniciando uma descrição desta, tomando a vontade como

deixar de citar *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, publicada nesse mesmo ano, em colaboração com Mikel Dufrenne.

¹⁷ Ricoeur fala da ingenuidade “da planificação da obra de uma vida inteira” anunciada em *Le Volontaire et l'Involontaire*, que prometia articulações para as futuras obras; na segunda obra, o projeto de realizar uma empírica da vontade, o que incluía uma meditação sobre o domínio da má vontade e um exame empírico das paixões; na terceira, a proposta era tratar a relação humana com a Transcendência que desabrocharia em uma poética das experiências de criação e recriação, portanto, uma poética da vontade, apenas esboçada anos depois em *La symbolique du mal* (1960), *Métaphore vive* (1975) e nos três tomos de *Temps et Récit* (1983,1984,1985). Como o autor mesmo declara ao final de *Le Volontaire et l'Involontaire*: “querer não é criar?”. Esta pergunta já mostrava o esboço do longo caminho a ser percorrido. Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b, p. 64-66.

¹⁸ Ricoeur nota que Husserl deixa indicado, em várias passagens de *Ideen I*, que a problemática da vontade trabalhada até a época de acordo com a psicologia clássica e tradicional, podia ser reinterpretada através do método fenomenológico, chegando mesmo a esboçar a aplicação deste método às “vivências afetivas e volitivas” Cf. RICOEUR, Paul. *Philosophie de l'Volontaire: L'Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier, 1950. p. 10.

¹⁹ Comentários de Ricoeur a este respeito desta questão em Husserl e sobre o método utilizado na Fenomenologia da vontade, cf. RICOEUR, Paul. *Méthode et taches d'une Phénoménologie de la Volonté*. In: *A L' école de la phénoménologie*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1987, p. 113-125.

consciência. Em seguida, ao tratar a vontade como intenção (procurando fazer uma análise intencional do projeto, com o seu correlato objetivo - o *pragma* - e do motivo enquanto razão para a ação), este tema aparece como que “interrompido” pela questão do involuntário. Mas, se a vontade pura se encontra limitada por forças involuntárias, como lidar com o involuntário que molda a vontade humana? Esta reflexão é consagrada pela tese da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, a saber, o “movimento voluntário pontuado pela alternância entre o impulso vibrante da emoção e o ponto de vista tranqüilo do hábito” (a decisão volitiva), e o involuntário corporal que a limita, “o consentimento para o ‘involuntário absoluto’” sob o estandarte do caráter, “a figura instável não e absolutamente não escolhida pelo existente”, e o inconsciente, “zona proibida, sempre inconvertível em consciência real” (RICOEUR, 1997b, p. 63).

A escolha desta temática da vontade, a opção de operar uma descrição pura da consciência querente, teve como objetivo realizar um projeto ousado: proporcionar uma contrapartida, na ordem prática, ao que Merleau-Ponty havia feito no campo teórico em *Phénoménologie de la Perception* (1960). Nestes termos, era preciso “por um lado, uma análise eidética das estruturas do projeto, da moção voluntária e do consentimento involuntário absoluto; por outro lado, uma análise dialética das relações de atividade e passividade”²⁰. No interior dessas formulações, ao mesmo tempo em que desejava uma espécie de complemento à *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, Ricoeur procurava estabelecer uma mediação entre a fenomenologia de Husserl e o existencialismo presente em Gabriel Marcel. Nesta conciliação, o primeiro fornece a adoção de uma metodologia, e, o segundo, a problemática do “sujeito encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito dono de si próprio e servo da necessidade na figura do caráter, no inconsciente e na vida” (RICOEUR, 1997b, p. 63).

Assim, *Le Volontaire et l’Involontaire* é uma abordagem reflexiva acerca do ser-homem, através do cruzamento entre dois métodos diferentes, o fenomenológico e o existencial, como que tomados em um só, o próprio Ricoeur intitula-o: “fenomenológico existencial”²¹. Ao

²⁰ Cf. MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila.(eds). Auto-compréhension et histoire. In: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation*. Atas Del Synposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 12.

²¹ A expressão é utilizada por Ricoeur para caracterizar seus estudos na década de cinqüenta. Cf. RICOEUR, Paul. Autobiografia Intelectual. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b, p. 64. Ainda, utilizam esta expressão para caracterizar esta metodologia utilizada por Ricoeur em *Le Volontaire et l’Involontaire*: Manuel

corresponder a essa dupla filiação marceliana e husserliana, como leitor de sua obra, o autor reconhece posteriormente algumas implicações ontológicas da dialética do agir e do sofrer, portanto, o esboço de uma ontologia da vontade finita, que, ainda nesta primeira obra, aparece sob a forma das investigações em antropologia filosófica, da qual provinha uma tentativa de arbitragem entre as posições correntes do dualismo e do monismo.

As duas obras subseqüentes, *L'Homme faillible* e *La Symbolique du mal*, aparecem juntas em 1960, sob o título de *Finitude et Culpabilité*, e constituem um salto no projeto inicial anunciado na primeira obra: o desdobramento de uma *ontologia da desproporção*, para além da análise eidética do voluntário e do involuntário.²² As considerações de Ricoeur sobre o problema do mal e da liberdade mostram-se significativas nesta seqüência, pois a constituição da fragilidade é uma característica ontológica do homem, o que faz da humanidade o espaço de manifestação do mal.²³

L'Homme faillible mostra-se então como a primeira parte que se ocupa da contrapartida à *Le volontaire et l'involontaire*, pois, ao suspender a abstração pura propiciada pela eidética, retoma aquilo que foi colocado entre parênteses, tendo em vista a constituição de uma empírica da vontade. Se na primeira grande obra não se tinha em conta mais do que as estruturas da vontade em geral, para passar “ao reino empírico da vontade”, conforme nota Ricoeur, “a decisão

Macieiras em seu artigo *Paul Ricoeur: uma ontología militante* p. 46 e 56, e António Pinto-Ramos em seu artigo *Ricoeur y a Fenomenología*, p. 80, ambos reunidos em MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila.(eds). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation*. Atas Del Synposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

²² Ricoeur se deixa atrair pelo tema da *desproporção*, fazendo dele a raiz de sua reflexão sobre a falibilidade humana. A herança da tradição reflexiva é nítida, presente tanto no próprio termo utilizado, *desproporção*, numa linguagem emprestada de Pascal, como no estímulo à pergunta que dá início à investigação: *como o homem está sujeito ao erro?* (pergunta presente nas investigações cartesianas - Cf. IV Meditação - Meditações sobre a filosofia primeira). Para Ricoeur, a *desproporção* resulta de uma “não coincidência do homem consigo”, como uma inter-relação resultante da própria constituição do homem: um misto, uma desproporção entre o finito e o infinito. Assim, o autor tenta organizar esta formulação através da investigação em torno de três prioridades fortes e três mediações, estas últimas, como ele mesmo reconhece, bastante frágeis, conforme podemos observar em suas palavras: “(...) eu via a imaginação, no sentido do esquematismo kantiano, fazer a mediação no plano teórico entre a perspectiva finita da percepção e a perspectiva infinita do verbo; da mesma maneira no plano prático, via o respeito estabelecer uma ponte entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade; da mesma maneira, e por fim, a fragilidade afetiva, característica das paixões do ter, do poder e do querer, me pareciam conjugar a amplitude do sentimento de pertencer à totalidade das coisas com a intimidade de ser afetado *hic et nunc*.” Cf. MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila.(eds). *Auto-compréhension et histoire. Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation*. Atas Del Synposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 12.

²³ Para Ricoeur, o mal não é ontológico, não é necessário nem coextensivo à natureza do homem, mas uma real possibilidade que se mostra ao homem, sendo ele, paradoxalmente, o próprio acesso ao mal. Isto porque a fragilidade constitucional humana faz com que o mal seja possível, devido à fraca resistência do homem frente a uma realidade exterior que o afeta. Assim, a idéia de que o homem se constitui frágil, portanto exposto ao erro, à falta e à queda é um dos pontos centrais da abordagem empreendida em RICOEUR, Paul.: *Philosophie de la volonté II - Finitude et Culpabilité*. *L'Homme Faillible* Paris: Aubier, 1960.

ontológica era a primeira que tinha de tomar para ultrapassar o abismo” (Cf. RICOEUR, 1997b, p. 70).

Assim, em *L'Homme faillible*, Ricoeur entendeu que era preciso demonstrar que o mal “não constituía uma das situações limites implicadas pela finitude de um ser submetido a uma dialética do agir e do sofrer, mas uma estrutura contingente, neste sentido ‘histórica’” em relação ao que na obra anterior ele tinha chamado de involuntário absoluto, e em relação às outras características da finitude. Isto porque a vontade finita se mostrava apenas responsável pela fragilidade humana, um mal já existente, portanto, um simples princípio da falibilidade. A fragilidade humana, a vulnerabilidade ao mal moral, não seria mais do que uma desproporção constitutiva entre finitude e infinitude. A vontade finita mostrou-se como o principal acesso ao mal e à culpa (Cf. RICOEUR, 1997b, p. 68/69).

O tema da culpabilidade e a empírica da vontade conduzem o autor à necessidade de não mais se concentrar nas estruturas formais da vontade em geral, posto que a inserção do problema do mal na estrutura da vontade exigia uma reformulação no método empírico-descritivo, e esta reformulação incluía tornar acessível a experiência da falta através de uma mítica concreta. Conforme nota Villaverde (1999, p. 20), até então, as noções de *finitude* e *culpabilidade* não exigiam do autor uma preocupação especial com a linguagem, uma vez que a linguagem “direta” se mostrava suficiente para falar dos elementos voluntários e involuntários. Entretanto, para a introdução da realidade do mal na estrutura da vontade, era necessária outra linguagem, uma linguagem indireta, realizada através dos símbolos, das metáforas. Portanto, para ascender ao concreto da vontade má, era preciso incluir o longo desvio dos símbolos e mitos, e proceder por mediação, uma vez que a vontade “não se reconhece má nem se declara culpada, senão meditando sobre os símbolos e mitos veiculados pelas grandes culturas que instruíram a consciência ocidental”.²⁴

A necessidade de reformulação do método empírico-descritivo, relacionado ao estatuto epistemológico da meditação da vontade má e ao campo de investigação aberto pela simbólica do mal, mostrava que a fenomenologia husserliana, a filosofia existencialista proveniente de Gabriel Marcel e a filosofia reflexiva de Jean Nabert, até então conjugadas nas investigações, tinham seus limites, que no entender de Ricoeur eram os mesmos limites do *cogito* cartesiano. Esta ressalva

²⁴ Nas palavras de Ricoeur, cf. MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. (eds.). Auto-compréhension et histoire. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Atas Del Symposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 13.

quanto às metodologias utilizadas, além de promover uma reformulação no curso das investigações, apontava para o início de uma postura crítica que é assumida pelo autor desde sua primeira grande obra sob o estatuto do *cogito encarnado*, que aparecerá em obras futuras com mais veemência e sob diferentes formas ao longo do desenvolvimento das hermenêuticas – a crítica à imediaticidade, transparência e apoditicidade do *cogito*.

Assim, para Ricoeur, a suspeita com relação ao *cogito* não dizia respeito somente à experiência da vontade má, “mas a toda a vida intencional do sujeito”. Esta desconfiança já estava presente na elaboração de *Le Volontaire et l’Involontaire*, como atestam suas palavras: “não era a análise do *noema* (o percebido, o desejado, e daí por diante) mais acessível do que a *noesis* (perceber, desejar)?” (RICOEUR, 1997b, p. 71). A incursão no tema da consciência má levou o autor ao levantamento de um problema específico que se consagrava na linguagem típica dos símbolos do mal: a dissimulação, a resistência à confissão, se mostravam então associadas à não transparência da consciência.

1.1.2. Da Hermenêutica dos símbolos à Hermenêutica do discurso

A segunda parte de *Finitude et Culpabilité, La Symbolique du mal* (1960), marca o início da fase hermenêutica. O propósito de Ricoeur é o de defender o valor da interpretação, pois “é interpretando que podemos novamente entender; é assim na hermenêutica que liga à doação sentido pelo símbolo e à iniciativa inteligível da decifração” (RICOEUR, 1960, p. 326). Se pensar o símbolo é pensar a linguagem em que este se move, a hermenêutica deve presidir a tarefa de procurar revivificar a Filosofia a partir da reflexão sobre os símbolos fundamentais que se apresentam à consciência. A atenção à linguagem simbólica permitirá compreender a consciência da falta, da mácula e da culpa, o que impulsiona Ricoeur à dupla tarefa: por um lado, uma investigação sobre uma questão de linguagem, dada a opacidade característica dos símbolos e seu modo de manifestação indireta; por outro, um caráter exegético²⁵ exigido pelas narrativas da experiência do mal, consagrada nos mitos.

A crítica da consciência reflexiva, da transparência e da apoditicidade do *cogito* é complementada pela função projetiva da experiência do mal desempenhada em todas as culturas pela simbólica e pelas narrativas míticas. Ricoeur nota que, enquanto a descrição direta da má intenção oferecia pouco à suas investigações, a abundância de histórias sobre a origem do mal

²⁵ A expressão “caráter exegético” marca a questão da revelação, portanto, da proclamação, da manifestação.

que formam a cultura ocidental oferecia material significativo para a interpretação dos símbolos da culpa, da mácula (mancha), que, em um primeiro momento, se manifestavam como expressões indiretas da consciência do mal.

A esta análise somava-se a tradição reflexiva proveniente de Descartes, Kant e Nabert, da qual o autor se diz herdeiro, que é então incorporada nesta primeira formulação da simbólica.²⁶ Ao operar tal reviravolta, indo diretamente ao domínio das experiências concretas cristalizadas nos mitos e símbolos, Ricoeur introduz “no círculo da reflexão o longo desvio pelos símbolos transmitidos pelas grandes culturas”. Surge então o esboço da primeira definição de hermenêutica:

(...) uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões de duplo sentido: o sentido literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo sentido, aquele que verdadeiramente se dirige o símbolo, eficazmente apontado pelo símbolo através do primeiro (RICOEUR, 1997b, p. 71).

A inserção hermenêutica se mostrou necessária uma vez que a experiência do mal, manifestada indiretamente pela estrutura dos símbolos, não pode ser abraçada pela lógica do conceito. Se a pura racionalidade lógica não responde aos problemas propostos pela questão do mal, à nossa experiência oferecida pela falibilidade (que é o lugar do mal), é porque este tipo de discurso não abarca o *excesso de significação*²⁷ apontado pela linguagem simbólica. É preciso então vencer o abismo que se dá na linguagem, partindo para a compreensão do símbolo, para buscar as significações da existência vivida, o que implica uma compreensão de si por parte do sujeito. Para Ricoeur, ao revelarem a situação do homem, ao mostrarem “a situação do ser do homem no ser do mundo”, os símbolos acabam por propiciar a elaboração de conceitos existenciais que estruturam a realidade humana (Cf. RICOEUR, 1960, p. 331). Assim é que, nas investigações que concluem *La symbolique du mal*, aparece pela primeira vez o corolário dessa discussão: “*Le symbole donne à penser*” (RICOEUR, 1960, p. 324).

²⁶ Mesmo operando a primeira definição de hermenêutica, bem como a definição, a caracterização e o lugar de manifestação dos símbolos, *La Symbolique du mal* elege uma categoria específica: os símbolos e mitos do mal. Na presente investigação, a intenção não é a de perseguir os caminhos da interpretação contidos na simbólica do mal. Antes, cumpre apenas a tarefa de levantar a definição de símbolo, ressaltando como a mediação dos símbolos e mitos, para além do problema do mal, questiona o estatuto da *autocompreensão*, o que levará, no acompanhamento do pensamento do autor, ao pano de fundo presente nas formulações das hermenêuticas posteriores.

²⁷ Só poderemos falar no capítulo. II de “excesso de significação”, de “aumento icônico”, se nos referirmos a uma estreita ligação entre o *acontecimento* (extralingüístico) e o *dizer*.

Se o símbolo mostra a não imediaticidade do *cogito*, sua compreensão se dá por etapas sucessivas, que se vê às voltas com os domínios interpretativos. É esta reflexão que toma forma na coletânea que retoma a questão da simbólica: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. (1969). Nas palavras do autor:

‘O símbolo dá que pensar’; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, ele é que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é ‘à pensar’, de que pensar. A partir da doação, a posição; a sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma, e, entretanto, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É a articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender. (RICOEUR, 1969, p.284) ²⁸

O símbolo possui um sentido que lhe pertence, que é dele, que está nele, mas que é dito, falado e explicitado na palavra. Por isso, requer interpretação, porque ele diz mais do que diz, nunca acabará de dizer, sempre fomentará o pensar, constituindo um permanente desafio à inteligência e à capacidade interpretativa. Como toda reflexão filosófica se dá na e pela linguagem, o símbolo mostra-se como um lugar privilegiado para recomeçar ²⁹ a reflexão. Isto porque ele não somente consegue expressar de modo mais adequado a experiência fundamental, como também pode nos reintroduzir no estado de linguagem primordial, adequada à experiência ontológica. Esta análise remete-nos à noção de que a linguagem simbólica, para ser compreendida, necessita da interpretação fundada no caminho que vai do sentido objetivo para a significação existencial. A análise dos símbolos é de suma importância, pois, para Ricoeur, o símbolo é o lugar da múltipla intencionalidade na cultura. Segundo ele, cabe à hermenêutica perscrutar esse caráter multifacetado do símbolo.

Na seqüência, *De l'Interprétation: essais sur Freud* (1965), “um livro de filosofia e não de psicologia”³⁰, abre o campo das discussões em torno do problema da linguagem, momento em

²⁸ ‘*Le symbole donne à penser*’: cette sentence qui m’enchante dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sens, c’est lui qui donne le sens; mais ce qu’il donne, c’est ‘à penser,’ de quoi penser. A partir de la donation, la position; la sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu’il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. C’est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante, que je voudrais surprendre et comprendre.

²⁹ Utilizamos aqui *recomeçar*, uma vez que esta reflexão se inicia com a *Fenomenologia da vontade*, presente na primeira obra de Ricoeur.

³⁰ No prefácio *De l'Interprétation: essais sur Freud*, Ricoeur alerta que o livro versa sobre Freud e não sobre psicanálise, faltando a abordagem da experiência analítica e o exame das escolas pós-freudianas. Ele reconhece ser

que Ricoeur se insere na chamada *linguistic turn*. Aprofundando a ligação entre linguagem e suas investigações em hermenêutica, a obra “busca uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações múltiplas”³¹ (RICOEUR, 1965, p.17). A complexidade do problema se deve ao reconhecimento de uma estrutura de duplo sentido que se revela na linguagem – seja na simbólica do mal, seja na trama dos sonhos, na fala do desejo que nele se esconde³², seja na dimensão religiosa. É este jogo permanente entre *mostrar/esconder*, no *manifestar* e *dissimular*, que se justifica a interpretação.

O debate com a psicanálise freudiana abre um novo campo de investigações, o que ilustra, mais uma vez, o aspecto fragmentário do pensamento ricoeriano, nos meandros das solicitações distintas às quais ele procura atender. O questionamento em torno da culpabilidade faz nascer um problema a partir da leitura da obra de Freud e ultrapassa a imediaticidade interpretativa de um conjunto simbólico particular (o dos símbolos do mal), abrindo a estrutura simbólica como estrutura específica da linguagem. O reconhecimento de uma “hermenêutica” subjacente à obra do pai da psicanálise é outro aspecto digno de nota. As discussões propiciadas pelas análises da obra sobre Freud podem ser justificadas se tomarmos os desenvolvimentos propostos na obra anterior.

La Symbolique du mal abordava uma *interpretação amplificadora*, atenta ao *excesso de sentido* que o simbolismo do mal manifestava, através do qual unicamente a reflexão elevava à plenitude significante. Em contraponto, a hermenêutica reconhecida na obra de Freud mostrava uma *interpretação redutora* que, para além da culpabilidade, parecia ser mais bem exemplificada

um empreendimento arriscado tratar a psicanálise como um monumento da cultura sem empreender essas discussões. No entanto, o que Ricoeur busca é precisamente a nova compreensão do homem introduzida por Freud. Apesar de ser um importante marco no curso de sua obra, cabe notar que as incursões sobre a obra freudiana não foram bem recebidas pelo público, causando a marginalização do pensamento ricoeriano no cenário intelectual francês. No que diz respeito a este fato, podemos citar os comentários do próprio autor, bem como de um de seus intérpretes: MONGIN, Olivier. Paul Ricoeur: nas fronteiras da filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 19; RICOEUR, Paul. Da psicanálise à questão do si mesmo ou trinta anos de trabalho filosófico. In: *Crítica e convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997a.p. 99-104; e em RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b, p. 79/80.

³¹ É preciso notar que Ricoeur, na seqüência, diz que esta filosofia da linguagem não poderia ser elaborada por um único pensador. Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. *D L'Interprétation: essais sur Freud*. Paris: Du Seuil, 1965, p. 18.

³² Cabe notar que Ricoeur abraça um modelo de investigação específico no debate com Freud – o sonho. Certamente, não é no sonho que o autor procura a articulação entre linguagem e desejo, não no sonho que pode ser interpretado e sim no *texto*, na *narrativa* do sonho. Isto porque não é o desejo que se encontra no centro da análise, mas sim a sua linguagem. O problema que Ricoeur irá perseguir é o problema das expressões de duplo sentido que dizem do desejo e designam o *mostrar-esconder* próprio do duplo sentido. Como nos referimos, a obra não trata um problema de psicanálise, mas um problema filosófico que se põe à hermenêutica. Cf. RICOEUR, Paul. *De L'Interprétation: essais sur Freud*. Paris: Du Seuil, 1965, p. 11-18.

pelas formulações da psicanálise freudiana, não só pelo inconsciente, mas pela negação da consciência e a renovação radical de seu sentido pela crítica da pretensão de conhecer a si mesma, desde o começo. Se a simbólica do mal já trazia a preocupação em torno da conjugação entre interpretação dos símbolos e uma filosofia da reflexão, é este debate com Freud que levará Ricoeur, mais uma vez, a um empreendimento conciliador, tal como havia operado entre Husserl e Marcel, quinze anos antes. A tarefa era a de mediar o conflito entre duas hermenêuticas: uma *amplificadora* e outra que mais tarde ele chamará de *hermenêutica da suspeita*, também nomeada como *reduzora*. Nasce a temática do *conflito das interpretações*.

A preocupação de articular *reflexão filosófica* e *hermenêutica dos símbolos* aparece sob uma forma mais elaborada nos artigos que compõem *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I* (1969). Nessa coletânea estão presentes as discussões em torno do estruturalismo, da psicanálise, da fenomenologia e o diálogo com a hermenêutica. Este empreendimento pode ser mais claramente explicitado pela questão em torno das *hermenêuticas rivais*, portanto, do chamado *conflito das interpretações*, momento no qual Ricoeur assume uma atitude arbitral e conciliadora entre modos de interpretação antagônicos. A questão em torno da pluralidade de interpretações, para o que elas apontam, a preocupação de não sacrificar nenhuma delas, sendo reconhecidos e respeitados os direitos de cada uma, intenta marcar a impossibilidade de uma hermenêutica única e universal.

Para Ricoeur, o traço que une as “hermenêuticas” consideradas é a vontade de contestar o privilégio da consciência (cada uma à sua maneira), mostrando que a consciência não é o princípio, não é imediata, mas mediada, uma tarefa que requer o trabalho de interpretação. Pode-se dizer que a reflexão solicita uma interpretação reduzora e destruidora da consciência porque, antes de tudo, ela é uma *falsa consciência*. Ricoeur alerta que foi justamente o que notaram os *mestres da suspeita*, Freud, Marx e Nietzsche: existe algo obscuro ou mascarado no desejo de transparência do *cogito*, de ser senhor de si e do mundo. Assim, conjugada à interpretação chamada *amplificadora*, a requerida pelos símbolos, uma outra hermenêutica surge: *hermenêutica da suspeita*. Por conseguinte, devemos, doravante, entender porque a reflexão deve ser duplamente indireta: além de entender que o vivido somente pode ser atestado pelos documentos e pelas obras e, portanto, estar destacado da pretensão da consciência de erigir-se como origem do sentido, deve-se operar ainda uma crítica à consciência falsa. Há algo que

precisa ser desvendado, explicitado, posto que a *falsa consciência* nos deu a oportunidade de examiná-los (Cf. RICOEUR, 1969, p. 21/22).

Uma segunda frente levantada ainda dentro do *conflito das interpretações* diz respeito às incursões de Ricoeur em torno do estruturalismo lingüístico francês. Acompanhando os debates ocorridos no cenário intelectual francês da época, Ricoeur abraça duas frentes. A primeira se preocupava em dissociar o estruturalismo de um modelo universal de explicação, fazendo aparecer a consciência dos limites deste método, que, no entender do autor, se mostrava perfeitamente pertinente quando aplicado a um campo de experiência determinado. A segunda gera a oportunidade de revisão do trajeto que Ricoeur havia operado até então, onde o estruturalismo lingüístico não se apresentava mais como um dos casos da *hermenêutica da suspeita*, mas era incorporado no interior de sua hermenêutica, sem que o sujeito que atualiza criativamente o discurso fosse separado da língua que fala através de uma abstração objetivante, onde a linguagem (tomada pela perspectiva estrutural) seria reduzida a um mero funcionamento de um sistema de signos.

Nestes termos, para além da antinomia entre *estrutura e acontecimento*, Ricoeur promove a mediação entre ambas, marcando o caráter *extralingüístico*, o fundo ontológico da linguagem, a singularidade do *dizer*, a infindável polissemia na qual se funda a criatividade do falante que uma hermenêutica deve perseguir. Assim, se antes (em *La Symbolique du mal*) o símbolo se prendia à definição de uma estrutura de duplo sentido (no qual o segundo só se revelaria através do primeiro), com a passagem pelo estruturalismo e pela psicanálise, ele revelaria a multiplicidade de sentido e uma capacidade intencional – existe algo de real que está fora do símbolo. A capacidade referencial do símbolo, o *extralingüístico*, constitui o símbolo como discurso.

1.1.3. Da Hermenêutica do discurso à Hermenêutica do si

É nesta altura das discussões que Ricoeur compreende que o fenômeno da multiplicidade de significações é uma característica não propriamente dos signos neles mesmos, mas, acima de tudo, do contexto no qual eles aparecem e em que são empregados. O autor percebe as limitações da definição de hermenêutica pela interpretação simbólica e oferece algumas razões pelas quais

ele avança da mediação dos símbolos à mediação dos textos.³³ A princípio, o simbolismo apenas revelaria os seus recursos de plurivocidade em contextos apropriados, ou seja, à escala do texto, como um poema, ou, como ele designaria mais tarde a título exemplar, à narrativa. Além disso, a hermenêutica não poderia ser definida simplesmente pela interpretação de símbolos, pois o simbolismo, depois da passagem pela psicanálise, deu lugar a interpretações concorrentes, a um conflito entre uma *interpretação redutora*, e, associada a esta, uma *interpretação amplificadora* “que visava uma síntese mais rica, mais elevada, mais espiritual”. Este conflito, segundo Ricoeur, se desenvolveria igualmente em escala textual (Cf. RICOEUR, 1986, p. 30/31).

As conferências de *Interpretation Theory: discourse and surplus of meaning* (1976) e os artigos reunidos em *Du texte à la action: essais d’herméneutique II* (1986) marcam a passagem necessária por uma *hermenêutica do discurso*, propedêutica da *hermenêutica dos textos* e da *hermenêutica da ação*. De uma temática a outra, o que salta do pano de fundo destas discussões é a preocupação com o problema da criatividade humana, que é abordada sutilmente e de forma indireta, tendo por base a idéia de que “não há criação humana que não seja regulada por regras”. A fim de perseguir esta temática, entre as acima citadas, se interpõem duas obras: *La Métaphore vive* (1975) e *Temps et Récit* (1983,1984,1985).

O desenvolvimento de uma *hermenêutica do discurso*, que fundamenta o início do caminho de uma *teoria da interpretação* centrada no texto, é abordado principalmente em alguns dos artigos de *Du texte à l’action*, dedicados ao problema do texto, e nas duas primeiras conferências de *Interpretation Theory*. É a partir da definição de *discurso* – alguém diz alguma coisa a alguém acerca de algo em conformidade com as regras – que Ricoeur tenta acoplar três problemas que se interconectam, emergindo das discussões em torno da capacidade discursiva: a

³³ É preciso salientar que Ricoeur jamais abandonou a questão do símbolo, apenas entendeu que a hermenêutica não poderia apenas se concentrar exclusivamente nos símbolos (tal como ele pensava no início da década de 60). Assim, ele entendeu apenas que o modo de apresentar a questão dos símbolos não foi substancial. Neste ponto, Ricoeur ultrapassa suas referências teóricas da fase dos símbolos, sejam as da antropologia da religião, sejam as das considerações sobre a psicanálise. Desta forma, o autor passa a não concentrar suas discussões em torno da simbólica a partir da obra *Métaphore vive* (1975), momento em que ele localiza as discussões em torno da lingüística estruturalista e da análise lingüística anglo-americana. Neste sentido, podemos notar novas considerações no que diz respeito aos símbolos: ao momento semântico e não-semântico dos mesmos. Cf. RICOEUR, Paul. Metaphor and symbol. In: *Interpretation Theory: discourse and surplus of meaning*. Foth Worth: Texas Christian University Press, 1976, p. 45-63. Ainda podemos citar, nas palavras do autor: “(...) Tal não impede que tenha passado do problema do símbolo ao problema da metáfora, para encontrar um apoio semiótico e um instrumento de linguagem codificado e conhecido através da história da retórica; era a seu ver [a de Gabriel Marcel], ter perdido certa espessura do simbólico mais importante do que o seu vestígio lingüístico no metafórico. Pela minha parte, pensava que a metáfora permitia tratar o núcleo semântico do símbolo.” (grifo nosso) RICOEUR Paul. De Valence a Nanterre. In: *Crítica e Convicção*. Lisboa, Edições 70, 1997a. p. 42/43.

mediação objetiva pelos signos que marcava a consciência do *cogito militante e ferido*³⁴ pelo desvio dos atos e operações constitutivas do discurso, o reconhecimento do outro falante suspenso e resistente ao ato de discurso (suspenso pelo estruturalismo saussuriano), e, finalmente, a problemática do mundo e o ser implicado no alvo referencial do discurso.

Neste momento, o debate com o estruturalismo lingüístico se mostra ainda mais frutífero. Ao mesmo tempo em que Ricoeur reintroduzia o sujeito do discurso, a problemática da intersubjetividade, tão cara à hermenêutica, era incluída no fenômeno da interlocução. A leitura da distinção fregeana entre *sentido* (dizer algo) e *referência* (acerca de algo) marcava a implicação do falante e do ouvinte e permitia o questionamento de um dos princípios fundamentais do estruturalismo, que se torna a pauta das discussões deste período – a proibição em recorrer a algo de *extralingüístico*. A crítica de Ricoeur se voltava para esta proibição, pois, ao mesmo tempo em que o estruturalismo questionava a noção de sujeito, produzia este questionamento através de uma abstração objetivante que reduzia a linguagem a um mero funcionamento de signos (como se a linguagem não fosse produzida pelo falante), onde os signos são considerados como unidades diferenciais e operam dentro de um sistema feito de relações internas, sem qualquer sustentação no sujeito que produz a mensagem. Nestes termos, o estruturalismo saussuriano desprezava com facilidade a designação da fala (*parole*), que via como nada mais que um acontecimento efêmero, ignorando sua complexa constituição.

Para conjugar a crítica ao estruturalismo e recuperar a dimensão referencial da linguagem, Ricoeur opera, com o apoio da lingüística do discurso elaborada por Émile Benveniste, uma distinção entre *semântica* e *semiótica*: a primeira reconhecia a frase como unidade primária do sentido, chamando-a de “a instância do discurso”, e a segunda teria como unidade básica os signos. Constitui-se então a bipolarização entre *semântica* e *semiótica*, a supremacia da primeira sobre a segunda: a necessidade de uma passagem por um ponto de vista objetivo e sistêmico da *semiótica* “como etapa necessária para uma compreensão cada vez mais indireta e cada vez mais submetida a um grande número de longas meditações”; e a questão *semântica* que, ao permitir a

³⁴ O *cogito militante e ferido* é o resultado das análises em torno da tradição reflexiva, que inicialmente faz referência ao cogito cartesiano, o qual Ricoeur procura articular com outros *cogitos* (socrático, augustiniano, fichtiano e Kantiano) e a psicanálise sob a contestação da primazia da consciência. Nas palavras de Ricoeur: “*Ce qui résulte de cette aventure, c’est un Cogito blessé; un Cogito qui se pose, mais ne se possède pas; un cogito qui ne comprend sa vérité originnaire que dans et par l’aveu de l’inadéquation, de l’illusion, du mensonge de la conscience immédiate.*” Cf. RICOEUR, Paul. La question du sujet: le défi de la sémiologie. In: *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique I*. Paris: Du Seuil, 1969. p. 239.

distinção entre o que é dito e acerca do que é dito, abria o discurso a algo diferente de si próprio, *o mundo* (RICOEUR, 1997b, p. 82).

La Métaphore Vive (1975) se interpõe entre as duas coletâneas de artigos acima citadas, marcando o interesse de Ricoeur por uma questão específica da filosofia da linguagem. A obra é composta por oito estudos, onde cada um deles mostra-se como “um segmento de um único itinerário que se inicia com a retórica clássica, atravessa a semântica e a semiótica para, enfim, chegar à hermenêutica”. A progressão de uma disciplina outra que configura o trajeto da palavra à frase e ao discurso faz aparecer o fenômeno da *inovação semântica*, a saber, a produção de um sentido novo, inédito e não dito senão por meio de processos lingüísticos. Como um dos “mais brilhantes exemplos da capacidade da linguagem de criar sentido através de comparações inesperadas”, para Ricoeur, a metáfora permanece “viva” enquanto formos capazes de perceber a produção de uma nova pertinência semântica a partir de uma atribuição impertinente, o que revela a resistência das palavras em seu uso corrente (Cf. RICOEUR, 1975, p. 7).

Acompanhando os estudos contemporâneos sobre a metáfora, Ricoeur desloca o lugar de análise da esfera da palavra à esfera da frase, pois é no nível do discurso que se encontra uma impertinência literal que gera o efeito de sentido. Nestes termos, a metáfora mostra sua pretensão em atingir o *extralingüístico*, através de um deslocamento da atenção da referência para a própria mensagem. A capacidade de re-descrição da realidade por meio do processo metafórico, na concepção hermenêutica, marca sua função ontológica. Desta maneira, “o discurso poético traz à linguagem aspectos, qualidades, valores de realidade inacessíveis à linguagem diretamente descritiva”. O fenômeno da *inovação semântica* é assemelhado à capacidade de variar possibilidades da experiência sob a forma de organização da intriga, que vem a se destacar posteriormente em *Temps et Récit* com a produção dos enredos na narrativa, que toma a posição de texto por excelência (Cf. RICOEUR, 1986, p. 20).

Para Ricoeur, tanto na metáfora como na narrativa, “a criatividade humana deixa se compreender e limitar em contornos que tornam acessível à análise”, pois a *inovação semântica* produz-se “no meio da linguagem e revela alguma coisa de uma imaginação que produz segundo regras”. Cabe notar que o autor não se arrisca em enunciar uma teoria geral da criatividade na linguagem, e muito menos da criação em geral. A especificidade dos campos e procedimentos, por um lado, a metáfora no campo dos tropos do discurso, por outro, o relato e os gêneros literários são os limites adotados no desenvolvimento dessa questão, mostrando uma

hermenêutica preocupada em valorizar o papel da imaginação. A metáfora e a narrativa aparecem como exemplos “de duas janelas abertas sob o enigma da criatividade” (RICOEUR, 1986, p. 20/21).

