

**Frederico Soares de Almeida**

**UMA ANÁLISE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE  
PAUL RICOEUR NA PRIMEIRA PARTE DA OBRA DO  
TEXTO À AÇÃO**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin**

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

**Frederico Soares de Almeida**

**UMA ANÁLISE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE  
PAUL RICOEUR NA PRIMEIRA PARTE DA OBRA DO  
TEXTO À AÇÃO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área: Filosofia Contemporânea

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

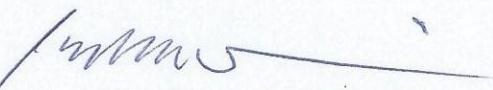
Almeida, Frederico Soares de  
A447u Uma análise da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur na  
primeira parte da obra Do Texto à Ação / Frederico Soares de  
Almeida. - Belo Horizonte, 2015.  
109 p.

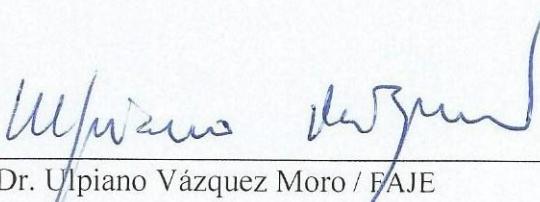
Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

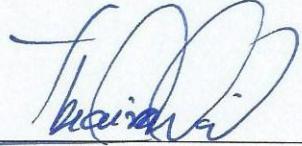
1. Filosofia francesa. 2. Hermenêutica. 3. Ricoeur, Paul. I.  
Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e  
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

Dissertação de **Frederico Soares de Almeida** defendida e aprovada, com a nota  
9,5 ( NOVE E MEIO ) atribuída pela Banca  
Examinadora constituída pelos Professores:

  
Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE

  
Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de março de 2015.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pela sua graça infinita manifesta no amor de Cristo Jesus.

A meu orientador e mestre Carlos Roberto Drawin. Obrigado por todo carinho, dedicação e ajuda neste trabalho. Você é uma referência no fazer filosófico.

A minha esposa Lucimar, te amo. Obrigado por você preencher a minha existência com o sentido do amor.

A meu pai Marcos e a minha mãe Railda que sempre me incentivaram.

A minha irmã Francine por toda ajuda.

A meu irmão Vinícius.

Aos mestres, Ulpiano Vázques, João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, Delmar Cardoso, Álvaro Mendonça Pimentel e Marco Heleno Barreto.

Ao amigo e pastor Guilherme Vilela de Carvalho.

Aos meus amigos, Daniel Chacon, Enéas Alixandrino, Lívio Bruno e Matheus Zuringa.

A FAPEMIG pelo apoio sem o qual eu não teria condição de realizar este trabalho.

A Fábio Ramos de Carvalho (*in memorian*). Sinto sua falta meu amigo.

A minha vó Júlia Gomes (*in memorian*).

## **RESUMO**

A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur tem como temática central o “Mundo do Texto”. Esta dissertação tem como objetivo analisar a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, especialmente a sua compreensão de “Mundo do Texto”. A hermenêutica tem como tarefa explicitar o ser-no-mundo revelado pelo texto. O primeiro capítulo apresenta o desenvolvimento da filosofia de Paul Ricoeur, algumas definições de hermenêutica, os pressupostos característicos de sua tradição filosófica e as fases de emancipação da hermenêutica. O segundo capítulo analisa o surgimento da hermenêutica filosófica, mostrando o movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral e o movimento da epistemologia à ontologia. O terceiro capítulo analisa o itinerário percorrido por Ricoeur até o “Mundo do Texto”.

## **PALAVRAS CHAVE**

Paul Ricoeur; Hermenêutica; Hermenêutica Filosófica; “Mundo do Texto”.

## **ABSTRACT**

Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy has as its central theme the "World of Text". The objective of this dissertation is to analyze Paul Ricoeur's hermeneutical philosophy, especially his understanding of the "World of Text". Hermeneutics' task is to explain the being-in-the-world presented by the text. The first chapter shows the development of Paul Ricoeur's philosophy, some hermeneutical definitions, the distinctive assumptions of his philosophical tradition and the phases of hermeneutics' emancipation. The second chapter analyzes the hermeneutical philosophy emergence, showing the movement of the regional hermeneutics to the general hermeneutics and the movement of epistemology to ontology. The third chapter analyzes Ricoeur's etinerary until the "World of Text".

## **KEYWORDS**

Paul Ricouer; Philosophical Hermeneutics; "World of Text".

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 .....	13
COMPREENDENDO A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR .....	13
1. HERMENÊUTICA FILOSÓFICA .....	13
1.1 O desenvolvimento da vida e do pensamento de Paul Ricoeur .....	13
1.1.2 A busca pela fenomenologia .....	17
1.1.3 O encontro com a hermenêutica .....	20
1.2 A definição de hermenêutica .....	23
1.3 Os pressupostos da filosofia de Paul Ricoeur .....	25
1.3.1 O primeiro pressuposto: A filosofia reflexiva .....	26
1.3.2 Segundo pressuposto: A fenomenologia husserliana.....	27
1.3.3 Terceiro pressuposto: A variante hermenêutica da fenomenologia .....	30
1.3.4 As fases de emancipação da hermenêutica .....	34
CAPÍTULO 2 .....	38
AS TRANSFORMAÇÕES DA HERMENÊUTICA .....	38
2. O SURGIMENTO DA HERMENEUTICA FILOSÓFICA.....	38
2.1 A função da hermenêutica filosófica .....	38
2.1.2 O movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral .....	39
2.1.3 O “lugar” da interpretação .....	40
2.1.3.1 Friedrich Schleiermacher .....	41
2.1.3.2 Wilhelm Dilthey .....	47
2.2 O movimento da epistemologia à ontologia .....	54
2.2.1 Martin Heidegger .....	55
2.2.2 Hans Georg Gadamer.....	61
CAPÍTULO 3 .....	68
O CAMINHO DE PAUL RICOEUR ATÉ O “MUNDO DO TEXTO”.....	68
3. A HERMENÊUTICA EM DIREÇÃO AO “MUNDO DO TEXTO” .....	68
3.1 O papel hermenêutico da distanciamento.....	68

3.2 A efetuação da linguagem como discurso .....	71
3.3 A transformação do discurso em obra .....	75
3.4 A associação da fala com a escrita.....	81
3.5 Em direção ao “Mundo do Texto” .....	84
3.6 A compreensão de si diante da obra .....	90
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	104

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa está relacionada com a hermenêutica filosófica. Entende-se hermenêutica filosófica começou a ser desenvolvida com Schleiermacher. Ele compreendia que toda obra expressa um espírito que será lida por outro espírito, ele procurou realizar a mediação entre um autor e um leitor. A hermenêutica passa agora a ser psicológica.

Posteriormente, Wilhelm Dilthey propõe que há um distanciamento quanto se tem a aproximação do sujeito epistêmico com seu objeto. No entanto, quando um investigador das ciências humanas confronta seu objeto ele se vê nesse objeto. A hermenêutica será o método das ciências humanas.

No século XX, Martin Heidegger surge trazendo um novo conceito que será fundamental para a hermenêutica, a noção de facticidade. Por causa desta noção, ele inverte a concepção de hermenêutica. Em Heidegger, há uma valorização da experiência. O mundo deve ser preservado, pois é nele que o ser humano habita. A humanidade procura entender ou compreender o mesmo. O homem segundo Heidegger, não será sujeito, mas sim *dasein*. Para ele o ser humano é ontologicamente compreensão. Heidegger realiza a virada hermenêutica. Neste momento, a hermenêutica se torna filosófica e é dentro desse contexto que a filosofia de Paul Ricoeur se inclui.

Paul Ricoeur pode ser considerado como um dos maiores filósofos da segunda metade do século vinte. Sua enorme obra trata de assuntos relacionados à ética, a política, a fenomenologia, a antropologia e a hermenêutica.

Sua filosofia o levou a sistematizar uma forma de pensar que pode ser compreendida como uma síntese das grandes questões dos nossos dias. Sempre atento às questões da ética médica, do multiculturalismo, da planetarização da técnica, seu pensamento inspirou e continua inspirando múltiplos colóquios, congressos, debates, números especiais de revista de filosofia em todo mundo.

O ser humano é compreendido como um ser de linguagem, que busca o tempo todo interpretar-se e interpretar o mundo que está em sua volta. São essas interpretações que o ser

humano realiza que irão nortear a maneira como os mesmos conduzirão suas vidas, seja por interpretações da realidade por um viés religioso, seja por uma interpretação científica, ou qualquer outra. A partir dessa questão, entende-se a relevância da hermenêutica filosófica e aqui mais especificamente da hermenêutica filosófica para a sociedade contemporânea.

Este trabalho surgiu da percepção do autor em querer conhecer um pouco mais a hermenêutica filosófica. Para isso, viu-se a necessidade de estudar a filosofia de Paul Ricoeur. Não se pode estudar a hermenêutica filosófica contemporânea sem passar pelo pensamento de Ricoeur.

Paul Ricoeur é considerado um dos herdeiros da tradição hermenêutica sendo também um dos inovadores desta tradição, trazendo para a hermenêutica um momento crítico. A noção ricoeuriana de distanciamento, as preocupações epistemológicas e de método, gera um retorno ao texto como paradigma, superando a imediatez e a autoposição de um sujeito absoluto, tão próprio da razão moderna, levando o homem a trilhar o caminho largo dos símbolos e do texto.