Entretanto, é a partir da noção de *discurso*, já trabalhada em *La Métaphore Vive* e na coletânea *Le conflit des interprétations*, que Ricoeur desenvolverá as questões em torno do *texto* entendido enquanto “unidade genérica do discurso”. Para mostrar uma continuidade em suas reflexões e não uma ruptura, o autor considerou o mito como um texto em relação ao símbolo, do mesmo modo que o poema como texto está em relação à metáfora. Como uma unidade discursiva superior à proposição, o texto obedece às normas de composição que demonstra um nível de organização mais complexo, não podendo ser reduzido a uma simples soma de frases, não se encaixando no fenômeno predicativo que caracteriza o discurso.

Ao discurso compete apenas uma primeira *distanciação* (*distanciation*) que Ricoeur denomina como uma distanciação “primitiva” – o dizer no dito – o fato do discurso ser atualizado como *acontecimento*, embora seja compreendido como *sentido*. Isto porque, enquanto um *acontecimento* ele se perde, pois a fala é evanescente. A solução é a escrita, na qual o sentido, mas não o *acontecimento*, é fixado num meio: “o que nós escrevemos, o que nós inscrevemos, é o *noema* do dizer (...) o significado do acontecimento” (RICOEUR, 1986, p. 185). O que é escrito não é a enunciação, mas o enunciado. Mesmo que a escrita não constitua a única problemática do texto, é ela que promove a *distanciação*, fazendo dele:

(...) mais do que um caso particular de comunicação inter-humana, ele é o paradigma da distanciação na comunicação; em vista disso, ele revela um caráter fundamental da historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância (RICOEUR, 1986, p. 101/102).³⁵

Pela escrita, o texto se submete à *distanciação*, ganhando *autonomia semântica*: em relação ao face-a-face do diálogo, em relação à intenção do autor, às condições históricas, sociológicas e psicológicas de sua produção, aos seus destinatários originais. O aspecto marcante destas considerações é que a intenção do autor e o sentido do texto já não coincidem. Na medida

³⁵ *Cette problématique dominante est celle du texte, par laquelle, en effet, est réintroduite une notion positive et, si je puis dire, productive de la distanciation; le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de historicité même de l'expérience humaine, à savoir, qu'elle est une communication dans et par la distance.*

em que o sentido do texto se torna autônomo, a questão deixou de ser a intenção do autor perdida por detrás do texto, mas a revelação perante o texto, “tal como é o mundo que ele abre e esconde”. O homem possui um mundo e não apenas uma situação, este oferece modos possíveis de ser, como dimensões de nosso ser-no-mundo. Assim, “o que deve ser interpretado num texto é a proposta de um mundo, o projeto de um mundo que eu posso habitar e no qual se revelam as minhas possibilidades mais próprias”. Para compreender um texto há que se deixar este modo projetado de “ser-no” iluminar nossa própria situação (RICOEUR, 1997b, p. 105). Cabe à hermenêutica explorar as conseqüências do tornar-se texto do discurso pelo trabalho de interpretação (RICOEUR, 1986, p. 127).

A textualização do discurso, desenvolvida pela fixação na escrita, mostra o posicionamento peculiar de Ricoeur frente à hermenêutica e à fenomenologia³⁶: a *distanciação* metodológica operada pelo texto marca a contrapartida dialética da *pertença* ontológica.³⁷ A partir de então, Ricoeur assume a seguinte definição do trabalho da hermenêutica: “a teoria das operações do entendimento em sua relação com a interpretação de textos” (RICOEUR, 1986, p. 75). Isto não indica que a interpretação é um mero aspecto técnico, “mas uma constante busca pelo sentido, e, por esta via, pressupõe um encontro com a necessidade de desvelar o sentido deste ser” (VILLAVERDE, 2000, p. 24).

Este instrumental de análise específica do texto enquanto tal pode ser encontrado no ensaio intitulado *Qu'est-ce qu'un texte: Expliquer et comprendre* (1970), publicado em homenagem a Hans-Georg Gadamer. Cabe lembrar que a homenagem a Gadamer não é feita por acaso. Um dos intuitos de Ricoeur com o levantamento do problema do texto é dissolver a antinomia que, segundo ele, se revela como o motor essencial da obra de Gadamer *Wahrheit und Methode*, a saber, a reivindicação de universalidade da hermenêutica através da oposição entre *distanciação alienante* (*Verfremdung*) e *pertença*. Ao mesmo tempo, este, como outros artigos publicados em *Du texte à l'action*, apresenta o texto como um lugar privilegiado para a relação dialética entre *explicação* e *compreensão*.

³⁶ Sobre os desdobramentos desta relação que tem como pano de fundo a visão da imbricação entre hermenêutica e fenomenologia, ver a seção terciária 1.2.2 deste capítulo.

³⁷ Antes de maiores desenvolvimentos desta questão, é preciso notar que esta noção de *pertença* (*appartenance*), corresponde, no pensamento hermenêutico de Ricoeur, ao compreender fenomenológico husserliano da *Lebenswelt*, isto é, a vivência. No entanto, sua origem Ricoeur encontra em Heidegger e não em Husserl. Sabe-se que, para Heidegger, o ideal de uma justificação última de toda ciência encontra seu limite fundamental na condição ontológica de sua compreensão. Assim, sabe-se que Heidegger, radicalizando a distinção husserliana entre fundamentação transcendental e justificação última parte do reconhecimento de uma relação de inclusão e de pertença mútuas do sujeito, supostamente autônomo, e do objeto que se lhe opõe.

A proposta de uma relação dialética entre *explicar* e *compreender* procurava conjugar as operações que W. Dilthey tinha considerado como opostas, em busca de uma modalidade abrangente à qual Ricoeur reserva o termo *interpretação*. O autor argumenta que, em uma era da semiótica textual, “não é abusiva a transferência de metodologia das ciências naturais para o domínio do espírito”. Na realidade, o texto exige uma relação de complementaridade e reciprocidade entre *explicar* e *compreender*. A textualização e o fenômeno da escrita mostram-se como campo adequado a essa constituição da relação dialética, pois a própria textura dos textos não só exige como fornece aos procedimentos objetivistas o apoio das marcas exteriores adequadas à análise objetiva e à exposição no sentido da explicação e da clarificação.

Assim, se é a própria linguagem que requer *explicação* – de acordo com uma concepção não causal, não naturalista, mas que seja oriunda da própria linguagem – esta constitui uma mediação necessária à *compreensão*, uma vez que “as ciências do texto impõem uma fase exploratória no âmago da *compreensão*, sem que se alterem suas características distintivas”. Para Ricoeur, não existem dois métodos, somente a *explicação* é metódica, a *compreensão* é o momento não metódico que se forma a partir da *explicação*, mas também é o momento que precede e acompanha a *explicação*. O antigo círculo hermenêutico – do todo às partes, das partes ao todo em movimento contínuo – encontra lugar no que Ricoeur prefere chamar de *arco hermenêutico*.

Concomitante a esta abordagem, Ricoeur empreendia uma *semântica da ação*.³⁸ É preciso entender que esta temática não implica mudanças no curso de suas investigações, mas é, antes, uma passagem. O pensamento da ação é inseparável da mediação pelos signos, símbolos e textos. Ora, se o texto representa uma *distanciação*, do mesmo modo, a ação pode ser vista como uma forma de *distanciação*. O conceito de ação ganha um novo significado que permite sua inteligibilidade como uma obra aberta, à semelhança de um texto. Tal como ele, a ação também pode ser interpretada. Para Ricoeur, o dizer e o fazer, o significar e o agir estão demasiadamente misturados (Cf. RICOEUR, 1986, p. 183-211).³⁹

³⁸ Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. *Le Discours de L'Action*. Paris: CNRS, 1977.

³⁹ O interesse pela ação pode ser explicado pelas incursões na filosofia analítica, e é em contato com esta, considerada como a grande rival da fenomenologia e da hermenêutica, que mais uma vez o filósofo francês procura a mediação. Certamente é na filosofia da linguagem natural onde ele encontra terreno fértil para suas leituras primeiro no âmbito do discurso, depois no âmbito da ação. Neste sentido, Olivier Mongin lembra que Ricoeur se sente à vontade com o pensamento analítico, cuja ambição, demonstrada discretamente, é lançar as bases rigorosas de uma teoria da ação a partir do modelo do texto. Cf. MONGIN, Olivier. A identidade Narrativa. In: *Paul Ricoeur: nas Fronteiras da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.116.

Cabe notar, nas palavras do autor, como a relação dialética entre *explicar e compreender* se tornou, no curso das investigações sobre o texto e a ação, “a principal preocupação da interpretação e constituiu a partir daí o tema e os fundamentos da hermenêutica”. A integração do momento da *explicação* na *compreensão* constituía o que Ricoeur passou a chamar de o *arco hermenêutico da interpretação*, de onde a fórmula “explicar mais, para compreender melhor” (Cf. RICOEUR, 1985, p. 96-98).

A problemática do texto propicia a discussão no campo da ação pela atenção que Ricoeur procura dar a dois problemas que ele entende serem resultantes da textualidade: o problema da intersubjetividade, que uma filosofia da ação poderia elevar ao plano de uma razão prática, e o problema da leitura, capaz de *refigurar* o mundo do leitor através dos enredos narrativos. Como ele mesmo afirma, era isto que a análise semântica da referência operada no nível do discurso intentava mostrar em todas as suas utilizações: “transportar uma experiência, um modo de habitar e de ser-no-mundo que a precede e pede para ser dita”. Esta relação linguagem e experiência exemplifica a proeminência de um *ser-a-dizer*, que é primeiro em relação ao dizer, o que se mostrava cada vez mais como uma filosofia prática: “a atuação constituinte do âmago do que, na ontologia heideggeriana e pós-heideggeriana, é designado por ser-no-mundo ou, de uma maneira mais brilhante, o ato de habitar” (RICOEUR, 1997b, p. 108).

Assim, Ricoeur descreve o movimento do texto à ação sob duas formas distintas: seja pela relação intersubjetiva inerente ao discurso que reorienta a análise na direção do mundo prático do leitor que o *mundo do texto*, em confronto com aquele, redescreve ou *refigura*, seja na relação referencial do exercício do discurso que torna evidente a relação entre *ser-a-dizer* com o ser. A ligação entre as passagens da *hermenêutica do discurso* à *hermenêutica dos textos* e, desta, à *hermenêutica da ação*, é confirmada pela análise da função narrativa em *Temps et Récit*.

Nesta obra, Ricoeur estabelece “a existência de uma unidade funcional entre os múltiplos modos e gêneros narrativos” (sejam as narrativas que têm pretensão de verdade – discursos descritivos a serviço da ciência – sejam as narrativas de ficção, que não possuem pretensão de verdade, ou mesmo aquelas que possuem um médium diferente de linguagem, por exemplo, filmes, pinturas, artes plásticas). Assim, o tema central de *Temps et Récit* é a de uma reciprocidade entre tempo e narrativa, ou seja, a hipótese que afirma:

(...) o caráter comum da experiência humana, que é marcado, articulado, clarificado pelo ato de narrar em todas as suas formas, é o caráter temporal.

Tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente e o que se desenvolve no tempo pode ser contado. (RICOEUR, 1986, p.12)⁴⁰

Inicialmente, podemos dizer que esta hipótese põe “à prova a capacidade de seleção e organização própria da linguagem, quando esta se estrutura em organizações lingüísticas” como as do texto. Ora, ele constitui “o médium apropriado entre o vivido temporal e o ato narrativo” porque se consagra como um desenvolvimento da primeira unidade de significação considerada pela hermenêutica do discurso (do acontecimento) que é a frase. Além disso, o texto possui “um princípio de organização transfrástica que é explorado pelo ato de narrar em todas as suas formas” (RICOEUR, 1986, p.13). A partir de então, a dimensão que Ricoeur vai minuciosamente perseguir é a de uma poética – à maneira de Aristóteles – que fala das leis da composição que se aplicam ao domínio do texto para fazer dele uma narração, um poema ou um ensaio.

Mas o que nos importa perguntar é: o que significa a passagem pela narrativa, como o desdobramento e ampliação da proposta de uma *hermenêutica dos textos*? O privilégio dado à narrativa não é fortuito, ela não é um mero alargamento da ambição hermenêutica polarizada no texto, ela é inseparável da interrogação sobre o acontecimento do discurso, o texto, a ação, o tempo e a história. Assim, Ricoeur trata a qualidade temporal como um referencial comum da história e da ficção, constituindo um problema único: ficção, história e tempo. Esta análise cruzada entre narrativa, ação e história mostra-se como um elemento indispensável de transição de uma reflexão hermenêutica guiada pelo texto rumo a uma *hermenêutica do si*.

Iniciando com o primado da mediação reflexiva em relação à posição imediata do sujeito, *Soi-même comme un autre* (1990), a obra que Ricoeur considera como a mais completa do conjunto de pensamento, não é concebível sem a análise prévia da *identidade narrativa* que pretende dar uma solução às aporias da identidade pessoal. Afinal, o “si” de “si mesmo” está inscrito sob a forma reflexiva na própria língua, o que nos obriga a pensar a capacidade de o “eu” dar-se a si mesmo de forma mediata e reflexiva. No caso, a mediação exemplar se dá pelo texto.

Desta maneira, Ricoeur antecipa a questão fundamental de *Soi-même comme un autre*, partindo, precisamente, de uma teoria do texto. Na realidade, é a relação entre função positiva da *distanciação* e *apropriação*, destituída da subjetividade que a tradição romântica lhe implicava,

⁴⁰ (...) le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son caractère temporel. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté.

portanto construída a propósito do texto (do qual nos “distanciamos” para podermos “apropriar”, dele, texto, e de nós mesmos), o que permite outra relação eu/si que se lastrará para “fora” do texto na hermenêutica do si.

1.2. CONCILIAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA, HERMENÊUTICA E FILOSOFIA REFLEXIVA

1.2.1. Um *excerto* da Filosofia Reflexiva na Hermenêutica: a reflexão como tarefa

Uma das principais contribuições de Ricoeur para as discussões de nosso tempo é a forma pela qual o autor se propõe a repensar uma antiga questão filosófica: o que significa ser um sujeito pensante, reflexivo? Se o existente constitui um dos pontos centrais da discussão ricoeriana, é preciso compreendê-lo tendo em conta a sua inserção na tradição reflexiva francesa iniciada por Descartes e representada no século XX por seu mestre Jean Nabert, de quem Ricoeur jamais deixou de se assumir como herdeiro. Uma questão encaminha-se como chave da investigação: no interior da proposta hermenêutica ricoeriana, qual seria o significado da reflexão?

Compreende-se com o termo “filosofia do sujeito” o estilo de pensar caracterizado pela reflexão, isto é, pelo debruçar-se do *cogito* sobre seus próprios atos e estruturas. Essa auto-reflexividade do *cogito* ganhou uma série de descrições ao longo da história. Cada uma dessas figuras da subjetividade teve sua contestação e foi se sedimentando na medida em que respondia aos seus adversários, constituindo o que se pode chamar de tradição reflexiva. Mesmo declarando-se herdeiro desta tradição, o questionamento de Ricoeur e a proposição das discussões promovidas na fase hermenêutica tornam a própria filosofia reflexiva objeto de profundas revisões.

Para Madison (1999)⁴¹, curiosamente, a verdadeira contribuição de Ricoeur foi de ter “des-subjetivizado” a subjetividade. Cabe notar que, apesar de outros filósofos terem sido

⁴¹ Faço referência ao comentário G. B. Madison, no artigo intitulado “Ricoeur e a hermenêutica do sujeito” encontrado na coletânea: HAHN, Lewis Edwin (coord). *A filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e respostas de Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

precursores nesta questão, o filósofo francês se diz herdeiro da tradição reflexiva, entretanto, o programa desta última sofreu uma transformação radical em suas mãos. A filosofia reflexiva trata o sujeito como algo substancial, sendo seu objetivo a absoluta auto-transparência, a perfeita coincidência consigo próprio. Isto torna a consciência de si irrefutável e mais fundamental que qualquer conhecimento positivo, posto que seria a consciência o ponto de partida deste ato fundante. Precisamente foi este desejo de transparência e de certeza absoluta que Ricoeur rejeitou, isto é, a noção de um sujeito pensante designado transcendental que não se encontra limitado pelos acidentes da história, que, na consciência de si mesmo, seria a fonte de todo conhecimento. Nestes termos, a abordagem ricoeuriana sobre o sujeito aparece como fruto da desconstrução hermenêutica operada, não só pela desconfiança, mas pela declaração da estreiteza do caráter apodítico do *cogito*. A questão é constituída em torno da libertação de um modelo de consciência que, ao invés de focar o papel da representação (aposta na intuição), enfatiza o esforço e o desejo, vendo a consciência como atuante, como um “texto” a decifrar, justificando assim a necessidade de uma hermenêutica.

Enquanto herdeiro de Nabert, autor que representa a maior referência e ligação de Ricoeur com a tradição reflexiva,⁴² a reflexão é tida como desejo, “afirmação originária”, considerando-se o espírito a partir de seus atos e produções. Assentada “no desejo e esforço para existir”⁴³, a reflexão encontra seu ponto no sentimento, e a ele regressa. É justamente na vida afetiva que o dualismo cartesiano – corpo/alma – perde seu sentido. Ricoeur quer afastar a noção de representação (mundo como *Bild*) pela égide do sentimento, optando pelo que poderíamos chamar de estruturas da consciência espontânea, o que, em outro contexto, nos faz lembrar o “antepredicativo” de Husserl.

Este apontamento é encontrado em sua primeira grande obra: *Le Volontaire et L’Involontaire* (1950). Mesmo recorrendo à análise fenomenológica, alargando-a às descrições das funções práticas – afetiva e volitiva –, Ricoeur não defende o primado da consciência husserliana. Conforme nota Azevedo e Castro (2002, p. 25/26), *Le Volontaire et L’Involontaire* é uma abordagem reflexiva sobre o ser-homem, através do cruzamento entre dois métodos diferentes, o fenomenológico e o existencial. Isto demonstra a particularidade do objeto de

⁴² Cf. a este respeito COLIN, P. Herméneutique et philosophie reflexive. In GREISCH, J., KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. Paris: Du Cerf, 1991, p. 16 e seguintes.

⁴³ Cf. RICOEUR, Paul. L’acte et le signe selon Jean Nabert. In: *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris. Du Seuil, 1969. p. 211-221.

análise: “não é um eu fechado na circularidade de si-próprio (...), mas sim um eu-corpo-aberto-ao-mundo, isto é, um volitivo encarnado, que se atualiza no mundo mediante seu corpo”. A consciência, é, portanto, integrada ao corpo e este naquela, em uma homogeneidade entre corpo-consciência, como dois universos de discurso relacionados entre si.

Na continuidade de sua obra, a formulação hermenêutica que marca *Le conflit des interprétations* (1969), particularmente o artigo que introduz a obra, *Existence et herméneutique* (1965), mostra a possibilidade de dar um novo sentido à noção de *existência* mediante uma renovação da fenomenologia pela hermenêutica, momento no qual Ricoeur toma como ponto de partida “uma etapa intermediária, em direção à existência, que é a reflexão, isto é, o vínculo entre compreensão dos signos e compreensão de si” (RICOEUR, 1969, p. 20). Sendo justamente no *si* que se encontra a possibilidade de reconhecer o existente. A reflexão é uma tarefa da interpretação e, portanto, a filosofia reflexiva, tal como Ricoeur a entende e incorpora em suas discussões, é parte da hermenêutica. É preciso entender como se desenrola este posicionamento frente à filosofia reflexiva, pois, para falar da hermenêutica de Ricoeur, além do contribuição específica de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, temos de acrescentar a herança de Descartes, Fichte, Kant e, finalmente, Jean Nabert.

Para Ricoeur, somente através da transformação da problemática do *cogito* é possível entender o que é a compreensão de si, na medida em que nos *apropriamos* do sentido de uma interpretação, guiados pelo “desejo de apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser através das obras que testemunham este desejo”. Se a reflexão constitui uma tarefa e não uma intuição, ela é um trabalho de reestruturação do sentido, pois o si somente pode se recuperar como resultado da interpretação, ao mesmo tempo em que é o seu guia (RICOEUR, 1969, p. 10).

Apesar de aceitar que a evidência do *eu sou, eu penso e eu existo* seja uma apreensão imediata que a torna indubitável, Ricoeur reconhece que essa apreensão não é uma idéia, mas uma apercepção, um sentimento que, por sua vez, não é conhecimento de si, pois mesmo sendo incontestável é uma certeza desprovida da verdade que almeja ter. Para o autor, a evidência cartesiana é uma falsa verdade que fica situada numa ausência do próprio sujeito, do seu existir concreto, pelo ato de dispersão que o revela como ser pensante enquanto correlato de seu existir. Por esta razão, para Ricoeur, o *cogito* cartesiano aprendido pela dúvida mostra-se como “uma verdade tão vã quanto invencível”. É uma verdade vã, pois constitui um passo que não poderia ser seguido por nenhum outro enquanto o “ego do ego cogito não se reaprendeu no espelho dos

objetos, nas obras e nos atos”. Afinal, para o autor, a reflexão se torna uma intuição cega se não mediatizada, posto que somente adquire seu estatuto próprio se “se torna crítica, não no sentido kantiano, mas no sentido em que o *cogito* apenas poderia se apreender através do desvio de uma decifração dos documentos da vida”. Por sua vez, o *cogito* mostra-se também como uma verdade “invencível”, pois, sempre foi “um lugar vazio preenchido pelo falso cogito”, pela consciência falsa. (RICOEUR, 1969, p. 21).

O enxerto da tradição reflexiva na hermenêutica mediante a negação da apoditicidade do *cogito* levam Ricoeur a se confrontar, não só com Descartes e a filosofia reflexiva, mas, particularmente, com a fenomenologia husserliana e a pretensão de alcançar algo que o autor considera inalcançável – o fundamento último dos atos *noéticos*. Se a posse do sujeito mediante a autocompreensão caracteriza a filosofia reflexiva, o problema é entender como o *eu penso* se reconhece ou reconhece a si mesmo. Nas palavras do autor: (...) “é aqui que a fenomenologia – sobretudo, a hermenêutica – representa, ao mesmo tempo, uma realização e transformação radical do próprio programa da filosofia reflexiva” (RICOEUR, 1969, p.37).

Para Ricoeur, o modo pelo qual o sujeito toma posse de si mesmo, mediante a fenomenologia e a hermenêutica, mostra que elas seguem a mesma ambição da filosofia reflexiva. Contudo, a hermenêutica, ao mesmo tempo em que segue a primeira também a transforma, posto que “o desejo de transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo é lançado a um horizonte cada vez mais longínquo” (RICOEUR, 1986, p. 37). A transparência de si deixa de ser pressuposta e, apenas por mediações peculiares fornecidas pelos modos e instrumentos de trabalho de uma fenomenologia de versão hermenêutica,⁴⁴ passa a ser posta, mas por várias transformações. Isto porque, à semelhança da fenomenologia, a hermenêutica é concebida enquanto atividade interpretativa de um sujeito pensante que volta atrás e reflete sobre si mesmo com o intuito de alcançar um elevado autoconhecimento, o que não torna possível um retorno à intuição, mas a direção para algo que poderíamos chamar de “pressuposto do sentido”.

Assim, a transparência de si deixa de ser pressuposta e, somente através de mediações peculiares, fornecidas pelos modos e instrumentos de trabalho da filosofia guiada pela hermenêutica, é que o eu se perde e se reconhece. Isto porque o sentido não é estabelecido por

⁴⁴ É com este termo que J. Colin se refere à versão hermenêutica da fenomenologia promovida por Ricoeur. Cf. Colin, J. Philosophie reflexive et herméneutique. In: GRISCH, J. KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1990, p. 15.

um ego soberano, o significado não é originado no sujeito consciente reflexivo, mas vem ao seu encontro, mediado pela cultura, pelos signos, símbolos e textos. Enfim, pelos “documentos da vida” que nos levam a pensar, que nos dão oportunidade de reconhecer nosso pertencimento à tradição ao mesmo tempo em que empreendemos o ato de ressignificá-la. O significado é, portanto, o resultado, não do trabalho de constituição, mas de um esforço e desejo de *apropriação*.

Segundo Ricoeur, a tarefa primeira é a da reorientação do cogito, libertando-o da clausura encantada da consciência de si-próprio, eliminando a prerrogativa da auto-reflexão. A presença do sujeito para si-mesmo, que constitui a própria definição da subjetividade e da autoconsciência, é, para Ricoeur, presença indireta, mediada. Este modo de formular o problema mostra a inversão do ponto de partida da reflexão, alertando que o conhecimento absoluto é impossível, que o próprio ato de conhecer passa por sucessivas mediações, pois parte da idéia de que autocompreensão é tarefa árdua e infundável, que só pode ser conseguida de forma indireta e que tem de, para além do mais, incorporar um momento crítico.⁴⁵

O lugar de uma hermenêutica que intenta perscrutar os “documentos da vida”, uma filosofia que privilegia a reflexão e a vê no interior de uma hermenêutica como tarefa, não pode ser confundido com o de uma filosofia da consciência. Pois, se quiser sobreviver, “uma filosofia da reflexão deve ser exatamente o contrário de uma filosofia da consciência” (RICOEUR, 1969, p.22). Afinal, para Ricoeur, o ego não é um princípio, mas uma ambição, que não nos é dada imediatamente, mas só adquirido através de uma série de mediações, marcadas pelo despojamento de tudo, até dele próprio. Uma vez que a consciência deixa de apresentar-se como resultado de uma intuição, de ser um dado imediato do qual o sujeito teria a chave, ela advém, antes, de uma tarefa de interpretação. Isto porque o ato de refletir, posto pela tradição reflexiva como origem, se transforma no próprio trabalho da interpretação. Como Ricoeur aponta: “a reflexão, porque não é intuição de si mesma, pode ser, e deve ser, uma hermenêutica” (RICOEUR, 1969, p.222). É preciso procurar entender esta articulação.

Para Ricoeur, a continuidade da filosofia reflexiva no interior de uma hermenêutica se dá à custa de uma profunda transformação, pois a reflexão passa a gerar-se do processo de

⁴⁵ A questão da crítica está em reconhecer que a consciência é sempre inacessível a si própria numa imediata transparência, de tal modo que é preciso procurar conhecer por meio de uma decifragem nos documentos da vida, como a autoconsciência imediata não é mais do que falsa consciência, como Ricoeur reconhece nos *Mestres da suspeita*. Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. Existence et Herméneutique. In: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Du Seuil, 1969. p. 19-21.

interpretação e não o contrário. Afinal, “o sujeito não se conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas” (RICOEUR, 1997b, p. 70). Assim, se uma recuperação da subjetividade é possível, o sujeito não é a “porta” para tal. Este, tomado como existente, passa a ser convidado, progressivamente e por um longo caminho, a desfazer ingenuidades, desmascarar ilusões, em um ato interpretativo que não tem seu prisma centrado na verdade, mas na *conjectura*.⁴⁶ A hermenêutica, diz-nos ele, é precisamente uma filosofia que aceita a natureza mediada da subjetividade e que “abandona o sonho da mediação total, no final da qual a reflexão chegaria de novo a uma intuição intelectual na transparência de si mesmo de um sujeito absoluto” (RICOEUR, 1986, p. 94),

A possibilidade de falar de um sujeito que reflete só pode derivar de uma busca de significação e da autocompreensão próprias a um sujeito lingüístico, pois um sujeito é dado e conhece a si mesmo pela linguagem que habita. Considerando que a linguagem não pode ser tomada somente na clausura da forma, mas na sua condição discursiva, o que Ricoeur acabou por construir, baseado em sua pertença à tradição reflexiva, à fenomenologia e à sua visão de hermenêutica, através de aprofundadas investigações sobre a textualidade e a teoria da interpretação, foi uma reflexão acerca do pressuposto do sentido numa linguagem não essencialista, não formalista, nem performática. Para o autor, a experiência humana é lingüística e hermeneuticamente mediada.

Se tomarmos mais exatamente o problema que põe em curso a investigação que empreendemos neste trabalho, trata-se da formulação de uma concepção de hermenêutica que se abre a partir do problema do texto. O que ela pretende mostrar é que o texto é, ele mesmo, gerador de um problema, o qual vai se construindo no interior da sua própria teoria da interpretação, em resgate a um antigo problema hermenêutico que, segundo o autor, “se colocou primeiro nos limites da exegese, no quadro de uma disciplina que se propõe a compreender um texto a partir de sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer” (RICOEUR, 1969,

⁴⁶ Faz-se referência à dialética entre *conjectura* e *validação*. Aqui cabe lembrar que, sob o prisma da *conjectura*, Ricoeur quer marcar a postura hermenêutica de que não existe interpretação correta: validar não é verificar. Nas palavras que o filósofo francês toma de empréstimo de Monroe Beardsley: “se não há regras para fazer boas conjecturas, há métodos para validar as conjecturas que fazemos”. Cf. RICOEUR, Paul. From Guess to Validation. In: *Interpretation Theory: discourse and surplus of meaning*. Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976. p. 76. Neste sentido, a verdade é tida como um meio, mais do que o termo e um horizonte, ou como se poderia dizer a luz, a atmosfera, como ele mesmo salienta, para fazer a alusão comum a Gabriel Marcel e a Heidegger. Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. *História e verdade*. São Paulo: Forense, 1955, p. 50-58.

p. 8). Para Ricoeur, o texto tem um caráter paradigmático, apresentando-se como uma mediação através da qual compreendemos melhor a nós mesmos. Isto porque ele entende que o conhecimento de si é o processo (posto que uma compreensão em totalidade é inacessível) de uma vida examinada, contada e retomada por uma reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

Se o texto pode ser considerado como um universal estruturante, a partir do qual é possível se falar de obras do discurso, de documentos da cultura, a *hermenêutica dos textos* é aquela que abraça a tarefa de reconstruir a dinâmica interna do que é estruturado no texto, por extensão nas obras de discurso, de modo a tornar manifesto o *mundo* que elas projetam. Este é um *mundo* possível no qual o leitor pode habitar. Uma maneira de pôr em causa o primado da subjetividade é assumir as questões propostas pelo texto, seu distanciamento do real consigo mesmo e o *mundo do texto*. A opção pelo *mundo do texto* mostra que sua interpretação começa pela análise de sua estrutura, a fim de o explicitar, pois a *distanciamento* torna o texto autônomo, não importando a captação da alma do autor, mas a preocupação em apreender a “*coisa do texto*”, o *mundo* que ele abre e descobre.

Para Madison (1999, p.49), Ricoeur intenta mostrar, através do problema do texto, a possibilidade de aprofundamento da autocompreensão, “na medida em que somos essencialmente aquilo que nos tornamos, o ser de outro modo e ser mais que constituem os objetos do esforço e do desejo, as duas características básicas do ato de existir”. Assim, a compreensão não é uma atividade do sujeito, mas o próprio ser do sujeito. Nas palavras de Ricoeur:

Compreender não é projetarmo-nos num texto, mas expormo-nos a ele; é receber dele um si aumentado pela apropriação de mundos propostos que a interpretação revela. Em suma, é a matéria do texto que confere ao leitor sua dimensão da subjetividade; a compreensão é, assim, não mais uma constituição da qual o sujeito tem a chave. (...) A leitura me introduz nas variações imaginativas do ego. A metamorfose do mundo em jogo no texto constitui também a metamorfose divertida do ego. (...) Vejo nesta idéia de ‘variações imaginativas do ego’ a possibilidade mais fundamental para uma crítica das ilusões do sujeito. (RICOEUR, 1986, p. 369/370) ⁴⁷

⁴⁷ *Comprendre n'est pas se projeter dans le texte, mais s'exposer au texte; c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interprétation déploie Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité; la compréhension n'est plus alors une constitution dont le sujet aurait la clé. (...) La lecture m'introduit aux variations imaginatives de l'ego.(...) Je vois dans cette idée de 'variation imaginative de l'ego la possibilité la plus fondamentale pour une critique des illusions du sujet.*

A proposta de colocar a consciência “entre parênteses”, por mais radical que seja, não exclui a possibilidade de reflexão. Ao despojar-se das ilusões acerca da imediaticidade da autocompreensão, direciona-se para a origem do sentido no desejo, anterior à divisão sujeito/objeto. O sentido já não é descrito nos termos de uma auto-evidência, da apresentação imediata da consciência, mas torna-se produto de todas as mediações pelas quais passa o trabalho de interpretação. Assim, o próprio sentido não é fruto do trabalho de um eu isolado, ele é um produto do processo intersubjetivo que envolve o si e o outro, e o si mesmo como outro.

1.2.2. Relação entre Fenomenologia e Hermenêutica: a inserção da mediação textual

A proposta hermenêutica de Ricoeur não pode ser adequadamente compreendida sem um devido reconhecimento da influência da fenomenologia de Husserl. O modo pelo qual Ricoeur constrói, não só a sua concepção hermenêutica, mas o seu pensamento como um todo, é devedor da fenomenologia husserliana. Husserl representa para Ricoeur o rigor intelectual e reflexivo, as análises laboriosas e as articulações complexas dentro do âmbito fenomenológico, nas quais ele se espelha para constituir sua hermenêutica. Longe de ser um discípulo ortodoxo de Husserl, devido a sua recusa em reconhecer um único mestre ou uma única escola, Ricoeur manteve com a fenomenologia um diálogo crítico a partir de uma maneira peculiar de ler a obra husserliana.

Para Heleno (2001, p. 18), três conceitos da obra de Husserl, por várias vezes referidos e analisados por Ricoeur, parecem essenciais para a compreensão de seu pensamento: *Lebenswelt*, *Rückfrage* e *Ursprung*. O primeiro remete à última fase do pensamento husserliano. Muito embora elogie a tonalidade “existencial” presente na elaboração do termo, bem como a “reviravolta” que, com ele, Husserl operou sobre seu próprio pensamento, além do fato dele ter “corrigido” o logicismo e o solipsismo inerente ao período anterior ao da *Krisis*, Ricoeur não rejeita o autor de *Logische Untersuchungen*, principalmente a teoria da significação ali presente. Na contramão de outras interpretações, Ricoeur defende que a *Lebenswelt* deve ser remetida ao início do trajeto husserliano, tão amiúde desprezado. No que tange à *Rückfrage* – questão que mereceu dele um artigo⁴⁸ - isto é, a este signo do “questionamento às avessas” que pretende ir em busca dos fundamentos num interrogar incessante, pode-se dizer que ela permeia o percurso

⁴⁸ Cf. RICOEUR, Paul. L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl. In: A L'Ecole de la phénoménologie. Paris:Vrin, 1987 p. 285-295

ricoeriano. Quanto ao termo *Ursprung* (em uma tradução aproximada - *origem*), ligado à idéia de retorno às coisas mesmas e ao horizonte ontológico do “mundo da vida”, é lícito afirmar que jamais foi abandonado pela filosofia de Ricoeur.

Os principais artigos consagrados aos estudos em fenomenologia foram reunidos no livro *A l' École de la Phénoménologie*, publicado em 1986. Ricoeur foi simultaneamente o tradutor e o comentador do tomo I das *Ideen zur einer reinen Phaenomenologie*, trabalho realizado durante seu cativeiro na segunda guerra e publicado em 1950.⁴⁹ O interesse pela fenomenologia, portanto, não é apenas uma ocorrência da fase hermenêutica, iniciada a partir da década de sessenta com a questão do símbolo. Vale recordar, aliás, que esta fase está marcada pela resistência de Ricoeur ao idealismo presente na obra de Husserl, embora o método utilizado na sua primeira grande obra, *Philosophie de la volonté – L'Volontaire et L'Involontaire* de 1950, não esconda a influência husserliana.

Com efeito, no contexto da filosofia francesa, Ricoeur foi um dos que sempre desconfiaram do caráter “intelectualista” da filosofia husserliana. O ponto de partida fenomenológico leva-o à reconsideração da relação entre fenomenologia e hermenêutica, especialmente na sua forma ontológico-existencial. Nesta perspectiva, se for possível afirmar que existem noções fundamentais no pensamento ricoeriano, elas são as de *sentido* e *existência*. Como a filosofia de Ricoeur orienta-se acima de tudo pela noção de sentido, conclui-se que ela é, na acepção mais correta do termo, fenomenológica. Como acontece com Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas e Gadamer, Ricoeur também estará atento às tentativas de abandono do idealismo encontradas nas *Meditações Cartesianas* ao preocupar-se com as questões levantadas pela consideração da *Lebenswelt*.