Segundo Ricoeur, a história recente da hermenêutica foi dominada pelo pensamento de tentar ampliar paulatinamente a visada da hermenêutica, de modo que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas dentro de uma hermenêutica geral. Para Ricoeur o movimento de desregionalização não pode ser levado a bom termo, sem que ao mesmo tempo, as preocupações propriamente epistemológicas da hermenêutica, ou seja, seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, estejam subordinadas a preocupações ontológicas segundo as quais compreender deixa de aparecer como um simples modo de conhecer para se transformar em um modo de ser e relacionar-se com os seres o com o ser. Esse movimento de desregionalização da hermenêutica é acompanhado por um movimento de radicalização, pelo qual a hermenêutica se torna, não só geral, mas fundamental.

Através de seus textos Ricoeur desenvolveu um fio condutor que nos mostra, no campo dos conflitos surgidos das interpretações do ser humano e do mundo, que aparecem na filosofia contemporânea, à possibilidade de um horizonte mais aberto, que busca superar as crises que os seres humanos estão inseridos.

Dito isso, é importante salientar que nesta pesquisa o tema será a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur em sua obra *Do Texto À Ação*. Devido à grandeza filosófica do

pensamento de Ricoeur, este trabalho focará na análise da hermenêutica do texto do mesmo e em sua noção de “Mundo do Texto”. Outros assuntos referentes à filosofia de Paul Ricoeur não serão analisados.

O método consistirá em estudar a primeira parte da obra *Do texto À Ação*, mais especificamente, a hermenêutica dos textos desenvolvida por Paul Ricoeur. Para isso, será construído um caminho que partirá da apresentação da definição ricoeuriana de hermenêutica, procurando também mostrar os pressupostos da filosofia de Ricoeur e as fases de emancipação da hermenêutica. Posteriormente passaremos a analisar o estado do problema hermenêutico apresentado por Ricoeur, diante disso, abordaremos a interpretação que Ricoeur constrói no interior de sua obra sobre o pensamento de Schleiermacher, de Dilthey, de Heidegger e de Gadamar partindo das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral (focando Schleiermacher e Dilthey) e da epistemologia à ontologia (focando Heidegger e Gadamar). Por fim mostraremos o itinerário de Ricoeur até o “Mundo do Texto”. Desta forma partiremos da hipótese de que hermenêutica para Ricoeur é a decifração da vida no espelho do texto e que o “Mundo do Texto” é o centro gravitacional da questão da hermenêutica.

Este trabalho está desenvolvido em três capítulos. O primeiro capítulo busca apresentar o desenvolvimento da filosofia de Paul Ricoeur. Para realizar tal objetivo esse capítulo está dividido em três partes. A primeira parte apresenta o desenvolvimento da vida e do pensamento de Ricoeur. Será apresentado sua busca pela fenomenologia e seu encontro com a hermenêutica. A segunda parte procura apresentar algumas definições que Ricoeur constrói a respeito da hermenêutica. Entre as definições que serão construídas por Ricoeur uma será utilizada em toda pesquisa. A terceira parte mostra os pressupostos característicos da tradição filosófica de Ricoeur. Esses pressupostos são a filosofia reflexiva, a fenomenologia husserliana e a variante hermenêutica da fenomenologia. Nesta parte também será apresentado às fases de emancipação da hermenêutica.

O segundo capítulo procura apresentar o surgimento da hermenêutica filosófica de acordo com Ricoeur. Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira parte tem como objetivo mostrar de acordo com Ricoeur o papel da hermenêutica filosófica. Irá ser abordado o movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral. Para isso, será apresentado a interpretação que Ricoeur realiza das hermenêuticas de Friedrich Schleiermacher e de Wilhelm Dilthey. A segunda parte mostrará o movimento da epistemologia à ontologia

apresentando conforme Ricoeur, o pensamento hermenêutico de Martin Heidegger e de Hans Georg Gadamer.

O terceiro capítulo tem como proposta mostrar o itinerário percorrido por Paul Ricoeur até o “Mundo do Texto”. A primeira parte apresenta a relação da linguagem como discurso. A segunda parte mostra o discurso como obra. A terceira parte apresenta a relação da fala com a escrita. A quarta parte apresenta o “Mundo do Texto”. A quinta parte busca mostrar o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

## CAPÍTULO 1

### COMPREENDENDO A HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR

#### 1. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

##### 1.1 O desenvolvimento da vida e do pensamento de Paul Ricoeur

Esta pesquisa terá como tema central analisar a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur na primeira parte da obra *Do Texto À Ação*. Neste primeiro capítulo será apresentado, o itinerário intelectual de Paul Ricoeur até a hermenêutica, mais especificamente a hermenêutica filosófica apresentada na primeira parte da obra *Do Texto À Ação*. Este capítulo está divido em três partes. Na primeira parte do capítulo, será realizada uma narrativa biográfica que buscará enfatizar os aspectos mais relevantes da vida de Ricoeur, apresentando alguns de seus escritos mais importantes até a hermenêutica. Na segunda parte do capítulo será apresentada sua definição de hermenêutica e na última parte deste capítulo serão apresentados os pressupostos característicos da tradição filosófica de Ricoeur e as fases de emancipação da hermenêutica.

Paul Ricoeur nasceu em 25 de fevereiro de 1913, em Valence, onde seu pai tinha como profissão ser professor de inglês<sup>1</sup>. Órfão dos pais, ele foi criado por seus avós em um ambiente familiar idoso, onde recebeu toda a sua educação num lar protestante de orientação calvinista.

Diante da educação que recebera de seus avós, Paul Ricoeur herdou a prática de ler diariamente a Bíblia. Desde cedo procurava realizar uma leitura não literalista das Escrituras buscando mais uma leitura dos Salmos, dos livros de Sabedoria e das Bem-Aventuranças que inspirassem a vida cotidiana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> RICOEUR, 1997, p.13.

<sup>2</sup> Idem, p.17.

A religião sempre esteve presente na vida e no pensamento filosófico de Paul Ricoeur exercendo uma influência muito grande, o que se tornará nítido, sobretudo, no posterior desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica.

Em seus estudos na *Faculté des Lettres de Rennes*, Paul Ricoeur passa a ter contato com a filosofia sob a orientação de seu professor Roland Dalbiez<sup>3</sup>:

A aula de filosofia e o encontro com Roland Dalbiez, que aí ensinava, foram o grande acontecimento da minha escolaridade, uma espécie de fascinação, uma imensa abertura. [...] Roland Dalbiez era uma personagem extraordinária: antigo oficial da marinha, descobrira tardeamente a filosofia através de Jacques Maritain. Era um escolástico cuja totalidade do ensino era comandada por uma psicologia racional e, em filosofia, pelo realismo. A sua sombra negra era aquilo que chamava o “idealismo”, do qual traçava, aliás, um quadro caricatural e até mesmo patológico. [...] O segundo aspecto do seu ensino, e que foi para mim um verdadeiro benefício, era uma preocupação pela argumentação.<sup>4</sup>

Para Ricoeur, Roland Dalbiez foi muito importante em sua formação sendo, o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud. Dele Paul Ricoeur guardou um conselho que levou por toda a vida: “quando um problema nos preocupa, nos causa angústia, nos assusta, diziamos ele, não tentem contorná-lo, enfrentem-no”<sup>5</sup>.

No ano de 1933, Paul Ricoeur consegue sua *Licence* (licenciatura), e depois disso ele começou a ensinar no liceu de Saint-Brieuc. Ao mesmo tempo em que lecionava dezoito horas de ensino por semana, Ricoeur realizava seus estudos de *Maîtrise* (mestrado) fazendo seus estudos superiores com Léon Brunschvicg, em Paris.

Por volta de 1933-35, foi muito importante para Ricoeur o fato de ter encontrado com os filósofos Gabriel Marcel, do qual se tornou grande amigo, e Edmund Husserl<sup>6</sup>. Nessa época Paul Ricoeur, estava realizando seus estudos na *Sorbone* e sofreu uma influência muito grande de Gabriel Marcel<sup>7</sup> seu professor. Gabriel Marcel promovia em sua casa grupos de estudos sobre diversas questões filosóficas onde Ricoeur buscava sempre participar desses estudos:

---

<sup>3</sup> Roland Dalbiez: (1893-1976) filósofo francês aristotélico e psicoterapeuta.

<sup>4</sup> RICOEUR, 1997, p. 18-19.

<sup>5</sup> Idem, p. 49.

<sup>6</sup> Idem, p. 53.

<sup>7</sup> Gabriel Marcel: (1889-1973) filósofo e autor teatral. Seu pensamento filosófico girava em torno do problema do mal e da morte. Tornou-se um dos maiores representantes do existencialismo cristão.

[...] ia toda sextas-feiras ter com ele; o seu ensino socrático ajudou-me muito. Ele só impunha uma regra: nunca citar autores, partir sempre de exemplos e refletir por si mesmo. E foi ao ler dois artigos dele, nesse mesmo ano, que descobri Karl Jaspers. E foi também nessa época que comecei a ler as “*Ideias Directrizes para Uma Fenomenologia Pura*”, de Husserl, numa tradução inglesa.<sup>8</sup>

Foi nesse tempo de muitos estudos que Ricoeur casou-se com Simone Lejas uma amiga de infância do meio protestante de Rennes e de 1935 até 1939, foi professor de filosofia em escolas secundárias de *Saint, Brieuc, Colmar e Lorient*. Nesses anos que precederam à guerra, aprendeu alemão, o que lhe possibilitou a continuar estudando Husserl e a começar a ler *Ser e tempo*, a obra magistral de Heidegger<sup>9</sup>.

Em 1939, Paul Ricoeur foi chamado para fazer parte das fileiras do exército francês, participando da guerra onde foi capturado se tornando prisioneiro de guerra do exército alemão, em um campo de concentração.