Uma pergunta se impõe: será que o comprometimento com a temática da significação não leva Ricoeur à aceitação de pressupostos metafísicos e idealistas presentes no pensamento husserliano? Analisando esta questão, Madison (1999, p. 45) alerta que o perigo de se cair no idealismo do sentido constitui uma das mais sérias ameaças que se coloca a uma filosofia de cariz fenomenológico. Contudo, se é inegável que a filosofia da consciência assume um lugar inicial na obra de Ricoeur, mas é ultrapassada pelas inúmeras mediações promovidas pela hermenêutica.

⁴⁹ A tradução de *Ideen I* pode ser chamada de uma tradução comentário, pois acrescenta um conjunto de notas críticas e uma introdução aprofundada acerca da dissociação do método descritivo da fenomenologia, da interpretação idealista na qual este núcleo, no entender de Ricoeur, estava envolvido. Cf. HUSSERL, E. *Idées pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950. Tradução e notas por Paul Ricoeur.

Assim, pode-se afirmar que, apenas quando o autor começa a acentuar a dimensão hermenêutica, inicia uma luta realmente séria contra o idealismo. Ricoeur insiste em recuperar os atos fundantes da subjetividade, sem que eles se confundam com alguma fundação transcendental do conhecimento objetivo. Notadamente, uma das contribuições de Ricoeur para uma era filosófica pós-estruturalista, mas também pós-cartesiana, é a recuperação do sujeito numa era pautada na desconstrução metafísica. Seria, pois, um erro reduzir a interpretação ricoeuriana do sujeito como um idealismo *tout-court*.

A fenomenologia sofrerá, contudo, profundas e paulatinas transformações após o encontro com a hermenêutica. Ricoeur pretende com isso pensar a possibilidade de uma *fenomenologia hermenêutica*, projeto já iniciado por Heidegger, que tem continuidade em Gadamer no âmbito da filosofia alemã. O que está em jogo é a possibilidade de uma fenomenologia como crítica e, simultaneamente, como superação de uma fenomenologia pura, um movimento no qual estariam implicados, não só Husserl, na fenomenologia, mas Heidegger, como mediador entre as duas posições. A reconstrução desse itinerário marca a evolução do pensamento de Ricoeur, no que diz respeito a uma formulação mais amadurecida de sua hermenêutica, se comparada à definição hermenêutica pela interpretação dos símbolos.

O ensaio crucial que marca este contexto das relações entre hermenêutica e fenomenologia se encontra em *Du texte à l'action*, intitulado *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl* (Cf. RICOEUR, 1986, p.39-73). Nele se discutem duas teses fundamentais para a elucidação desta articulação. A primeira tese sustenta que o que a hermenêutica arruinou não foi propriamente a fenomenologia, mas uma de suas interpretações, a saber, o idealismo husserliano. A segunda, em continuidade com a primeira, intenta mostrar que, para além desta simples oposição, existe uma pertença mútua entre fenomenologia e hermenêutica. Se, portanto, a hermenêutica edifica-se na fenomenologia e a preserva, esta “permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica”, por outro lado, “a fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico” (RICOEUR, 1986, p.50).

Inicialmente, por uma questão de estratégia argumentativa, Ricoeur anuncia de forma esquemática as teses do idealismo husserliano⁵⁰ para posteriormente se referir à resposta hermenêutica. Correspondendo à primeira tese, Ricoeur quer marcar o abismo entre o projeto

⁵⁰ As teses do idealismo husserliano são enunciadas por algumas passagens que, segundo referência fornecida por Ricoeur, são retiradas do *Nachwort das Ideen*. Cf. RICOEUR, Paul. *Phénoménologie et Herméneutique: en venant de Husserl*. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 39.

hermenêutico e a expressão idealista da fenomenologia. É assim que considera que o idealismo husserliano reivindica como ideal de cientificidade a “justificação última”, defendendo que a intuição, ao levar em conta que o lugar dessa intuitividade é a subjetividade (para a qual toda transcendência é duvidosa e a imanência indubitável), promove a subjetividade à categoria de transcendental enquanto aposta nas implicações éticas da reflexão, encarada como um “ato imediatamente responsável de si” (Cf. RICOEUR, 1986, p.40-44).

A partir de então, Ricoeur irá colocar, ponto a ponto, a réplica hermenêutica. Antes, é preciso notar que os argumentos utilizados pelo autor, apoiados na leitura de Heidegger e Gadamer, nem por isso justificam a rejeição da fenomenologia husserliana. Conforme apontado anteriormente, trata-se de atacar tão somente uma interpretação dessa fenomenologia: a idealista. Todavia, dado o pressuposto dialógico do pensamento ricoeriano, responde-se a Husserl através de Heidegger e Gadamer, tal como se responde a Heidegger através de Gadamer. O que é possível notar é que o pensamento de Ricoeur vai tomando forma a partir do diálogo entre estes autores e suas problemáticas, a partir de uma série de respostas e réplicas onde o efeito retroativo não pode ser desprezado. Isto porque, como nota J. Bleicher (2002, p. 307), um desenvolvimento paralelo dos aspectos pré-predicativos da fenomenologia e da filosofia hermenêutica desenvolvidos nesta argumentação é o respeito à relação entre “mundo da ciência” e “mundo da vida”, por um lado, e da abordagem objetivadora da experiência artística, histórica e lingüística, próprio das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), por outro.

Como Ricoeur entende que a hermenêutica responde às teses do idealismo husserliano? Em primeiro lugar, “o ideal da cientificidade como justificação última encontra seu limite na condição ontológica da compreensão”. A finitude humana leva o autor a enfatizar a noção de *pertença*⁵¹ e o fato de que aquele que interroga já faz parte da própria coisa sobre a qual interroga. Certamente esta noção gadameriana de *pertença* não é ela mesma compreendida sem a noção de “*ser-no-mundo*” que Heidegger tematizou em *Ser e Tempo*. Por outro lado, a condição ontológica da compreensão remete-nos aquém da relação sujeito-objeto (Cf. RICOEUR, 1986, p. 44).

⁵¹ Ricoeur prefere o termo *pertença* (*Zugehörigkeit*, *appartenance*) ao termo *finitude*. Por um lado, porque entende que este último designa um aspecto negativo em contraponto a uma condição positiva do termo *pertença*: “o inultrapassável de qualquer empreendimento de justificação e de fundação, uma vez que ela é desde sempre precedida por uma relação que a sustém (...) a relação inclusiva entre sujeito e objeto;” por outro, este aspecto positivo, na linha de Gadamer, intenta colocar de imediato o conflito entre sujeito e objeto que “prepara o campo para o conceito de *distanciamento*, que é dialeticamente solidário à *pertença*.” Cf. RICOEUR, Paul. *Phénoménologie et Herméneutique: en venant de Husserl*. In: *Du texte à l’action: essais d’herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 45.

Para Ricoeur, o problema é que o idealismo husserliano acabou por inscrever a descoberta da intencionalidade em uma conceitualidade que a reduz ao invés de ampliar seu alcance, pois, ao mover-se neste horizonte, Husserl não desenvolveu sua intuição maior: o fato de a intencionalidade ser sempre de qualquer coisa e, por isso mesmo, de que estamos desde sempre já e aquém da distinção entre sujeito e objeto. É pela relação inclusiva da *pertença* “que a hermenêutica pretende, precisamente, radicalizar a tese husserliana da descontinuidade entre a fundação transcendental e o fundamento epistemológico”. O ideal de cientificidade, substituído no âmbito hermenêutico pela categoria da *pertença*, contrapõe-se à conceitualidade que busca a unidade do sentido do objeto e o funda em uma subjetividade constituinte. Para Ricoeur, o sentido é o resultado da relação de *pertença*, e esta, enquanto experiência hermenêutica, mostra que a subjetividade não pode ser mais o fundamento último. O caminho de uma ontologia da compreensão mostra que a compreensão não decorre somente da imediaticidade intuitiva, mas de uma longa mediação interpretativa.

Outra resposta da hermenêutica ao idealismo husserliano consiste na idéia de que a “fundação última” não pode ser a subjetividade, pois o *cogito* está tão sujeito à crítica como qualquer outro ente. Diz Ricoeur: “mas Husserl acreditou que o conhecimento de si podia não ser presuntivo, porque não procede por ‘esboços’ ou ‘perfis.’ (...) o conhecimento de si pode ser presuntivo por outras razões”. De novo, para além de Husserl, Heidegger é convidado quando se considera que faz falta uma “hermenêutica da comunicação” para incorporar “a crítica das ideologias na compreensão de si”⁵². Ricoeur nota que, se Heidegger defendeu que o conhecimento de si pode ser tão duvidoso como o conhecimento do objeto, ele não explicitou como deveria a sua convicção (Cf. RICOEUR, 1986, p. 50/51).

Para Ricoeur, o conjunto da vida da consciência não se funda no nível representativo, mas no sentido originário. Assim, os atos objetivos da consciência husserliana passam a ser atos práticos de uma consciência afetiva e volitiva, constituintes de um sentido primitivo, os quais permitem esclarecer o conjunto da vida da consciência como existência humana. E, se a exigência husserliana do retorno à intuição opõe-se à necessidade de toda compreensão ser mediatizada por uma interpretação, isso se revela na teoria do texto que Ricoeur defende. Em suas palavras:

⁵² Trataremos da questão que envolve a reflexão ricoeriana em torno da temática da hermenêutica das tradições e da crítica das ideologias no último capítulo. Cf. a este respeito RICOEUR, Paul. *Herméneutique et critique des idéologies*. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 333-378.

Uma maneira radical de pôr em questão o primado da subjetividade é tomar como eixo hermenêutico a teoria do texto. Na medida em que o sentido de um texto se tornou autônomo em relação à intenção subjetiva do seu autor, a questão essencial não é reencontrar, atrás do texto, a intenção perdida, mas revelar, face ao texto, o ‘mundo’ que ele abre e descobre. (RICOEUR, 1986, p.52)⁵³

Para entender a inserção da questão do texto tendo em conta a relação entre hermenêutica e fenomenologia, é preciso tecer algumas considerações. Conforme nota Ricoeur, Heidegger falava da *Auslegung* como desenvolvimento da compreensão segundo a estrutura do *Als*, enquanto exercício da compreensão, e as estruturas antecipativas do *Vor*: *Vorhabe* (o ter-prévio), o *Vorsicht* (o ver-prévio), o *Vorgrift* (a pré-concepção) e o *Vor-Meinung* (a pré-significação).⁵⁴ Por isso, Ricoeur afirma que, antes que a *Kunstlehre* (adotada pela hermenêutica romântica de Schleiermacher) pretendesse erigir a exegese ou a filologia como disciplina autônoma, “há um problema espontâneo de interpretação que pertence ao exercício da compreensão dada” (RICOEUR, 1986, p. 47). Se o filósofo francês não deixa de se remeter a Heidegger e chamar a atenção para a maneira pela qual este desenvolve a estrutura ontológica da compreensão, contudo, entende que o próprio Heidegger foi suficientemente longe na relação intersubjetiva que a existência humana possui, não retirando todas as conseqüências da reflexão em torno do *Dasein* enquanto “ser-no-mundo”.

Mesmo que Ricoeur considere e defenda a densidade desse processo espontâneo, que pertence ao mais primitivo exercício da compreensão numa situação dada, uma hermenêutica, para se tornar uma *hermenêutica filosófica*,⁵⁵ deve ter em conta o desenvolvimento e a explicitação deste compreender ontológico (pela necessidade de perscrutar a estruturação da

⁵³ *Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le 'monde' qu'il ouvre et découvre.*

⁵⁴ Conforme referência fornecida por Ricoeur - parágrafo 32 de *Ser e Tempo*. Cf. RICOEUR, Paul. *Phénoménologie et Herméneutique: en venant de Husserl*. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 55.

⁵⁵ Jean Grondin, em sua *Introdução à hermenêutica filosófica*, observa que “a idéia de interpretação, em sentido amplo, remonta a um passado distante, mas que a hermenêutica filosófica é de data mais recente. Em sentido estrito, pode-se mesmo afirmar que ela vem expressa mais nitidamente na posição de Gadamer e de Paul Ricoeur. Para Heidegger, que ancora a hermenêutica fundamentalmente no terreno da facticidade humana, a filosofia hermenêutica é coisa de Gadamer”. Cf. GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução por Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 13.

experiência deflagrada pelos textos), desde sempre solidário a um ser antecipadamente lançado. Afinal, a relação sujeito-objeto, da qual Husserl ainda é tributário, está subordinada ao elo ontológico anterior a qualquer relação de conhecimento. Assim, a primeira resposta de um ser lançado no mundo, que neste se orienta *projetando os seus possíveis mais próprios*, evidencia mais um ponto de subversão da fenomenologia pela hermenêutica, subversão que é, ao mesmo tempo, no entender do autor, a sua realização: a *redução* que separa o *sentido* da *existência* na qual a consciência natural está imersa não pode ser o gesto filosófico primeiro. Se tomarmos a noção de texto, a *redução* recebe:

(...) uma significação epistemológica derivada: é um segundo gesto de por à distância – e, neste sentido, o esquecer do enraizamento primeiro do compreender – que todas as operações objetivantes características do conhecimento vulgar requerem do mesmo modo que o conhecimento científico. (RICOEUR, 1986, p. 28) ⁵⁶

Neste sentido, dada a condição de linguagem de toda experiência – expressa pelo termo gadameriano *Sprachlichkeit* –, a argumentação ricoeuriana que considera a relação dialogal (o jogo de pergunta e resposta onde os interlocutores determinam em comum os valores contextuais de uma conversa, como se referia Gadamer) constitui “uma relação demasiadamente limitada para cobrir todo o campo da interpretação”. Para Ricoeur, se esta análise da situação dialogal permanecer limitada ao face-a-face, não é possível compreender a relação de intersubjetividade longa que se engendra por detrás do diálogo, mediatizada por instituições, por funções sociais, por instituições coletivas. Ora, o que sustenta estas relações intersubjetivas longas é a transmissão de uma tradição histórica, da qual o diálogo é apenas um segmento. “É neste uso de explicitação à escala de transmissão de uma tradição histórica que se liga a mediação pelo texto” (RICOEUR, 1986, p. 47/48).

⁵⁶ *Il reçoit désormais une signification épistémologique dérivée: c'est un gest second de mise à distance – et, en ce sens, l'oubli de l'enracinement premier du comprendre – que requière toutes les opérations objetivantes caractéristiques de la coïnnassance vulgaire aussi bien que la coïnnassance scientifique.* Nesta passagem do artigo *De l'interprétation* (1983), Ricoeur mostra que as conseqüências da subversão da fenomenologia pela hermenêutica são consideráveis. Explica a subversão através da rejeição à noção de finitude que, no seu entender, é incapaz de fornecer um contraponto ao ideal de transparência do sujeito a si mesmo que preside à fenomenologia, pretensão da qual coaduna a hermenêutica (mesmo que de forma diferenciada). Na seqüência, afirma que a idéia de finitude é um aspecto negativo do que positivamente mostraria o termo *pertença*, pois ela apenas anunciaria em termos negativos a *hubris* da reflexão, a pretensão do sujeito de fundar a si mesmo. Cf. a este respeito Cf. RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 28.

Ricoeur considera os textos irredutíveis a uma mera soma de expressões fixadas pela escrita, por isso, também monumentos, obras e documentos que têm um traço fundamental e comum com a escrita, possuem potencialidades semelhantes às dos textos. Enquanto objeto de interpretação, o texto é investido deste caráter autônomo e, uma vez produzido, deixa de se referir ao sentido do momento de sua produção, isto é, ao invés de ter um sentido fixo, convida à leitura e à interpretação plural. Nestes termos, ele passa a “ser o suporte da comunicação na e pela distância”, um processo aberto. A abertura do texto demonstra que a tarefa da hermenêutica está centrada em visar ao conteúdo do texto e não à psicologia do autor, pois não é mais a intenção do autor o que se procura. Uma vez mais, Ricoeur entende que a consciência tem seu sentido fora de si mesma, uma vez que “a hermenêutica convida fazer da subjetividade a última, e não a primeira, categoria de uma teoria da compreensão. (...) a teoria do texto aqui é um bom guia (...) Então, eu troco o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto” (RICOEUR, 1986, p. 53/54).

A *distanciação* (*distanciation*) aparece como a contrapartida dialética da *pertença* (*appartenance*), no sentido “de que nossa maneira de pertencer à tradição histórica é pertencer-lhe sob a condição da relação que oscila do afastamento e da proximidade”. É à distância que requer que os textos sejam interpretados, construídos, no que diz respeito ao sentido. Assim, a interpretação é a tentativa de superação da distância, seja ela temporal, geográfica, lingüística ou cultural. Neste sentido, Ricoeur não entende que a *distanciação* operada pelo texto seja algo alienante,⁵⁷ “mas algo autenticamente criador” (RICOEUR, 1986, p. 51).

Na segunda parte das reflexões – *Pour une phénoménologie herméneutique* –, Ricoeur tenta mostrar que há um pressuposto fenomenológico na filosofia da interpretação. Trata-se então de inverter o movimento iniciado e mostrar que, se há uma “fenomenologia hermenêutica”, também “há um pressuposto fenomenológico na hermenêutica”, já que a segunda tese enuncia que a fenomenologia é o inseparável pressuposto da hermenêutica. É por intermédio da noção de *sentido* e *epoché* que Ricoeur defende, nos termos que lhe são próprios, a existência de uma *fenomenologia hermenêutica*. Em contrapartida, no pressuposto hermenêutico da fenomenologia, recorre à noção de interpretação (*Auslegung*) para daí tirar todas as conseqüências.

⁵⁷ Cabe lembrar que, para Gadamer, a distância operada pelo texto não é uma condição alienante (*Verfremdung*), antes, é a cultura promovida pela ciência que impõe mediações que embotam a situação de *pertença* substituindo-a pela distância alienante das mediações. Cf. a este respeito GADAMER, Hans-Georg. Entre a fenomenologia e a dialética – Tentativa de uma autocrítica (1985) *Verdade e Método II: Complementos e Índices*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 16.

Em primeiro lugar, a hermenêutica pode explicar as condições de possibilidade para a compreensão através de sua referência à linguisticidade, o que pressupõe uma teoria geral da “significação”, em que a noção de sentido tem a mesma extensão que a noção de intencionalidade. Se uma das questões centrais da fenomenologia é a questão do *sentido* é preciso que a noção de intencionalidade seja tomada em seus pressupostos não idealistas. Ricoeur entende que, se remontarmos às obras de Husserl, desde *Ideen e Méditations cartésiennes* a *Logische Untersuchungen*, encontraremos um “estado da fenomenologia em que as noções de expressão e de significação, de consciência e intencionalidade, de intuição intelectual, são elaboradas sem que a redução seja ligada ao seu sentido idealista”. Assim, a tese da intencionalidade subordina a noção lógica da significação à noção universal de sentido, isto é, não implica o domínio soberano da consciência sobre o sentido (Cf. RICOEUR, 1986, p. 57).

Considerando que a linguagem é derivada, na esteira de Heidegger e Gadamer, Ricoeur argumenta que é da experiência que derivam as estruturas lingüísticas. Entretanto, “nenhuma autonomia pode ser reivindicada pela ordem dos enunciados”, antes, remete para as estruturas existenciais do ser no mundo. A noção de experiência acaba por mostrar o parentesco entre o antepredicativo da fenomenologia e as estruturas existenciais tão requeridas pela hermenêutica. Em Ricoeur, a *Lebenswelt* é aparentada ao *ser-no-mundo*, a *epoché*, se não interpretada no seu sentido idealista, ou seja, como um aspecto intencional da consciência para o sentido, corresponde à *distanciação* operada pelo texto.

Nestes termos, a *pertença* (*appartenance*), anterior à constituição do eu como sujeito, torna possível o estabelecimento de uma distância entre o eu e os atos pelos quais este mesmo sujeito se objetiva. Por isso, a *pertença* somente pode ser perspectivada pela exigência dialética da *distanciação* crítica, única capaz de possibilitar a captação do sentido da existência, através dos sinais e símbolos e signos que a preenchem.

Na *distanciação*, a maneira pela qual nos exprimimos é ela própria tornada temática, o que permite que o sentido surja ao ser interpretado. Assim, enquanto a contrapartida dialética da *pertença*, a *distanciação* constitui o momento crítico da *pertença* e é para esta última o que, na fenomenologia, a *epoché* é para o vivido. Isto indica que o sujeito só pode apropriar-se do sentido porque este supõe um “*mise à distance*” (uma *epoché*) da *pertença* (*Lebenswelt*). Isto justifica porque, para o filósofo francês, “a hermenêutica inicia seu trabalho quando não contentes de

pertencer a uma tradição transmitida, interrogamos a relação de *pertença* para significá-la” (RICOEUR, 1986, p. 59).

É preciso entender os pressupostos das considerações feitas acima. Ricoeur lembra que Gadamer, apesar de reconhecer que “toda a experiência tem uma ‘dimensão da linguagem’ e esta *Sprachlichkeit* marca e penetra toda a experiência”, diz que não é por ela que devemos começar uma filosofia hermenêutica.⁵⁸ O hermenauta alemão, que reanimou o debate das ciências do espírito com a hermenêutica heideggeriana, alertou que a consciência de ser exposto aos efeitos da história (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) impossibilita a “reflexão total sobre os preconceitos e precede a objetivação do passado pelo historiador”, não podendo ser reduzida aos aspectos propriamente “linguageiros” da transmissão do passado. Portanto, “o jogo entre o próximo e o longínquo, constitutivo da conexão histórica, é o que vem à linguagem, antes de ser produção de linguagem”. No entanto, o apelo de Ricoeur à mediação lingüística deve-se ao fato dele considerar os textos como mediações exemplares, o que não diz respeito a uma pretensa autonomia que se requer da ordem dos enunciados, mas ao “remeter da ordem lingüística para a estrutura da experiência”, que constitui “o mais importante pressuposto fenomenológico da hermenêutica”. Essa é uma das diretrizes que constituem o pano de fundo da hermenêutica ricoeuriana tomada a partir do problema do texto (RICOEUR, 1986, p. 59).

Após ter mostrado as diversas formas de ligação entre fenomenologia e filosofia hermenêutica, Ricoeur dá continuidade à discussão sobre porque a fenomenologia não pode se constituir sem um pressuposto hermenêutico, sintetizando seu argumento em torno da “necessidade de a fenomenologia conceber seu método como *Auslegung*, uma exegese e explicação, uma interpretação” (RICOEUR, 1986, p. 62). Para construir de maneira mais sólida esta segunda parte da argumentação em torno de uma fenomenologia hermenêutica, ele utiliza os textos do período lógico e do período idealista de Husserl, portanto, anteriores à *Krisis*.

Inicialmente, supondo haver um recurso à *Auslegung* na primeira *Investigação lógica*, Ricoeur tenta mostrar que ele é contemporâneo do esforço de elevar à intuição os atos que

⁵⁸ Ricoeur nota que a obra *Wahrheit und Methode* (1960) confirma o caráter segundo da linguagem. Ora, Gadamer inicia sua reflexão com a experiência estética, pela experiência da arte, que não é lingüística, mas uma linguagem “segunda”. Vemos Gadamer comentar no segundo volume de *Verdade e Método*: “(...) O ponto de partida de minha teoria hermenêutica foi justamente que a obra de arte é uma provocação para a nossa compreensão porque se subtrai sempre de novo às nossas interpretações e se opõe como uma resistência insuperável a ser transposta para a identidade do conceito. (...) É justamente por isso que o exemplo da arte exerce a função orientadora, que na primeira parte de *Verdade e Método I* possui para o conjunto do meu projeto de uma hermenêutica filosófica.” Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Entre a fenomenologia e a dialética – Tentativa de uma autocrítica* (1985). *Verdade e Método II: Complementos e Índices*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 15.

conferem significação. Pouco a pouco, tenta mostrar a inversão de uma teoria da intuição em teoria da interpretação, inscrita no processo pelo qual Husserl mantém o ideal de univocidade que preside a teoria da significação presente nas primeiras *Logische Untersuchungen*.

Em um segundo momento, Ricoeur mostra haver um recurso à *Auslegung* nas *Meditações cartesianas*, justamente no momento em que a fenomenologia procura reduzir a noção de sentido ao ego, quando Husserl “já não visa apenas dar conta das expressões bem formadas, mas do sentido da experiência em seu conjunto”. Utilizando passagens da quarta e da quinta *Meditação*, Ricoeur fala do paradoxo da constituição do eu e da constituição de um outro, que aparece no conflito entre os projetos de descrição de transcendência e da constituição na imanência, para lembrar que, curiosamente, o que Husserl percebeu no desenrolar destas análises, sem tirar daí grandes conseqüências, foi a coincidência entre intuição e explicitação. O que Ricoeur tenta extrair destas análises é o que a própria fenomenologia percebeu, no núcleo de sua expressão mais idealista, a saber, “(...) que na mesma interpretação se constituem polarmente o próprio e o estranho (...) o outro está incluído, não na minha existência enquanto dada, mas enquanto esta comporta um ‘horizonte aberto e infinito’” (RICOEUR, 1986, p. 72).

Assim, para Ricoeur, se a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência na explicitação, ela só pode ser operada como hermenêutica porque a própria fenomenologia gera a possibilidade de o ego ter de desapropriar-se de si para iniciar a compreensão no interior do paradoxo “de arrancar de uma outra existência a minha existência no próprio momento em que considero esta como única” (RICOEUR, 1986, p. 69).

Importante notar que Ricoeur faz distinção entre o *exercício* da fenomenologia e sua *teorização*. Se nesta última se pretende uma “fundação radical” em que o sujeito transparente é dado a si mesmo, no *exercício efetivo* a fenomenologia se torna hermenêutica, isto é, interpretação. Isto porque é no seu exercício, tal como Ricoeur o interpreta, que a fenomenologia se afasta progressivamente da fundação radical na transparência do sujeito em si mesmo, aspecto marcante do seu ideal fundacional.

CAPÍTULO II

UMA HERMENÊUTICA TOMADA A PARTIR DO PROBLEMA DO TEXTO

Um dos aspectos cruciais da hermenêutica remete às suas origens bíblicas e à pertinência da noção de compreensão, ao influxo progressivo do problema da linguagem que atinge importância crucial nas reflexões filosóficas contemporâneas. A apresentação da problemática do texto na hermenêutica de Ricoeur retoma cada uma destas vertentes e as discute de um modo peculiar.

Inicialmente, é preciso lembrar que a hermenêutica jamais deixou de colocar os problemas da exegese, da filologia, da necessidade de interpretar as sagradas escrituras. Sabe-se que a tensão entre as várias interpretações possíveis dos textos sagrados continuou sem desfecho ao longo dos séculos, isto pode ser exemplificado pelas tradições cristã e protestante. Mediante esta rápida referência, antes do problema hermenêutico tornar-se um problema filosófico, importa referir-se ao lugar da hermenêutica no horizonte histórico, pelo qual Ricoeur justifica uma retomada do problema do texto. Como ele próprio declara:

(...) tal deslocação do lugar inicial da questão hermenêutica me é sugerida pela própria história do problema hermenêutico. Ao longo desta história, a tônica não deixou de se colocar sobre a exegese, sobre a filologia, quer dizer, sobre a espécie de relação com a tradição que se funda na mediação de textos, de documentos, de monumentos cujo estatuto é comparável ao dos textos. (RICOEUR, 1986, p.365)⁵⁹

Os artigos *La tâche de la herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey* e *La fonction herméneutique de la distanciation*, presentes na coletânea *Du texte à l'action* (1986), oferecem material significativo para o entendimento do projeto da *hermenêutica dos textos*. No primeiro artigo, Ricoeur opera uma leitura da tradição recente da hermenêutica, direcionada à descrição do “estado do problema hermenêutico”, procurando levantar os termos do que o autor entende ser “um problema não resolvido”. A pretensão do autor é conduzir “a reflexão

⁵⁹ *L'idée d'un tel déplacement du lieu initial de la question herméneutique m'est suggérée par l'histoire même du problème herméneutique. Tout au long de cette histoire, l'accent n'a cessé de revenir sur l'exégèse, sur la philologie, c'est-à-dire sur la sorte de rapport avec la tradition qui se fonde sur la médiation de textes, de documents, de monuments dont le statut est comparable à celui des textes.*

hermenêutica até o ponto em que ela, por uma aporia interna, fará apelo a uma reorientação importante”, adequadamente operada pelo texto (Cf. RICOEUR, 1986, p. 76/77).

Entretanto, o filósofo francês não deixa de destacar seu posicionamento em uma outra passagem da mesma obra:

Porque, com a hermenêutica, tampouco quero proceder como historiador, mesmo do presente: qualquer que seja a dependência da meditação que se segue em relação a Heidegger, e, sobretudo, a Gadamer, o que está em jogo é a possibilidade de continuar a filosofar com eles e depois deles (...) (RICOEUR, 1986, p.39).⁶⁰

Como Ricoeur se situa nesta tradição? Isto não seria de suma importância se posicionamento do autor frente à tradição recente da hermenêutica não se configurasse pelo redirecionamento da *compreensão* a partir da discussão promovida pelo texto. Nota-se que o autor possui uma leitura muito peculiar da tradição, especialmente direcionada para o propósito de destacar a reinserção dos problemas suscitados pela exegese no interior de uma teoria da compreensão, que agora podem ser mediados pelas contribuições oferecidas a partir do desenvolvimento promovido pelas ciências do texto. Esta é a proposta de trabalho do primeiro ponto deste capítulo.

A problemática do texto, para Ricoeur, merece ser mais bem discutida, pois só assim será possível antever aquilo de que a noção de texto é testemunha, a saber, “a função positiva e produtora do distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana”. O texto aparece como “o paradigma do distanciamento na comunicação” (RICOEUR, 1986, p. 109). É a partir deste lugar que Ricoeur adota a seguinte definição de trabalho da hermenêutica: “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação de textos; a idéia diretriz será, assim, a da efetuação do discurso como texto” (RICOEUR, 1986, p. 75). A elaboração das categorias do texto, a objetivação a ele inerente, apresenta-se no segundo artigo supracitado, na forma pela qual o autor prepara a tentativa de resolver, no seu entender, a alternativa ruínosa entre *explicar* e *compreender*.

⁶⁰ Car, avec l'herméneutique non plus, je ne veux pas procéder en historien, même du présent: quelle que soit la dépendance de la méditation qui suit à l'égard de Heidegger et surtout de Gadamer, ce qui est en jeu, c'est la possibilité de continuer à philosopher avec eux et après eux (...)

Neste sentido, Ricoeur destaca seu afastamento da hermenêutica de tradição romântica, que, segundo ele, não se deu conta de seus fracassos porque viu o diálogo como modelo precípua de investigação. Sem uma análise de uma teoria do discurso, tal tradição foi incapaz de compreender que o problema não estava na busca da interpretação correta pelo retorno à alegada intenção do autor, mas que há um problema de interpretação oriundo da própria intenção verbal do texto. Segundo o autor, o estatuto de objetividade que caracteriza o texto é capaz de reorientar a dicotomia epistemológica e ontológica provocada pela hermenêutica romântica.

Ao considerar a fecundidade do texto no nível metodológico, o filósofo francês opera um profícuo diálogo com o estruturalismo lingüístico. Tomamos aqui o termo estruturalismo como um título que engloba a vasta corrente lingüística proveniente de F. Saussure. Antes de mais, cabe destacar que a presente abordagem sobre o modelo estrutural é limitada à leitura que Ricoeur promove em torno de algumas teses estruturais. Se em algum momento enunciarmos algumas destas teses, isto será feito de forma breve, haja vista a necessidade de retomá-las nas exposições do autor em relação às propostas em torno desta corrente de pensamento. Uma nova visão do discurso operada pela lingüística pós-saussuriana visa à reinserção do sujeito como reflexo do ato de síntese predicativa. Através do discurso, Ricoeur restabelece a problemática da intersubjetividade e da comunicação pelo simples fenômeno da interlocução. Ao permitir a distinção entre o que é dito e acerca do que é dito, a semântica abre o discurso a algo diferente de si próprio, o *mundo*.

Ricoeur organiza a problemática do texto passando pela realização da linguagem como discurso, enfatizando a relação da fala com a escrita no discurso e no texto, a realização do discurso como obra estruturada, o texto como a projeção de um mundo, o discurso e o trabalho do texto como mediação da compreensão de si. Estes são os chamados critérios da textualidade que pretendem mostrar a principal tese do autor: a função positiva da *distanciação*. Sendo mais do que um caso de comunicação interpessoal, o texto aparece como um modelo de *distanciação* na comunicação, mostrando o próprio âmago da historicidade humana. É a distância operada pela fixação do discurso na escrita que exige a interpretação e a reconstituição do sentido, pois a *distanciação* não é um simples produto da metodologia, “mas ela é constitutiva do fenômeno do texto”.

Neste sentido, o discurso, ao ser fixado na escrita, perde seu caráter temporal, de imediaticidade, de ambiência e é trabalhado em forma de composição. Portanto, o texto se torna

obra e adquire a categoria de produção e trabalho, que não pode ser simplesmente decomposta em frases, pois, enquanto tal, a obra é um todo, uma unificação de *gênero e estilo*.

Os traços fundamentais do texto, a noção de linguagem como discurso, a projeção de um mundo, a maneira como Ricoeur entende que a mediação textual apresenta-se como mediação da compreensão de si, mostra uma hermenêutica que dá conta das variações de sentido, que retoma a objetividade propiciada pela análise da linguagem a partir de categorias como “textualidade”, “escrita” e “obra”, tendo em vista uma dimensão ontológica que a produziu e à qual não cessa de se referir. Ao querer dizer qualquer coisa, ao querer dizer o ser, a linguagem revela-se misteriosa, pois, segundo Ricoeur, “o discurso continua a dizer o ser, mesmo quando parece distanciar-se de si mesmo para celebrar a si mesmo” (RICOEUR, 1986, p.96). Ao remeter para o extralingüístico, o discurso marca a expressão de nossa experiência de abertura ao mundo. Este, entendido como arcabouço significativo de *projeção dos possíveis mais próprios*, encampa as significações da existência, trazendo à linguagem uma experiência que deve ser perscrutada em seu dizer através do trabalho de interpretação.

Assim, a discussão empreendida sob o prisma textual, além de oferecer-se como campo privilegiado para a dissolução da oposição entre *explicar* e *compreender* proposta por Dilthey, através da qual o autor repensa o estatuto da interpretação, mostra que, se por um lado, a *distanciação* promovida pelo texto permite a objetivação das ciências do espírito, por outro, não deixamos de lado o pertencimento à realidade histórica, nosso modo de habitar o mundo, o modo de ser, pois este figura nela. A questão fundamental é sobre o modo pelo qual compreendemos nossa relação com o mundo, a maneira pela qual exprimimos esta relação, esta experiência que se configura pela mediação textual, que requer o trabalho da interpretação.

2.1. A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E A REORIENTAÇÃO PROMOVIDA PELO TEXTO

Ricoeur descreve a história recente da hermenêutica destacando a proeminência de duas preocupações. A primeira é aquela que tenta ampliar progressivamente seu horizonte, de modo a fazer com que as *hermenêuticas regionais* (particulares) sejam incluídas numa *hermenêutica geral* – movimento simbolizado por F. Schleiermacher e Dilthey. Observa, entretanto, que essa busca de “desregionalização” não poderá ser bem sucedida sem que as questões epistemológicas

da hermenêutica não sejam repensadas e subordinadas às preocupações ontológicas, “segundo as quais ‘o compreender’ deixa de aparecer como um simples modo de conhecer para tornar-se ‘uma maneira de ser’ e um modo de relacionar-se com os seres e o ser”. Este segundo movimento é associado às figuras de Heidegger e Gadamer (RICOEUR, 1986, p. 76).

Para fundamentar suas colocações, o autor lembra que o problema hermenêutico foi primeiramente colocado nos limites da exegese, ou seja, no quadro da disciplina que se propõe a compreender um texto a partir de sua intenção, na base do que ele quis dizer. Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, no caso, um problema de interpretação, é porque toda a leitura de texto está ligada ao "quid", ao "em vista de" que o texto foi escrito, se faz sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente viva de pensamento, o que implica desenvolver pressupostos e exigências. Mas a exegese não deveria suscitar uma hermenêutica geral a não ser pelo desenvolvimento da filologia clássica e das ciências históricas do final do século XVIII e do início do século XIX. É neste cenário que Schleiermacher e Dilthey fazem do problema hermenêutico um problema filosófico.

Cabe notar que, embora Ricoeur ultrapasse a tendência psicologizante de ambos, a concepção de uma *hermenêutica dos textos* se move no horizonte da contribuição destes autores. A partir deste destaque pode-se observar que, mais do que Gadamer e Heidegger, são Schleiermacher e Dilthey que mostram o caminho da abertura das vias a partir das quais emergem os problemas que constituem a questão textual. A exposição do posicionamento ricoeuriano frente a estes autores significa também expor os problemas a partir dos quais uma hermenêutica requer a incursão pela mediação textual.

É consenso entre os intérpretes considerar que a hermenêutica entra para a filosofia com F. Schleiermacher, embora ele nunca tenha organizado as reflexões sobre hermenêutica que percorre toda a sua obra. Ricoeur, como outros intérpretes, reconhece que é com Schleiermacher que nasce um problema específico de uma hermenêutica geral: o do compreender enquanto tal, que comporta a questão em torno da operação unificadora do diverso da interpretação que variava conforme a diversidade dos textos.⁶¹ Para a constituição deste problema, a hermenêutica é tida

⁶¹ Sem pretender inventariar a história da hermenêutica antes de Schleiermacher, cabe lembrar que pouco antes dele dominavam a filologia de textos clássicos e a perspectiva exegética aplicada aos textos sagrados do Antigo e Novo Testamento. Neste sentido, Gianni Vattimo nota que, até certo ponto da história da cultura européia, a palavra hermenêutica vinha sempre acompanhada de um adjetivo – bíblica, jurídica, literária ou apenas geral. Assim, para cada texto, um tipo de técnica interpretativa. VATTIMO, Gianni. A vocação niilista da hermenêutica. In: *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 16.

como uma ciência geral ou “arte de compreender” que se aplica a todo o discurso e, portanto, dirige-se à dimensão comunicacional da linguagem, marcando uma relação privilegiada da hermenêutica com a linguagem.

Para Schleiermacher, é esta relação com a linguagem que faz da hermenêutica uma disciplina filosófica, na medida em que a fala se relaciona com o pensamento, uma vez que falar é apenas o aspecto exterior do mesmo. Assim, a questão *em que consiste o compreender?* se liga ao fato de que, ao quisermos compreender, quisermos reconstruir o sentido. Para o hermenauta alemão, esta reconstrução do sentido consistia em apurar os instrumentos filológicos e exegéticos para a criação de uma *Kunstlehre*, ou seja, um conjunto de técnicas, um sistema de procedimentos formais para determinação do sentido. Afinal, se um pensamento é expresso por palavras, há uma tensão entre o que se quer dizer e o que é dito, sendo que a má compreensão se liga a esta ambigüidade. A polissemia das palavras leva sempre a uma compreensão provisória, fazendo da hermenêutica uma tarefa infinita. Para Ricoeur, em Schleiermacher “é esta tensão entre intenção de dizer e o veículo verbal que suscita o problema hermenêutico”: a compreensão (RICOEUR, 1986, p. 80).

No entanto, convém lembrar que Schleiermacher insiste na noção de que a compreensão comporta a apreensão da interioridade do sujeito, tornando-a transparente. Se a fala é a equivalência entre o pensamento e a palavra interior, e como o modelo hermenêutico adotado pelo alemão é o do diálogo aplicado ao texto, para compreender é preciso colocar-se no lugar do outro, uma vez que a língua já é tida pelo autor como algo que singulariza o pensamento e, portanto, remete a quem a exprime. Esta marca romântica rivalizava com o espírito impessoal kantiano também presente no pensamento de Schleiermacher: “o espírito é o inconsciente criador no trabalho de individualidades geniais”. Para Ricoeur, é no interior destas formulações que o autor se debate com “uma aporia”: a da relação entre duas formas de interpretação, a *gramatical* e a *técnica*, e, nos últimos escritos, um outro par semelhante – que constitui uma reformulação do primeiro par – que compreende uma nova nomenclatura: *divinação* e *comparação*.

No primeiro par, a *interpretação gramatical*, que se apóia nas características do discurso que são comuns à cultura, busca paradoxalmente abarcar as características lingüísticas distintivas do autor. Na *interpretação técnica* cumpre-se o projeto de uma *Kunstlehre*, a saber, elevar-se acima da particularidade das regras e dirigir-se à singularidade e até mesmo à genialidade da mensagem do autor. Entretanto, Ricoeur nota que o movimento das duas interpretações aponta

para a pretensão de atingir a subjetividade daquele que fala, o que é operado através do esquecimento da língua, pois o que se busca é o ato de pensamento que produz o discurso. Nestes termos, “a linguagem torna-se um órgão a serviço da individualidade”, pois, se para Schleiermacher ambas as interpretações têm o mesmo direito, não podem ser praticadas ao mesmo tempo, uma vez que exigem talentos distintos e possuem excessos, sejam eles o pedantismo ou a nebulosidade. Acrescenta-se que é no segundo par – *divinação* e *comparação* –, formulado em seus últimos textos, que Schleiermacher tenta aproximar os dois tipos de interpretação, onde o termo *técnica* é substituído por *psicológica* e a concepção de congenialidade é alargada: a individualidade só pode ser apreendida por *diferença* ou *contraste* entre uma outra e consigo mesma.

Ao rediscutir este problema, Ricoeur pretende dizimar as dificuldades geradas pela sobreposição entre dois tipos de interpretações enfrentadas por Schleiermacher, afastando-se da interpretação psicologizante ao dar lugar ao dizer do discurso, promovendo a ligação entre a obra e seu autor através da noção de *estilo*. Ao mostrar esta ligação, a investigação das subjetividades envolvidas perde a importância e Ricoeur cede lugar para o sentido e a referência de cada obra. Isto porque, no texto, a relação entre *sentido e referência* é colocada em realce, uma vez que não pressupomos apenas o seu sentido, mas nos encaminhamos para sua referência, ou seja, para o *mundo* que ele abre.

Para Ricoeur, é W. Dilthey que percebe a amplitude do problema hermenêutico: a busca de universalidade mediante o pacto entre hermenêutica e história. A inclusão das ciências filológicas e exegéticas (uma herança que Dilthey recebera de Schleiermacher) no interior da compreensão histórica punha em jogo todos os paradoxos da historicidade: de que modo um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez, estes paradoxos remetem a uma problemática mais fundamental: como a vida, ao exprimir-se, pode objetivar-se? E como é que, se objetivando, ela opera à luz das significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por um outro ser histórico, que ultrapassa a sua própria situação histórica? Para Ricoeur, somente através destas perguntas a hermenêutica de Dilthey, que possui seu horizonte mais próximo do kantismo, consegue oferecer uma resposta adequada à lacuna deixada por Kant

– “em uma filosofia crítica não há nada entre a física e a ética”⁶² –, revolucionando a concepção de sujeito por uma crítica da consciência histórica.

Inserido no clima do neokantismo, ao mesmo tempo em que Dilthey tentava dar uma inteligibilidade ao histórico, o problema maior (pelo menos, do Dilthey de *Die Entstehung der Hermeneutik* 1900)⁶³ era o de dar às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) uma validade comparável a das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Em plena época da filosofia positivista, partindo de uma recusa do hegelianismo e da apologia ao experimental, o problema hermenêutico é colocado nos termos do debate epistemológico: haveria que elaborar uma crítica do conhecimento histórico tão forte quanto a crítica kantiana do conhecimento da natureza e subordinar esta crítica aos procedimentos esparsos da hermenêutica clássica, ou seja, a lei do encadeamento interno do texto, a lei do contexto, a lei do contexto geográfico, étnico, social, etc. Substitui-se, portanto, a razão pura pela crítica da razão histórica, pois, para Dilthey, a dinâmica da vida põe em ação categorias diferentes daquelas orquestradas pelas ciências naturais.

Assim, se as *Geisteswissenschaften* tinham a finalidade de compreender a experiência concreta como expressão da vida interior, recusando a pretensa objetividade das ciências naturais (incapazes de ascender às expressões da vida), o esforço de Dilthey era o de determinar o tipo de compreensão do fenômeno humano e fornecer um fundamento epistemológico à apreensão deste fenômeno. No entanto, Ricoeur recorda que, mesmo que o indivíduo seja considerado em suas relações sociais, no neokantismo (geração a que Dilthey pertence) ele é o grande pivô. Por isso, para Dilthey, as ciências do espírito, partindo da característica distintiva do compreender, requerem a psicologia como ciência fundamental do indivíduo na sociedade e na história. As ciências humanas cumpririam o papel de dar vida humana à compreensão objetiva. Afinal, sensível ao legado romântico, Dilthey entendia que era preciso compreender a vida a partir da própria vida e, ao defender uma psicologia compreensiva e não explicativa, partia da “experiência vivida”.

No entanto, a solução para o estatuto das ciências do espírito, dada por Dilthey, excedia as fontes de uma simples epistemologia: a interpretação ligada a documentos fixados pela escritura

⁶² Ricoeur utiliza a observação de Johan Gottfried, reconhecida também por Ernest Cassirer. Cf. RICOEUR, Paul. La tâche de la herméneutique. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 79.

⁶³ Utilizamos a tradução feita pelo Prof. Dr. Eduardo Gross (UFJF), publicada na revista *Numem*. Cf. DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900), *Numem*, Juiz de Fora, v.2, n.1, p. 11-22. Tradução de DILTHEY, Wilhelm. *Die Entstehung der Hermeneutique* (1900). In: *Gesammelte Schriften*, v.5, 2, Aufl., Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 317-338.

ou por procedimentos equivalentes, que, na opinião de Ricoeur, poderiam ser considerados como a expressão desta objetividade, torna-se apenas uma província do domínio mais vasto da compreensão, que vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha. O problema hermenêutico – o compreender – acha-se, assim, “puxado” para o lado da psicologia, que figura como a condição de objetividade, portanto, garante a universalidade hermenêutica. Para Dilthey, compreender é, para um ser finito, transportar-se a uma outra vida. Mas como o outro se oferece a mim? A vida produz formas, se exterioriza em configurações estáveis e o outro aparece estruturado no encadeamento dos sistemas organizados da cultura. A vida espiritual, portanto, se fixa em conjuntos (documentos, obras e monumentos) suscetíveis de serem compreendidos por outrem.

Ricoeur pretende mostrar que o grande problema de Dilthey era a necessidade de garantir a objetividade das ciências do espírito. Ao repudiar o positivismo por uma concepção científica de compreensão, paradoxalmente, Dilthey o faz pela necessidade de dar à compreensão a mesma respeitabilidade científica da explicação. A subordinação da compreensão ao problema psicológico do conhecimento de outrem, segundo Ricoeur, faz aparecer o conflito no próprio conceito de interpretação, posto que a objetivação é requerida devido ao caráter intuitivo inverificável do conceito psicologizante da compreensão. O problema é que Dilthey é forçado a procurar a origem da objetivação fora do campo próprio da interpretação, isto é, na vida psíquica de outrem. Assim, a compreensão, “essa transferência a um psiquismo alheio” com a ajuda de signos sensíveis que são a sua manifestação, fornece o fundamento metodológico; a interpretação fornece a objetividade graças à fixação dos signos exteriores (RICOEUR, 1989, p.87).

Em *Du texte a l'action*, Ricoeur mostra que Dilthey se esforça em incorporar na sua teoria da significação o tipo de idealidade que o Husserl das *Investigações lógicas* havia elaborado (RICOEUR, 1986, p. 84). Ao abordar novamente o assunto em *Interpretation Theory* (1976), Ricoeur mostra que a questão em causa é a do sentido e da idealidade, a “*Zusammenhang* (encadeamento), que dá ao texto, ao trabalho da arte ou de um documento a capacidade de ser compreendido por outra pessoa e de ser fixado pela escrita é algo similar à idealidade que Frege e Husserl reconheceram no sentido da proposição” (RICOEUR, 1976, p. 90). Assim, a teoria da *Verstehen* foi afetada por esta tentativa de Dilthey.

Para o filósofo francês, o interessante é que Dilthey, sob influência do conceito de intencionalidade de Husserl, notou que não era possível apreender a vida psíquica de outrem

apenas nas suas expressões imediatas, mas que era preciso reconstruí-la interpretando os signos objetivados na escrita ou por outro processo equivalente à escrita.⁶⁴ Contudo, enquanto herdeiro de Schleiermacher, Dilthey, ao mesmo tempo em que mantém a filologia como etapa científica da compreensão, retém a vertente psicológica daquele, na qual reconhece seu próprio problema, e, por esta razão, recebe a influência de Husserl. Ricoeur lembra que, nestes termos, a autonomia do texto aparece apenas um fenômeno provisório: “a última mira da interpretação não se volta para o que diz o texto, mas para aquele que nele se exprime” (RICOEUR, 1986, p. 86).

Entretanto, o grande mérito de Dilthey foi reconhecer que “o conhecimento de si já é uma interpretação”, que não é mais fácil que a dos outros, provavelmente a mais difícil, “porque só compreendo a mim mesmo pela mediação dos sinais que eu dou de minha própria vida e que me são remetidos pelos outros”. A idéia de que a vida é um dinamismo criador, que não se reconhece senão nos meandros dos signos e das obras que a estruturam segundo as dimensões temporais (passado, presente e futuro), faz “da história universal o próprio campo da hermenêutica”. Por conseguinte, para compreender-me é preciso percorrer o trajeto “da memória que retém o que se tornou significativa para o conjunto dos homens”. Mais uma vez, Ricoeur observa que o problema de Dilthey foi o de concentrar-se naquele que se exprime nestas objetivações, fazendo da hermenêutica “o acesso do indivíduo ao universal, a partir da universalização do indivíduo”. Permanece, então, o problema da objetividade requerida para as ciências do espírito, enfim, “de como uma hermenêutica da vida pode tornar-se história”, afinal, “o encadeamento das obras da vida não é vivido nem experimentado por ninguém, aí reside sua objetividade” (RICOEUR, 1986, p.86/87).

Neste ponto, observa-se que as noções de sentido e de interpretação são fundamentais para entender a influência de Dilthey sobre Ricoeur. Este, por sua vez, recolhe a noção de *Verstehen* de Dilthey, pela necessidade desta em responder ao positivismo e fundamentar as ciências humanas, mas Ricoeur o faz a partir da questão da renovação do sentido. Já em *Le conflit des interprétations* (1969), Ricoeur se refere mais uma vez a Dilthey, mostrando que o problema é que esta noção de *Verstehen* está centrada na “decisão existencial”, ao invés de considerar

⁶⁴ O principal ponto da discordância de Ricoeur com a hermenêutica romântica, principalmente, com Dilthey e Schleiermacher, se centra na noção de *congenialidade*, no caráter psicológico de retorno ao autor. A crítica visa sublinhar que a tarefa da interpretação não é compreender o autor, mas se submeter ao que o texto diz, como ele mesmo salienta: (...) *cette indépendance, cette suffisance, cette objectivité du texte supposent une conception du sens qui emprunte plus à Husserl qu' à Dilthey*. Cf. RICOEUR, Paul. Préface à Bultman In: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1969. p. 389.

especificamente o problema da linguagem e da interpretação em sua amplitude, como freqüentemente o filósofo francês faz (Cf. RICOEUR, 1969, p.388). Para Dilthey, a arte de interpretar está ligada aos "testemunhos humanos conservados pela escrita", caminho pelo qual Ricoeur entende poder retomar os problemas epistemológicos, reforçando a idéia de que toda compreensão está orientada para o sentido que ela visa, e não para a relação entre intérprete e as expressões singulares da vida. Afinal, para o filósofo francês, a hermenêutica exige uma relação entre a compreensão e a *coisa do texto*.

De forma que, ao se referir à mediação oferecida pelo texto, Ricoeur se mostra sensível à preocupação de Dilthey sobre a relação entre a linguagem e a vida e, por sua vez, a relação com a história (a necessidade de conhecermos o passado se quisermos ascender à sua compreensão) e a técnica da interpretação aplicada às manifestações vitais, aos testemunhos oferecidos pela fixação na escrita, ou em modo comparável a esta. Entretanto, Ricoeur mostra que a *distanciamento* (*distanciation*) promovida pelo texto é uma condição para interpretação sem que, para isso, seja preciso negar a historicidade.

Doravante, Ricoeur marcará a renúncia da busca psicológica, da intenção mental do autor, para escapar da vertente romântica, indo em direção ao sentido imanente ao texto, ao *mundo* que ele abre e descobre. Mas este movimento não é possível sem que antes a visão da hermenêutica como epistemologia seja colocada em causa. Afinal, embora o desejo de traçar seu próprio itinerário mova a atenção de Ricoeur na direção dos rastros de Schleiermacher e de Dilthey, é do "não resolvido" de Schleiermacher que surgem as reflexões de Dilthey, e das aporias destes que somos conduzidos a Heidegger e Gadamer (Cf. RICOEUR, 1986, p. 87).⁶⁵

O movimento da epistemologia à ontologia é posto em questão por Martin Heidegger. Apesar de prestar justiça a esta ontologia da compreensão, por entender que a compreensão é um "modo de ser", um momento ontológico prévio a qualquer problemática epistemológica, Ricoeur entende que a operação revolucionária de Heidegger não se deu conta do prolongamento da obra de Dilthey, uma vez que Heidegger coloca "as questões de método sob o controle de uma

⁶⁵ Ricoeur, em uma passagem de *Le conflit des interprétations*, elucida, a partir do contexto referido, o que ele entende ser a tarefa da hermenêutica: "L'opposition entre expliquer et comprendre, issue Dilthey, ainsi que celle de l'objectif et de l'existentiel, issue d'une lecture trop anthropologique de Heidegger, après avoir été très utiles dans une première phase du problème, s'avèrent ruineuses des que l'on veut saisir dans son ensemble (...) Il faut sans doute aujourd'hui accorder moins d'importance au Verstehen – au 'comprendre' – trop exclusivement centré sur la décision existentielle – et considérer le problème du langage et de l'interprétation dans toute son ampleur." Cf. RICOEUR, Paul. Préface à Bultman. In: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1969. p. 389.

ontologia preliminar”⁶⁶. É preciso observar, mais de uma vez, que Ricoeur não deixa de coadunar com a reviravolta heideggeriana e sua “tentativa de escavar o próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar as suas condições propriamente ontológicas” (RICOEUR, 1986, p.96). Entretanto, a crítica do filósofo francês está na orientação da questão hermenêutica proposta por Heidegger, que teria apenas deslocado as questões sobre o estatuto das ciências do espírito, deixando que o problema hermenêutico fosse guiado exclusivamente pela reviravolta ontológica:

Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito (RICOEUR, 1986, p. 94).⁶⁷

Para Ricoeur, o problema é que o compreender heideggeriano não é atingido gradualmente, pois foge às exigências e aos desvios do esforço hermenêutico de procurar na linguagem a indicação de que a compreensão é um modo de ser⁶⁸. Se, para Heidegger, a

⁶⁶ É preciso notar que Ricoeur lê Heidegger de uma forma muito peculiar. José Manuel Morgado Heleno tece comentários sobre esta questão, ao mostrar que Ricoeur não aceita a remissão direta ao nível ontológico e a radicalidade da interrogação sobre o sentido do ser em Heidegger, pois sua intenção é pensar a vertente epistemológica e reflexiva, “como se” a aceitação da ontologia fundamental impedisse tal leitura. Mais do que partilhar ou não da crítica de Ricoeur a Heidegger, é preciso sublinhar que eles falam de lugares distintos. Para Heleno, “Ricoeur lê Heidegger a partir de seus pressupostos filosóficos, isto é, a partir da necessidade de conferir um peso inadiável à ética e à epistemologia, isto é à antropologia, o que impede a construção de uma ontologia fundamental, tal como Heidegger a propõe, pois a ética só pode se situar no nível ôntico”. Cf. HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Instituto Piaget: Lisboa, 2001, p. 370/371. Assim, o influxo do outro, “o quem” de si mesmo que não pode de modo algum ser compreendido sem a alteridade, é o que mais afasta Heidegger e Ricoeur. Como o próprio Ricoeur esclarece, sua hermenêutica se pauta pelo desvio da reflexão e da linguagem, portanto, uma *voi longue*, o que mostra a ontologia como “a terra prometida”, como um desejo, que não é alcançado antes que se proceda o desvio pelos signos, símbolos e textos.

⁶⁷ *Avec la philosophie heideggerienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit.*

⁶⁸ Em complemento às considerações tecidas na nota 54, é preciso lembrar que Heidegger é o pensador que torna legítima a decisão de Ricoeur em optar pela “via longa”. A este respeito um texto paradigmático para compreender a perspectiva de Ricoeur em relação a esta questão é encontrado em *Le conflit des interprétations: Existence et herméneutique* (1965). Ao afirmar que a hermenêutica é “a compreensão de si-mesmo pelo desvio da compreensão do outro” (p. 20), Ricoeur marca sua característica distintiva em relação a Heidegger. Para o filósofo francês, Heidegger, ao operar pela “via curta da ontologia da compreensão”, pela radicalidade de seu questionamento (ontologia fundamental) é incapaz de dar conta da reflexão semântica e reflexiva requerida, por não ter em consideração os problemas particulares da compreensão, o que o impede de apreender as derivações, de compreender, por exemplo, como “a compreensão histórica deriva desta compreensão original”. A proposta da *via longa* salienta a importância da relação entre a hermenêutica e a linguagem, ao substituir a *via curta* do analítico do *Dasein* pela *via longa* iniciada com as análises da linguagem. Assim, a *via longa* propõe que se parta da

compreensão, “que é um resultado da analítica do *Dasein*, é a mesma pela qual esse ser se compreende como ser”, então a aporia hermenêutica não é resolvida pela vertente ontológica, mas esta desconsidera o pressuposto ontológico de Dilthey. Para Ricoeur, repensar a questão epistemológica após a ontologia fundamental é proeminente, tendo em vista a retomada da aporia entre ontologia e epistemologia, colocada em destaque por Dilthey. Isto faz parte da convicção de que uma “filosofia que rompe o diálogo com as ciências se dirige senão a si mesma” (RICOEUR, 1986, p. 94).

Para Ricoeur, nem mesmo Gadamer, ao se preocupar em fazer o trajeto de retorno aos problemas de método mediante a inserção da consciência histórica, se ocupou em aperfeiçoar a problemática metodológica suscitada pela exegese, pela psicologia ou pela história, mesmo que empreendesse uma discussão frutífera neste campo. Tanto para Heidegger quanto para Gadamer, Ricoeur pondera: “a hermenêutica não é mais uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicação sobre o solo ontológico sobre o qual se pode edificar estas ciências” (RICOEUR, 1986, p. 84). O filósofo francês salienta que Heidegger não está interessado no movimento de retorno da estrutura de antecipação, constitutiva de nosso ser, aos aspectos propriamente metodológicos do círculo hermenêutico. Ricoeur lamenta e encontra aí uma observação chave para sua proposta, pois, nesse longo trajeto de retorno (ao qual ele pretende prefacionar), “a hermenêutica corre o risco de reencontrar a crítica” (RICOEUR, 1986, p. 342).

Assim, segundo Ricoeur, a questão que permanece não resolvida em Heidegger é: “*como dar conta de uma questão crítica em geral, no quadro de uma hermenêutica fundamental?*” (RICOEUR, 1986, p. 95). Em suas palavras, podemos observar sua objeção e a insistência em colocar o problema do texto como um problema não considerado atentamente:

(...) Eis porque nossa própria colocação da questão em Heidegger e Gadamer partirá das dificuldades postas por este trajeto de retorno, no qual somente se legitima a idéia de que a interpretação filológica é “um modo derivado do compreender fundamental”. Enquanto não se tentou proceder a esta derivação, não se mostrou ainda que a própria pré-estrutura é fundamental. Porque nada é fundamental, enquanto outra coisa não tenha sido derivada desta (RICOEUR, 1986, p. 338).⁶⁹

compreensão derivada, do plano da linguagem, entendendo que é na própria linguagem que se deve procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser.

⁶⁹ *C'est pourquoi notre propre mise en question de Heidegger et de Gadamer partira des difficultés posées par ce trajet de retour sur lequel seul légitime l'idée que l'interprétation philologique est un “monde dérivé du comprendre fondamentale.” Tant qu'on n'a pas essayé de procéder à cette dérivation, on n'a pas encore montré que sa pré-structure elle-même est fondamentale. Car rien n'est fondamentale, tant que quelque autre chose n'en a pas été dérivé.*

É através deste questionamento que Hans-George Gadamer⁷⁰ é convidado a participar da exposição ricoeuriana como a grande figura da hermenêutica que traz à luz o debate com as ciências do espírito a partir da ontologia, ou seja, como quem, enquanto herdeiro de Heidegger, operou “o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas metodológicos”. Gadamer entendeu que era preciso debater esta questão, onde, segundo Ricoeur, Heidegger já a havia dizimado “por um movimento soberano de ultrapassagem”, que se liga à compreensão fundamental (RICOEUR, 1986, p. 96).

Apesar de louvar a importância de Gadamer em discutir tal questão, Ricoeur lembra que o próprio título de sua obra, *Wahrheit und Methode* (1960), faz aparecer o confronto do conceito diltheyano de método e o conceito heideggeriano de verdade, que é levado adiante pelas análises que perpassam a esfera estética, a esfera da história e a esfera da linguagem presentes nessa grande obra. Para Ricoeur, Gadamer, mesmo tendo reavivado o debate referido, porque levou a sério à questão de Dilthey, ainda fez figurar uma oposição entre *distanciamento alienante* e a *experiência de pertença*, que sugeriria uma inevitável opção entre *verdade* ou *método*. Assim, em Gadamer, “ou praticamos a atitude metodológica, sem perdermos a densidade ontológica da realidade estudada, ou praticamos a verdade, mas então, teremos que renunciar à objetividade das ciências humanas” (RICOEUR, 1986, p. 101).

A noção de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*), “pressuposição ontológica que assegura a objetividade das ciências do espírito”, aparece na leitura que Gadamer faz em sua crítica à hermenêutica romântica. Ele teria entendido que este distanciamento provoca a “destruição da relação primordial de pertença (*Zugehörigkeit*), sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal” (RICOEUR, 1986, p. 148). Esta foi a maneira pela qual Gadamer mostrou que Dilthey operou uma revolução que permaneceria presa à fundamentação metodológica, uma vez que o critério reflexivo clássico prevalece sobre a consciência histórica.

⁷⁰ Antes remeter às considerações de Ricoeur em relação a Gadamer, não podemos deixar de notar a íntima filiação do autor à visão hermenêutica do filósofo alemão. Contudo, um dos aspectos diferenciadores de Ricoeur tem a ver com a inclusão de um momento crítico na hermenêutica. Suas preocupações epistemológicas e de método, o tornam mais sensível às discussões com a semiótica e ao aspecto estrutural dos textos. Assim, as noções ricoeurianas de *distanciamento* (*distanciation*), a volta ao texto como paradigma, e, definitivamente, a sua insistência em superar a imediaticidade e auto-transparência de um sujeito abstrato obrigado a fazer um longo desvio pelos símbolos e textos para uma *apropriação* de si mesmo mediada e concreta, exprimem melhor uma idéia de reorientação e desenvolvimento do que propriamente uma evolução em relação ao pensamento de Gadamer.

Para Ricoeur, esse é também um dos pontos pelos quais Gadamer se mostra herdeiro de Heidegger, pois recebe deste “a convicção segundo a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana” (RICOEUR, 1986, p. 105). Assim, esta convicção gadameriana constituirá o eixo de suas críticas em relação à proposta de Dilthey e à concepção da hermenêutica como método. No entanto, o suporte ricoeuriano é a reflexão hermenêutica que está em relação ao reconhecimento de que nem toda distância é alienante, isto porque, ao contrário, é a condição de possibilidade de qualquer comunicação.

Assim, entendendo que a “teoria da consciência histórica constitui o microcosmos de toda a obra” do hermeneuta alemão, Ricoeur parte da noção de *consciência-da-história-dos-efeitos* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) que conduz a discussão primordial de *Wahrheit und Methode*. É com esta categoria que Gadamer indica seu contraponto à proposta de Dilthey, tendo como finalidade mostrar que a questão “não depende mais da metodologia de *Inquiry* histórico, mas da consciência reflexiva dessa metodologia”, o que propõe que nossa exposição à história e à sua ação é tal que não podemos objetivar esta ação sobre nós, uma vez que estamos sempre situados na história, ou seja, que nossa exposição aos efeitos faz parte do fenômeno histórico. Assim, saber histórico não pode libertar-se da consciência histórica, o projeto de uma ciência livre de preconceitos é inalcançável.

Neste sentido, para Gadamer, o distanciamento não seria possível, pois ele é contrário ao domínio da pertença fundamental: “a consciência efetual é em primeiro lugar, lugar da consciência da situação hermenêutica” (GADAMER, 1988, p. 457). É sob a *consciência histórica* desenvolvida por Gadamer que Ricoeur propõe sua questão: “*Como é possível introduzir uma instância crítica qualquer numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?*” (RICOEUR, 1986, p. 99).

Com esta pergunta, o hermeneuta francês explora a tese do próprio Gadamer de que o poder receber e apropriar inerente à compreensão dos efeitos históricos envolve a distância e a alteridade. É a partir da análise dos conceitos *consciência-da-história-dos-efeitos*, *fusão de horizontes* (*horizontverschmelzung*) e, principalmente, pela noção de *linguisticidade* (*Sprachlichkeit*) que, para Ricoeur, é possível pensar uma abertura no pensamento de Gadamer em relação à noção de *distanciação* promovida pelo texto. O autor lembra que a própria noção gadameriana de *consciência histórica* “é precisamente aquela que se exerce sob a condição da distância histórica”. Assim, ao destacar a importância desta noção, Gadamer refere-se a “um

certo distanciamento”, uma “eficácia na distância”, “uma proximidade do longínquo” pelo “fato de sermos carregados pelas tradições que nos precederam” (RICOEUR, 1986, p. 98). Isto constitui o que é próprio à tomada da consciência histórica, pois pertencemos à história antes de pertencer a nós mesmos.

A noção de *fusão de horizontes*, apesar de encaminhar a oposição entre participação (*pertença*) e *distanciamento* (*Verfremdung*), também permite uma visão mais receptiva da *distanciação* (*distanciation*). Ao “permitir a comunicação entre duas consciências diferentemente situadas”, a *fusão de horizontes* oferece uma porta para pensar que o conhecimento histórico e o fato de que sua condição de finitude não se encerra no fechamento de um ponto de vista, em um *horizonte* fechado. Isto porque é a própria noção de *horizonte* que mostra que não estamos fechados em um saber total e único, pois a diferença temporal é incluída na comunhão – questão aberta na filosofia da linguagem, na terceira parte de *Verdade e Método*, a saber, o fato de estarmos em *situação*, abertos a um *horizonte*, o qual há possibilidade de se estreitar ou ampliar. Para Ricoeur, esta possibilidade contribui para uma visão mais receptiva à função positiva da *distanciação*, prerrogativa oferecida pelo texto (RICOEUR, 1986, p. 100).

Mas é na noção de *linguisticidade* (*Sprachlichkeit*), ou seja, a constituição lingüística do mundo, que Ricoeur entende ser possível visualizar “uma interpretação ainda menos negativa” em relação à *distanciação* promovida pelo texto (RICOEUR, 1986, p. 99). Em Gadamer, o caráter universal languageiro da experiência humana define a existência histórica e cultural como diálogo e interpretação, ou seja, inclui a idéia de que a *pertença* (*Zugehörigkeit*) abre à possibilidade da interpretação de signos, símbolos e textos, mediante os quais se inscreveram as heranças culturais que se oferecem à nossa decifração. Afinal, a linguagem é um “meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e da coisa, (...) o medium universal em que se realiza a própria compreensão” (Cf. GADAMER, 1988, p.560-566). Isto permite dizer que os interlocutores se apagam frente às coisas ditas, e estas, de certo modo, os levam ao diálogo, à comunhão. Ricoeur então se pergunta se este acordo entre os interlocutores, se o caráter universal languageiro, só exerce sua função mediadora porque os interlocutores se apagam frente às coisas ou porque esta se torna apenas uma explicação aparente “quando a mediação pela linguagem se converte na mediação pelo texto?” (RICOEUR, 1986, p. 100).

Para Ricoeur, a *distanciação* operada pelo texto é a condição preliminar para a interpretação, pois “o que nos faz comunicar à distância é a ‘*coisa do texto*,’ que não mais

pertence ao seu autor e nem ao leitor”. Tal questionamento demonstra que o distanciamento aparece em Gadamer não só como uma atitude objetivante, uma garantia de fundamentação das ciências do espírito, mas, simultaneamente, figura como destruição do pertencimento e participação da realidade histórica. Para Ricoeur, a crítica dos pressupostos metodológicos de Dilthey pode ser mais bem desenvolvida pela noção de *distanciação*, que toma o texto como mediação necessária (RICOEUR, 1986, p. 100). No entender do autor, Gadamer, apesar de discuti-las, ainda teria deixado de desenvolver o problema da linguagem escrita, do discurso como texto, o qual Ricoeur pretende explorar, no sentido acima indicado.

Assim, entendendo que a alternativa entre *verdade* e *método* seja insustentável e, admitindo ser possível concentrar-se na interpretação textual na busca de um modelo que articule dialeticamente verdade como desvelamento e exigência crítica representada pelos métodos das ciências humanas, Ricoeur se lançará à empresa de ultrapassá-la através da problemática do texto, promovendo o alargamento da questão que a oposição entre *distanciamento alienante* e *experiência de pertença* pareceu deixar escapar.

A aposta do autor é que só uma hermenêutica que “busca a interpretação de maneira metódica e resiste à tentação de separar a verdade, própria da reflexão, do método utilizado pelas disciplinas nascidas da exegese”, pode redirecionar o questionamento: porque não nos contentamos com a *pertença*, perguntamos pelo seu sentido. Por esta razão, a noção de *distanciação*, como característica positiva intrínseca da objetividade operada pelo texto, se liga à noção de *apropriação*, pois é na e pela distância que Ricoeur entende ser possível reconhecer a *pertença (appartenance)* à tradição, mediante o estranhamento do si que brota do texto. Isto justifica a máxima ricoeuriana: “Leitor, eu só me encontro quando me perco” (RICOEUR, 1986, p. 124).

No caminho oferecido pelos problemas levantados pelo texto, Ricoeur entende que a hermenêutica pode ter um profícuo diálogo com as disciplinas semiológicas e exegéticas e ainda assim conservar o pendor ontológico. É a partir desta análise que surge a possibilidade de se “repetir a questão epistemológica após a ontologia” (RICOEUR, 1976, p. 44/45). Com este direcionamento, o filósofo francês alerta que a antítese entre hermenêutica e epistemologia necessita ser atenuada. Neste sentido, as questões de método não estariam simplesmente sob o controle de uma ontologia preliminar, mas podem ser rediscutidas tendo em conta o

questionamento da proposta desta ontologia fundamental mediante um retorno às questões epistemológicas e de método, deixadas pela tradição hermenêutica anterior.

A teoria da interpretação de Ricoeur, no que tange à dimensão particular dos textos, merece ser analisada para que possamos entender o modo como o estruturalismo é incorporado pelo autor na solicitação de respeitar a objetividade do texto, bem como sua estrutura lingüística. Só então será possível, em fidelidade à sua proposta, reconhecer o sentido imanente às estruturas existenciais que a hermenêutica processa ao interpretar.