Durante todo tempo em que se encontrava recluso nos diversos campos da Pomerânia, Ricoeur compreendeu que esses anos de cativeiro foram riquíssimos tanto do ponto de vista humano como do ponto de vista intelectual. Sobre esse momento ele diz:

O período de cativeiro, [...] foi um tempo de experiências humanas extraordinárias: a vida quotidiana, partilhada interminavelmente com milhares de outros, o cultivo de amizades intensas, o ritmo regular de instrução improvisada, de ininterruptas sessões de leituras dos livros disponíveis no campo.<sup>10</sup>

No cativeiro Paul Ricoeur juntamente com Mikel Dufrene dedicou-se ao estudo de Edmund Husserl, Heidegger e Jaspers. Em 1947, os dois escreveram, a obra *Karl Jaspers et la philosophie de l'existece*. Ricoeur confessa que durante todo o tempo que ficou preso sofreu uma grande influência da filosofia da existência de Karl Jaspers em principalmente dois pontos do seu pensamento filosófico: a filosofia do sujeito através da existência e a crítica a qualquer sistema.

Da filosofia da existência e de Karl Jaspers, Paul Ricoeur recebe o espírito de questionamento a qualquer forma de redução do saber ao saber científico. Percebe-se em suas

---

<sup>8</sup> RICOEUR, 1997, p. 22.

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002.

<sup>10</sup> RICOEUR, 1997, p. 58.

obras outros temas que são oriundos da filosofia da existência como: a liberdade, o outro e a historicidade.

Os estudos posteriores de Ricoeur sobre Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger serão influenciados por Karl Jaspers. Como foi apresentado mais acima, a influência de Jaspers é percebida no pensamento ricoeuriano na filosofia do sujeito através da existência e na crítica a qualquer sistema<sup>11</sup>.

A filosofia da existência para Ricoeur parte da intuição cartesiana do sujeito, como mostra Oliveira:

A filosofia da existência parte da intuição cartesiana do sujeito, mas supera o erro de assimilação do sujeito ao objeto, perdendo assim a especificidade do humano, ou a redução do objeto ao eu penso e a consciência em geral (Kant) ou ainda, a um sistema de todas as contradições da realidade (Hegel). Para nosso filósofo, a filosofia de Jaspers coloca-se na perspectiva da valorização da existência que tem em Kierkegaard e Nietzsche seus iniciadores.<sup>12</sup>

Paul Ricoeur também é influenciado pela teoria das cifras de Jaspers. Essa teoria identifica as cifras com o mundo e o modo de aparecer do ser. O mundo e as coisas que fazem parte do mundo apresentam “uma linguagem ambígua, cifrada, do absoluto. Tudo no mundo pode fazer referência enigmaticamente ao absoluto”<sup>13</sup>. Isso é interpretado pela experiência individual.

A teoria das cifras é de fundamental importância para Paul Ricoeur devido ao fato, dele perceber que nela existe uma prefiguração de uma via longa, uma via dos desvios e contornos necessários para colocar a metafísica no sujeito concreto. Essa teoria será desenvolvida por Ricoeur em sua concepção do símbolo. Ele realiza isso devido ao fato dos símbolos guardarem o sentido agudo da existência sendo o único lugar em que se realiza a leitura das cifras.

Como apontado anteriormente, Gabriel Marcel influencia Ricoeur na primeira fase de sua filosofia. Do seu antigo professor ele aprendeu a abrir mão dos reducionismos que procuram explicar de forma integral o ser humano e a cultura. Marcel quer fazer com que a filosofia retroceda a contemplação do Ser. A metodologia dialética de Paul Ricoeur é fruto da

---

<sup>11</sup> OLIVEIRA, 2007, p.21.

<sup>12</sup> Idem, p. 22.

<sup>13</sup> Ibidem.

compreensão de Marcel que afirma que conhecer é paradoxo e mistério, os paradoxos existem para serem resolvidos e os mistérios existem para serem respeitados.

Outra influência recebida de Gabriel Marcel ocorre no pensamento ricoeuriano sobre o corpo, a concepção de que o ser humano existe de forma encarnada. A partir desse ponto Marcel começa sua reflexão com um movimento de retorno ao corpo e a condição corporal. Posteriormente toda a discussão que Paul Ricoeur irá realizar sobre o corpo na sua obra *Le Volontaire et L'Involontarie*<sup>14</sup> tem como pressuposto a estrutura do pensamento de Marcel.

Depois dessa influência sofrida por Gabriel Marcel no seu pensamento filosófico, Ricoeur começa a buscar na fenomenologia um método de filosofar que para ele seria adequado para enfrentar todas as questões filosóficas<sup>15</sup>.

### **1.1.2 A busca pela fenomenologia**

Com o final da guerra, Paul Ricoeur passou a ensinar filosofia no colégio *Cévenol*, um centro internacional de cultura cristã. Com seu retorno em Paris, trabalha, de 1945-1948, como pesquisador do *Centre National de la Recherche Scientifique*.

No ano de 1948, Ricoeur é indicado para assumir a cadeira de história da Filosofia na Universidade de Estrasburgo. Neste período em que lecionou em Estrasburgo (1948-1957), procurou ler em cada ano um autor filosófico da forma mais vasta possível. Como ele mesmo diz, “as minhas bases em filosofia grega, moderna e contemporânea datam dessa altura”<sup>16</sup>.

Paul Ricoeur em 1949, apresentou o primeiro volume da *Filosofia da Vontade*<sup>17</sup> “e a tradução, apresentação e notas das *Idées directrices pour une phénoménologie*, de Husserl”<sup>18</sup>. A fenomenologia de Husserl e todo o seu método serão para Ricoeur a busca de uma metodologia rigorosa e a abertura para que ele passe a ter contato com a tradição fenomenológica.

---

<sup>14</sup> Cf. RICOEUR, 1950.

<sup>15</sup> PELLAUER, 2007, p. 24.

<sup>16</sup> RICOEUR, 1997, p. 67.

<sup>17</sup> Cf. RICOEUR, 1988.

<sup>18</sup> Cf. OLIVEIRA, 2007, p. 25.

A filosofia da vontade pode ser vista como o núcleo primordial do projeto filosófico de Paul Ricoeur<sup>19</sup>. Ele terá como objetivo trazer para a ação voluntária as análises de Husserl sobre a intencionalidade teórica da consciência.

Paul Ricoeur tendo como fundamento a análise de Husserl sobre a intencionalidade teórica da consciência busca enfatizar a razão como objeto de pesquisa, com o objetivo de acrescentar na problemática fenomenológica, o campo da vontade. Isto pelo fato da vontade ter uma relação de reciprocidade com o involuntário, sendo que a compreensão, dentro da perspectiva fenomenológica, é a compreensão do sentido.

A partir desse ponto começa um novo momento na filosofia ricoeuriana, é o momento onde Ricoeur buscará se inscrever dentro da perspectiva da fenomenologia husserliana. Ele descobre na fenomenologia, os significados ou os princípios básicos que dirigem o processo de inteligibilidade da nossa experiência vivida, esses significados nos auxiliam na busca da compreensão da ação humana em termos da reciprocidade do voluntário e do involuntário dentro dessa experiência<sup>20</sup>. O voluntário e o involuntário devem ser compreendidos como recíprocos, pois de outro modo nem um fenômeno e nem o outro pode ser inteligível.

Ao herdar de Husserl a descrição *eidética*, Paul Ricoeur procura no primeiro volume da *Filosofia da Vontade*, descrever e analisar a ação voluntária em si mesma, tendo a clareza racional, onde as estruturas do voluntário e do involuntário possam aparecer de forma pura nos três momentos da volição: decisão, ação e consentimento. Neste momento da primeira fase *eidética*, ele procura fazer uma descrição do ser humano, buscando abstrair-se da sua realidade empírica e fática. Este método enfatiza somente as possibilidades estruturais da vontade.

Sobre o método *eidético*, Ricoeur entendia que:

Apesar de estender a área de aplicação do método *eidético*, como acabei de mencionar, o último parecia-me deixar fora das suas competências o concreto, o histórico ou, como na altura lhe chamei, o reino empírico da vontade. O caso paradigmático deste reino pareceu-me ser a má vontade. Com efeito, nada nas análises de projeto, motivação, movimento voluntário e, especialmente, do involuntário absoluto permitia que distinguíssemos entre o reino da transgressão, quer seja do voluntário ou do involuntário. Neste aspecto, a *eidética* e a dialética demonstram ser neutrais e, neste

---

<sup>19</sup> RENAUD, 1985, p. 5.

<sup>20</sup> PELLAUER, 2007, p. 26.

sentido, abstratos; em contraste, poder-se-á dizer que a má vontade é empírica, na medida em que este reino governa o das paixões, que eu distingui das esferas neutrais do desejo e da emoção.<sup>21</sup>

Ricoeur começa a compreender que a fenomenologia do voluntário e do involuntário era capaz somente de dar conta das fraquezas de um ser exposto ao mal e capaz de fazer o mal, mas não de ser realmente mau<sup>22</sup>. Ele procurou levar até o fim aquilo que está escrito no prefácio do primeiro volume da *Philosophie de la volonté*, a de deixar entre parênteses o estatuto histórico da má vontade com o objetivo de construir uma linha entre finitude e culpa. Para realizar todo esse processo Paul Ricoeur teve que procurar extrair o máximo da ontologia da vontade finita que está implícita na dialética do agir e do sofrer.

A primeira decisão que Paul Ricoeur tinha que tomar para transpor o abismo que separava a análise fenomenológica da vontade, que era neutra em relação ao mal, para com a vontade historicamente má era tomar uma decisão ontológica. Como ele mesmo diz “a falibilidade, em certo sentido, deslizava entre dois termos, finitude e culpa, de maneira a que aquela tendesse para esta, sem desse modo abolir a contingência do salto para o mal”<sup>23</sup>.

Outra decisão que Ricoeur teve que realizar foi de caráter metodológico, relacionando-se com o estatuto epistemológico da mediação sobre a má vontade. Aqui pode ser visto a semente daquilo que Paul Ricoeur mais tarde iria designar como a inserção da hermenêutica na fenomenologia. Para conseguir ter acesso à forma concreta da má vontade, ele teve que introduzir no campo da reflexão o longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas. Quando procurou falar no desvio pelos símbolos, Ricoeur questionou um pressuposto que era comum a Husserl e a Descartes, o pressuposto da iminência, da transparência e da apoditicidade do *Cogito*<sup>24</sup>.

Ao construir uma reflexão sobre a experiência do mal, Paul Ricoeur percebe que a fenomenologia não dava conta de explicar tal experiência. Para isso ele recorre à hermenêutica na busca de construir uma explicação para este problema.

---

<sup>21</sup> RICOEUR, 1997, p. 64.

<sup>22</sup> Idem, 68.

<sup>23</sup> Cf. RICOEUR, 1997, p. 70.

<sup>24</sup> RICOEUR, 1997, p. 70.

### 1.1.3 O encontro com a hermenêutica

Paul Ricoeur continua sua pesquisa sobre a *Filosofia da Vontade* durante o tempo que esteve em Estrasburgo. No ano de 1960, ele lança *Finitude e Culpabilidade*<sup>25</sup>. Ricoeur dividiu sua obra em dois volumes: o primeiro volume chama-se *L'Homme Faillible*, o segundo denomina-se, *La Symbolique Du Mal*. É nessas obras que Ricoeur começa a recorrer a hermenêutica no seu fazer filosófico, pelo fato do mesmo compreender que a fenomenologia não dava conta de analisar a questão da falibilidade do ser humano. “O acesso à experiência do mal exige a passagem pelos símbolos que a expressam”<sup>26</sup>.

Neste momento percebe-se o início da virada hermenêutica de Ricoeur. A temática da culpabilidade o levou a buscar outra abordagem metodológica diferente da fenomenologia. Paul Ricoeur percebe que ao introduzir o erro, necessitaria dispor de um novo método e, desse modo, ele pôde compreender que nem fenomenologicamente e nem empiricamente era possível dar conta de forma direta da passagem da inocência das estruturas, que são essenciais e caracterizam a reciprocidade do voluntário e do involuntário, para a existência efetiva do mal<sup>27</sup>. Se a existência do mal for irracional, os métodos racionais que são usados seriam inapropriados para abordá-la.

Na obra *L'Homme Faillible* Ricoeur apresenta a compreensão de que existe uma desproporção que está na base do ser humano, isso acaba gerando no mesmo a possibilidade do mal, mesmo se tendo dúvidas sobre sua origem. O enigma da culpa abita dentro do abismo que é formado entre a possibilidade do mal e sua realidade efetiva. Por causa disso, necessita-se de outra metodologia para poder realizar uma análise do problema da culpabilidade.

*Finitude et Culpabilité* apresenta a situação paradoxal que o ser humano se encontra. O homem é situado entre o mal e este é algo que o mesmo coloca no mundo, e o mal como algo anterior ao próprio ser humano. Por causa dessa questão, o problema do mal é colocado entre uma visão ética e entre uma visão trágica. Na visão ética o mal é compreendido como uma realidade que é possível por causa do homem, por isso ele é responsável e na visão trágica o mal é entendido como algo previamente dado.

---

<sup>25</sup> Cf. RICOEUR, 1960.

<sup>26</sup> OLIVEIRA, 2007, p. 27.

<sup>27</sup> PELLAUER, 2007, p. 43.

Com a necessidade de analisar o problema do mal com outro método, Paul Ricoeur em *La Symbolique Du Mal* apresenta um estudo sobre o problema do mal tendo como base a interpretação e a análise dos símbolos e dos mitos.

Ele procura a descrição concreta ou empírica do mal, que se encontra dentro daquilo que ele chama de símbolos primários (mancha, pecado e culpabilidade), para depois tratar do mito, como um símbolo de segundo grau (mitos do princípio e do fim). Desta forma, Ricoeur articula a mudança do estado de inocência, sendo compreendido como a possibilidade não necessária do mal, e o estado de culpa, que será visto como o mal efetivado na realidade humana. A passagem do estado de inocência para o estado da falta não será analisada por uma descrição empírica, mas, por uma concreta. A filosofia hermenêutica tem como objetivo analisar a estrutura de manifestação da semântica de duplo sentido presente nos símbolos.

Depois da *Simbólica do Mal*, Ricoeur escreve outras obras dentro do campo da hermenêutica como *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, *O Conflito das Interpretações*, *A Metáfora Viva*, *Tempo e Narrativa I, II e III*.

Na obra *Da interpretação: ensaio sobre Freud*<sup>28</sup>, Ricoeur procura entender a relação da fenomenologia com a psicanálise. A fenomenologia tem como questão principal a consciência, já a psicanálise tem como questão principal o inconsciente. A questão que surgirá para Ricoeur é se na fenomenologia existe lugar para o inconsciente, ele chega à compreensão que não. A fenomenologia encontra seus limites no inconsciente. Diante dessa questão, a psicanálise acaba levando Ricoeur a uma mudança de reflexão da fenomenologia para hermenêutica. Percebe-se que essa mudança já tinha aparecido no pensamento de Ricoeur na análise dos símbolos.

Ricoeur afirma que foi o tema da culpa que o levou a princípio ao encontro com Freud<sup>29</sup>. Ele compreendeu que a hermenêutica iniciada por Freud era contrária à hermenêutica que tinha realizado na *Simbólica do Mal*. Como mostra Ricoeur:

[...] compreendi que a interpretação que tinha levado a cabo em *La symbolique Du mal* tinha sido espontaneamente concebida como uma interpretação amplificadora, quero com isto dizer, uma interpretação atenta

---

<sup>28</sup> Cf. RICOEUR, 1977.

<sup>29</sup> RICOEUR, 1997, p. 76.

ao excesso de significado contido no símbolo e cujo reflexo viria a encobrir, enquanto ao mesmo tempo o incorporava dentro si.<sup>30</sup>

A preocupação de Ricoeur é “a nova compreensão do homem introduzida por Freud”<sup>31</sup>. Todo o processo de investigação de Paul Ricoeur tem com base interrogar a consciência do discurso freudiano.

Com o objetivo de apresentar uma interpretação do ser humano em sua linguagem, Ricoeur buscará a psicanálise devido à importância que a mesma apresenta no processo de entendimento da linguagem dos seres humanos. Ricoeur afirma que a interpretação freudiana apresenta certas limitações ligadas ao que ele passou a chamar de conflito de interpretações. Ricoeur apresenta essa questão em sua autobiografia afirmando que “o reconhecimento da igualdade de direitos de interpretações antagônicas pareceu-me pertencer a uma genuína ontologia da reflexão e da especulação filosófica”<sup>32</sup>.

No objetivo de superar o conflito de interpretações Ricoeur mostra que toda compreensão é hermenêutica e que procurar o sentido é decifrar uma linguagem, isso supõe uma superação do conflito de interpretação, no intuito de que o ser humano possa se compreender. É diante dessa questão que ele, em 1969, lança a obra *Le Conflit des Interprétations: essais d'herméneutique*.

A obra o *Conflito das interpretações*<sup>33</sup> é uma coleção de textos e artigos de Ricoeur que foram escritos e publicados entre 1960 a 1969. Nesta obra Ricoeur realiza uma síntese “de unidade na pluralidade e uma realização do círculo hermenêutico”<sup>34</sup>, o círculo hermenêutico é estabelecido pelo estruturalismo, pela psicanálise, pela fenomenologia e pela religião e fé.

É diante de uma hermenêutica em conflito que o círculo hermenêutico se constrói. Para Paul Ricoeur o conflito ocorre por causa das interpretações redutoras e destruidoras daqueles que são chamados de mestres da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud) devido ao fato, de que o que é dado num primeiro momento é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conhecimento de si, ela é exigência superadora, pelo fato de que a significação

---

<sup>30</sup> RICOEUR, 1997, p. 77.

<sup>31</sup> RICOEUR, 1977, p. 11.

<sup>32</sup> RICOEUR, 1997, p. 80.

<sup>33</sup> Cf. RICOEUR, 1988.

<sup>34</sup> OLIVEIRA, 2007, p. 36.

da consciência não pode ser encontrada nela mesma, mas na sucessão das figuras do espírito que a levam para diante, e existe também as interpretações da fenomenologia do sagrado, que buscam determinar a apostila hermenêutica numa *teleologia* do sujeito.

Toda a existência humana no mundo é sempre mediatizada pelos símbolos. Os símbolos são fundamentais para os seres humanos devido ao fato de que é neles que os mesmos buscam objetivar os significados e os momentos mais marcantes da existência e da história da humanidade. Para entender o símbolo é necessário um trabalho de interpretação.

Em *Conflito das Interpretações* Paul Ricoeur transforma sua filosofia reflexiva que procurava apropriar as estruturas existenciais do eu sou, em uma hermenêutica da linguagem dos símbolos. Através da circularidade da compreensão, a hermenêutica necessita apropriar-se a si os métodos e as interpretações em conflito, sendo que é necessários fundamentá-los ontologicamente, regulando o conflito.

Uma vez apresentado alguns fatos importantes da vida e da filosofia de Paul Ricoeur, pode-se dar um passo adiante em direção à definição de hermenêutica adotada por esse grande pensador.