2.2. O DEBATE COM O ESTRUTURALISMO

Em meados dos anos sessenta, o cenário intelectual francês é marcado pela crítica às filosofias do “pós-guerra”, não só ao existencialismo, mas a outras filosofias da existência e, de forma mais genérica, às filosofias do sujeito. O estruturalismo era uma das correntes que brotavam como adversárias do Idealismo nos meios acadêmicos, opondo-se de forma radical ao alegado “humanismo” das filosofias reflexivas, fenomenológicas ou hermenêuticas. O sucesso do estruturalismo na França é resultante de obras como *Cours de Linguistique Générale* (1916), de Ferdinand de Saussure, cuja distinção entre *langue* e *parole* fornecia um modelo para a dissociação da organização sistemática dos conjuntos lingüísticos das intenções do sujeito falante. A perspectiva estrutural se estendia à Antropologia de Claude Lévi-Strauss, ao marxismo de L. Althusser, e à psicanálise de J. Lacan.

Em meio a este cenário, Ricoeur será amplamente devedor da análise estrutural na construção de sua *hermenêutica dos textos*. A incursão pelo estruturalismo marca a necessidade, sempre declarada pelo autor, de um diálogo incessante com as ciências humanas, diálogo do qual filosofia não pode se furtar, sob o risco de “celebrar a si mesma”⁷¹. A análise estrutural faz parte do seu projeto hermenêutico, que opta especialmente pela incursão nas ciências da linguagem, na procura de uma espécie de posição intermediária entre a crítica e a hermenêutica da apropriação⁷².

⁷¹ Se Ricoeur aborda a necessidade da filosofia manter o diálogo com as ciências, o dever de explorar outros domínios do saber é fato que ele não intervém no campo das ciências exatas, embora empreenda um diálogo frutífero com as ciências humanas.

⁷² Basicamente o que é considerado como postura crítica está ligado à tomada de posição de Ricoeur no que diz respeito ao famoso debate entre Habermas e a teoria das ideologias em contraponto à hermenêutica da apropriação de

Para Ricoeur, o debate parte da convicção de que a linguagem, como um dos pontos centrais no trabalho filosófico contemporâneo, constitui um terreno onde se encontram diversas tradições de pensamento⁷³ com as quais ele não deixa de dialogar e de se posicionar. É certo que não podemos falar de uma teoria da linguagem em Ricoeur, pois ele não chega a elaborá-la completamente. Entretanto, as questões que envolvem as categorias do texto, por se encontrarem no campo de discussão da linguagem, dependem, em larga medida, dos desenvolvimentos dessa conversa com o estruturalismo, sendo que as críticas e objeções de Ricoeur acabam por delinear os contornos de uma hermenêutica e a relação desta com a linguagem.

É preciso lembrar que Ricoeur abarca sob uma mesma designação o estruturalismo da lingüística de Saussure, a semiologia de Barthes, a semiótica de Greimas e a crítica literária de Genette. Inicialmente, pode-se observar que as referências a estes autores e a designação comum aplicada aos mesmos encontram justificativa na concentração em torno do texto, pois estes “se confinam às estruturas do texto sem qualquer referência à presumível situação do autor” (RICOEUR, 1985, p. 81). Esta observação se mostrará mais significativa quando relacionarmos a contribuição da análise estrutural para a composição do modelo textual.

A esses autores Ricoeur agrega a figura de Claude Lévi-Strauss e sua prestigiosa e magistral obra sobre os mitos⁷⁴, tornando-o um dos principais protagonistas do debate de seu com o modelo estrutural. A referência a um dos famosos debates sobre o pensamento de Lévi-Strauss ocorrido em 1963⁷⁵, marca uma participação elucidativa sobre o posicionamento de

Gadamer. Embora não tenhamos a pretensão de inventariar este debate, cabe notar que Ricoeur se posiciona de uma forma muito peculiar. O filósofo francês não opta por uma conciliação entre as duas frentes. Em sua opinião, as teorias falam de lugares diferentes, portanto, “não preside a esta exposição nenhum objetivo de anexação, nenhum sincretismo” (RICOEUR, 1986, p. 335). Antes, a proposta de Ricoeur marca a função positiva da *distanciação*, através da abordagem da questão textual que promove uma crítica das ilusões do sujeito. Este posicionamento, especialmente no que diz respeito ao nosso objeto, põe em relevo a preocupação epistemológica e metodológica de Ricoeur no que diz respeito à necessidade de uma postura crítica a ser adotada pela hermenêutica.

⁷³ Cabe a referência a estas tradições de pensamento com as quais Ricoeur não deixa de dialogar: “as investigações de Wittgenstein, a filosofia lingüística inglesa, a fenomenologia de cariz husserliano, as investigações de Heidegger e Gadamer, os trabalhos da escola de R. Bultman e de outras escolas da exegese neo-testamentária, os trabalhos da escola comparada das religiões e da antropologia que se debruçam sobre o mito, o rito, a crença, enfim a psicanálise.” Cf. RICOEUR, Paul. *De l'Interprétation: essais sur Freud*. Paris: Du Seuil, 1965, p. 18.

⁷⁴ O termo obra magistral se refere ao conjunto de publicações de Lévi-Strauss sobre os mitos, a saber, *Tristes Tropiques* (1955), *La pensée Sauvage* (1962) e, principalmente, *Mythologiques: Le cru et le cuit* (1964). Cabe lembrar, ainda, que a remissão ao mito aqui não é fortuita. No capítulo I, página 20, afirmamos que Ricoeur considera o mito como um texto.

⁷⁵ O referido debate entre Ricoeur, M. Gaborisu, M. Dufrenne, J-P Faye, K. Axelos, J. Lautman, J. Cuisenier, P. Hardot, J. Coni com Lévi-Strauss ocorrido em 1963 por ocasião de uma reunião do *Groupe philosophique de Esprit* foi transcrito e pode ser encontrado na revista *Esprit n° 11* (322) nov. 1963, p. 628-653, sob o título *Réponses à quelques questions*. Entretanto, utilizamos uma tradução disponível em língua portuguesa que pode ser encontrada

Ricoeur frente a relação entre hermenêutica e o estruturalismo proveniente de F. Saussure (desenvolvida no campo antropológico por Lévi-Strauss). Outros artigos escritos pelo autor no mesmo período⁷⁶ também serão utilizados na visualização das primeiras considerações que gravitam em torno da crítica e da conciliação entre estruturalismo e hermenêutica.

Em suas considerações, Ricoeur sempre fez questão de diferenciar a filosofia estruturalista, “que da sua prática extrai uma doutrina geral em que o sujeito é eliminado de sua posição de enunciador do discurso”, dos estudos estruturais aplicados aos textos. Afinal, a aceitação da abordagem estrutural faz justiça ao texto, levando-o, no entender do autor, “ao melhor de suas articulações internas, independentemente das intenções do autor e, portanto, da sua subjetividade” (Cf. LIMA, 1997, p.110).

O referido debate com Lévi-Strauss ilustra este posicionamento, pois é no terreno das narrativas míticas que se encontram alguns dos elementos de divergência entre a visão hermenêutica ricoeuriana e a análise promovida pela antropologia estrutural. Não é demais lembrar que a extrapolação dos modelos para o plano de sistemas tão complexos como o mito é considerado como um dos grandes avanços do método estrutural. Entretanto, Ricoeur lembra que, se por um lado, a hermenêutica procura no mito uma compreensão que nos leva à autocompreensão, o estruturalismo procura, no mesmo campo, uma decodificação, partindo do pressuposto de que a linguagem esgota seu significado na própria análise combinatória.

Assim, uma das maiores objeções presentes no debate diz respeito à questão do *sentido*, melhor dizendo, ao modo pelo qual o estruturalista entende a noção de sentido. A maior parte das falas de Ricoeur pretende salientar que, para o estruturalista, a “captação” de sentido é secundária em relação ao trabalho do pensamento objetivado. Lévi-Strauss confirma, em suas palavras, que o sentido “é um sabor, o homem fabrica-o, reconstitui por meios acadêmicos e o saboreia” (Cf. LIMA, p.205-206). Intuição, reconstituição mecânica e fabricação são os termos pelos quais um estruturalista explica o que é o sentido. Cabe notar que o que tem sentido não são as composições sintáticas, estas não esgotam a cultura.

em LIMA, Luiz Costa. Respostas àquelas questões. In: *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970, tendo em vista a dificuldade de se encontrar a transcrição original contida neste número da revista *Esprit*.

⁷⁶ Faço referências ao conjunto de conferências e artigos reunidos em *Le conflit des interprétations* (1969), principalmente o capítulo *Herméneutique et structuralisme* e as conferências nele contidas: *Structure et Herméneutique* (1963), *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique* (1966) e *La structure, le mot, l'événement* (1967), bem como outras passagens de *Du Texte à l'action: essais d'herméneutique II*, que se referem diretamente à incursão ricoeuriana no estruturalismo.

Para Ricoeur, mais homólogo a um pensamento lógico e classificador, o estruturalismo pressupõe que a linguagem esgota seu significado na própria análise combinatória. Assim objetivado, o pensamento apenas opera uma captação de sentido de forma secundária, enquanto a compreensão se dá de forma associacionista: o estruturalista, de fora, como não revivesse a situação, pretende entender por compreensão outra coisa que não a captação do sentido que implica o envolvimento com o mundo vivido. Para Ricoeur, a significação é sempre fenomenal, já que, apesar do sentido se constituir no sistema da língua, não brota dele. Afinal, não são as operações sintáticas observadas pelo lingüista que têm sentido, o que tem sentido são as coisas ditas. Se, por um lado, a ciência da língua pode ser feita por tais operações, elas não esgotam a compreensão.

Cabe ressaltar que esse debate traz à luz o que Ricoeur considera como os prejuízos de uma visão oriunda da *lingüística da língua* proveniente de Saussure, a saber, a submissão do acontecimento da linguagem à estrutura, através da famosa dicotomia entre *Langue e parole*. A primazia da primeira opera implicações que, antes de ir adiante, é preciso resumir.

Ao privilegiar a análise de um sistema fechado de sinais sem referência ao exterior, ou seja, pelo estabelecimento de uma ciência puramente sincrônica, dos sistemas de diferença, de oposições e combinações, no qual só interessam as relações imanentes, a *lingüística da língua* pressupõe que os elementos da significação lingüística não têm qualquer relação com as coisas ditas. Ao deixar de lado a fala, os aspectos da mensagem, o lingüista anula a capacidade de produção de enunciados inéditos, fecha a possibilidade criativa do ente falante. Ao remeter, à sua própria organização, a sistematicidade que conjuga o engendramento de relações categoriais, a análise estrutural exclui o sujeito que faz uso da língua e produz a mensagem. Para a hermenêutica, a língua não deixa de ser um aspecto fundamental da linguagem, mas isso não indica que as análises neste campo devam deixar de lado a função de renovação permanente que se consagra pela fala. Afinal, função combinatória de relações para dizer o quê, acerca do quê?

Outros postulados que decorrem da dicotomia *langue e parole* merecem destaque nas observações de Ricoeur. Dando primazia à língua, Saussure distingue os estados de sistema, a *sincronia*, e as suas diferenças, a *diacronia*, mas à *sincronia* sobrepõe-se a *diacronia*, que só é inteligível pela comparação de sistemas, como passagem de um para o outro. Para Ricoeur, isso exclui um ponto decisivo (o que, segundo o autor, é também importante se considerarmos a tradição hermenêutica): a passagem de um sistema para o outro marca um entendimento de que a

história seja uma simples intervenção de desordem num estado de sistema, entendida apenas como mudança ou passagem de um sistema para o outro e não como geração de uma tradição, de “reassunções interpretantes, da autêntica geração do trabalho da palavra”. Este é o peso da inteligibilidade da sincronia: “os sistemas são construídos sem referência à história”, mesmo que se leve em consideração a *diacronia*, como referido (RICOEUR, 1986, p. 38).

Além disso, o nível inconsciente histórico de cunho categorial e combinatório ignora a referência ao sujeito e à intersubjetividade, tão cara à hermenêutica. A língua, como um sistema de significação por excelência, não pode significar, apenas o sujeito pode fazê-lo. Assim, se a atividade desempenhada pelo sujeito estruturalista funda-se na estrutura pré-subjetiva de sinais (inconsciente), o sujeito passa a ser falado, não ocupando o lugar de agente da fala. A pergunta “Quem fala?” fica sem sentido, uma vez que passa a ser dirigida às múltiplas estruturas depositadas na língua.

Interessante notar que o debate com o estruturalismo traz à luz as poucas referências de Ricoeur no que diz respeito à criatividade, com a reinserção do processo comunicativo no interior de uma hermenêutica preocupada em perscrutar a re-descrição da experiência humana a partir de processos lingüísticos criativos que reavivam constantemente a experiência. Por isso, ele condena expressamente o estruturalismo e o modelo que tentar esgotar a compreensão a partir da decodificação de variações, comparações e análises combinatórias (desvios significativos) que independem do observador, do sujeito da fala, da tradição em que ele está inserido, da maneira criativa que ele pode recriá-la. Para Ricoeur, a imperiosa posição do modelo estrutural é o bastante para caracterizar o estruturalismo como um sistema global de pensamento, pois se a língua é sistema auto-suficiente de relações, a linguagem não remete a um mundo, mas a apenas si mesma enquanto objeto de uma ciência.

Neste sentido, cabe o alerta aos limites do método estrutural, pois o problema é que os postulados estruturalistas, ao serem generalizados numa filosofia, perdem a consciência de suas próprias limitações. Ricoeur lembra que “a consciência de validade de um método é inseparável da consciência de seus limites”. O método estrutural não esgota a dimensão do sentido, pertence ao domínio científico, como um “kantismo sem sujeito” apenas inventaria as relações imanentes ao sistema, mas este inventário está longe “da reinterpretação viva que parece caracterizar a verdadeira tradição” (RICOEUR, 1969, p. 51). O estruturalismo pertence ao domínio da ciência: “nada mais rigoroso e mais fecundo que o estruturalismo no nível de inteligência que é o seu”. A

hermenêutica é uma disciplina filosófica, afinal, “o círculo hermenêutico a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante” (RICOEUR 1986, p. 52).

Cabe lembrar, mais uma vez, que isto não implica que Ricoeur oponha simplesmente estruturalismo e hermenêutica, *diacronia* e *sincronia*, considerando que a pergunta – qual é o lugar da análise lingüística numa teoria geral do sentido? – marca esta tentativa de conciliação entre a inteligência estrutural e a inteligência hermenêutica, pois, “a hermenêutica como uma fase de apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta (...) só pode encontrar no estruturalismo um apoio”. Ora, como um pensamento que se volta para o longo desvio entre signos, símbolos e textos, a hermenêutica ricoeriana segue estes segmentos da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser. Para além da simples oposição, o filósofo francês articula compreensão hermenêutica e a explicação estrutural. A análise estrutural inserida no movimento de interpretação, promove o trabalho perseverante de decodificação, que procura revelar as regras constitutivas da mensagem, auxiliando a hermenêutica no trajeto de reassunção do sentido. A imaginação aparece como a capacidade organizadora que o espírito alcança na linguagem (Cf. RICOEUR, 1969, p. 33/34).

Ao invés de simplesmente rejeitar, Ricoeur entende que a *explicação* estrutural figura como uma etapa necessária, um segmento da compreensão de si mesmo e da compreensão do ser, mas “fora deste trabalho de apropriação de sentido, ela não é nada”, torna-se um simples artefato metodológico (RICOEUR, 1969, p. 35). Assim, ao solicitar a articulação entre a *compreensão* hermenêutica com a *explicação* estruturalista, a discussão ricoeuriana abre caminhos para uma nova inteligibilidade hermenêutica, a saber, o encontro entre imaginação e as operações do entendimento empreendido nas organizações lingüísticas. De forma ainda mais significativa, a análise estrutural constitui uma etapa do processo de interpretação mediado pelo texto, figurando como um momento necessário à *compreensão*. Neste sentido, é possível entender porque Ricoeur promove a articulação entre inteligência estrutural e inteligência hermenêutica: a análise estrutural pode ser conectada com a interpretação existencial.

Assim, se Ricoeur debate com o estruturalismo, tem o objetivo hermenêutico de centrar-se na orientação para o ser e sua capacidade de projetar-se para o real através da composição das coisas ditas. Acompanhar as regras nas quais se engendra a linguagem é acompanhar as regras de criatividade oferecidas pela própria obra, que só encontra sua completude no momento em que se encontra com o sujeito que a experimenta. A hermenêutica de Ricoeur é fiel à reivindicação do

sentido e da história, à necessidade de articular *estrutura* e *acontecimento* a partir da inteligibilidade textual. Para ele, da linguagem precisamos considerar duas coisas: “sua estrutura imanente e o plano de manifestação em que os efeitos do sentido são ofertados à mordedura do real” (RICOEUR, 1969, p. 85). Para entender esta articulação, é preciso explicitá-la e remontar aos níveis da linguagem em que esta discussão se apresenta.

2.2.1. Da palavra à frase: a Linguagem como discurso

Ricoeur partirá do problema da linguagem como discurso demonstrando ser este um problema antigo, já o problema da verdade das palavras permanece indefinido, sendo que o *logos* da linguagem requer o entrelaçamento de um nome e um verbo. Na semântica antiga, defendida por Platão e Aristóteles, é este entrelaçamento que constitui a primeira unidade da linguagem e do pensamento. Com esta consideração, o autor lembra da antiguidade do problema, preparando-se para a retomada da discussão em termos novos, tendo “em consideração a metodologia e as descobertas da lingüística moderna” (RICOEUR, 1976, p. 4).

Para Ricoeur, a linguagem é produzida em uma hierarquia de níveis. O problema é que, apesar de todos os lingüistas concordarem com esta afirmação, muitos submetem todos os níveis a um mesmo método. Então, a questão está em saber se todos os níveis são homólogos. O autor não pretende esgotar esta questão dos níveis, seu interesse é mostrar que “o encadeamento dos métodos, do ponto de vista dos modelos lingüísticos, é uma consequência da hierarquia dos níveis na obra da linguagem” (RICOEUR, 1969, p. 81).

O primeiro nível é o da palavra. A palavra vem do sistema da língua, no entanto, ela se dá no ato discursivo, na estrutura do ato da fala (no *acontecimento*). Se, de um lado, o método proveniente da *lingüística da língua* demonstra que a palavra depende de um valor diferencial que emerge do sistema da língua (uma virtualidade semântica), por outro, ela é contemporânea da atualidade do enunciado. Para Ricoeur, a palavra consagra o dizer, que sobrevive ao discurso que a usa, volta ao sistema, mas, ao regressar, o faz cheia de valores sobreviventes daquele primeiro uso, disponível para novos empregos. Este é o campo da polissemia, no qual reside a capacidade criativa da linguagem. Mas é o contexto que possui a capacidade de filtrá-las, decidir sobre sua univocidade ou plurivocidade. *Estrutura* e *acontecimento* se completam e se renovam incessantemente. A estrutura colabora com a polissemia das palavras para que se criem novos

modelos de inteligibilidade, “porque ela própria está na interseção da língua com a fala, da diacronia com a sincronia, do sistema com o processo” (RICOEUR, 1969, p. 80).

Para entender a função do contexto e o trânsito da palavra à frase, em primeiro lugar, Ricoeur pensa que é preciso recuperar o que o lingüista deixou de lado, a saber, a língua como fala. Uma teoria do discurso, baseada em uma *lingüística do discurso*, pode tirar todas as conseqüências epistemológicas da dualidade entre *langue e parole*, pois, ao invés de privilegiar a noção de *sistema*, põe o acento na mensagem, no uso. A questão está em observar o ponto de encontro entre *semiótica e semântica* em cada *acontecimento* da fala. É a *parole* que cambia a relação entre sistema e ato, entre *estrutura e acontecimento*.

Para Ricoeur, a obliteração do problema do discurso, da potencialidade comunicativa, deve-se ao sucesso promovido pela *lingüística da língua* produzida por Ferdinand de Saussure, na qual a linguagem torna-se um objeto autônomo de investigação científica. O discurso, tomado por Saussure sob o nome de *parole*, mensagem particular intencionada por alguém, é deixado de lado em favor da *langue*, que envolve o complexo de operações sincrônicas, anônimas, e, portanto, separadas da capacidade geral do falar. O resultado é que a mensagem é arbitrária e contingente e o código sistemático e compulsório para uma dada comunidade lingüística.

Isto não quer dizer que Ricoeur não reconheça o avanço do estruturalismo saussuriano na colocação destes problemas, mas o fato de que nenhuma entidade que pertença à estrutura tenha significado por si mesma, já que o significado é dado como um resultado da oposição a outras entidades lexicais do mesmo sistema, constitui, por si só, a obliteração de nossa capacidade lingüística. Por isso, ele é tão veemente em marcar a conquista estrutural como uma conquista da cientificidade. Ao construir o objeto lingüístico como objeto autônomo, a lingüística se constitui como ciência. No entanto, o preço desse avanço é que o ato de falar é excluído como execução, como performance individual, como livre combinação de enunciados inéditos, deixando de lado “o verdadeiro destino da linguagem”, a sua intenção primeira de “dizer algo sobre alguma coisa”. Ao mesmo tempo, a história fica excluída, pois ela não é “a produção da cultura e do homem”, mas a mudança de um estado de sistema para o outro.

Considerar a linguagem como objeto, para uma ciência da linguagem, não implica deixar de lado a consciência crítica de que esses objetos são definidos por procedimentos, pelos métodos, pelas teorias que regulam sua constituição. Afinal, a experiência que temos da linguagem limita a pretensão de se absolutizar esse objeto, pois “para nós a linguagem não é

objeto, mas mediação (...) é aquilo através de que, por meio de que exprimimos”. A tarefa consiste em recuperar “a própria linguagem como ato de fala, como dizer” (RICOEUR, 1969, p. 85/86).

A aplicação do modelo estrutural à categoria dos textos, objeto de uma teoria da interpretação, se torna ainda mais problemática na medida em que se pensa a semântica como uma ciência auxiliar da semiótica, onde a clausura no mundo dos signos não tem relação com a realidade externa não semiótica. A definição do signo como oposição entre, de um lado, o significante (sem padrão escrito), e, de outro, o significado (como valor no sistema lexical), admite dois tipos de análises diferentes, a fonológica e a semântica, as quais se inserem, para Saussure, em uma única ciência – a semiótica. É preciso orquestrar os níveis da linguagem e os métodos correspondentes, para que a análise estrutural se mostre produtiva.

Segundo Ricoeur foi Émile Benveniste quem mais se aprofundou na direção de marcar a diferença de método entre uma *lingüística do discurso* (assentada na semântica) e uma *lingüística da língua* (assentada na semiótica), a partir da consideração de que ambas se constroem sob unidades diferentes. O modo de abordagem da linguagem operado por Saussure e por alguns predecessores possui um caráter unidimensional, pois tem por princípio os signos como únicas entidades básicas. A esta abordagem unidimensional, conjuntamente com Benveniste, Ricoeur opõe uma abordagem bidimensional, fundada em duas entidades: *os signos e as frases*.

Para a semântica de Émile Benveniste, a frase é uma entidade *sui generis*, que não se reduz a um composto de palavras, nem mesmo é uma função derivativa destas, visto que a frase não é um signo, apesar de ser composta por eles. Esta consideração permite entender a *semiótica* como uma ciência que se atém apenas ao aspecto formal e se funda na dissociação da língua em partes constitutivas; enquanto a *semântica* seria a ciência da frase, pois diz respeito ao sentido e se define mediante processos integrativos da linguagem. Enquanto a *semiótica* apresenta o signo como algo meramente virtual, como uma dissociação da língua nas partes que a constituem (operando apenas um aspecto formal), o processo semântico dar-se-ia pela extração que os signos fazem do sistema considerado como um todo, por processos integrativos da linguagem.

Assim, as leis que compõem a *lingüística da língua* e a *lingüística do discurso* são diferentes e separam-se como as do signo e as da frase, posto que o signo (fonológico e lexical) é a unidade básica da língua, enquanto a frase é a unidade de base do discurso. Neste sentido,

Ricoeur prefere, como Benveniste, a designação “instância do discurso”, que aponta o aparecimento do discurso como fala. Para Ricoeur, esta característica do acontecimento da fala enquanto algo inscrito no tempo apenas aparece no “movimento de atualização da língua para o discurso”, pois “(...) toda apologia da fala como acontecimento somente se torna visível na relação de atualização” (RICOEUR, 1976, p. 8).

Com a decisão metodológica tomada, a saber, a se de coadunar com Benveniste nesta distinção, Ricoeur prepara sua abordagem do primado da *semântica* sobre a *semiótica*, para, em um segundo momento, iniciar suas aproximações hermenêuticas, partindo da frase (portanto, do discurso) para chegar ao nível do texto. De uma entidade a outra, o que é marcante é o interesse de Ricoeur pela semiótica. A necessidade de passagem pela semiótica, através do ponto de vista objetivo e sistêmico, torna-se progressivamente uma passagem necessária para uma autocompreensão cada vez mais mediada e indireta, cada vez mais submetida a longas meditações.

Por enquanto, cabe destacar que esta distinção entre *semiótica* e *semântica* é, para Ricoeur, uma das chaves do problema da linguagem, visto que restabelece o problema da especificidade da linguagem como discurso. Doravante, é preciso considerar o discurso como um *acontecimento* da linguagem, um evento temporal, que testemunha sua atualidade. O discurso tem uma estrutura própria que entrelaça os efeitos da identificação e predicação na frase, fundando a mensagem genuína da língua, pois o uso da linguagem não é um ato simplesmente transitório e fugaz, mas identifica-se consigo mesmo (podendo ser dito em outras palavras, ou mesmo traduzido) e ainda possui predicação que designa uma espécie de qualidade, uma classe de coisas, um tipo de relação ou ação. Esta abstração permite a consideração do discurso como atualização, portanto, como *acontecimento* da linguagem que é compreendido como significação.

É a partir destas considerações acerca do estruturalismo que Ricoeur discute a reconstrução de uma teoria do discurso que se insere, por sua atualidade, em uma hermenêutica que reconsidera a interpretação de textos. Através da abordagem da linguagem no seu manifestar-se como discurso, Ricoeur enfatiza a frase como unidade mínima de sentido, o que mostra a principal objeção ao modelo estrutural de Saussure e ao projeto semiótico: a insuficiência da *langue* em abordar níveis distintos da linguagem. É a partir da noção de discurso, “alguém diz algo a outrem sobre alguma coisa”, que o autor recupera o locutor, o interlocutor, a intenção de dizer, a temática do sentido e para onde o discurso aponta – sua

referência. A integração entre o estruturalismo francês, a teoria dos *speech acts* e a fenomenologia husserliana são frentes do desafio hermenêutico em recuperar o discurso do exílio proposto pelo estruturalismo saussuriano.

2.2.2. Acontecimento e Significação

Inicialmente, Ricoeur demonstra que o discurso, mesmo oral, apresenta um traço absolutamente “primitivo” da *distanciação* que se consagra na relação dialética entre *acontecimento* (*événement*) e *significação* (*signification*). Como vimos, a linguagem, por ser atualizada na utilização como discurso, ultrapassa a si própria como sistema (cujo significado brota das oposições e diferenças) e é entendida como *acontecimento*. O discurso, ao entrar no processo de compreensão, ultrapassa-se a si mesmo como acontecimento, tornando-se sentido.

O primeiro passo nessa direção foi dado a partir de uma *semântica do discurso*: ao retificar a fraqueza epistemológica da *parole* (substituindo esta palavra por *discurso*) avança-se em relação ao caráter fugaz do *acontecimento* que é oposto à estabilidade do sistema, já que, neste, o acontecimento de linguagem se perde no tempo, ao passo que a estrutura é estática. Assim, Ricoeur, ao fazer oposição à estrutura estática do sistema, coloca o acento no aspecto ontológico do discurso, no *extralingüístico*, que testemunha a atualidade do *acontecimento*. Nestes termos, o discurso não pode ser entendido somente como algo que desaparece gradualmente, mas como algo que dá testemunho da atualidade do código. Se a “instância do discurso” (a frase) for meramente evanescente, a *lingüística da língua* justificaria sua posição de colocar o discurso à margem e a prioridade ontológica do discurso seria insignificante e sem conseqüências.

Neste movimento, o discurso conserva o que Ricoeur chama de conteúdo proposicional, ou “o dito enquanto tal”. Assim, a frase caracteriza-se por um conteúdo distintivo: tem um predicado. Este não é o lado objetivo da fala? A predicação não seria o conteúdo proposicional do discurso? Ricoeur nota que Benveniste já observava que o sujeito gramatical pode falar, mas não o predicado. Esta nova entidade não se define pela oposição a outras unidades como o fonema e o lexema no interior do sistema. Existe precisamente uma espécie de expressão lingüística que é a *proposição*, que constitui uma classe de unidades distintivas. Segundo Ricoeur, não há nenhuma unidade que possa fornecer uma classe genérica à frase concebida como espécie, não é possível

integrar proposições, mas apenas concatená-las segundo uma ordem. A partir destas afirmações, reforça-se o caráter insubstituível do predicado como atribuição universal frente ao sujeito lógico, que é singular, constituindo a noção de proposição como o objeto do *acontecimento* da fala.

É o predicado que diz algo sobre o sujeito, designa uma espécie de qualidade, uma classe de coisas, um tipo de relação. Portanto, a predicação não se daria simplesmente pela oposição entre outras unidades dentro de um sistema como na *lingüística da língua*. O discurso não é puramente evanescente, mas opera por uma estrutura própria que se dá pelo entrelaçamento e efeito recíproco das funções de *identificação* e *predicação* em uma mesma frase. Considerado como evento ou uma proposição, isto é, como uma *função predicativa* combinada com uma *identificação*, o discurso é uma abstração que depende do todo concreto que é o *acontecimento* e a *significação* na frase. Identificação esta que não deixa de estar ligada ao sujeito falante, posto que alguém fala.

Nestes termos, segundo Ricoeur, há que se estabelecer a dialética entre *acontecimento* e *significação* e entendê-la como aspecto primitivo do problema da *distanciação* operada pela escrita. A intenção de entender a fala como um *acontecimento*, ou seja, como algo inscrito no tempo, “fornece a chave para a passagem da lingüística do código (da *langue*) para uma lingüística da mensagem (*parole* ou discurso)”. Ora, se o discurso é uma abstração (não mais o vivido, nem puramente a intenção, mas o dizer), depende de seu aspecto concreto que é a unidade dialética entre *acontecimento* e *significação*. Como algo inscrito no tempo presente o discurso é um *acontecimento*. Eis o principal corolário da presente discussão: “se todo discurso se atualiza como acontecimento, todo discurso é compreendido como significação”. É na *lingüística do discurso* que *acontecimento* e *significação* se articulam (Cf. RICOEUR, 1976, p. 9). É na escrita, conforme veremos, que o sentido se exterioriza ao se fixar na escrita, abrindo-se a possibilidade de atualização do sentido, promovendo novamente o acontecimento de linguagem que é mediado pela leitura.

Inicialmente se coloca a questão “o discurso oferece-se como um acontecimento, mas alguma coisa acontece quando alguém fala”. Quando se fala da *langue*, entende-se que ela não possui senão um sujeito lógico que fala. A pergunta “quem fala?” não se aplica ao nível dos signos. Isto porque o discurso apenas remete ao sujeito por meio de um complexo de indicadores ou conectores: demonstrativos, pronomes, advérbios de tempo e de espaço, tempo verbal. Pela noção de *identificação*, o sujeito mostra-se presente no ato de fala, pois “as línguas não falam, só

as pessoas”. Isto quer dizer que os conectores apenas se referem “ao sujeito do acontecimento da fala”, e nisto constitui-se sua única função (RICOEUR,1976, p. 10).

Se a *auto-referência do discurso* mostra que alguém fala e diz algo que possui, por si, uma *significação*, esta, por sua vez, supera o *acontecimento* da fala, posto que permanece. Isso não significa dizer que a marca do discurso como *acontecimento*, ou seja, que o lado proposicional da auto-referência, denote um processo e uma intenção puramente psicológica. Tal fato é demonstrado a partir do primado da *semântica* e da *semiótica*, pois é a primeira que aponta para o significado do locutor, uma vez que “o significado mental em mais nenhum lado se pode encontrar a não ser no próprio discurso. O significado do locutor tem a sua marca no sentido da enunciação” (RICOEUR,1976, p. 10).

Quanto à noção de discurso – alguma coisa acontece quando alguém fala –, Ricoeur pretende marcar a existência de outros fatores que caracterizam o *acontecimento* da fala. Assim, a abordagem semântica é complementada pela discussão com as contribuições fornecidas pela análise lingüística anglo-americana, basicamente na filosofia da linguagem natural, onde Ricoeur encontra um sólido apoio para reafirmar as “noções acerca do ato de enunciação e do envolvimento do enunciador – um campo no qual se revelou o destino do sujeito discursivo” (RICOEUR, 1997b, p.100).

Ricoeur lembra que J.L.Austin foi o primeiro a perceber que os performativos – como promessas – implicam um empenho do falante e mostram que, ao falar, provoca o que ele chama de “atos de linguagem”. O que se pode entender é que os atos performativos são casos particulares dos atos de linguagem: desejos, promessas, ordens, perguntas, advertências e asserções. Isto significa que, ao fazer uma promessa, o falante se compromete no ato da fala. “O ‘fazer’ do dizer”, diz Ricoeur, “pode ser comparado ao pólo acontecimental da dialética do acontecimento e da significação”. Além disso, há uma implicação semântica, pois a designação verbal acompanha o falante, ou seja, se dá na primeira pessoa do indicativo: a gramática também comporta a adaptação ao ato performático (Cf. RICOEUR, 1976, p. 9).

É preciso notar que um dos aspectos importantes do discurso é o fato de ser dirigido a alguém, visto que a presença do par locutor-ouvinte constitui a linguagem como comunicação. Muitos lingüistas tentaram reformular as funções da linguagem dentro de modelos para encontrar a chave da comunicação, Roman Jakobson é um exemplo. Ricoeur nota que modelo de Jakobson é interessante, pois descreve o discurso – sua estrutura e não apenas o evento irracional (o resíduo

da língua) – e, além disso, o linguísta tem o cuidado de subordinar a função do código à comunicação, fornecendo a noção de discurso que o filósofo francês julga ser a mais apropriada. No entanto, Ricoeur nota que, apesar de ter suas prerrogativas, o modelo de Jakobson exige uma investigação filosófica que possa adequar-se à noção de *acontecimento e significação*.

Ricoeur observa que para os linguístas a comunicação é um fato e até mesmo um fato óbvio. Mas quais são as implicações existenciais? Que as pessoas falem e se comuniquem não é algo milagroso ou extraordinário? A contribuição para estas questões advém da filosofia, que aqui se faz mediante o postulado hermenêutico da dialética entre *acontecimento e significação*. Ricoeur pergunta: Porque as pessoas falam umas às outras? Necessariamente, “porque o estar junto, enquanto condição existencial de possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso surge como modelo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano” (RICOEUR, 1976, p. 12/13). Ao dizer, não posso passar minha experiência diretamente para a pessoa com quem falo. O que é possível é dar sentido ao vivido, somente comunicar a *significação* dessa experiência. A comunicação é, deste modo, “a superação da radical comunicabilidade da experiência enquanto vivida” (RICOEUR, 1976, p. 16).

Neste sentido, um dos traços que merecem destaque é o da exteriorização intencional pela qual o *acontecimento* se supera na *significação*. Eis um aspecto que merece destaque: o *acontecimento* não é apenas experiência enquanto comunicada e expressada, mas é troca. A “instância do discurso” é a do diálogo, ela liga locutor e ouvinte. No evento dialógico, a significação é homogênea, e esta é a transcendência permitida pelo sentido da frase: “abre o discurso ao outro” (RICOEUR, 1976, p. 26). Na situação de diálogo, aponto para o que digo através de dispositivos: nomes próprios, demonstrativos, descrições definidas etc. No entanto, segundo Ricoeur, é preciso notar que o nível da compreensão mútua não se dá sem um mal entendido: as palavras são polissêmicas. A dimensão contextual do discurso filtra a polissemia, reduz a pluralidade de interpretações, reduz em parte (posto que o mal entendido é possível e até inevitável) a não comunicabilidade da experiência.