## 1.2 A definição de hermenêutica

O segundo momento da construção desse primeiro capítulo consiste em apresentar a definição de hermenêutica de Paul Ricoeur. Na obra *O Conflito das Interpretações*<sup>35</sup>, Paul Ricoeur mostra que seu objetivo de religar a linguagem dos símbolos a compreensão de si busca trazer o sentido mais profundo da hermenêutica. Segundo ele, toda a interpretação tem como princípio superar a distância entre o período do qual o texto foi escrito, e o próprio interprete<sup>36</sup>. O exegista, ao desenvolver uma forma de superação da distância entre o contexto do texto e ele próprio tornando-se contemporâneo do texto, apropria-se do sentido. Para

---

<sup>35</sup> Cf. RICOEUR, 1988.

<sup>36</sup> RICOEUR, 1988, p. 18.

Ricoeur “toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro”<sup>37</sup>.

Paul Ricoeur em *Ensaios sobre Interpretação Bíblica*<sup>38</sup> procura apresentar uma compreensão de hermenêutica que percorrerá toda a noção de hermenêutica que ele irá desenvolver na obra *Do Texto À Acção*. Segundo Ricoeur, “A hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto”<sup>39</sup>. Diante dessa definição, Paul Ricoeur traz a noção de que a vida humana está cifrada e todo o processo de decifração não acontece de forma imediata, mas sim mediada pelo texto. Em outras palavras, para Ricoeur conforme o leitor lê um texto específico é que ele vai decifrando a sua própria existência. É nesse sentido que a hermenêutica se torna filosófica pelo fato dela buscar o sentido da vida e não mais a intenção do autor ou a intenção do texto.

Tendo como base essa definição de hermenêutica, Ricoeur em sua obra *Do Texto À Acção* mostra que a hermenêutica não está mais preocupada com a intenção do autor que para ele já não é dada de forma imediata. A intenção do autor deve ser reconstruída ao mesmo tempo que a significação do próprio texto. Como mostra Ricoeur:

Já não se trata de definir a hermenêutica pela coincidência entre o gênio do leitor e o gênio do autor. A intenção do autor, ausente do seu texto, tornou-se, ela própria, uma questão hermenêutica. Quando à outra subjetividade, a do leitor, ela é tanto a obra da leitura e o dom do texto como é o portador das expectativas com o que este leitor aborda e recebe o texto. Já não se trata, pois, de definir hermenêutica pelo primado da subjetividade que lê no texto, portanto, por uma estética da recepção.<sup>40</sup>

Ricoeur define a hermenêutica como: “compreender-se é compreender-se em face do texto e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto”<sup>41</sup>. Para Paul Ricoeur nenhuma das duas subjetividades, a do autor e a do leitor podem ser vistas como primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo. Sendo assim, a tarefa da hermenêutica consiste em procurar no próprio texto uma dinâmica no interior do mesmo que direciona a construção da própria obra, por outro lado, a hermenêutica tem outra tarefa que é a capacidade que o texto apresenta de se projetar para fora de si mesma e “engendrar um mundo

---

<sup>37</sup> RICOEUR, 1988, p. 18.

<sup>38</sup> Cf. RICOEUR, 2004.

<sup>39</sup> Idem, p. 49.

<sup>40</sup> RICOEUR, 1991, p. 42.

<sup>41</sup> Idem, p. 42-43.

que seria, verdadeiramente, a coisa do texto”<sup>42</sup>. A dinâmica interna e a projeção externa para Ricoeur constituem o que ela denomina como o trabalho do texto. Diante disso, a tarefa da hermenêutica consiste em reconstruir este trabalho duplo do texto.

Ricoeur afirma que a questão agora já não é mais a de procurar compreender a hermenêutica como uma análise das intenções psicológicas escondidas no texto, mas sim como a explicitação do ser-no-mundo manifestada pelo texto<sup>43</sup>. Aqui aparece o ponto central de toda a hermenêutica ricoeuriana, a noção de que o que se deve interpretar em um texto é a proposta de um mundo, “o mundo do texto” ou a “coisa do texto”.

No decorrer dessa pesquisa, será adotada a compreensão de que a hermenêutica deve ser definida como “explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto”, lembrando que a mesma pode ser vista como “a decifração da vida no espelho do texto”. A partir da definição de hermenêutica é possível apresentar os pressupostos que fazem parte da tradição filosófica de Paul Ricoeur e as fases de emancipação da hermenêutica que consistirão no terceiro momento desse primeiro capítulo.

### **1.3 Os pressupostos da filosofia de Paul Ricoeur**

A terceira parte deste capítulo terá como base a apresentação dos pressupostos da filosofia de Paul Ricoeur. Na obra *Do Texto À Ação*, Ricoeur apresenta aquilo que pode ser compreendido como os pressupostos de sua filosofia. Ricoeur diz: “gostaria de caracterizar a tradição filosófica de que me reclamo, por meio de três traços: ela está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia”<sup>44</sup>.

Para entender a hermenêutica filosofia de Paul Ricoeur é necessário compreender os pressupostos que fazem parte de sua tradição filosófica. A seguir será realizada a apresentação dos mesmos.

---

<sup>42</sup> RICOEUR, 1991, p. 43.

<sup>43</sup> Idem, p. 62.

<sup>44</sup> Idem, p.36.

### 1.3.1 O primeiro pressuposto: A filosofia reflexiva

Ricoeur entende por filosofia reflexiva, o pensamento oriundo do *Cogito* cartesiano, através de Kant e daquilo que ficou conhecido como filosofia pós-kantiana francesa, que para Ricoeur Jean Nabert foi o pensador que mais o marcou<sup>45</sup>. “Jean Nabert acabaria por ter uma influência sobre mim durante os anos 50 e 60”<sup>46</sup>.

Os problemas apresentados por uma filosofia reflexiva estão relacionados com a possibilidade da compreensão de si como o sujeito das operações de conhecimento, de volição e de apreciação.

Segundo Ricoeur a reflexão é o ato de retorno a si por meio do qual um sujeito readquire, diante da clareza intelectual e no compromisso moral, o princípio que une as operações entre as quais ele se dispersa e se esquece do sujeito<sup>47</sup>. Ao interpretar Kant, Ricoeur, comprehende que o “eu penso”, precisa acompanhar todas as representações. Diante disso se conhece todas as filosofias reflexivas.

Sobre a filosofia reflexiva de Ricoeur Michael Renaud diz:

O *Cogito* é a primeira posição *tética* da subjetividade e, neste sentido, é insuperável como primeira verdade filosófica. Uma vez posta esta primeira tese, Ricoeur acrescenta que a posição do Ego [...] não é dada nem numa evidência psicológica, nem numa intuição intelectual, nem numa visão mística. Uma filosofia reflexiva é o contrário duma filosofia do imediato. Contudo esta tese negativa deve exprimir-se também de modo positivo: na esteira de Fichte e de Nabert, Ricoeur comprehende a reflexão como reapropriação do nosso esforço para existir. É preciso apreender o Ego no seu esforço para existir, no seu desejo para ser, de tal modo que a reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham este esforço e este desejo. Dado que a reflexão não é intuição, o *Cogito* não delinea senão os contornos duma evidência (*à vide*) que deve preencher-se pelas obras que incarnam o seu esforço para ser. Mas estas obras são coordenáveis com a vida do sujeito somente mediante a interpretação que desvenda o seu sentido. A interpretação deve mostrar como as obras que se destacaram do sujeito para viverem uma vida autônoma, se relacionam com o núcleo da existência deste mesmo sujeito.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> RICOEUR, 1991, p. 37.

<sup>46</sup> RICOEUR, 1997, p. 53.

<sup>47</sup> RICOEUR, 1991, p. 37.

<sup>48</sup> RENAUD, 1985, p. 21-22.

A filosofia reflexiva de Nabert busca no *Cogito* o ato da subjetividade, bem antes que o mesmo se transforme em pensamento, na representação do si. Diante disso, o *Cogito* não pode ser visto em primeiro lugar como uma verdade do entendimento, o que ele seria se colocasse o sujeito na ordem da representação<sup>49</sup>. Como posição de si, é vista como um ato que não se atinge senão nos sinais que deixa de si. Ricoeur prolongará a linha da filosofia reflexiva, considera que a ordem das obras compreendidas como sinais exige uma interpretação. Para ele quando as obras não são somente instituições, mas textos e obras com sentido sobredeterminado, a interpretação constitui por assim dizer duplamente hermenêutica<sup>50</sup>. Como mostra Michael Renaud:

No primeiro sentido, a hermenêutica deve mostrar como as obras se inserem no esforço pelo qual o sujeito se reapropria a sua existência. No segundo sentido, a hermenêutica deve elaborar a teoria dos sentidos e do sentido filosófico das obras simbólicas. Encarar esta dupla tarefa como as duas vertentes duma tarefa única, tal é a exigência da hermenêutica de Ricoeur.<sup>51</sup>

A tarefa da hermenêutica será enraizada dentro da tradição da filosofia reflexiva. Para Paul Ricoeur, o *Cogito* da filosofia reflexiva é uma verdade hermenêutica, que deve passar pelo desvio, pela mediação de outra consciência.

### 1.3.2 Segundo pressuposto: A fenomenologia husserliana

Husserl pode ser visto como aquele filósofo que embora seu pensamento não constitua toda a fenomenologia constituiu de certa maneira o seu nó. Ele pode ser compreendido como o principal filósofo que influenciou o pensamento de Paul Ricoeur sobre a fenomenologia.

Paul Ricoeur realiza sua apresentação da fenomenologia husserliana apresentando uma questão da qual as filosofias reflexivas são conhecidas: como o eu penso se conhece ou se reconhece a si mesmo? Segundo Ricoeur é aqui que a fenomenologia (e sobretudo a hermenêutica) ressaltam duas questões, a realização e a transformação radical do próprio objetivo da filosofia reflexiva<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> RENAUD, 1985, p. 21-22.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> RICOEUR, 1991, p. 37.