Mas, como identificar esta situação nos atos ilocucionários? Ricoeur nota que é fácil confundir um ato ilocucionário com outro ato ilocucionário, pois é mais fácil identificar o conteúdo no ato proposicional, em virtude das marcas lingüísticas. Aspectos como voz, entonação, fisionomia e gestos que caracterizam o ato ilocucionário e que se entrelaçam às marcas lingüísticas da enunciação são mais difíceis de identificar. No entanto, os atos

ilocucionários não deixam de ter também marcas lingüísticas que os identifiquem: o indicativo, o imperativo, o optativo, bem como os tempos dos verbos e termos adverbiais. Atos perlocucionários são ainda menos comunicáveis, são menos intencionais, por isso, exige do ouvinte o reconhecimento da mensagem.

Entretanto, Ricoeur nota que atos locucionários e ilocucionários são atos “na medida em que sua intenção implica a intenção de serem reconhecidos pelo que são: identificação singular, predicação universal, ordem, desejo, promessa”. O fato de serem de difícil comunicação não implica que eles sejam incomunicáveis, mas exigem o reconhecimento “da intenção de outro”. Tal intenção, a saber, a de ser identificável por outrem, é em parte algo próprio da intenção. É o “noético no psíquico”, conforme podemos identificar no vocabulário husserliano (RICOEUR, 1976, p. 19).

Para Ricoeur, é a partir desta consideração que podemos considerar a contribuição da fenomenologia de Husserl: o critério do *noético* é a intenção da comunicabilidade. A reciprocidade de intenções não é senão o *acontecimento* do diálogo. A diferença entre os atos ilocucionários e os locucionários está “na presença, no primeiro, e a ausência, no segundo, na intenção de produzir no ouvinte certo ato mental mediante o qual ele considerará a intenção do outro” (RICOEUR, 1976, p. 20). A significação deve ser entendida como o ato do discurso – o *noema do dizer* –, vale dizer, não só o correlato da frase no sentido do ato proposicional, mas também a força ilocucionária e o resultado perlocucionário regulados como paradigmas, que podem ser identificados e reidentificados como tendo a mesma significação e, por isso, são passíveis de tradução.

Este é um dos traços mais interessantes da dialética entre *acontecimento* e *significação* que justifica filosoficamente a discussão de Ricoeur com o estruturalismo. Para ele, o estruturalismo mutila o discurso, na medida em que enfatiza a temática e trunca os outros componentes: o sujeito falante, o ouvinte, a temática de sentido e uma referência. Ao afirmar a “instância do discurso” como a instância do diálogo, o autor mostra que é no diálogo que as subjetividades se encontram e formam um *acontecimento* que liga locutor e interlocutor. Aspectos que são significativamente comunicados no diálogo tornam-se seu conteúdo proposicional, onde o *acontecimento* soma-se ao sentido. E, o mais importante a ser destacado desta análise sobre atos de linguagem: a significação, na exteriorização intencional do discurso,

tem uma força imensa e abrange todos os aspectos e níveis da exteriorização do discurso. Esta é a recuperação do discurso em sua totalidade.

Conforme visto, o discurso é realizado temporalmente no presente, enquanto a língua é virtual e fora do tempo. O discurso é auto-referencial, ou seja, remete ao sujeito falante. Mas o discurso é um *acontecimento*, refere-se a algo, enquanto os signos se referem a outros signos no interior do sistema. O discurso pretende descrever um *mundo*, pois mensagens são trocadas no discurso, o fenômeno temporal de troca é o próprio estabelecimento do diálogo. Entretanto, Ricoeur nos lembra que todo *acontecimento* é compreendido como *significação*. A *significação* revela a intencionalidade mesma da linguagem. A linguagem é, pois, uma visada significante: o primeiro distanciamento é então o dizer no dito. Mas o que é o dito? Dizer algo acerca do quê?

2.2.3. O Sentido e a Referência

Por entender que a dialética entre *acontecimento* e *significação* não é, por si só, suficiente para elucidar o problema da linguagem como discurso, a questão da significação ainda merece ser discutida⁷⁷. Significar é o que o locutor faz, a frase tem esta prerrogativa. Assim, a significação da enunciação – considerada na acepção do conteúdo proposicional – é o lado objetivo deste significado. O lado subjetivo, o modo pelo qual o discurso, mesmo sendo um *acontecimento* (temporal, evanescente), remete ao seu locutor, ao interlocutor e à ambiência, à situação, a saber, a tríplice auto-referência da frase, portanto, à dimensão ilocucionária, ao ato lingüístico e à intenção do reconhecimento pelo ouvinte. No entanto, Ricoeur lembra que estes pólos objetivo e subjetivo “não exaurem a estrutura do discurso”. Uma análise mais detida no pólo objetivo – a significação – mostra o problema que merece ser elucidado: “podemos significar o ‘quê’ do discurso ou ‘acerca do quê’ do discurso. O ‘quê’ do discurso é o seu sentido, o ‘acerca do quê’ é a sua referência” (RICOEUR, 1976 p. 19).

Ricoeur nota que a distinção entre *sentido* e *referência* é uma inovação da filosofia de Gottlob Frege⁷⁸. Para ele, esta distinção pode se conectar diretamente com a distinção inicial

⁷⁷ Cabe notar que nossa discussão da relação *sentido* e *referência* se situa no plano da fala. Veremos que, com a escrita (Seção 2.3), há uma transformação na questão do modo pelo qual encaramos os enunciados, portanto, a linguagem atinge a relação referencial com o *mundo* e não com a situação.

⁷⁸ A noção de sentido, aqui, é questão determinante na abordagem ricoeuriana. A constante menção de Ricoeur em relação a Frege se justifica porque este vê no sentido (*Sinn*) um objeto ideal e não uma representação (*Vorstellung*), pois, se assim fosse, nos remeteria para algo puramente psicológico. Para Ricoeur, o sentido possui uma

entre *semântica* e *semiótica*. Isto porque “só no nível da frase nos permite distinguir o que é dito do que se diz” (RICOEUR, 1976, p. 19/20). Assim, para além dos aspectos ilocucionários e perlocucionários, o discurso diz qualquer coisa sobre qualquer coisa. Se na *lingüística da língua*, enquanto léxico, não existe o problema da referência – trata-se de um sistema fechado uma vez que os signos apenas se referem a outros signos dentro do sistema –, na *lingüística da frase*, a significação provém de uma natureza referencial do enunciado, pois, na frase, a linguagem dirige-se para além dela mesma. Ricoeur mostra que enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objetivo no sentido ideal, “a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma”. Assim, o sentido se relaciona à função de identificação e predicção no interior da frase, a *referência* liga a linguagem ao *mundo*.

Nestes termos, encontra-se em *Métaphore Vive* (1975) a discussão que Ricoeur empreende mediante as análises de Gottlob Frege e Émile Benveniste que justificam a ligação entre as noções de *acontecimento* e *significação* e as de *sentido* e *referência*. Para ele, enquanto Frege aplica sua distinção aos nomes próprios, Benveniste aplica ao desígnio da frase inteira. O que Frege discute é a referência do *nome próprio*, “o próprio objeto que por seu intermédio designamos”⁷⁹, sendo que o enunciado desempenha o papel de nome próprio em relação ao estado de coisas que designa. Quando pronunciamos um nome próprio (palavras, signos, combinações de signos, expressões) não nos limitamos à *representação mental* nem nos contentamos com o sentido (objeto ideal irreduzível a um acontecimento mental), mas pressupomos uma referência. Isso porque, em nossa fala está uma intenção: o desejo de verdade. É esta busca pela verdade que, segundo Ricoeur, nos dirige do *sentido* à *referência*. Afinal, a postulação da existência com base na identificação é o que Frege, no entender de Ricoeur, quis dizer quando afirmou que não nos satisfazemos com o sentido, pressupomos uma referência. A referência, a ligação do discurso ao *mundo*, é uma outra maneira de dizer da pretensão do discurso em ser verdadeiro (RICOEUR, 1976, p. 21).

No caso de Benveniste, a denotação se desprende da noção de *nome próprio* para a elucidação da *lingüística da frase* – “da frase inteira à palavra por repartição no interior do sintagma” –, enquanto, para Frege, “a denotação comunica-se do nome próprio à proposição inteira, que se torna quanto à denotação um estado de coisas” (RICOEUR, 1975, p. 334). Em

“omnitemporalidade”, algo que se repete e não deixa de ser atualizado pelo leitor. Alargaremos este comentário quando abordarmos a questão da leitura enquanto contrapartida da escrita.

⁷⁹ Cf. FREGE, Gottlob. *The Frege Reader*. Malden: Blackwell, 1997. p. 155.

Benveniste, dado que a palavra adquire um valor semântico devido ao sentido particular no emprego que se dá na frase, sua referência é o objeto particular ao qual a palavra corresponde naquela circunstância de uso – no interior da frase: “palavra e frase são os dois pólos da mesma entidade semântica, e, é conjuntamente que eles têm sentido e referência” (RICOEUR, 1975, p. 334).

Ricoeur alerta que as duas concepções são complementares, uma encaminhando a noção de nome próprio ao enunciado (Frege) e a outra, do enunciado à unidade semântica da palavra (Benveniste). Ambas demonstrariam a constituição da referência – o objeto – considerando o referente do nome, ou seja, de um estado de coisas, quando se fala do enunciado. Assim, a função de *identificação* desempenhada pelo nome próprio e a função de *predicação* desempenhada pela frase permitem pensar o problema da referência para além de uma semântica. Assim, é possível conjugar a noção de referência fregeana à noção de Benveniste e perceber que a linguagem é uma função mediadora entre homem-homem e homem-mundo. Para Ricoeur, a inovação de Frege foi ter promovido a ligação da linguagem ao mundo pela distinção entre *sentido* e *referência* no interior da significação, a de Benveniste foi ter estendido o domínio ao desígnio da frase inteira.

Nestes termos, também é possível vincular o problema da referência ao da intenção. É a intenção que tem alcance exterior à linguagem, já que a frase produz um sentido e este está ligado às coisas fora da língua. Nisso consiste a transcendência da intenção, pois a linguagem é intencional, dirige-se a outra coisa que não a ela mesma. Nota-se que Ricoeur põe em destaque o fato de que a linguagem somente possui referência enquanto é usada. Aqui, a dialética entre *acontecimento* e *significação* se relaciona com a dialética entre *sentido* e *referência*. “Referir é o uso que a frase faz em certa situação e em conformidade com o seu uso, (...) é o que o locutor faz quando aplica as palavras à realidade”. Que tal locutor se refira a algo em certo tempo é um *acontecimento*, um evento lingüístico, pois ele o faz apenas mediante uma estrutura ideal de sentido. Entende-se, então, que, na situação de diálogo, o sentido é atravessado pela intenção de referência do locutor (RICOEUR, 1976, p. 21).

Desse modo, as noções de *acontecimento* e *significação* recebem um novo desenvolvimento a partir das noções de *sentido* e *referência*. É neste sentido que Ricoeur afirma que a *semiótica* é uma abstração da *semântica*. Enquanto a definição semiótica de signo remete ao significado pela diferença interna, ou seja, pela relação significante e significado, sua definição semântica exige a referência à coisa, pois a *semântica*, enquanto disciplina

independente, tem a frase como unidade mínima, tornando-se “a teoria que relaciona a constituição interna ou imanente do sentido à intenção exterior ou transcendente da referência”. Nesta formulação, observa-se o reforço da relação entre *acontecimento* e *significação*: o discurso refere-se ao mundo e ao locutor (RICOEUR, 1976, p. 22).

Importante notar como Ricoeur destaca a importância da noção de *sentido* e *referência*: “diz alguma coisa da ligação entre a condição ontológica do ser-no-mundo”. É porque estamos no mundo, porque somos afetados por situações, que temos uma experiência para trazer à linguagem. O apontar para o *extralingüístico* é a grande questão que Ricoeur quer destacar nesta discussão, considerando que, se “a linguagem não fosse referencial como poderia ser significativa?”. Cabe notar que o apontar intencional para o extralingüístico nada seria se não considerássemos a exteriorização “como a contrapartida de um movimento prévio e originário, que começou na experiência do ser-no-mundo”. Afinal, Ricoeur lembra que a “linguagem não se dirige para significados ideais, mas refere-se ao que é” (RICOEUR, 1976, p. 22).

Entretanto, a noção de significação, como *sentido* e *referência*, não pode ser devidamente compreendida sem se pensar a relação entre fala e escrita no interior da teoria do texto, pois esta relação demonstrará que a escrita opera a *distanciamento* (*distanciation*) necessária à interpretação. Para Ricoeur, uma hermenêutica não se prende à situação do diálogo, o texto é seu modelo exemplar de análise (Cf. RICOEUR, 1976, p. 29).

2.3. DA FALA À ESCRITA

A discussão em torno da passagem da fala para a escrita é um assunto insistentemente discutido por Ricoeur na abordagem dos problemas gerados pelo texto. Este esclarecimento é dado no conjunto de conferências reunidas *Interpretation Theory: discourse and surplus of meaning* (1976), bem como é inserido como uma das principais discussões que governam e impulsionam os artigos que compõe a obra *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II* (1986).

Os artigos presentes nessas duas coletâneas reforçam a questão da escrita, dizendo que o que ela fixa é o discurso enquanto intenção de dizer, portanto, para além do *acontecimento* da fala, o que permanece é a sua significação. Quando o sentido é fixado na escrita, observa-se uma situação inteiramente nova. Afinal, a escrita não se limita a fixar as expressões da vida, ela revela

verdadeiramente a relação entre acontecimento da linguagem e sentido, pois é a partir do texto que se dá a ultrapassagem da intenção pelo sentido. Assim, é a partir do texto entendido como “unidade genérica do discurso” que a “matéria” ganha “forma” no interior de uma ordenação significativa que não se reduz a uma simples soma de frases. Isso porque uma hermenêutica que comporte em seu trajeto uma passagem pela teoria da interpretação do texto acaba por se fundir com uma teoria da linguagem como interpretação ao “deixar falar” o que os textos têm a dizer (Cf. RICOEUR, 1986, p. 94).

Em um dos artigos que se dirigem diretamente à questão *Qu'est-ce qu'un texte?* (1970), Ricoeur parte da afirmação de que o texto é “todo o discurso fixado pela escrita” e “segundo esta definição, a fixação na escrita é constitutiva do texto por ele mesmo”. A rigor, ao abordar o problema da escrita, se dá o encaminhamento da construção da definição do que seja um texto, visto que ela é parte “constitutiva do texto”. Mas o que é fixado pela escrita? O próprio autor reafirma: “todo o discurso” (RICOEUR, 1986, p.137).

A importância que Ricoeur atribui à distinção entre linguagem oral e escrita mostra o projeto de uma hermenêutica que vê na *distanciação* uma função positiva capaz de promover um campo frutífero na teoria da interpretação. Apesar dos apontamentos iniciais do autor colocarem a escrita no centro da discussão, no que diz respeito à conservação da memória individual e coletiva e à sua eficácia – que permitem o trabalho analítico do texto via objetivação de suas estruturas –, a escrita não constitui a única problemática a ser trabalhada. Não se pode identificar, simplesmente, texto e escrita. Na verdade, é a relação dialética entre fala e escrita que suscita um problema hermenêutico, e não propriamente a inscrição material, porque existe uma espécie de distanciação primitiva que já pertence ao discurso oral. É a “libertação do texto em relação à oralidade que arrasta uma verdadeira transformação, tanto das relações entre a linguagem e o mundo, como da relação entre a linguagem e as diversas subjetividades envolvidas, a do autor e a do leitor” (RICOEUR, 1986, p. 139).

A observação de que o texto não é um simples duplo da fala, ou seja, não se direciona simplesmente à transcrição de uma fala anterior, mostra que esse acrescenta algo à fala, pois existem coisas que ele revela e não estão presentes na fala circunstancial. É preciso notar que há uma mudança radical na nossa relação com os enunciados do discurso quando ele é inscrito. Ricoeur entende que isso ocorre porque o lugar do nascimento do texto é o mesmo da fala, e é precisamente porque a intenção de dizer é trazida diretamente à escrita que ocorre uma mudança

nos termos da relação comunicativa. É neste sentido que o autor se pergunta se o texto não “é verdadeiramente texto quando não se limita à inscrição de uma fala anterior, mas quando inscreve diretamente na escrita o que quer dizer o discurso” (RICOEUR, 1986, p. 138). Assim, a consideração em torno da inscrição material visa mostrar as modificações que o texto assume enquanto “discurso inscrito e trabalhado” (RICOEUR, 1976, p. 37).

Cabe dar destaque à dialeticidade do ato de dizer, pois o texto instaura um novo paradigma na comunicação. Para Ricoeur, a exteriorização do discurso na escrita revela o que estava em estado virtual e incoativo na fala viva. Assim, o que permanece no texto não é o *acontecimento* da fala, mas a sua *significação*, o sentido que dele promana, o que ele comunica, o *dito* da fala, a que ela se refere. O *sentido* remete para a *referência* que, no texto, só encontra lugar na reativação da fala viva por intermédio do que ele mesmo reclama - a leitura. Através da *distanciação* operada pela escrita, o texto, em sua clausura, cria um lugar que é “um não lugar”, entretanto, abre múltiplas possibilidades, pois é “(...) graças à escrita, que a fala estende-se até nós e atinge-nos pelo seu ‘sentido’ e a ‘*coisa do texto*’ que deve consistir sua originalidade (...) é a *coisa do texto* ou o mundo que ele explana diante de si” (RICOEUR, 1986, p. 125).

Ao contrário do que acontece na escrita, na fala, o ideal remete para o circunstancial, que é mostrado em torno da situação, pois a situação dialogal proporciona a oportunidade de fazer ostensivamente a referência ao objeto em questão pelo gesto ou pelo sugestivo do uso retórico de demonstrativos, advérbios de tempo e de lugar e tempos verbais. Desta forma, o gesto de fazer ver se confunde com a referência e faz com que “o sentido morra na referência e, esta, na exibição” (RICOEUR, 1986, p. 144). Na escrita, a fala é interceptada, observa-se a dupla ocultação leitor e autor, o que “abre os recursos originais do discurso (...), identificando-o com a frase (alguém diz alguma coisa a alguém), depois caracterizando-a pela composição das sucessões de frases em forma de narração, poema ou ensaio” (RICOEUR, 1986, p. 31). Isto porque o discurso, para Ricoeur, é sempre acerca de alguma coisa, e esta coisa está ausente na escrita, pois esta não trabalha com a referência ostensiva.

Assim, quando o texto ocupa o lugar da fala, interceptando-a, o diálogo é interrompido, mas não suprimido, pois será reabilitado pela leitura, é sua a tarefa de “efetuar a referência” porque, sem a leitura, as palavras do texto aparentam ser “palavras para si mesmas” (RICOEUR, 1986, p. 125). A escrita conserva a intenção de dizer, transborda um mundo que ele abre ao intérprete e com ele, novos possíveis de ser: o *Unwelt* se torna *Welt*. Esta é a possibilidade do

texto em estar aberto a um número indefinido de leitores, por conseguinte, a um número ilimitado de interpretações, e, o que é evidente, dentro dos limites que o próprio texto estabelece.

Para Ricoeur, o ponto crucial do problema da inscrição está em salvaguardar, não o acontecimento da fala, mas o “dito” da fala, a significação do *acontecimento* lingüístico, isto é, a sua exteriorização intencional. A durabilidade subsistente da gravura implica algo mais do que a conservação da memória e a eficácia de uma tradução linear. Fica claro porque Ricoeur insiste em afirmar que o par *acontecimento* e *significação* (que na oralidade já contém uma distanciação primitiva) é plenamente exibido na escrita, pois, apesar do evento da fala ser evanescente, temporal, situacional, o que permanece é sua significação.

Assim, se pensarmos na questão da inscrição, é preciso lembrar que o que é fixado não é o alfabeto, o léxico ou gramática, pois estes apenas se incumbem de transportar as marcas materiais. O cerne do problema da fixação é que a escrita fixa, a saber, o “dito da fala”, pois o que se inscreve “é o noema do ato de fala”, e, portanto, a *significação* do acontecimento de fala e, não o *acontecimento* da linguagem. O que é inscrito é o enunciado e não a enunciação, já que o discurso não é confiado diretamente à *vox*, mas à *littera* (Cf. RICOEUR, 1976, p. 27).

A fixação do discurso na escrita representa, então, a fixação do sentido na qual o *dito* assume maior importância frente ao ato de fala. É preciso notar que, na situação de fala os interlocutores possuem a ambiência, a situação, as referências ostensivas, enquanto, na escrita, estes fatores desaparecem. Na situação de diálogo, a frase designa o locutor através dos indicadores de subjetividade e personalidade, mas tal identidade na situação de interlocução parece deixar claro que entender o que o locutor quis dizer é o mesmo que entender o que seu discurso significa, pois ambos se interpõem na situação dialógica.

Quando o discurso é inscrito, a intenção do autor e o significado deixam de coincidir, há uma dissociação entre o significado verbal e a intenção mental do autor. O texto ultrapassa as referências ostensivas do discurso falado, possibilitando que o discurso esteja aberto a novas possibilidades de leitura. Conforme observamos, o texto não possui uma situação, mas um *mundo*, que está acima das situações restritas nas quais os interlocutores, no diálogo, se encontram. Ricoeur considera que a perda da relação imediata propiciada no diálogo é compensada pelo que se ganha com tal concepção, visto que liberta o dito da intenção do autor e libera referências não ostensivas.

Este é um ponto importante da presente discussão. Na situação da escrita, a inscrição torna-se, em parte, sinônima da *autonomia semântica* do texto resultante da dissociação da intenção mental do autor. O que o texto significa interessa mais do que o autor queria dizer, pois, ao se encontrar desligado das condições sociológicas, materiais e psicológicas de sua produção, o que importa é sua natureza verbal. De forma que o discurso fixado pela escrita ganha autonomia, “vida própria”, em relação ao autor, pois, ao se libertar da intenção do autor, “o que o texto significa não coincide com o que o autor quis dizer” (RICOEUR, 1986, p.112), e, mesmo para o autor que lê pela primeira vez a sua produção, é perceptível um novo sentido atribuído. Para Ricoeur, aí reside uma das riquezas da hermenêutica, o sentido da interpretação que gera a pluralidade dos atos de leitura e escrita.

(...) na medida em que o sentido de um texto é autônomo em relação à intenção subjetiva do autor, a questão inicial deixou de ser a redescoberta da intenção perdida por detrás do texto, mas a revelação perante o texto, tal como ele é, o mundo que ele abre e descobre. (RICOEUR, 1997b, p. 104)

Cabe salientar que o significado autoral não se perde, haja vista o corolário: o texto permanece como *um discurso dito por alguém, dito a um outro alguém acerca de alguma coisa*. Certamente, o que se perde na escrita é o direcionamento a um interlocutor específico e a não remissão a leitores potenciais.

Vimos que, no entender de Ricoeur, o estruturalismo “mutila” o discurso ao privilegiar a noção de sistema, posto que, ao enfatizar a temática, oblitera os outros três componentes do discurso: locutor, interlocutor e referência. Para fazer frente a este desafio que o estruturalismo propõe com relação ao discurso, o filósofo francês se apropria da contribuição da questão dos *atos de fala* proveniente de Austin e Searle.⁸⁰ Afinal, é esta reflexão que reforça a possibilidade da exteriorização da intenção.

Assim, a escrita torna-se um princípio libertador no que diz respeito ao locutor, ao ouvinte, à situação de diálogo, à ambiência, às condições sociológicas e temporais de sua

⁸⁰ Ricoeur sempre tematizou a riqueza da linguagem, a diversidade e a irredutibilidade de seus usos. Esta atenção ao fenômeno da linguagem foi se intensificando ao longo da vertente hermenêutica, o que permite compreender o acolhimento que o filósofo francês deu à filosofia analítica. Nestes termos, Ricoeur sempre suspeitou de todos aqueles que propõem uma “linguagem bem formada”, uma linguagem que traduz as outras, limitando-lhe seu sentido. Em suas palavras: *Dès le début on put donc voir que je m'apparent à ceux qui, parmi les philosophiques analitiques, résistent au réductionnisme selon lequel les 'langues bien faites il devraient mesurer la prétention au sens et à la vérité de tous les emplois non 'logiques' du langage*. Cf. a respeito deste comentário RICOEUR, Paul. De L'Interprétation. In: *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 12.

produção, ficando aberto à produção de um sentido novo. Por esta razão, o texto “torna-se o paradigma da distanciação na comunicação” tendo a capacidade de revelar “o caráter fundamental da experiência humana: comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 1986, p.102). A autonomia textual adere ao pressuposto hermenêutico de fixidez das expressões da vida (Dilthey) a partir da qual Ricoeur reforça o caráter de fixidez extensivo ao sentido. O sentido do texto é excluído da dialética pergunta e resposta a que Gadamer identificou com o diálogo. Para Ricoeur o diálogo se perfaz na prerrogativa do distanciamento da intenção de dizer que o discurso encontra quando fixado na escrita, não só enquanto um aspecto metodológico.

A *autonomia semântica* do texto mostra a crítica à noção de congenialidade proposta pela hermenêutica romântica. A *distanciação* dá o aspecto da atitude despsicologizante que Ricoeur assume a partir da influência que recebe de Frege e de Husserl. O que está em questão não é um encontro entre almas, nem mesmo é a intenção do autor, esta suspensão (que se assemelha à *epoché* husserliana) faz parte de uma mediação necessária.

2.3.1. Autonomia Semântica e Distanciação

Graças à *distanciação* operada pela escrita, o texto liberta-se dos elementos da situação dialogal, e, por sua vez, toma distância do imediato para significar, para fazer referência a “algo” que não está presente. Conforme salientado, a intenção e o significado são agora os do texto propriamente dito, ou seja, o que ele comunica. A função produtora da *distanciação*, “a comunicação na e pela distância”, se dá pela fixação direta na escrita do que quer dizer o discurso. Isto não é um simples aspecto metodológico, mas uma característica própria do texto, que fornece a condição própria para a interpretação. Ao se dirigir “a todo aquele que saiba ler,” portanto, liberto da tutela mental de seu autor, o texto não deixa de se dirigir-se aos seus leitores potenciais, criando seu próprio “auditório”. Contudo, constituído pelo suporte material, obedece às leis de exclusão e admissão sociais, não deixando de ter seus limites e padrões específicos. Segundo Ricoeur, a hermenêutica deve se adequar a essa natureza do texto para poder interpretá-lo.

Se texto ganha autonomia semântica, é porque exhibe um tipo de exteriorização intencional que se conecta com o problema em torno do qual é levantada a proposta de uma *hermenêutica dos textos*: ao contrário de uma *distanciação alienante*, que se dá pelo modelo de conhecimento

que separa sujeito e objeto, o texto promove uma função positiva da *distanciação*. Para Ricoeur, o texto, ao ter sua contrapartida na leitura, se inscrevem no interior de uma hermenêutica, que não considera o ato escrever e ler como um correlato da relação falar e ouvir. É preciso notar que não é só a inscrição material do discurso o que está em jogo, é importante destacar o apagamento da referência ostensiva do discurso promovido pelo texto. Mediante isto, o texto é “sem mundo” até que se complete o trajeto da leitura.

A defesa da *autonomia semântica* do texto mostra que o distanciamento do sentido original opera uma espécie de objetivação do mesmo, e, a partir disso, possibilita ao ser humano alargar sua situação existencial em um contato aberto e reflexivo com os textos. Como vimos, isso é possível porque o texto é produto de um múltiplo distanciamento: o distanciamento em relação à intenção do autor, o distanciamento das condições psicológicas, sociológicas e históricas de sua produção, o distanciamento entre o autor e seus destinatários originais. O que resta desenvolver pormenorizadamente é o problema da *apropriação* do sentido do texto, como podemos nos compreender melhor por meio desta mediação.

Se o texto reclama a leitura, é por esta mediação que toda a escrita precisa essencialmente da hermenêutica. Por esse motivo, a leitura torna-se um problema hermenêutico. "Surge então – diz Ricoeur – uma nova dialética que se interconecta com as de acontecimento e significação, sentido e referência: a da *distanciação e da apropriação*” Por *apropriação*, Ricoeur entende a *autonomia semântica*, que separa o texto do seu escritor. "Apropriar-se" é fazer "seu" o que é "alheio" ou tornar "nosso" o que é "estranho" para nós, tornar do leitor o que até ali era exclusivamente do autor. A tendência de fazermos nosso o que é alheio caracteriza a função positiva da *distanciação*.

A *apropriação* está ligada ao distanciamento propiciado pela escrita e é característico do texto. Para Ricoeur, é preciso entender que a *apropriação* está “dialeticamente ligada ao distanciamento” e que este não é abolido pela apropriação, antes “é sua contrapartida”. O *distanciamento*, conforme já salientado, não tem nenhuma das características da afinidade afetiva com a intenção do autor, o que caracteriza a *apropriação* como a *compreensão* na distância e à distância. Além disso, a *apropriação* “está ligada à objetivação característica da obra”, cuja característica de estruturação não responde mais ao autor, mas a um sentido. Afirma Ricoeur que “é talvez a este nível que a operação criada pelo texto deixa-se compreender melhor”.⁸¹

⁸¹ Cf. RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 125.

Na luta da *distanciação*, entre a ipseidade ontológica do leitor e a alteridade textual, surge a necessidade de o leitor apelar para a "compreensão" como forma de superar a alienação cultural. Quando o autor elabora seu texto e o entrega ao público, alguém, na qualidade de leitor, resolve empreender uma viagem de leitura: completam-se as duas margens do processo: o *acontecimento* de linguagem se restabelece e o sentido pela sua atualização na leitura. Esta passa a ser, segundo palavras de Ricoeur, um "*phármakon*" ou um remédio, através do qual um indivíduo, assumindo o papel de leitor tenta vencer a distância e o estranhamento do texto, que passa ao ato de "domesticação", tornando-o mais caseiro e mais próximo mediante a sua busca de "nova significação, atualizada para sua situação presente". A proximidade que o leitor busca no texto suprime a distância cultural no momento em que tenta incluir a alteridade na *ipseidade*, ao mesmo tempo em que preserva a alteridade do texto como "outra realidade" que evidencia o "ser do outro" para aquém e para além dos atos interpretativos.

Para Ricoeur, esta problemática dialética da hermenêutica está enraizada na própria inteligência humana, na história do pensamento humano e na situação ontológica do homem como *ser-no-mundo*. Esta questão da dialeticidade pode ser analisada a partir de alguns fenômenos culturais. O Iluminismo, por exemplo, pôde suscitar a pergunta: como tornar uma vez mais presente a cultura da antiguidade, não obstante a intervenção da distância cultural?. O Romantismo Alemão: como podemos-nos tornarmos contemporâneos de gênios passados? Como alguém, portanto, pode utilizar as expressões de vida fixadas pela escrita a fim de se transferir para uma vida psíquica estranha? (Cf. RICOEUR, 1976, p.55/57)

O texto transborda os limites da situação para ter propriamente um mundo que se abre ao interprete através dele, pois, o *Unwelt* partilhado pelos interlocutores se torna *Welt*, e, este último se mostra "como o conjunto de referências abertas pelos textos" (RICOEUR, 1969, p. 182) Isto porque, conforme abordado anteriormente, o texto é não uma simples transcrição do diálogo onde o interlocutor pode ser identificado, mas, ao dirigir-se a todo aquele que saiba ler, tem um alcance universal.

Se a interpretação do texto independe, não se liga a uma busca das intenções do autor, esta procura apreender as posições de mundo descortinadas pela referência do texto, e o leitor, é conduzido pela natureza própria do texto, portanto, é convidado "a pensar o sentido do texto como uma injunção procedente do texto, como um novo modo de olhar as coisas, como uma injunção a pensar de uma certa maneira". O que o texto mostra é a *coisa* que dele emana, uma

proposta de um novo modo de ser (RICOEUR, 1976, p. 88). Cai por terra toda a tentativa de repetir o ato inicial do texto, pois a interpretação se realiza em função dele. O *acontecimento* do discurso é reatualizado pela interpretação do texto que se efetua a partir da sua semântica estruturada, trata-se, portanto, de um novo ato do discurso, uma nova atualização de sentido.

O texto, como um discurso fixado na escrita, tratado inicialmente como uma espécie de objeto atemporal, corta seus laços com o desenvolvimento histórico conduzindo para uma esfera de idealidade que permite um alargamento indefinido da esfera da comunicação. A fusão de horizontes, a *Horizontverschmelzung* de Gadamer, é colocada aqui sob a ótica do texto: “o horizonte do mundo do leitor funde-se com o horizonte do mundo do escritor. É a idealidade do texto o vínculo mediador neste processo de fusão de horizontes” (RICOEUR, 1976, p. 93).

2.3.2. A efetuação do discurso como obra estruturada

Ricoeur dá ao termo significação “uma acepção bastante ampla que recobre todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos” (RICOEUR, 1986, p.96). Se o autor entende que a linguagem é submetida a uma espécie de artesanato que compõe um texto como uma totalidade, permite-se falar, por extensão de obras, mais particularmente mostrar o texto como uma obra do discurso.

O que Ricoeur chama de gênero obedece a padrões de inscrição que se perfazem em sua multiplicidade: ensaio, poema, narrativa etc. A questão está em reunir a multiplicidade de gêneros em uma única prerrogativa - o fato de serem textos. A rigor, os gêneros são expedientes que obedecem a certas regras de produção e ao estilo de uma obra que faz dela uma produção singular. A escrita desempenha um papel decisivo na aplicação das categorias práticas e técnicas da obra, pois, como já tivemos oportunidade de afirmar, é através de um trabalho da linguagem que a “matéria” ganha “forma” em uma ordenação criativa do discurso configurando-o dentro de limites muito próprios. As interferências do suporte oferecido pela inscrição do discurso na escrita fazem da linguagem um material para um artesanato específico, produzido segundo regras próprias.

A partir destas considerações, é preciso observar as características distintivas que configuram a noção de *obra – composição, gênero e estilo*. A *composição* mostra que o trabalho

de produção da obra não pode ser simplesmente desmontado em classes distintivas à moda estrutural; o pertencimento a *gêneros* é um traço distintivo da obra: narrativo, literário, poético; o *estilo* se liga ao autor. A *obra* é uma seqüência mais longa que a frase. Isto abre um “novo problema da compreensão relativo à totalidade finita e fechada que a obra constitui” (RICOEUR, 1986, p. 100). Assim, apesar de apresentar as características do texto, é através da noção de obra que Ricoeur mostra como o discurso se torna uma *práxis* e uma *technè*, pois o autor, como artesão da linguagem, pode se identificar com as produções de trabalho material. A linguagem é, então, a matéria a partir da qual uma *composição* é formada. É na *obra* que esta matéria recebe forma, e, por esta noção, a obra se liga às categorias de produção e trabalho.

É diante dessa consideração que Ricoeur entende que a noção de significação recebe uma nova especificação se nós a transferirmos para a escala individual. É porque a *obra* tem a marca do autor, é porque ali uma individualidade está composta, não como subjetividade pura, mas como uma interpretação, algo que é irredutível a simples soma de frases. Assim, é que o *estilo* se liga ao autor: “a presença do estilo sublinha o fenômeno da obra como significante global enquanto obra”. Seguindo a análise de G. G. Granger em seu ensaio *Filosofia de um estilo*, Ricoeur entenderá que o problema da literatura se inscreverá no interior da estilística, porque esta, concebida “como mediação sobre as obras humanas”, oferece, especificamente a partir da noção de trabalho, a condição para que seja procurada a inserção das estruturas numa prática individual (RICOEUR, 1986, p.106).

É a partir desta colocação sobre o papel da estilística que se relaciona toda a discussão acerca dos traços distintivos do discurso. Se, para Ricoeur, *todo discurso é efetuado como acontecimento e compreendido como significação*, qual seria o papel da *obra* mediante esta polaridade? A obra aparece como uma mediação prática que se liga a um indivíduo que traz à luz “a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido”. É o *acontecimento* que se liga à estilização, mas a obra surge a partir da estrutura, e ainda comporta abertura, conflito, jogo: “apreender uma obra como acontecimento é apreender a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação” (RICOEUR, 1986, p.107).