Coforme Ricoeur o pensamento de reflexão, limita o desejo de uma absoluta transparência, “de uma perfeita consciência de si consigo mesmo, que faria da consciência de si um saber indubitável e, a este título, mais fundamental que todos os saberes positivos”<sup>53</sup>. Diante disso, essa será a questão ou a reivindicação principal que tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica, não deixaram de transportar para um horizonte cada vez mais distante, à medida que a filosofia se prepara com os instrumentos de reflexão que são capazes de a satisfazerem.

Paul Ricoeur comprehende que Husserl, concebe a fenomenologia, não meramente como um simples método que busca realizar uma descrição essencial das articulações necessárias da experiência, mas como uma auto-fundação radical na mais completa clareza intelectual. Ricoeur diz:

Ele vê, então na redução (na *epochê*) aplicada à atitude natural, a conquista de um império do sentido de onde é excluída, por se posta entre parêntesis, toda e qualquer questão que diga respeito às coisas em si.<sup>54</sup>

Para Ricoeur surge um império do sentido, que está liberto de toda a questão factual, que constituirá o campo fundamental da experiência fenomenológica, o lugar que será por excelência da intuitividade. Segundo Paul Ricoeur, Husserl, sustenta que toda a apreensão de uma aparência é duvidosa, mas que a imanência em si é indubitável. É por causa disso que a fenomenologia permanece uma filosofia reflexiva.

É importante compreender que a fenomenologia no seu trabalho efetivo e não na teorização que ela mesma realiza a si mesma e às seus objetivos últimos, marca mais o afastamento do que a realização do sonho de uma tal fundação radical na transparência do sujeito em si-mesma<sup>55</sup>. Ricoeur entende que a grande descoberta da fenomenologia, continua sendo a intencionalidade. Ele afirma que:

Husserl confere em primeiro lugar à noção de intencionalidade toda a sua envergadura: toda consciência é consciência de... (consciência significa aqui não a unidade individual de um “fluxo vivido”, mas cada *cogitatio* distinta voltada para um *cogitatum* distinto)<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> RICOEUR, 1991, p. 37.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Idem, p. 38.

<sup>56</sup> RICOEUR, 2009, p. 11.

A intencionalidade é vista como o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si. Em um sentido rigoroso, a intencionalidade significa que o ato de visar alguma coisa não se atinge, ele próprio, senão por meio de sua unidade identificável e re-identificável do sentido visado, a quem Husserl chama o “*noema*” ou correlato intencional da mira “*noética*”. Diante disso, sobre este *noema* deposita-se em camadas sobrepostas o resultado das atividades sintéticas da qual são chamadas por Husserl de “constituição” (constituição da coisa, constituição do espaço, constituição do tempo, etc.)<sup>57</sup>.

Paul Ricoeur percebe que o trabalho concreto da fenomenologia consiste de forma particular, no estudo consagrado à constituição das coisas, revela, por um caminho regressivo, camadas sempre mais fundamentais em que as sínteses ativas apontam sem cessar para sínteses passivas sempre mais radicais.

A partir disso, a fenomenologia será tomada por um movimento infinito de “questão ao inverso”, diante do qual se desvanece o seu trabalho de auto-fundação. Mesmo os trabalhos finais que são dedicados ao mundo-da-vida designam, sob este termo, um horizonte de imediatidate impossível de atingir.

A *Lebenswelt* (mundo da vida) nunca é dada, mas sempre pressuposta. Ela é vista como o paraíso perdido da fenomenologia. É neste sentido que a fenomenologia alterou a sua própria ideia diretriz, ao tentar realizá-la. É isto que faz a grandiosidade trágica da obra de Husserl.

Husserl busca cada vez mais por sob o juízo a própria ordem da experiência e o surgimento da ordem predicativa. Acentua ao mesmo tempo o pensamento de gênese passiva, que é anterior às operações ativas de pôr, apor, supor. “Enfim, o mundo aparece como totalidade inacessível à dúvida, não adquirida por adição de objetos inerentes ao viver”<sup>58</sup>. Esta *Lebenswelt* (mundo da vida) é o pré-dado universal passivo de toda a atividade de julgar. Husserl buscou levar ao extremo as tendências da fenomenologia, abandonando a dialética, que foi elaborada nas *Investigações lógicas*, entre a significação vazia e a presença plena. Ele

---

<sup>57</sup> RICOEUR, 1991, p. 38.

<sup>58</sup> RICOEUR, 2009, p. 16.

está empenhado em um trabalho “genealógico” que parece ir de baixo para cima, sem a réplica de um movimento que seja contrário, indo do significado para o vivido<sup>59</sup>.

A redução significa cada vez menos retorno ao *ego* e cada vez mais retorno do lógico ao antepredicativo, à evidencia primordial do mundo. Como aponta Ricoeur “cai agora a ênfase, não mais sobre o *ego* monádico, mas sobre a totalidade formada pelo *ego* e pelo mundo circundante no qual se acha vitalmente empenhado”<sup>60</sup>. A fenomenologia tende para o reconhecimento daquilo que é precedente a toda redução e que não pode ser reduzido.

### 1.3.3 Terceiro pressuposto: A variante hermenêutica da fenomenologia

Partindo da conclusão de que o mundo da vida nunca é dado, mas sempre pressuposto, Ricoeur começa então a falar sobre o enxerto hermenêutico na fenomenologia e como ela pode conservar a mesma relação dupla daquela que a fenomenologia conserva com o seu ideal cartesiano e fichteano.

Os antecedentes da hermenêutica num primeiro momento parecem torná-la estranha a tradição reflexiva e ao projeto fenomenológico. Para Ricoeur o “nascimento” ou “renascimento” da hermenêutica pode ser atribuído à época de Schleiermacher, da junção entre exegese bíblica, filologia clássica e jurisprudência. Conforme Paul Ricoeur:

Esta fusão entre várias disciplinas pôde ser operada graças a uma revolução copernicana que fez passar a questão o que é o compreender? Antes da questão de sentido de tal ou tal texto ou de tal ou tal categoria de textos (sagrados ou profanos, poéticos ou jurídicos). É esta investigação do *Verstehen* que haveria de encontrar, um século mais tarde, a questão fenomenológica por excelência, ou seja, a investigação do sentido intencional dos atos *noéticos*.<sup>61</sup>

É verdadeiro que a hermenêutica ainda trazia consigo questões diferentes das da fenomenologia concreta. Enquanto a fenomenologia colocava, de preferência, a questão do sentido no campo da dimensão cognitiva e perceptiva, a hermenêutica colocava desde Dilthey, no campo da dimensão da história e das ciências humanas. Mas, de um lado e de

<sup>59</sup> RICOEUR, 2009, p. 16.

<sup>60</sup> Idem, p. 16-17.

<sup>61</sup> RICOEUR, 1991, p. 38-39.

outro, estava à mesma questão fundamental da junção entre o sentido e o si, entre a inteligibilidade do primeiro e a reflexividade do segundo<sup>62</sup>.

Paul Ricoeur diz que o famoso círculo hermenêutico entre o sentido “objetivo” de um texto e sua pré-compreensão por um leitor, surge como um caso específico da conexão chamada por Husserl de correlação *noético-noemática*. Como aponta Manuel Sumares:

No entanto, a hermenêutica heideggeriana e post-heideggeriana representa uma crítica e uma viragem na fenomenologia (na medida em que é a sua realização): de um lado e de outro encontramos “a mesma questão fundamental da relação entre o sentido e o si (*soi*), entre a inteligibilidade do primeiro e a reflexividade do segundo”. Nessa medida, o famoso círculo hermenêutico entre o sentido objetivo de um texto e a sua pré-compreensão por um leitor apareceria como um caso particular da correlação *noético-noemática*.<sup>63</sup>

Entretanto, como aponta Ricoeur, o enraizamento fenomenológico da hermenêutica não pode ser limitado a este parentesco muito geral entre a compreensão dos textos e a ligação intencional de uma consciência a um sentido que lhe faz frente.

Diante desta questão, o tema da *Lebenswelt* (mundo da vida), reencontrado, de certa maneira, contra sua vontade, pela fenomenologia, é assumido pela hermenêutica pós-heideggeriana, já não como um resíduo, mas como um preliminar. Ricoeur explica essa questão da seguinte maneira:

É, em princípio, porque estamos no mundo e lhe pertencemos por uma pertença participativa irrecusável que podemos, num segundo momento, opor a nós mesmos objetos que pretendemos constituir e dominar intelectualmente. O *Verstehen*, para Heidegger, tem uma significação ontológica. É a resposta de um ser lançado no mundo, que nele se orienta, projetando os seus possíveis mais próprios.<sup>64</sup>

Manuel Sumares afirma que em Paul Ricoeur a questão do *Lebenswelt* é assumida pela hermenêutica como uma pré-condição. Isso ocorre pelo fato do ser humano estar inserido a um mundo e dele participar e também pelo fato do homem poder opor a ele mesmo objetos que se pretende construir e dominar intelectualmente<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> RICOEUR, 1991, p. 39.

<sup>63</sup> SUMARES, 1990, p. 145.

<sup>64</sup> RICOEUR, 1991, p. 39.

<sup>65</sup> SUMARES, 1990, p. 146.

A interpretação, no sentido técnico da interpretação dos textos, não é mais do que o desenvolvimento, a explicação deste compreender ontológico, que é sempre solidário a um ser que é antecipadamente lançado. Portanto, a relação sujeito-objeto, da qual Husserl é tributário, está completamente subordinada à confirmação de um elo ontológico muito mais primitivo que qualquer relação de conhecimento.