Assim, é pela noção de obra que o *acontecimento* encontra uma mediação interessante. Isto porque a noção de estilo acumula as características do *acontecimento* e da *significação*, pois surge temporalmente com um indivíduo e corresponde à tomada irracional do partido tomado neste processo de estruturação. Contudo, a inscrição no material da linguagem lhe confere forma

e é a partir da forma que se deve procurar o sentido. Para Ricoeur, se o indivíduo é um processo e não um conceito, este somente pode ser apreendido na singularidade do processo, que remete a ele mesmo enquanto sujeito da fala. Tal processo é o da estruturação da obra, sua forma, que é a proposição de um projeto que responde a uma situação determinada. O sujeito falante é o correlato da individualidade da obra.

A noção de sujeito falante também recebe uma nova formulação quando o discurso se torna obra. A atividade prática é o processo de estruturação e, nela se escolhe, prefere-se uma abordagem a outra. Esta escolha marca o autor, pois o estilo produz o individual, designa retroativamente seu autor. Tais escolhas ou preferências aparecem no modo de estruturação e mostram que o autor também é uma categoria de interpretação, sua escolha demanda uma situação que é a de seu momento presente, ele é contemporâneo à significação. Portanto, há uma correlação entre a configuração da obra e a configuração singular do autor.

O estilo individualiza, visto que a referência leva a linguagem ao mundo e, ao fazer isto, ela se refere ao dizer deste sujeito, sempre acerca de algo, sobre o mundo e seu modo de habitá-lo. Por esta razão, o estilo é uma característica importante do discurso como obra. O aspecto individualizante da obra surge temporalmente com um indivíduo único, diz respeito ao momento irracional da tomada de posição do sujeito frente uma experiência vivida. Assim, segundo Ricoeur, o indivíduo é “inapreensível teoricamente, ele pode ser reconhecido como a singularidade de um processo, uma construção, em resposta a uma situação determinada” (RICOEUR, 1986, p.110). É no discurso que ele se individualiza, visto que vai de encontro a um outro, posto que expõem suas possibilidades, seu modo de habitar o mundo, que aparece na construção do texto como uma estrutura significativa de mundo. E esta estrutura significativa denominada mundo está aberta “para todo aquele que saiba ler” (RICOEUR, 1986, p. 106).

Para Ricoeur, mesmo que o estilo seja um traço importante do discurso como obra, é a noção de composição que atende a seus propósitos quanto à idéia de *distanciação*, construída pelo texto. A obra do discurso apresenta certa organização, uma estrutura que pode ser perscrutada no trabalho da interpretação. Há, neste ponto, uma função positiva que viabiliza a extensão do modelo estrutural às composições complexas maiores que a frase. É assim que, para o autor, a objetivação do discurso na obra, o caráter estrutural da composição, se acrescentará à noção de escrita. Disto resulta ser preciso entender a *distanciação* como a condição para a interpretação. Nas palavras de Ricoeur:

A hermenêutica, diria eu, continua a ser a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso nos é dado apenas em e pelas estruturas da obra. Daí resulta que a interpretação é uma réplica desta distância fundamental que constitui a

objetivação do homem nas obras do discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e sua arte (RICOEUR, 1986, p.110)⁸²

⁸² *L'herméneutique, dirais je, demeure l'art de discerner le discours dans l'oeuvre. Mais ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'oeuvre. Il en résulte que l'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses oeuvres de discours, comparables à son objectivation dans les produits de son travail et de son art.* CAPÍTULO III

O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO: COMPLEMENTARIDADE E RECIPROCIDADE ENTRE EXPLICAR E COMPREENDER

Para Ricoeur, o texto, por suas características próprias, levanta problemas que proporcionam uma reorientação da relação entre *explicar* (*Erklären*) e *compreender* (*Verstehen*), trazendo à luz aporias que remetem à questão da escrita e à contrapartida do ato de ler, abrindo uma nova concepção de *interpretação*. O autor procura mostrar que a dicotomia bruta pode ser dissolvida e transformada em uma “dialética fina”⁸² que abarque *explicação* e *compreensão* em um único *arco hermenêutico*.

Sabe-se que W. Dilthey deu à relação entre explicação e compreensão o valor de uma dicotomia. A oposição designa duas esferas de realidade e um método próprio a cada uma delas: enquanto a *explicação* encontra-se do lado das ciências naturais (*Naturwissenschaften*), a *compreensão* se aplicaria às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), o que marca sua distinção em relação à primeira. Assim, o dualismo ontológico que opunha natureza e espírito (*Natur e Geist*) duplicava-se no dualismo epistemológico entre *compreensão* e *explicação*.

A principal recusa de Ricoeur é a de apresentar o binômio explicação-compreensão sob a forma de escolha de uma alternativa: “ou explicais, à maneira do sábio naturalista, ou interpretaís, a maneira do historiador” (RICOEUR, 1986, p. 145). O filósofo francês entende que, para mostrar a pertinência dos problemas levantados pelo texto, é preciso dar um primeiro passo ao elucidar a alternativa que se põe entre *explicar* e *interpretar*, mostrando os paradoxos da exclusão metodológica.

Ricoeur prefere considerar uma relação de complementaridade e reciprocidade entre *explicação* e *compreensão*, constituindo um movimento duplo ao qual se liga a *interpretação*, sem que isso se confunda com junção, ligação ou união de métodos. Em princípio, pode-se dizer

que o autor pretende esclarecer os dois domínios, levantando a questão nos termos em que Dilthey a deixou, mostrando como hoje é possível “pensá-la mais e melhor”.

Nesse antagonismo, onde um termo exclui o outro, a compreensão distingue-se da explicação por via de três critérios. Em primeiro lugar, a observação dos fatos das ciências naturais correspondia, nas ciências do espírito, à apropriação de sinais exteriores, significativos de uma vida espiritual interior. Por outro lado, a atitude objetiva das ciências do espírito correspondia a uma transferência do domínio espiritual para uma vida externa por meio da empatia. Por fim, o exame analítico das relações de causalidade que caracterizava a metodologia das ciências naturais se opunha, nas ciências do espírito, à apreensão da coesão de ligações significativas.

A razão da criação desta oposição se dá porque, mais atento aos problemas epistemológicos no interior de suas formulações hermenêuticas, Dilthey intentava separar a explicação da compreensão, anunciando a reivindicação da irredutibilidade e da especificidade das ciências do espírito. Ao ter seu campo originário de aplicação nas ciências do espírito, a compreensão tem a sua conduta científica fundada na experiência de outros sujeitos ou de outras mentes semelhantes às nossas, cuja manifestação do caráter significativo se dá nas formas de expressão de signos (sejam falados ou escritos), onde a inscrição preserva o que a realidade humana deixa por trás de si.

A recusa da aplicação do modelo de inteligibilidade recebido das ciências da natureza ao domínio do espírito constitui a reação de Dilthey ao positivismo, que sempre se esforçou por reduzir a compreensão à explicação, dada a influência do progresso da física experimental. Entretanto, Ricoeur nota que, como um típico representante da teoria do *Verstehen*, para Dilthey não se tratava de opor o obscurantismo romântico ao espírito científico, mas de dar à compreensão uma respeitabilidade comparável à da explicação no campo das ciências naturais. Desta forma, a questão de Dilthey não era apenas a de fundamentar a compreensão na capacidade de transferir-se para o vivido psíquico alheio com base nos signos que o outro fornece, sejam eles diretos (fala) ou indiretos (escritos ou fixados de maneira comparável à escrita).

Para Ricoeur, o problema central é que a interpretação aparece como uma subdivisão da compreensão ligada ao fenômeno da escrita e, de modo geral, ao registro enquanto tal, sem alterar, de qualquer modo, as características distintivas da *compreensão*. Se, para Dilthey, a compreensão é “um processo pelo qual conhecemos alguma coisa de psíquico com a ajuda de

signos que são sensíveis à sua manifestação” (DILTHEY, 1900, p. 17.), não se põe em questão nenhuma diferença marcante entre fontes indiretas e as fontes diretas e imediatas de expressão, a não ser que as primeiras permitem a experiência de outras mentes de modo indireto. Assim, no par compreender-interpretar, próprio às ciências do espírito, “a compreensão fornece o fundamento, a saber, o conhecimento por signos do psiquismo alheio, e a interpretação fornece o grau de objetividade, graças à fixação e à conservação que a escrita confere aos signos” (RICOEUR, 1986, p. 143).

Nestes termos, a necessidade de interpretar, tal como colocada pelo hermeneuta alemão, deriva simplesmente do modo indireto pelo qual os signos escritos transmitem estas experiências. Afinal, entre os signos escritos (ou de uma forma de fixação comparável à escrita) e as manifestações diretas há uma continuidade ou um princípio comum que se consagra pela empatia, enquanto esta concebe a transferência de nós mesmos a um domínio psíquico estranho. A possibilidade de um conhecimento científico dos indivíduos é dada por esta inteligência do singular, que pode ser objetiva à sua maneira, mostrando-se suscetível de receber uma validade universal. Esta universalidade é recebida da idéia de que o interior se dá em signos que podem ser percebidos e compreendidos enquanto signos de um psiquismo alheio.

Mas em que sentido as ciências do espírito são científicas? Para Ricoeur, Dilthey não deixou de se confrontar com este paradoxo. Uma inevitável tensão aparece entre a psicologia da compreensão e a lógica da interpretação. Afinal, a subordinação da compreensão ao problema psicológico do conhecimento de outrem faz aparecer o conflito no próprio conceito de interpretação, posto que a objetivação é requerida devido ao caráter intuitivo inverificável do conceito psicologizante da compreensão. O problema, para Ricoeur, é que, pela necessidade “de compreender o autor melhor que ele mesmo se compreendeu”, Dilthey é forçado a procurar a origem da objetivação fora do campo próprio da interpretação, ou seja, na vida psíquica de outrem (Cf. RICOEUR, 1986, p. 143).

A tensão é ainda mais agravada quando Dilthey recebe a influência do Husserl das *Logische Untersuchungen*, para quem o sentido de um enunciado constitui uma idealidade que não existe na realidade mundana, nem na realidade psíquica, pois se trata de uma unidade de sentido sem localização real. Ao se aproximar desta concepção, ao fazer com que seu conceito de interpretação proceda da objetivação das energias criadoras da vida que se plasmam nas obras, ainda conserva a idéia de que é o próprio psiquismo e seu dinamismo criador que fazem apelo às

mediações significativas. A questão é que, se, em muitos momentos, Dilthey se aproxima de Husserl, agregando à suas considerações o contributo objetivo, ele não reconhece que a exigência de cientificidade conlamba a uma despsicologização cada vez mais constante da interpretação, mantendo a compreensão presa à transferência ao psiquismo alheio.

Isso porque, centrado na vida psíquica, Dilthey não tomava em consideração os problemas levantados pela inscrição material, ignorando, portanto, a convergência do real para o ideal realizada pelo texto. Os problemas gerados pela dicotomia metodológica instaurada não irão surgir dentro de uma teoria dos signos que minimiza a relação entre fala e escrita e que não realça a relação entre *acontecimento* e *sentido*. Ao adotar a situação de diálogo como modelo para a operação hermenêutica aplicada ao texto, no entender do filósofo francês, Dilthey foi incapaz de perceber que a mediação oferecida pela espécie de objetivação promovida pelo texto era mais importante que a dimensão psicológica.

Ricoeur lembra que a dicotomia entre compreensão e explicação é quase impossível de ser identificada na situação dialógica. Nesta, o explicar se limita ao desdobramento do âmbito das proposições e significados, e o compreender à apreensão como um todo das cadeias de sentido em um único ato de síntese. Nas palavras do autor:

Na simples situação de diálogo, explicar e compreender quase se sobrepõe. Quando não compreendo espontaneamente, eu peço-lhe uma explicação; a explicação que me dá permite-me compreender melhor. A explicação, aqui, não é mais que uma compreensão desenvolvida por perguntas e respostas. (RICOEUR, Paul, 1986, p. 165/166)⁸²

Observa-se que a compreensão somente faz apelo à explicação enquanto sua parte constitutiva, no momento em que não mais existe a situação de diálogo. Assim, a polaridade entre *explicação* e *compreensão*, obscurecida no diálogo, passa como uma boa justificativa se não considerarmos as condições de cientificidade da compreensão – aquela que, paradoxalmente, pretendia conferir às ciências do espírito o mesmo grau de respeitabilidade frente às ciências da natureza.

Para Ricoeur, ao considerar os problemas colocados pelo texto, percebemos que o mesmo não ocorre na escrita, visto que as obras já romperam com a situação comum entre os interlocutores. O texto possui o grau de objetividade tão requerido por Dilthey, por esta razão

Ricoeur o considera como um modelo para as ciências humanas, afinal, o par ler e escrever constitui uma problemática própria. A escrita reclama a leitura e esta é regulada por códigos que merecem ser elucidados, momento em que a *explicação*, tomada de um domínio que não é mais o dos objetos naturais, figura como uma mediação exigida pelo discurso. Neste sentido, para Ricoeur, a hermenêutica só cumpre os votos da compreensão libertando-se da imediaticidade da compreensão de outrem (portanto, dos valores dialogais), da pretensão de fazer coincidir a interpretação com a intenção do autor (a ponto de igualar-se a ele), reproduzindo o processo que engendrou a obra. Isso porque a escrita introduz efetivamente uma alteração na nossa maneira de tratar e compreender os enunciados e os discursos.

Ao considerar o texto, sua *autonomia semântica* e o seu múltiplo *distanciamento*, Ricoeur leva em consideração que o discurso, ao fixar-se na escrita, torna-se autônomo em relação à intenção do autor, às condições sociológicas e históricas de sua produção, portanto, à situação comum ao autor e a seus destinatários originais. Estas são as características, que, tomadas em conjunto, constitui a objetividade do texto, o que lhe confere uma autonomia substancial. É assim que a intenção e o significado agora são do texto e é ele que dirige sua própria interpretação. Por esta razão Ricoeur considera que a *distanciação* não é simplesmente um fenômeno da escrita, mas a condição mesma da interpretação. Curiosamente, “o que parece, assim, mais contrário à subjetividade e que a análise estrutural faz aparecer como a própria textura do texto, é o próprio *medium* no qual podemos nos compreender” (RICOEUR, 1986, p. 136).

A atenção dada à análise estrutural, à objetivação do sentido do texto, aparece como o diferencial da proposta de Ricoeur e justifica a discussão com o modelo estrutural, fazendo da *explicação* um momento constitutivo do processo de interpretação. Esta posição foi inspirada na observação de que as ciências do texto impõem uma fase exploratória no próprio âmago da *compreensão*, e, portanto, a *explicação* não pode ser reduzida à implementação da causalidade humana, mas contém outra forma que Ricoeur destaca: a *explicação estrutural*.

Neste novo contexto, no qual a operação explicativa ganha força, figura o papel da mediação semiótica no âmbito da análise da semântica no discurso. O que é novo tem a ver com as potencialidades próprias do texto. A estrutura fixa da escrita em ligação com a textura, fruto do trabalho do texto, fornece aos procedimentos explicativos o apoio das marcas exteriores, permitindo, e “até exigindo”, o desvio pelos procedimentos pertencentes à análise objetiva e à exposição no sentido da explicação e da clarificação. Para Ricoeur:

A partir daí, a interpretação, se ainda é possível dar-lhe um sentido, já não é mais confrontada com um modelo de inteligibilidade exterior às ciências humanas, ela está em debate com um modelo que pertence por nascimento, se assim se pode dizer, ao domínio das ciências humanas e a uma ciência de ponta neste domínio: a lingüística. (RICOEUR, 1986, p. 151)⁸²

Assim, a dissolução da dicotomia diltheyana é possível porque Ricoeur dá um novo sentido à categoria de *explicação*. A formulação saussuriana entre *langue* e *parole* e a extensão deste modelo a outros domínios (lingüísticos e não-lingüísticos) mostra o desenvolvimento moderno da lingüística, a ponto de torná-la paradigmática para as ciências humanas. Este modelo não é retirado de outro campo de conhecimento, nem de outro modelo epistemológico que não seja o da própria linguagem. Nestes termos, para o autor:

(...) não parece possível na era da semiótica estrutural considerar a abordagem objetiva como a transferência abusiva das metodologias das ciências naturais para o domínio do espírito. A textualização, largamente concomitante com o fenômeno da escrita, exige uma relação menos dicotômica entre o momento de explicá-lo e de compreendê-lo. Daí a fórmula: “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR, 1997b, p. 10.)

O enfoque sobre a dimensão textual mostra a necessidade de a *explicação* ser o caminho obrigatório de uma *compreensão* cada vez mais alargada e aparece como o aspecto diferenciador na hermenêutica de Ricoeur. Assim, a hipótese de trabalho do autor justifica a necessidade da explicação estrutural no processo de interpretação e revela que, sob certas condições, as grandes unidades de linguagem, como o texto, oferecem organizações comparáveis às das pequenas unidades, inferiores à frase, precisamente aquelas que são as da esfera lingüística. Isto porque a escrita, ao conduzir a fixação da idealidade de sentido, está do mesmo lado da fala em relação à língua, a saber, do lado do discurso, mas tem uma especificidade em relação à fala efetiva, pois assenta traços estruturais suscetíveis de serem tratados como análogos da língua na *lingüística da língua*.

Este propósito se justifica pela exigência da interpretação em comportar o momento da *explicação*, sendo que o ato de *apropriação* e seu sentido se tornam dependentes da passagem pela análise estrutural. Contudo, se a interpretação não se esgota na *explicação*, esta última

constitui um momento importante, mas é apenas uma etapa do complexo processo de interpretação, ao qual a *compreensão* faz apelo. É preciso ressaltar que Ricoeur entende que “o trajeto inverso não é menos exigido. Não há explicação que não se complete pela compreensão” (RICOEUR, 1986, p. 167).

A operação *explicativa* compõe o espaço de diálogo entre a filosofia e as ciências humanas, sem que se negue o deslocamento da problemática hermenêutica do *ser-no-mundo* e sua *pertença* participativa anterior a qualquer relação sujeito/objeto. Isso explica porque o sentido do ser não pode estar separado de um estudo dos modos referenciais do discurso, visto que nossa *pertença* a um mundo é tal que, ao existir, nos esforçamos no desejo de significar nossa experiência. Não se trata, portanto, de opor conhecimento científico e experiência hermenêutica, pois, para Ricoeur, uma filosofia não deve suscitar cisões metodológicas, mas “subordinar a própria idéia de método a uma concepção mais fundamental da nossa relação de verdade com as coisas e com os seres” (RICOEUR, 1986, p. 162).

Entretanto, a proposta não é ingênua, a operação explicativa não deixa de ter seus limites. A passagem pela análise estrutural não esgota a questão do sentido. A explicação constitui

(...) uma etapa necessária entre uma interpretação ingênua e uma interpretação crítica, entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade – então parece possível recolocar a explicação e a interpretação num único arco hermenêutico e integrar as atitudes opostas, da explicação e da compreensão numa concepção global de leitura como retomada do sentido. (RICOEUR, 1986, p. 155).⁸²

Ao remeter para a semântica profunda do texto, a análise estrutural convida ao desdobramento das relações internas do texto. Assim, Ricoeur mostra que “a mira do texto” não coincide com a presumida intenção do autor, com o vivido de seu escritor, mas aponta para aquilo que ele quer dizer, para quem obedece a sua injunção. Ora, colocar-se no sentido do texto, sob sua direção, é colocar-se na direção em que este abre o pensamento, portanto, “compreender a semântica profunda em um processo dinâmico”. É desta forma que, ao proceder da interpretação como “apropriação *hic et nunc* da intenção do texto”, a *compreensão* não se dá com o leitor impondo ao texto a sua capacidade finita de compreender, “mas é o expor-se ao texto,” *apropriar-se* daquilo que o texto abre ante ao leitor (RICOEUR, 1986, p. 168).

É por isso que a interpretação do texto não se completa sem que se dê “a interpretação de si de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou começa mesmo a se compreender” (RICOEUR, 1986, p. 152). O intérprete recebe do texto um novo “si mesmo”. O *si* discípulo do texto desapropria-se do eu que pretende ser dono de si mesmo numa operação de *descontextualização*. A *apropriação* pressupõe o confronto do *mundo do leitor* com o *mundo do texto*. Assim, a *compreensão* suspende a subjetividade do leitor – *descontextualização* – e, com um movimento de *recontextualização*, o leitor atualiza para si mesmo e para seu próprio presente o significado do texto. Essa última, por sua vez, dá origem a um novo discurso que procede da fixação do sentido como algo característico do texto e este volta a ser *descontextualizado* para oferecer-se a futuras *recontextualizações* por outros leitores. Portanto, o processo que envolve *descontextualização-recontextualização* constitui um movimento permanente.

Ao se posicionar desta maneira é possível entender porque, para Ricoeur, a tarefa da hermenêutica se liga à reflexão concreta, uma vez que: “a inteligência do texto tem seu acabamento na inteligência do si”. Cabe citar suas palavras:

Hermenêutica e filosofia reflexiva, são, aqui, complementares e recíprocas. Por um lado, a compreensão de si passa pelo desvio da compreensão dos signos da cultura, nos quais o si se documenta e se forma; por outro, a compreensão do texto não é seu próprio fim, ela mediatiza a relação consigo de um sujeito que não encontra, no curto-circuito da reflexão imediata, o sentido próprio de sua vida. (...) numa palavra, na reflexão hermenêutica – ou na hermenêutica reflexiva, - a constituição do si e do sentido são contemporâneas. (RICOEUR, 152)⁸²

A proposta de um conceito de interpretação intertextual rivaliza com a interpretação subjetiva tão cara à tradição hermenêutica anterior. A mediação operada pelo texto mostra que a subjetividade não constitui a categoria fundamental de uma teoria da compreensão, porque ela se perde como origem do sentido para recuperar-se em um papel mais modesto. Então, a apropriação não implica o regresso à soberania da subjetividade, mas, ao contrário, reside na necessidade absoluta de nos desapropriarmos de nós mesmos, necessidade esta imposta pela autocompreensão “perante” o texto e mediada por ele. A afirmação “troquei o ego, senhor de si mesmo, pelo si discípulo do texto” mostra que, para o leitor, “compreender-se a si próprio é

compreender-se a si mesmo perante o texto e obter dele as condições para um si em vez do eu que inicialmente chega à leitura” (RICOEUR, 1997b, p.108/111).

Com isso, o filósofo francês não deixa de elucidar a contraposição ao ideal de transparência de um sujeito a si mesmo, pois, uma vez libertada da condição intersubjetiva inerente ao diálogo, a intenção do autor não é imediatamente dada, mas deve ser reconstruída ao mesmo tempo que a significação do próprio texto. A subjetividade do leitor é também obra da leitura, tanto quanto o texto é portador das expectativas com que este leitor o aborda e recebe. A negação da transparência de um sujeito a si mesmo mostra a necessidade do sujeito falante receber a “matéria” do texto, tornar sua, apoderar-se dela, de forma a equilibrar o momento correlativo do distanciamento provocado pela experiência textual. Dessa forma:

Compreender-se é compreender-se em face a um texto e receber dele um si outro do eu que vem à leitura. Nenhuma das subjetividades, nem a do autor, nem a do leitor, é, pois, primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo (RICOEUR, 1986, p.31)⁸²

Neste caminho percorrido por Ricoeur, uma *hermenêutica dos textos* acompanha a concepção de uma filosofia hermenêutica que comporta a reflexão como tarefa, entendendo a consciência como um texto a decifrar, e a compreensão de si como um projeto. Nesse sentido é que o autor não deixa de trazer à luz uma crítica à imediaticidade e à necessidade do ego ser mediado por um processo de interpretação “dos documentos da vida”, dando maior relevo à importância de discutir questões de linguagem dentro da hermenêutica.

Se o texto obriga, por sua natureza própria, à reorientação da relação entre *compreensão* e *explicação*, é porque o distanciamento operado por ele não é oposto à dimensão da *pertença*. Por essa razão, *explicação* e *compreensão* são incluídas em um movimento pertencente ao *arco hermenêutico* da interpretação.

Esta concepção de *interpretação* pode ser aparentada com a definição aristotélica de interpretação. Aristóteles define a *hermeneia* como “o próprio ato de linguagem sobre as coisas”. Ricoeur nota que, para o estagirita, interpretar é a mediação por meio de signos, da nossa relação com as coisas, portanto, nota que é “o próprio discurso que interpreta enquanto significa”. Assim, “a interpretação é interpretação pela própria linguagem, antes de ser interpretação sobre a linguagem” (RICOEUR, 1986, p. 157).

3.1 O ARCO HERMENÊUTICO DA INTERPRETAÇÃO: DA COMPREENSÃO À EXPLICAÇÃO, DA EXPLICAÇÃO À COMPREENSÃO.

Ultrapassar a dicotomia entre *explicar*, enquanto paradigma das ciências naturais, e *compreender*, que tem seu campo de atuação nas ciências humanas (entendido como apreensão direta ou indireta de uma vida psíquica estranha), não é apenas reconsiderar a separação ontológica, mas mostrar que epistemologicamente não existe uma simples dicotomia. É neste contexto que o termo *interpretação* figura como um processo amplo que abraça *explicação* e *compreensão* como dois estágios diferentes de um arco hermenêutico único.

Ao optar por esta solução alternativa encaminhada pela hermenêutica dos textos, Ricoeur entende ser necessário rever a questão epistemológica, mostrando que “existe tal relação de implicação mútua entre os dois métodos, sendo possível encontrar entre ciências da natureza e ciências do espírito tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológicos”. Da mesma forma, ao rever a separação ontológica é necessário investigar se “explicação e compreensão estão tão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico”, e, se assim o for, “já não é possível fazer corresponder uma dualismo ôntico a um metódico” (RICOEUR, 1986, p. 162).

Para melhor entendimento de como se engendra a relação entre *explicação* e *compreensão* na teoria hermenêutica de Ricoeur é necessário retomar a noção do discurso produzido como *acontecimento* e *significação*. A própria constituição do discurso como fala indica uma diferente distribuição entre os termos *explicação* e *compreensão* sugerida pelo corolário: *o discurso é produzido como acontecimento e compreendido como sentido*.

Cabe lembrar que essa relação entre *acontecimento* e *significação* pode ser observada no âmbito da fala, pois nela já existe uma espécie de *distanciação primitiva* que remete do dizer ao dito. A superação do acontecimento na significação, tida como parte característica do discurso, atesta a intencionalidade mesma da linguagem, a relação *noese* e *noema* dentro dela (RICOEUR, 1976, p. 12). Mas este acontecimento fala do quê? O que é esse dizer? No acontecimento, a comunhão dos sujeitos falantes promove comunicação da experiência vivida por meio da linguagem. Assim, observa-se, na linguagem oral, a esfera participada de significação, de tal

forma que o processo de compreender o sentido do locutor e o sentido da enunciação constitui um processo circular.

Assim, considerando o papel que ocupa a distinção entre a fala e escrita, ao dar destaque à mediação textual, Ricoeur afirma que o texto, apresentando-se como a fixação do acontecimento da linguagem que é o discurso, ganha uma *autonomia semântica* que altera e amplia a condição intersubjetiva do diálogo. Dessa forma, o desenvolvimento da *explicação* parte do processo de exteriorização do acontecimento de linguagem no sentido. Entretanto, cabe lembrar que a interpretação não se define pela espécie de objetos que ela implica – os signos escritos –, mas pela dinâmica interpretativa. É a leitura, enquanto contrapartida da escrita, que põe em jogo o *acontecimento* do discurso com o sentido objetivo do texto, pois “a compreensão é para a leitura o que o acontecimento é para a enunciação do discurso e que a explicação é para a leitura o que a autonomia verbal é para o sentido objetivo do discurso” (RICOEUR, 1976, p. 71).

Por conseguinte, é a partir do relevo inicial dado à dimensão do discurso e, posteriormente ao texto, enquanto qualquer discurso que assume uma composição escrita promovendo uma distância em relação à comunicação face-a-face, que a hermenêutica liberta-se primado da subjetividade inerente à tradição romântica. A superação da intenção pelo sentido significa que a *compreensão* tem lugar em um espaço não psicológico, mas semântico, que o texto revelou ao separar-se de seu autor. A tarefa da hermenêutica não é mais voltada para a compreensão da intenção do autor, mas para a reconstrução do duplo trabalho do texto, a saber, da sua dinâmica interna e da projeção externa. Cabe à hermenêutica “procurar, no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside a estruturação da obra, por outro, o poder desta obra de se projetar para fora de si mesma e engendrar um mundo que seria, verdadeiramente, *a coisa do texto*” (RICOEUR, 1986, p. 32).

É partir dessa dupla tarefa hermenêutica que se ligam as análises que visam articular *explicação* e *compreensão* ao nível do sentido. Observa-se que, se, por um lado, Ricoeur é veemente em recusar o “irracionalismo da compreensão imediata” concebida como uma extensão ao domínio dos textos pela atitude na qual um sujeito se transporta para uma consciência estranha na situação do face-a-face íntimo (ou seja, pela redução da compreensão à empatia), por outro, com a mesma força argumentativa, o filósofo francês recusa “o simples racionalismo da explicação” que estende o texto à análise estrutural dos sistemas característicos da *Langue* e não do discurso. É neste sentido que análise estrutural dos textos, em sua recusa de remissão ao

extralingüístico, gera a ilusão positivista de uma objetividade textual fechada em si mesma, independente de toda subjetividade do autor e do leitor. A essas atitudes, consideradas unilaterais, tomadas pelo romantismo e pelo estruturalismo, Ricoeur opõe a dialética entre *explicação* e *compreensão*.

A *compreensão* passa a ser, então, “a capacidade de retomar em si mesmo no trabalho de estruturação do texto”, enquanto a *explicação* prolonga o seu longo trajeto, sendo “a operação de segundo grau enxertada nesta compreensão que consiste na clarificação dos códigos subjacentes a este trabalho de estruturação que o leitor acompanha” (RICOEUR, 1986, p. 34).

A função positiva da *distanciação* permite a distância necessária ao ato interpretativo, levanta a necessidade de se deter na objetividade do texto, apontando para o duplo movimento da *compreensão* à *explicação* e, desta, a uma *compreensão cada vez mais alargada*. Como duas atitudes possíveis face ao texto, “a compreensão se dirige mais para a unidade intencional do discurso e a explicação visa mais a estrutura analítica” (RICOEUR, 1976, p. 73). Assim, enquanto a atitude explicativa prolonga e reforça a expectativa que afeta a referência à ambiência de um mundo e à audiência dos sujeitos falantes, a atitude compreensiva, agora mais alargada, porque acompanha o processo de estruturação de um si que se deflagra no texto, levanta a expectativa, o suspense do texto, concluindo-o em fala atual. Para Ricoeur, este é o verdadeiro destino da leitura.

Se a finalidade precípua da hermenêutica é a luta contra a distância cultural que pode ser entendida como afastamento temporal (ou mesmo, em termos hermenêuticos, a luta contra o afastamento do sentido, do sistema de valores sobre o qual se estabeleceu o texto), é mediante esta nova noção de *interpretação* que a leitura opera a atualização do sentido: “ ‘igualiza’, ‘torna o contemporâneo semelhante’, o que significa: tornar *próprio* o que, em princípio, era estranho” (RICOEUR, 1986, p.152).

A leitura pode, portanto, ser comparada “à execução de uma partitura musical” que deve ser reatualizada, reconstruída, a partir do seu estado virtual. Ela marca a realização, a chegada ao ato, das potencialidades semânticas do texto. Para Ricoeur, este último aspecto é decisivo, pois “é a condição para os outros dois: a vitória sobre a distância cultural pela a fusão da interpretação do texto com a interpretação de si mesmo” (RICOEUR, 1986, p. 155). A leitura completa o discurso do texto por uma dimensão semelhante à fala.

Assim, se a *explicação estrutural* põe entre parênteses a subjetividade do autor, a *compreensão* faz o mesmo com a subjetividade do leitor. Este movimento é possível porque o texto rompeu seus vínculos com o texto original, podendo ser descontextualizado pela sua leitura atual, oferecendo ao leitor um significado objetivo. A compreensão, entendida como recontextualização, constitui então o ato pelo qual o leitor atualiza para si mesmo e para seu próprio presente o significado do texto. Essa tarefa de descontextualização e recontextualização é o que permite a eficácia de uma hermenêutica tomada a partir dos problemas levantados pelo texto.

Podemos observar, nas palavras do intérprete:

A teoria do texto permite alargar de bom modo a categoria da explicação e aquela de compreensão, isto porque ela é o lugar de uma síntese original. À luz das pesquisas contemporâneas sobre a linguagem, Ricoeur faz da explicação textual (no sentido dos métodos lingüísticos) o caminho obrigatório da compreensão, compreendido como a do mundo da obra e ultimamente da compreensão de si. A convicção que aqui anima se exprime pela máxima: 'explicar mais, é compreender melhor. (THOMASSET, 1996, p. 123-124)⁸²

Cabe, agora, esclarecer minuciosamente este trânsito da *compreensão* para a *explicação* e, desta, para uma *nova compreensão*. Ora, isto pressupõe que não nos limitamos ao significado do discurso que é engendrado objetivamente no texto, mas precisamos tomar em consideração o lugar para onde o texto aponta. Ricoeur entende que é através desse complexo movimento de interpretação que é possível reorientar as questões epistemológicas e metodológicas depois de uma ontologia fundamental.

3.1.1. Da pré-estrutura de compreensão à explicação

3.1.1.1. Conjectura e validação

Contra a hermenêutica romântica, que compreende um texto a partir da intenção subjetiva de seu autor, como vimos, Ricoeur propõe uma concepção de compreensão despsicologizada dada pelo estatuto do texto, que, agora, dirige sua própria interpretação. Assim, o problema da compreensão correta, exata, já não pode ser resolvido pelo retorno à alegada intenção do autor. Se compreender um texto não é compreender seu autor, persiste a idéia de que “existe um

problema de interpretação, não tanto por causa da incomunicabilidade da experiência psíquica do autor, mas por causa da natureza da intenção verbal do texto” (RICOEUR, 1976, p. 74). Assim, porque a intenção do autor está fora de nosso alcance, só começamos a fazer conjecturas sobre o sentido do texto.

Mas, quais são os critérios de uma interpretação válida? Este é o problema manifestado pelo famoso *cercle herméneutique*: para compreender um texto, devemos compreender as partes, mas, ao compreender as partes, devemos compreender o contexto constitutivo do texto inteiro. Para mostrar o primeiro movimento da *pré-estrutura de compreensão à explicação*, Ricoeur liga a intenção do texto e a constituição de seu sentido às noções de *conjectura* (*conjecturer*) e *validação* (*valider*), que aparece como a primeira figura de uma relação dialética entre *explicar* e *compreender*.⁸²

Por que sentimos necessidade de constituir a significação? Ora, como leitores, pretendemos constituir o sentido do texto e “construir o sentido como sentido verbal é fazer conjectura”, mas conjecturar é o que faz uma leitura ingênua, de superfície. Assim, conjecturar não é suficiente, é preciso validar o que se conjectura. Ricoeur entende que uma conjectura pode ser considerada como mais provável que outra, mas não verdadeira. A mais provável é aquela que, por um lado, tem em conta o maior número de fatos fornecidos pelo texto e compreende as suas conotações potenciais, e, por outro, oferece uma convergência qualitativa mais apropriada aos fatos que ela que ela toma em consideração. Portanto, Ricoeur considera que validar é argumentar, algo que pode ser comparado aos argumentos jurídicos usados na interpretação legal (RICOEUR, 1986, p. 199).

O processo de validação, por não ser uma lógica de verificação empírica, não equivale à verificação, mas se assemelha à relação todo-partes que necessita de um julgamento especial, aquele que Kant fez em sua teoria na terceira crítica: o juízo. Na esfera do juízo, o todo aparece “como uma hierarquia de tópicos primários e subordinados que, por assim dizer, não se encontram à mesma altura, de modo que fornece ao texto uma estrutura estereoscópica” (RICOEUR, 1976, p. 77).