Na obra o *Conflito das Interpretações*, mais especificamente no artigo *Existência e hermenêutica* que está situado no interior dessa obra, Paul Ricoeur fala sobre o enxerto hermenêutico na fenomenologia. Para Ricoeur existiam duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia. Há o caminho da via curta e há o caminho da via longa<sup>66</sup>. A via curta para Ricoeur pode ser entendida como uma ontologia da compreensão, à maneira de Heidegger. Para ele a via curta é uma ontologia da compreensão pelo fato de romper com as discussões de método, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí compreender, já não como um modo de conhecimento, mas sim como um modo de ser. Chega-se até ela através de uma súbita inversão da problemática. Conforme Ricoeur:

A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? é substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender.<sup>67</sup>

Paul Ricoeur procura seguir aquilo que ele chamou de via longa, que segundo ele pode ser entendido como um caminho mais desviado e mais laborioso. Este caminho é preparado por considerações linguísticas e semânticas. A via longa que Ricoeur propõe tem como objetivo levar o pensamento ao nível de uma ontologia. Mas isso ocorrerá de forma gradual, seguindo os requisitos sucessivos da semântica e depois da reflexão<sup>68</sup>. Ele questiona a possibilidade de se fazer uma ontologia direta, imediatamente subtraída a toda a exigência metodológica, subtraída, por consequência, ao círculo da interpretação de que ela própria constitui a teoria.

Como mostra Paul Ricoeur a subversão da fenomenologia pela hermenêutica arrasta uma outra, a famosa “redução”, a qual Husserl cinde o “sentido” do fundo de existência onde a consciência natural está inicialmente imersa, já não pode ser um gesto filosófico primeiro.

---

<sup>66</sup> RICOEUR, 1988, p. 8.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibidem.

Entretanto, ele herda uma significação epistemológica derivada, é um gesto filosófico segundo de distanciamento, neste sentido, “o esquecer do enraizamento primeiro do compreender que todas as operações objetivantes características do conhecimento científico”<sup>69</sup>. Este distanciamento tem como pressuposto aquilo que pode ser visto como a pertença participante, pelo que o homem faz parte do mundo antes de ser um sujeito que opõem a si objetos para julgar e submeter ao domínio intelectual e técnico. Diante desta questão, a hermenêutica heideggeriana e pós-heideggeriana, se verdadeiramente é herdeira da fenomenologia husserliana, é ao mesmo tempo sua subversão e sua realização<sup>70</sup>.

Ao continuar sua reflexão sobre a subversão da fenomenologia pela hermenêutica heideggeriana e pós-heideggeriana, Ricoeur comprehende que as consequências filosóficas desta subversão devem ser consideradas. Para ele:

Não nos apercebemos delas, se nos limitarmos a sublinhar a finitude que torna inacessível o ideal de uma transparência do sujeito a si mesmo. A ideia de finitude é, em si mesma, banal, trivial. Ou melhor, ela apenas enuncia, em termos negativos, a renúncia a toda a *hubris* da reflexão, a toda pretensão do sujeito de se fundar em si mesmo. A descoberta da supremacia do ser-no-mundo em relação a qualquer projeto de fundação e a qualquer tentativa de justificação última ganha toda sua força, quando daí se tirarem as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão.<sup>71</sup>

Depois de apresentar a outra subversão, Paul Ricoeur busca mostrar a consequência epistemológica: “não há compreensão de si que não seja mediatisada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores”<sup>72</sup>.

No entendimento de Ricoeur, a hermenêutica ao passar de um para outro, liberta-se gradativamente do idealismo pelo qual Husserl buscou identificar a fenomenologia. A partir desse momento, a hermenêutica se encontrará em um processo de emancipação, diante desta questão Ricoeur se propõe a analisar essas fases de emancipação, o que será realizado a seguir.

---

<sup>69</sup> RICOEUR, 1989, p. 39-40.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> RICOEUR, 1989, p. 40.

<sup>72</sup> Ibidem.

### 1.3.4 As fases de emancipação da hermenêutica

Paul Ricoeur dentro de sua obra *Do Texto à Ação* busca dar continuidade em sua reflexão às fases de libertação da hermenêutica do idealismo fenomenológico husseriano. Como mostra Michel Renaud a hermenêutica filosófica de Ricoeur apresenta-se diante de um novo momento, ela está unificada pelo seu projeto de interpretação, diversificada pelos seus campos de aplicação, dissociada da fenomenologia onde nasceu, enxertada sobre a filosofia reflexiva e aberta ao campo das ciências históricas<sup>73</sup>. As três fases de emancipação da hermenêutica são, sucessivamente, a mediação pelos signos, a mediação pelos símbolos e, por último a mediação pelos textos.

A primeira fase de emancipação da hermenêutica é a mediação pelos signos. Para Ricoeur é por meio da mediação dos signos que a condição originariamente linguística de toda a experiência do ser humano é afirmada<sup>74</sup>. A percepção é dita, o desejo é dito. Como mostra Ricoeur:

Hegel já o tinha demonstrado na *Fenomenologia do Espírito*. Freud tirou daí uma outra consequência, a de que não há experiência emocional tão escondida, dissimulada ou distorcida que não possa ser trazida à clareza da linguagem e revelada no seu próprio sentido, graças ao acesso do desejo à esfera da linguagem. A psicanálise, enquanto *talk-cure*, repousa apenas na hipótese desta proximidade primordial entre o desejo e a fala. E, como a fala é entendida antes de ser pronunciada, o caminho mais curto de si para si é a fala do outro que me faz percorrer o espaço aberto dos signos.<sup>75</sup>

Já a segunda fase de emancipação da hermenêutica é a mediação pelos símbolos. Ricoeur entende que os símbolos são as expressões de duplo sentido que as culturas tradicionais inseriram na designação dos “elementos” do cosmo (fogo, água, vento, terra, etc.), das dimensões (altura e profundidade, etc.), dos seus “aspectos” (luz e treva, etc.). Sendo os símbolos expressões de duplo sentido dispõem-se, elas próprias, entre os símbolos mais universais, os que são específicos apenas de uma cultura, e aqueles que são apenas criação de um determinado pensador, como uma obra individual sendo que neste caso, o símbolo é confundido com a metáfora viva. Em contrapartida, não existe criação simbólica que não esteja enraizado no fundo simbólico da humanidade. Por causa da dupla

<sup>73</sup> RENAUD, 1985, p. 31.

<sup>74</sup> RICOEUR, 1991, p. 40.

<sup>75</sup> Ibidem.

intencionalidade os símbolos significam sempre mais de uma coisa simultaneamente, mesmo existindo um significado primário ou literal em cada símbolo.

Paul Ricoeur esboçou uma Simbólica do mal, que está inteiramente fundada neste papel de mediação de certas expressões de duplo sentido, como a sujidade, a queda, o desvio, na reflexão sobre a má vontade<sup>76</sup>. Nesse momento, Ricoeur reduziu a hermenêutica à interpretação dos símbolos, “quer dizer, à explicação do sentido segundo (muitas vezes encoberto) destas expressões de duplo sentido”<sup>77</sup>.

Ao rever sua definição de hermenêutica, Ricoeur procura mostrar que a mesma não pode ser mais limitada à interpretação dos símbolos. Para ele essa visão da hermenêutica é bastante limitada por duas razões. A princípio, ele compreendeu que um simbolismo tradicional ou privado só pode revelar seus recursos de plurivocidade em contextos específicos, ou seja, à escala de um texto integral, por exemplo, um poema. Continuando, o mesmo simbolismo gera interpretações concorrentes, mesmo sendo opostas, conforme a interpretação procura reduzir o simbolismo à sua base literal, às suas origens inconscientes ou às suas motivações sociais, ou amplificá-lo segundo a sua maior potência de sentido múltiplo. Paul Ricoeur entende que:

Num caso, a hermenêutica visa desmitificar o simbolismo, desmascarando as forças inconfessadas que nele se dissimula; no outro, a hermenêutica visa uma síntese do sentido mais rico, mais elevado, mais espiritual. Ora, este conflito das interpretações desenvolve-se igualmente a uma escala textual.<sup>78</sup>

Serão estas duas questões que levaram Ricoeur até à mediação dos textos. É por causa destas duas questões percebidas por Ricoeur que a hermenêutica não deve ser simplesmente definida como interpretação dos símbolos. Entretanto, Ricoeur afirma que esta definição deve ser conservada, momentaneamente, entre o reconhecimento muito geral do caráter linguístico da experiência e o caráter mais técnico da hermenêutica pela interpretação textual. Ela colabora para dissipar a ilusão de um conhecimento intuitivo de si, impondo a compreensão de si a grande digressão pela riqueza dos símbolos passados pelas culturas, no seio das quais o ser humano ascende, ao mesmo tempo, a existência e a fala. Comentando sobre a passagem de Ricoeur para a mediação dos textos, Manuel Sumares diz:

---

<sup>76</sup> RICOEUR, 1991, p. 41.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibidem.

Ficou visto que como consequência da emancipação da hermenêutica relativamente ao idealismo da fenomenologia de Husserl “não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos”. Afirma-se então, não só a condição originariamente “lingüeira” de toda a experiência humana, a sua acessibilidade à palavra, bem como a necessidade de um desvio pelo tesouro dos símbolos, no seio dos quais nós vivemos à palavra e à consciência, para explicitar a sua pluralidade de sentidos; mas também que é só a escala textual que se desenvolve a plurivocidade do simbolismo, dando lugar a um conflito de interpretações opostas.<sup>79</sup>

A mediação por meio dos textos parece restringir o campo da interpretação à escrita e à interpretação em detrimento das culturas orais e até mesmo não verbais. Mas o que a definição acaba perdendo em extensão ela ganha em intensidade. A escrita abre recursos originais ao discurso. É por causa da escrita, que o discurso apresenta uma tripla autonomia semântica em relação à intenção do locutor, à recepção pelo auditório primitivo, às circunstâncias econômicas, sociais, culturais da sua produção. É por causa disso que o escrito se liberta da limitação do diálogo frente-a-afrente e se torna a condição do tornar-se texto do discurso. O papel da hermenêutica será o de investigar as consequências deste tornar-se texto por meio da interpretação.