A reconstrução do texto não pode ser uma retomada linear de sua mensagem, mas constitui a reinterpretação de um todo único, cujas partes se integram em um processo global, que, enquanto tal, pode ser interpretado desde vários ângulos, mas não de todos ao mesmo tempo. Essa reconstrução do todo tem um aspecto de perspectiva semelhante ao de um objeto percebido,

pois sempre é possível relacionar a mesma frase de formas diferentes a esta ou aquela outra frase considerada como pedra angular do texto. Nas palavras de Ricoeur:

(...) um texto pede para ser construído porque não consiste em uma simples sucessão de frases, colocadas em pé de igualdade e compreensíveis separadamente. O texto é um todo, uma totalidade. (...) A reconstrução do texto enquanto todo oferece, como conseqüência, um caráter circular, no sentido de que o pressuposto de certa espécie de todo está implicado no reconhecimento das partes. E, reciprocamente, é construindo os pormenores que reconstruímos o todo. Não há nenhuma necessidade, nenhuma evidência que se ligue àquilo que é importante ou não importante, àquilo que é essencial ou não essencial. O juízo de importância é da ordem da conjectura (RICOEUR, 1986, p. 200).⁸²

Os procedimentos de validação também podem ser comparados aos *critérios de falsificabilidade* propostos por Karl Popper na sua *Logic of Discovery* (1968). Ricoeur lembra que a falsificação desempenha o conflito das interpretações rivais, tal como ele havia analisado em *Le conflit des interprétations* (1969): “uma interpretação deve não ser só provável, mas mais provável que outra interpretação”, posto que a validação pode derivar da lógica da probabilidade subjetiva.

Conjectura e validação apresentam-se enquanto abordagem subjetiva e objetiva do texto que não constitui um círculo vicioso, uma vez que, se aderíssemos à idéia de “confirmabilidade”, ameaçaríamos a conjectura e a validação. Esta concepção permite evoluir entre os limites do dogmatismo e do ceticismo (Cf. RICOEUR, 1986, p. 205). Assim, é possível recuperar o equilíbrio entre gênio da conjectura e ciência da validação como uma apresentação nova da dialética entre *Verstehen* e *Erklären* (Cf. RICOEUR, 1976, p.79).

Se o texto comporta uma pluralidade, não é só porque contém símbolos e outras expressões de significação múltipla, mas porque, como vimos, consiste em um todo significativo que abre para diversas leituras e construções. Entretanto, apesar de haver muitos modos de se construir um texto, nem todas as interpretações são iguais. Ao mesmo tempo em que Ricoeur defende o caráter de abertura de um texto, não deixa de notar o seu fechamento, sua clausura, pois, apesar de aberto, ele apresenta um campo limitado de construções possíveis.

A partir desta análise sobre a *conjuntura* e a *validação*, segue a importância dada por Ricoeur ao texto, aos seus aspectos autônomos, à sua objetividade, da qual procede a função da análise estrutural.

3.1.2. Da explicação à compreensão

3.1.2.1. A fecundidade da análise estrutural

Se tomarmos a dialética compreensão em sentido contrário, observaremos que ela se liga à natureza da função referencial do texto, assumindo uma nova significação. Cabe lembrar que há uma mudança quando o discurso passa a ser fixado pela escrita, de forma que a função referencial excede a simples designação ostensiva da situação comum aos interlocutores em um diálogo. A partir da inscrição material, no texto o funcionamento da referência é profundamente alterado: o mundo é colocado “em suspenso”.

Neste sentido, Ricoeur destaca a articulação entre dois modos de ler: podemos permanecer no estado de suspense do texto, tratando-o como entidade sem mundo (pois a escrita põe em suspenso a relação a toda espécie de mundo visado), assim, o *explicamos*, ou podemos, efetuar as referências potenciais em uma nova situação – a do leitor.

Este primeiro modo de ler é exemplificado pelo modelo estrutural. Ao considerar a explicação, o texto é tomado apenas por suas relações internas, é deixado, a princípio, em suspensão em relação ao “exterior”, uma vez que a explicação direciona para a “clausura deste lugar”. Neste tipo de leitura, o texto “só tem um dentro, não visa à transcendência”, apenas à sua imanência. Assim, prolonga-se a expectativa da relação referencial com o mundo e com o sujeito falante, opera-se uma *epoché* da referência ostensiva.

Conforme abordado, é a partir do enfrentamento com o estruturalismo que Ricoeur vê a possibilidade da análise estrutural ser uma etapa necessária entre uma *interpretação ingênua* e uma *interpretação crítica*. Na explicação das estruturas, ao percorrer as relações internas de dependência que constituem a estática do texto e servem à interpretação, toma-se “o caminho do pensamento aberto pelo texto”, inicia-se a “marcha para o oriente do texto” (RICOEUR, 1986, p. 156). A *explicação estrutural* compõe uma mediação entre dois estágios da compreensão – da estrutura da pré-compreensão à *nova compreensão*, mais alargada.

Ricoeur entende que é possível tratar textos segundo as regras de explicação que a lingüística aplica com sucesso aos sistemas simples dos signos que constituem a língua em oposição à fala. Como vimos, se considerarmos a distinção saussuriana entre *langue* e *parole* e a primazia da primeira sobre a segunda, é necessário considerar que os sistemas de unidades lingüísticas são despidos de significação própria, pois cada uma das entidades lingüísticas se define o significado apenas pela diferença, uma em relação às outras. É este jogo de oposições e de suas combinações que gera a noção de estrutura em lingüística. Mas, o texto não segue as leis que são válidas para a língua enquanto distinta da capacidade de falar, de significação do falante. Paul Ricoeur mostra isto ao optar por uma *lingüística do discurso* em contrapartida à *lingüística da língua*, e, portanto, na designação da noção de discurso como aquela que governa o estatuto do texto.

Entretanto, esta crítica de Ricoeur à análise estrutural não indica o projeto de uma passagem por este tipo de análise “não seja apenas possível, mas legítimo”, pois a interceptação da dupla transcendência do discurso (para um mundo e para outrem) é permitida pela própria constituição do texto. Nas palavras de Ricoeur:

A hipótese de trabalho da análise estrutural de textos é esta: apesar da escrita estar do mesmo lado da fala em relação à língua, a saber, ao lado do discurso, a especificidade da escrita em relação à fala efetiva assenta sobre os traços estruturais suscetíveis de serem tratados como análogos à língua no discurso. (RICOEUR, 1986, p.147) ⁸²

Nestes termos, é preciso considerar que, sob certas condições, as unidades maiores de linguagem, de um grau superior aos da frase (textos), oferecem organizações comparáveis àquelas pequenas unidades, de grau inferior às da frase, precisamente as que são pesquisadas pela lingüística. Mas, como se dá a extensão do modelo estrutural a unidades maiores que a frase? Enfim, como empreender a análise estrutural de textos?

A esse respeito, Ricoeur fornece alguns exemplos significativos de transferência analógica das leis aplicadas às pequenas unidades para as grandes unidades de discurso – unidades complexas como as do texto, por exemplo. Para tanto, remete à análise de Lévi-Strauss no domínio das narrativas míticas (à qual já tivemos oportunidade de fazer referência no capítulo II) e a outro domínio vizinho, o da narrativa, explorado pelos formalistas russos da escola de

Propp e pelos especialistas franceses da análise estrutural das narrativas, Roland Barthes e Greimas. Entretanto, nos concentraremos no exemplo oferecido pela análise estrutural dos mitos.

Para Lévi-Strauss, como todo elemento lingüístico, é preciso considerar que o mito é composto de unidades constitutivas, e estas unidades são mais complexas uma vez que implicam a presença daquelas que intervêm na estrutura da língua, a saber, fonemas, semantemas e monemas. Os semantemas estão para os monemas e estes para os fonemas. Cada um difere do antecedente pelo grau de complexidade.

Por esta razão, o autor faz apelo aos elementos particulares que se revelam no próprio mito e os nomeia como *mitemas*. Estas grandes unidades constitutivas são do tamanho da frase e, encadeadas, constituem a narração do mito. Seguindo a progressão do grau de complexidade, permitida pela lei de análise estrutural, os *mitemas* podem ser tratados com as mesmas regras aplicadas às unidades pequenas. Da mesma forma que um fonema, que não é um som concreto, mas uma função definida pelo método cumulativo que resolve o seu significado pelo valor opositivo em relação aos outros, os mitemas também se constituem por um jogo de relações internas e, pelo mesmo valor opositivo, o mito se constitui como uma “miscelânea de relações”.

Ricoeur não deixa de destacar que é somente do jogo opositivo das relações que o mito adquire sua função significante. Entretanto, isso não constitui o “querer-dizer” do mito, seu alcance existencial ou filosófico, mas uma combinação abstrata, uma disposição dos mitemas, a sua estrutura. Neste sentido bruto, “o mito aparece como uma espécie de instrumento lógico”. Através da análise estrutural, *explicamos* o texto, mas não o *interpretamos*, pois, mesmo que a *explicação* constitua uma mediação necessária ao processo de interpretação, não deixa de ter seus limites. Por ela, “só habitamos o texto enquanto texto, no suspense de sua significação para nós, no suspense de toda a realização em uma fala atual” (RICOEUR, 1986, p. 153).

Por esse caminho, que visa aclarar as estruturas do texto, a noção de sentido se reduz estritamente à combinação dos elementos no interior da clausura do mito. Ricoeur não concebe uma concepção tão formal de sentido. Para ele, apesar de trabalhar com um conjunto de relações, em um nível abstrato, não podemos esquecer que a *explicação* trabalha com a noção de frase e de significação. Isso implica lembrar os destaques dados à distinção entre uma *lingüística da língua* e uma *lingüística do discurso*, e, a partir dela, o significado que a noção de discurso assume na hermenêutica de Ricoeur. Não é o discurso que é acerca de algo, que atualiza a capacidade criativa do falante e, por sua vez, serve de modelo para uma teoria do texto? Bem, é preciso então

dizer que o modelo estrutural é legítimo, “mas não esgota o campo de atitudes face a um texto” (RICOEUR, 1986, p. 154).

Se nos referimos a uma reciprocidade e um afastamento entre hermenêutica e análise estrutural ao tomar como exemplo a análise dos mitos de Lévi-Strauss, não podemos deixar de considerar que, no pano de fundo do mito, existem questões significantes, propostas de sentido, questões existenciais sobre a origem e o fim do homem. O mito não é um simples operador lógico, é uma narrativa das origens e, portanto, possui mais do que uma estrutura. A análise estrutural não pode desprezar as proposições do mito e seus questionamentos sobre as situações limites do homem. Por conseguinte, Ricoeur nota que, paradoxalmente, ao se limitar apenas a uma função (“por entre parênteses”, esses aspectos existenciais), a análise estrutural mostra sua fecundidade, pois prolonga ainda mais a distância, criada pelo próprio texto, necessária ao ato de interpretação.

Esta é a fecundidade da análise estrutural: longe de simplesmente afastar a interrogação radical da existência, cumpre a função produtiva de restituir ao nível de radicalidade as potencialidades semânticas de um texto. Ela o faz ao recusar uma semântica de superfície (aquela que se liga à fala, à situação de diálogo, à ambiência, ou, no caso do mito, o mito contado) para fazer surgir uma semântica profunda, a semântica viva de um texto, encaminhando sua restituição em fala atual. O autor acredita que, fora dessa função, a explicação estrutural se reduziria a um jogo estéril de relações porque “eliminar as aporias da existência, em torno das quais gravita o pensamento mítico, seria reduzir a teoria do mito a uma necrologia dos discursos insensatos da humanidade” (RICOEUR, 1986, p. 207).

A análise estrutural tem um papel mediador, pois, ao mesmo tempo em que justifica a abordagem objetiva, retifica a abordagem subjetiva. A semântica profunda do texto não é o que o autor quis dizer, mas aquilo de que trata o texto, ou seja, as suas preferências não-ostensivas, a espécie de mundo que a semântica profunda abre. O texto convida a proceder à injunção de seu sentido, que solicita “um novo modo de ver as coisas”. O que é oferecido à compreensão não é a situação inicial de discurso,

(...) mas o que visa um mundo possível. A compreensão tem, menos do que nunca, a ver com o autor e sua situação. Ela transporta-se para mundos propostos que as referências do texto abrem. Compreender um texto é seguir o

seu movimento do sentido para a referência, daquilo que ele diz para aquilo que ele abre. (RICOEUR, 1986, p. 208)⁸²

Nestes termos, para ultrapassar a antinomia entre *compreender* e *explicar* criada hermenêutica romântica, é preciso articular leitura hermenêutica e análise estrutural. Esta articulação se baseia na noção de que cada uma destas atitudes remete uma para a outra por meio de características próprias. Com base nisso é que podemos considerar uma nova espécie de atitude *explicativa*: “a oposição entre *Natur* e *Geist* já não se opera aqui” (RICOEUR, 1986, p. 208). Não é excessivo lembrar que, para Ricoeur, *explicação* e *compreensão*, consideradas como duas atitudes a serem tomadas face a um texto, não estão fundidas na interpretação, conservam tanto uma especificidade quando um parentesco, constituindo uma relação de reciprocidade e complementaridade no interior das formulações ricoeurianas.

3.1.3. Da *apropriação*: de volta à subjetividade do leitor

A discussão em torno dos problemas levantados pelo texto assume em Ricoeur um caráter especial pelo fato de deixar transparecer uma organização lingüística apropriada à função produtiva da *distanciação*. Como vimos, através da inscrição material o texto ganha autonomia semântica, pois, afastado do mundo do leitor e independente da intenção do autor, seu sentido se torna autônomo de seus destinatários originais e da situação dialogal. Assim, por sua natureza própria, o texto exige o ato de ler, e é a partir da sua clausura que nos dirigimos para sua abertura que convida à interpretação plural. Enquanto uma elaboração subjetiva, o texto comporta uma espécie de objetivação, que não consiste num simples caso de comunicação inter-humana, mas constitui “o paradigma fundamental da distanciação na comunicação e desta perspectiva revela o caráter fenomenal da própria historicidade da experiência humana, a saber, o fato de ser uma comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 1986, p. 86). Assim, é porque o texto provoca uma função positiva de distanciação que ele se apresenta como um medium apropriado para a *interpretação*.

Se, para Ricoeur, o texto “é a mediação pela qual nós compreendemos a nós mesmos”, devemos considerar que a leitura põe em cena a subjetividade do leitor, que antes estava em suspenso no texto. A volta da subjetividade do leitor obedece ao caráter fundamental do discurso:

o fato de ser dirigido a alguém. Pela leitura, o diálogo é instaurado e instituído pelo texto, pois ele é dirigido a “todo aquele que saiba ler”, portanto, o texto franqueia os seus leitores e recria o frente a frente. Assim, empreender o movimento de interpretação entre a *explicação estrutural* e a *compreensão de si* significa “expor-se ao texto que transforma, segundo sua intenção, o ser-si do leitor”. É a intenção do texto que guia o leitor, uma vez que a noção de *congenialidade* da hermenêutica romântica relegaria à insuflação de sentido do autor que se projeta no texto. Nas palavras do intérprete:

A apropriação do leitor pelo mundo do texto não se dá pela comunhão afetiva com a intenção do autor, mas compreender à distância é a mediação das objetivações estruturais do texto. (...) Assim, a explicação do texto é a mediação da reflexão de um sujeito por ele mesmo. A constituição do si e do sentido são contemporâneas. (THOMASSET, 1996, p. 128)⁸²

A partir do desenvolvimento da *explicação* de um texto se revela a natureza mesma do suspense que força o texto para a sua significação, o que indica que a própria *explicação* não seria possível se não se notasse que o texto faz apelo à leitura. Afinal, a leitura é possível porque o texto, enquanto escrita, não está fechado em si mesmo, mas aberto à outra coisa, e é neste sentido que “ler é encadear um discurso novo no discurso do texto”. Este encadeamento do discurso em um novo discurso revela o caráter aberto do texto, sua capacidade de ser retomado. “A interpretação – afirma Ricoeur – é a conclusão concreta deste encadeamento e deste retomar” (RICOEUR, 1986, p. 153).

Atualizado em fala atual, o texto reencontra uma audiência e uma ambiência, retoma o seu movimento (interceptado e suspenso) de referência para o mundo e para os sujeitos. Ricoeur lembra que este mundo é o do leitor, o sujeito é o próprio leitor. É a partir deste movimento de leitura que o texto torna-se uma espécie de fala. Contudo, o autor não deixa de destacar que a leitura não equivale à troca de falas, pois a leitura completa-se “num ato que é para o texto o que a fala é para a língua, a saber, acontecimento e instância do discurso”. Pela *explicação* o texto tinha apenas a sua imanência, uma estrutura; agora, ele tem uma significação, “uma realização no discurso próprio do sujeito leitor”. De uma leitura a outra, somos conduzidos pelo próprio texto: “de sua dimensão semiológica para a sua dimensão semântica”, do sentido para “o mundo que ele abre e descobre” (RICOEUR, 1986, p. 159).

A *apropriação* de si, mediada pelo *si mesmo* que brota do texto, é remetida, por esta via, ao fim do processo, para o termo do *arco hermenêutico*: a fixação do arco no solo do vivido. Profundamente despsicologizada, em Ricoeur, a *compreensão* não encaminha à idéia da morte do autor, afinal, ele é parte do texto – que traduz sua experiência, seu modo de pertencimento ao mundo mediado pelas ordenações lingüísticas. Nem, pelo movimento da *explicação*, que possibilita a condução para uma *nova compreensão*, mais alargada, é enfatizada a subjetividade de um leitor soberano face ao texto.

Pelo contrário, Ricoeur iniciou o movimento de questionamento do ego soberano quando questionou a noção de *cogito*, ao mesmo tempo em que operou o *enxerto* da filosofia reflexiva na hermenêutica, encorajando o processo interpretativo a interrogar exclusivamente o que o texto quer dizer, remetendo ao mundo que dele brota, que se abre àquele a quem o texto se dirige, “trocando o eu pelo si, discípulo do texto”. Afinal, vimos que compreender é então “se compreender perante o texto”, se expor ao texto e receber dele um si alargado que responde à proposição de um ser-no-mundo do texto. Assim, como no mundo cotidiano, o si é colocado em suspenso. A recriação do mundo é igualmente a recriação das possibilidades do si, pois

A pertença a um mundo não é mais, aqui, radicalmente oposta a uma distanciação na análise. O célebre círculo hermenêutico entre “o sentido objetivo do texto” e a pré-compreensão por um leitor singular é agora parte constitutiva da correlação recíproca entre explicação e compreensão. (THOMASSET, 1996, p.128)⁸²

Neste sentido, pode-se dizer que o ato de ler é uma dialética permanente entre a *compreensão* do leitor (que é por isto uma consciência de si) e a apreensão do mundo que o texto projeta diante de si, se oferecendo à *interpretação*. As análises explicativas não deixam de estar a serviço da validação das hipóteses de uma interpretação que não se faz ao passo de uma primeira leitura. Necessário salientar que, para Ricoeur, interpretar é colocar-se na direção do sentido que é ofertado pelo texto e, por conseguinte, buscar o ato subjetivo da interpretação como um “ato sobre o texto”, uma operação objetiva da interpretação que é um ato *do* texto.

Por isso, Ricoeur insiste em ligar estas considerações à visão aristotélica de interpretação. O que fica claro é que o ato *do* texto explicita que a linguagem interpreta a si mesma antes de se ser uma interpretação sobre a linguagem – neste caso, o texto interpreta a si mesmo antes de ser

interpretado. A *apropriação* é a última fase do *arc herméneutique* ricoeuriano, que provém de uma etapa mediada pela explicação das estruturas do texto.

Nesse sentido, Ricoeur propõe um alargamento da concepção de hermenêutica, promovido pelos desvios da reflexão filosófica exigidos pelas disciplinas que se constituíram fora do seu campo de atuação. Isso não quer dizer que a reflexão alimentou-se apenas de si própria, pois esse narcisismo filosófico é contrário à idéia que Ricoeur nunca deixou de defender: de que a filosofia estaria em perigo se o diálogo com as ciências fosse interrompido, diálogo esse que vem sendo mantido há milhares de anos – seja com a matemática, com as ciências naturais ou com as ciências humanas. Fica claro que, nessa sua proposta,

O diálogo da filosofia com as ciências humanas não é interrompido, mas é constantemente renovado pela questão que a filosofia coloca às ciências em causa. Poderíamos dizer que a reflexão (...) retorna a si mesma através do mesmo movimento que inicialmente a projetou para fora de si e a atrasou por via de todos os desvios, viragens e mediações (RICOEUR, 1997b, p.111)

Tendo em vista considerações feitas até então, é apenas mediante um longo processo que o pano de fundo da teoria da *Verstehen*, antes limitado ao seu uso epistemológico, não abole o desenvolvimento posterior promovido por Heidegger e Gadamer, no sentido de que uma teoria epistemológica não deixaria de estar subordinada à teoria ontológica. Para Ricoeur, a ligação entre o texto e o mundo é a espécie de *distanciação* que a experiência hermenêutica deve incorporar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um detalhe característico na proposta de Ricoeur é a procura de mediação entre pólos excludentes na construção de uma hermenêutica atenta às questões metódicas e epistemológicas, sem que, com isso, seja negada nossa pertença ao mundo e a auto-implicação sujeito-objeto. A

mediação oferecida pelo texto, o interesse por integrar a *distanciação* em uma tradição caracterizada pela *pertença*, mediante a constituição de um modelo “de uma comunicação na e através da distância”, reflete a exigência crítica representada pelos métodos rigorosos das ciências humanas. O novo significado atribuído ao termo *explicação*, dadas as contribuições oferecidas pelo desenvolvimento da lingüística moderna, promove a eficácia do texto ao nível metodológico e faz com que a *compreensão* não perca suas características distintivas, mas abrace a *explicação* como um trajeto necessário (uma vez que esta desenvolve, analiticamente, a *compreensão*) de um amplo e complexo movimento de *interpretação*.

Diferentemente de outros autores contemporâneos⁸², Ricoeur não pretende unir/ligar a *explicação* à *compreensão* (abismo tornado consciente e mesmo criado por Dilthey). Ao dar um novo sentido à *explicação*, ele repensa o problema hermenêutico da compreensão convocando a necessidade de retorno às questões epistemológicas e de método propostas pela hermenêutica romântica que, em sua opinião, foram deixadas em aberto pela hermenêutica pós-heideggeriana. Neste sentido, o filósofo francês entende que a Filosofia tem a tarefa não só de dar conta, num discurso diferente do científico, da estrutura de antecipação da compreensão, da relação primordial de *pertença* que precede a toda oposição de um sujeito a um objeto, mas também deve ser capaz de acompanhar a necessidade dos longos desvios, das longas voltas interpretativas, levantados pelo movimento de *distanciação* que mostra que “a relação primordial de *pertença* exige a objetivação (*mise en object*), o tratamento objetivo e objetivante das ciências, pelo qual *explicação* e *compreensão* se interpelam no plano epistemológico” (RICOEUR, 1986, p. 182).

Mediante tais colocações, podemos considerar que Paul Ricoeur é o filósofo da *distanciação mediada*, do alargamento da compreensão. Entretanto, cabe notar que essa atitude conciliatória entre posições extremas, sempre presente no curso do pensamento do autor, não o leva a opor imagem científica e experiência hermenêutica. Para ele, tal como é preciso *enxertar* a hermenêutica na fenomenologia, é preciso *enxertar* a filosofia reflexiva na hermenêutica e, da mesma forma, a *explicação* na *compreensão*, tendo como objetivo uma *compreensão* cada vez mais alargada.

Nestes termos, o texto é exemplar, pois compõe um ato de síntese: a intenção de dizer se liga ao *acontecimento* que se dá como *significação* na exteriorização operada na escrita. Afinal, o texto parte do *acontecimento* da linguagem que se exterioriza no sentido e remete ao *extralingüístico*. Ao ter por mira algo de verdadeiro, o discurso mostra a ligação da linguagem

com o mundo, tornando-a uma questão hermenêutica. Assim, a comunicação que o texto promove apresenta-se como “uma nova espécie de distanciamento do real consigo mesmo”. É à distância que temos uma oportunidade “de nos compreender mais e melhor”. Isto porque o gênero de *explicação* implicado no modelo estrutural procede da *distanciamento* promovida pelo texto e aparece como algo completamente diferente do modelo causal clássico. O valor paradigmático assumido pela *interpretação textual* mostra que a *apropriação* deve perder seu caráter psicológico e subjetivo para se revestir de uma função propriamente epistemológica. (RICOEUR, 1986, p. 114).

O ponto de inflexão das discussões de método é a questão do *mundo*. É ele que promove a estreita ligação entre o texto (um todo construído, articulado, expressão do distanciamento da realidade cotidiana que, esquematicamente, apresenta suas condições de inteligibilidade através das composições que não podem ser reduzidas a uma simples soma de frases) e o *vivido*, portanto, a *existência*. Ao gerar um *mundo* aberto, um *mundo* peculiar, próprio, *o mundo do texto* entra em conflito com o mundo real a fim de recriá-lo e, assim, o redescobrir. O mundo real, o mundo dos fenômenos, não é apreensível como tal, nem mesmo comunicável sem que seja constituído lingüisticamente. O texto engendra um mundo que é necessário desvelar, requer a hermenêutica que, como disciplina filosófica, é encarregada da dupla tarefa de perscrutar a dinâmica interna do texto e sua projeção externa, afinal, o que complexo processo de *interpretação* visa, em última instância, é “explicitar o modo de ser no mundo exposto diante do texto”.

A tarefa primeira da hermenêutica não é suscitar uma decisão do leitor, mas deixar explanar o modo de ser que está presente na “*coisa do texto*”. A peculiaridade deste *mundo* está em ser diverso do *mundo do leitor*, pois, ao mesmo tempo em que a *distanciamento* lhe confere *autonomia semântica*, tornando-o independente da intenção do autor, ele é também uma espécie de *distanciamento* do real consigo mesmo. A inteligibilidade e a criatividade estão unidas no texto, este é o movimento acompanhado pelo *explicar* e pelo *compreender*.

Assim, da *hermenêutica dos textos* é preciso se deter em três aspectos chave: a primazia que tem o problema hermenêutico da *compreensão* sobre os métodos explicativos (mesmo que este constitua uma etapa necessária ao processo de interpretação), o nascimento do problema hermenêutico na dialética entre *acontecimento* e *significação* (como vimos, um primeiro momento da *distanciamento*) e a relação entre a leitura e o leitor na interpretação. Os três aspectos

falam por si: a *interpretação* é, fundamentalmente, um esforço por compreender as novas possibilidades que o texto abre e, subsidiariamente, a *explicação estrutural* mostra a possibilidade de retomar o trajeto inverso, do estado virtual no qual ela se concentra para o atual, do *sistema* para o *acontecimento*. Por isso, a *explicação* não destrói a compreensão intersubjetiva: antes, ela é a mediação necessária ao discurso que faz apelo a um complexo processo de exteriorização de si mesmo, o qual começa no afastamento do dito ao dizer, continua pela inscrição material e acaba nas codificações do texto que são oferecidas ao acompanhamento do leitor. No movimento de *explicação* à *compreensão*, a *interpretação* torna-se *apropriação*, promovendo a atualização daquilo de que se falou, *a coisa do texto*.

Isso porque o texto é dirigido a alguém, é um leitor concreto que se apropria do significado do texto, assim, a explicação estrutural não nega o caráter subjetivo da *apropriação*. A objetivação do sentido promove uma mediação entre escritor e leitor que se completa pela *apropriação* desse significado. Na situação dialogal é o jogo de pergunta/resposta que corresponde à referência ostensiva, na situação hermenêutica propiciada pelo texto é a *apropriação* que corresponde à “revelação” ou “descobrimento” de um mundo.

Ler, então, é uma *apropriação* e um despojamento. Isto implica que a renúncia à imposição dos preconceitos do leitor é um momento fundamental de uma *apropriação* que se distingue de qualquer forma de tomar posse. Neste processo de autocompreensão, há uma oposição entre o ego e o *si mesmo*, pois não é o leitor que primeiramente se projeta, antes, ele é alargado na sua capacidade de autoprojção ao receber do próprio texto um novo modo de ser. A *apropriação* tampouco implica subsumir a interpretação as capacidades finitas de compreensão do leitor presente. Não se coloca o significado do texto sob o poder do sujeito que o interpreta.

Se o texto dá um si ao ego, abre-se uma dialética entre *mundo do texto* e *mundo do leitor*. Trata-se de um encontro entre as pretensões do texto, o horizonte que ele abre, portanto, as possibilidades que ele despreza, e um outro horizonte, o horizonte de espera do leitor. O ato de leitura está implicado na constituição mesma do que Ricoeur chama de sentido de um texto. Crer que se trata de um acontecimento extrínseco e contingente é manter a ilusão de que o texto está estruturado em si e por si. É ele que, no ato de leitura, produz sua vivificação, por isso o processo de composição, a totalidade que o texto compõe, não é completado no texto senão pelo leitor. Isto não significa que o texto é incompleto na sua mensagem, mas que, pela leitura, o leitor faz ser aquilo que, de fato, estava privado de o ser de forma efetiva. Ricoeur é enfático ao afirmar que

“sem leitor que o acompanhe, não há composição que atue em um texto; e sem leitor que se aproprie, não há mundo despregado do texto” (RICOEUR, 1986, p. 180).

Na leitura, o leitor é liberado dos parênteses nos quais fora posto também o autor, contudo, o texto segue sendo de seu autor e oferece um lugar adotivo na comunidade de seus leitores. Esse é o último passo que põe fim à noção de autor como criador soberano, afinal, a interpretação é entendida como atividade criativa. O leitor, o intérprete, recria de forma inteiramente própria o mundo referencial evocado pelo autor, adquirindo, através do processo de leitura, uma experiência que ele não precisou viver. Isto porque ele traz ao presente uma mensagem que nasceu em outras circunstâncias, mas que pode ser aplicada ao seu contexto.

Daí a impossibilidade de fixar permanentemente o sentido de um texto, é inevitável que exista pluralidade de leituras e interpretações. O horizonte destes problemas está calcado na convicção de que toda idéia de verdade não é da ordem do unívoco. O texto contém uma plurivocidade, que não é comparável à polissemia das palavras. Esta escapa tanto à tentação de crer que um texto tem uma única interpretação como à tentação inversa de não ler senão o que se projeta no texto. Ricoeur não diz que um texto é um espaço finito de interpretações: não há uma só interpretação, tampouco um número infinito delas.

Nestes termos, ao considerar o processo de escrita, leitura e discurso como um movimento integrado e não particularizado, uma hermenêutica deve decorrer da mediação pela distância e integrar *verdade e método* na constituição de um processo dialético. Afinal, “a coisa do texto não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza” (RICOEUR, 1986, p. 338). Para Ricoeur, o movimento hermenêutico parte da abertura, da interrogação sobre o sentido do texto e, por esta razão, o sentido do texto compõe uma organização interna e sua referência é o seu modo de se manifestar diante do texto. A partir daí está apresentada a condição de crítica da hermenêutica e, simultaneamente, o reconhecimento da presença da subjetividade na interpretação. Vencer a distância cultural pela interpretação, reinterpretar o passado, é lançar-se à capacidade de projetar concretamente nosso lugar na tradição, lugar antes tão contestado pela crítica. Curiosamente, não há como fugir da tradição e, em última instância, nossa capacidade crítica deriva “da tradição”.

Cabe lembrar que não falamos da *narrativa*, que assume a posição de texto *par excellence*. Isto porque tal discussão envolveria uma ampliação da idéia de texto e da dimensão do problema da referência que é renovado pela relação cruzada entre tempo, ação e história. Se fosse dado

algum destaque ao que chamamos de função narrativa, isto nos conduziria inevitavelmente à idéia de que esta última tem como tarefa completar a atualização de sentido na experiência do leitor, cuja experiência temporal ela refigura. Entraríamos no terreno de uma nova proposta que é indissociada da discussão sobre o tempo e a *refiguração* da ação que se assenta na obra *Tempo e Narrativa* do início ao fim. Esta problemática abre um novo campo de estudo. Deixamos para percorrer este trajeto em futuras pesquisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA - Obras de Paul Ricoeur:

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essais sur Freud*. Paris: Du Seuil, 1965.

_____. *A L'école de la phénoménologie*. 2º ed. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Crítica e convicção*. Tradução por António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997a.

_____. *Da metafísica à moral*. Tradução por António Morreira Teixeira. Lisboa: Piaget, 1997b.

_____. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986.

_____. *Hermeneutics and Human sciences: essays of language, action and interpretation*. Tradução por John Thompson. Londres: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Interpretation theory: discourse and surplus of meaning*. Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976.

_____. *La Métaphore vive*. Paris: Du Seuil, 1975.

_____. *Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1969.

_____. *O Discurso da ação*. Tradução por Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L'Involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

_____. *Philosophie de la volonté: Finitude et Culpabilité*. L'Homme faillible. Paris: Aubier, 1960.

_____. *Philosophie de la volonté: Finitude et Culpabilité*. La symbolique du Mal. Paris: Aubier, 1960.

_____. Retórica-Poética-Hermenéutica. Tradução por Edgar Mauricio Martinez. *Estudios de filosofía*, Medellín, n. 4, ago./1991, p. 87-97.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Du Seuil, 1990.

_____. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Tradução por: Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. *Tempo e Narrativa*. Tomo II. Tradução por: Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. Tradução por: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997c.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

AZEVEDO E CASTRO, Maria Gabriela. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução por: Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BOUCHINDHOME, Christian, ROCHILTZ, Rainer. *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Du Cerf, 1990.

CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. *A questão da referência: das teorias clássicas à dispersão dos discursos*. Campinas: Autores Associados, 2003.

CESAR, Constança Marcondes. Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. *Reflexão*, Campinas, n.76, jan./abr. 2000, p.11-17.

CORETH, Ermerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Tradução por Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900). Tradução por Eduardo Gross. *Numem*, Juiz de Fora, v.2, n.1, p.11-32.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: la sens d'une vie*. Paris: La Découvert, 1997.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREGE, Gottlob. *The Frege Reader*. Malden: Blackwell, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e Índices*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004.

GOMES, Isabel. *Dossier Paul Ricoeur*. Porto: Porto Editora, 1999.

GREICH, Jean, KEARNEY, Richard. *Paul Ricoeur: les metamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1990.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução por Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HAHN, Lewis Edwin (org.) *A Filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e resposta de Ricoeur a seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

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

JERVOLINO, Domenico. La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements: le paradigme de la traduction. *Archives de Philosophie*, n° 67, 2004, p. 659-668.

LIMA, Luiz Costa. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970.

MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila.(eds). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation*. Atas Del Synposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

MICHAEL, Johan. Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur. *Archives de Philosophie*, n° 67, 2004, p. 643-657.

MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Tradução por Armando Perreira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 3ª ed. Tradução por Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução por Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

REAGAN, Charles E. *Paul Ricoeur: his life his work*. 2º ed. Chicago: University Press, 1988.

REFLEXÃO. A Hermenêutica de Paul Ricoeur, nº.69, set./dez 1997.

REFLEXÃO. Filosofia hermenêutica, nº. 54-55, maio/dez. 1992.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. A existência humana à luz dos textos e dos símbolos: a hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur. *Ethica*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, 1998, p.120-139.

SKULASON, Pall. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Paris: L'Hartmattan, 2001.

SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Vol II. Netherlands: The Hague, 1971.

SUMARES, Manuel. *Para além da necessidade: o sujeito e a cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*. Braga: Eros, 1987.

THOMASSET, A. *Paul Ricoeur: une poétique de la morale*. Louvain: Universitaire Press, 1996.

THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Nova York: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Hermeneutics and Human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.

VANSINA, Frans. *Paul Ricoeur: bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*. Louvain-la-Neuve: Petters, 1985.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução por Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VILLAVERDE, Marcelíno Agís. *A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)