Com a mediação dos textos se põe ao fim todo o ideal cartesiano, fichteano, e, também o ideal husserliano, de uma transparência do sujeito a si mesmo. A digressão pelos signos e pelos símbolos é, ao mesmo tempo, amplificada e alterada pela mediação dos textos pelo fato de se libertarem da condição intersubjetiva do diálogo<sup>80</sup>. Com a autonomia do texto a intenção do autor já na pode ser encontrada de forma imediata, na medida em que ela não se encontra mais presente, só a interpretação, reconstruindo a significação, pode esclarecer-lá.

Um texto dirige-se a quem quer que saiba ler, criando o seu próprio auditório, fugindo aos limites da face-a-face ou relação fala-ouvir. Como foi apresentando anteriormente nesta pesquisa, a subjetividade do leitor será por sua vez, também obra da leitura e dom do texto: “compreender-se é compreender-se diante do texto”<sup>81</sup>. Nem a subjetividade do autor e nem a subjetividade do leitor é primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo. É por causa disso que a hermenêutica estará liberta do primado da subjetividade. Como mostra Manuel Sumares:

---

<sup>79</sup> SUMARES, 1990, p. 149.

<sup>80</sup> RICOEUR, 1991, p. 42.

<sup>81</sup> Ibidem.

Abandonado o primado da subjetividade, de uma presença originária de si a si mesma, a tarefa da hermenêutica será reconstruir o duplo trabalho do texto: a nível da dinâmica interna que preside à estruturação da obra e a nível do poder que tem essa obra para projetar fora de si mesma, gerando um mundo. Sentido e referência serão então as duas dimensões que Ricoeur procurará analisar e desenvolver na interpretação de textos e da ação humana.<sup>82</sup>

Por fim, a autonomia do texto, que se emancipa da situação de sua produção, gera a possibilidade de se reformular, diante das novas possibilidades de interpretação, de uma construção que é paralelamente construção do sujeito. Assim se abrem possibilidades de mundos na qual se pode habitar e que, no nível da ação, implicam um compromisso pessoal no processo de transformação do real que já está constituído, bem como uma cooperação ou necessidade de comunicação na elaboração de um projeto comum, como consequência do domínio público da interpretação.

Após expor uma breve biografia da vida e do pensamento de Paul Ricoeur, traçou-se um percurso teórico da evolução de sua filosofia até seu encontro com a hermenêutica filosófica. Depois procurou-se apresentar a definição que Paul Ricoeur construiu sobre hermenêutica, para por último mostrar os pressupostos de sua tradição filosófica e a emancipação sob o ponto de vista do autor em relação a hermenêutica. Com isso, o primeiro capítulo deste trabalho chega ao seu fim e prepara para entrar no segundo capítulo onde buscará explicitar o que foi o “nascimento” ou “renascimento” da hermenêutica filosófica para Paul Ricouer.

---

<sup>82</sup> SUMARES, 1990, 150.

## CAPÍTULO 2

### AS TRANSFORMAÇÕES DA HERMENÊUTICA

#### 2. O SURGIMENTO DA HERMENEUTICA FILOSÓFICA

##### 2.1 A função da hermenêutica filosófica

Tendo apresentado no primeiro capítulo o itinerário biográfico e intelectual de Paul Ricoeur, sua definição de hermenêutica, os pressupostos de sua tradição filosófica e as fases de emancipação da hermenêutica, o segundo capítulo consistirá em apresentar o nascimento da hermenêutica filosófica e suas transformações. Para realizar tal tarefa, esse capítulo será dividido em duas partes. Na primeira parte será analisado o papel da hermenêutica mostrando o primeiro movimento hermenêutico que vai das hermenêuticas regionais até à hermenêutica geral focando Schleiermacher e Dilthey. Na segunda parte desse capítulo será visto o segundo movimento da hermenêutica que vai da epistemologia à ontologia focando Heidegger e Gadamer.

A hermenêutica passou a assumir um caráter filosófico quando, com Schleiermacher, ela deixou de ser uma disciplina especial, indagando-se por uma fundamentação universal da compreensão<sup>83</sup>. O termo hermenêutica, cunhado no século XVII<sup>84</sup>, se referia basicamente a interpretação e a explicação de textos normativos, de forma especial da literatura clássica e da Sagrada Escritura, e também de textos jurídicos. O conteúdo da hermenêutica e sua origem etimológica remontam a uma época ainda mais antiga, oriundo da mitologia grega. Platão chamava os poetas de hermeneutas dos deuses, que traduziam ou interpretavam a sua mensagem. Com Schleiermacher a pergunta hermenêutica ganha um novo sentido, ela aparecerá como arte da interpretação e ocupará lugar na filosofia buscando o sentido e o agir do ser humano que, carecem de compreensão.

---

<sup>83</sup> RUEDELL, 2000, p.15.

<sup>84</sup> Ibidem.

Paul Ricoeur em sua obra *Do texto À Ação* busca mostrar o estado do problema hermenêutico. Segundo Ricoeur o problema hermenêutico parte das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral sendo que os principais pensadores serão Schleiermacher e Dilthey e da epistemologia para a ontologia com Heidegger e Gadamer.

Ricoeur procura apresentar uma definição de hermenêutica: “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação dos textos”<sup>85</sup>. A ideia diretriz da hermenêutica será, assim, a efetuação do discurso como texto<sup>86</sup>. Diante da aporia que se expressa na separação entre explicar e compreender. Para ele a procura de uma complementaridade entre explicar e compreender, que a hermenêutica de tradição romântica tende a dissociar, “exprimirá, assim no plano epistemológico, a reorientação da hermenêutica exigida pela noção do texto”<sup>87</sup>.

### **2.1.2 O movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral**

Paul Ricoeur comprehende que o balanço geral realizado por ele do problema hermenêutico leva a formulação de uma aporia<sup>88</sup>. Essa aporia se apresenta com a dissociação entre explicar e compreender.

Ao olhar a história recente da hermenêutica, Paul Ricoeur percebeu que a mesma está dominada por dois movimentos. O primeiro movimento tende a ampliar, de forma progressiva, o campo da hermenêutica, de tal maneira em que todas as hermenêuticas regionais possam ser acrescentadas numa hermenêutica geral. Para Ricoeur este movimento de desregionalização não deve ser levado até o fim sem que, ao mesmo tempo, as questões epistemológicas da hermenêutica, seu esforço para se fundamentar em um saber de reputação científica sejam “subordinadas a preocupações ontológicas, segundo as quais compreender deixa de aparecer como um simples modo de conhecer para se tornar uma maneira de ser e de se ligar aos seres e ao ser”<sup>89</sup>. O segundo movimento é entendido como o movimento de radicalização por meio do qual a hermenêutica se torna não apenas geral, mas fundamental.

---

<sup>85</sup> RICOEUR, 1991, p. 83.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Idem, p. 84.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ibidem.

Ricoeur entende que o movimento de desregionalização é acompanhado pelo movimento de radicalização. Ele buscará seguir esses dois movimentos.

### 2.1.3 O “lugar” da interpretação

Conforme Ricoeur comprehende, a linguagem é vista como a primeira localidade que a hermenêutica começa a desencravar. Para ele isso ocorre de forma mais particular, na linguagem escrita<sup>90</sup>. “Por isso, importa precisar porque é que a hermenêutica tem uma relação privilegiada com as questões de linguagem”<sup>91</sup>. Essa relação ocorre devido às línguas naturais necessitarem de um trabalho de interpretação. Nesse sentido, a polissemia está relacionada com as línguas naturais. Paul Ricoeur comprehende que a polissemia é o fato das palavras apresentarem mais de uma significação, quando consideradas fora de seu uso, num contexto determinado<sup>92</sup>.

Diante da questão referente à polissemia, o que é destacado por Ricoeur é o papel seletivo dos contextos relativamente à determinação de valor que as palavras recebem numa mensagem específica, dirigida por um locutor preciso a um determinado ouvinte que se encontra em uma situação particular.

A sensibilidade ao contexto para Ricoeur é vista como o complemento essencial e a contrapartida inelutável da polissemia. Por outro lado, o manejo dos contextos, coloca em jogo uma atividade de discernimento “que se exerce numa troca concreta de mensagens entre os interlocutores e cujo modelo é o jogo da pergunta e da resposta”<sup>93</sup>. Segundo Ricoeur é esta atividade de discernimento que é vista propriamente como a interpretação, ela baseia-se em reconhecer qual é a mensagem relativamente unívoca que o locutor realizou na base polissêmica do léxico comum.

---

<sup>90</sup> RICOEUR, 1991, p. 84.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Idem, p. 85.

Construir um discurso unívoco, com palavras polissêmicas, descobrir a intenção de univocidade no processo de recepção das mensagens é o primeiro e o mais essencial trabalho da interpretação. Como diz Ricoeur:

É no interior deste círculo muito vasto das mensagens trocadas que a escrita recorta um domínio limitado, ao qual W. Dilthey [...], chama as expressões da vida fixadas pela escrita<sup>94</sup>.

Conforme Paul Ricoeur, são elas que produzem um apelo a um trabalho específico de interpretação. De forma provisória, com a escrita, as condições da interpretação direta pelo jogo da pergunta e da resposta, pelo diálogo, não são mais preenchidas. Diante desta questão, são solicitadas técnicas específicas para elevar a cadeia de signos redigidos ao discurso e diferenciar a mensagem pelas quais as condições das codificações superpostas, próprias da efetuação do discurso como texto<sup>95</sup>.

Após apresentar aquilo que é chamado de primeiro “lugar” da interpretação, Paul Ricoeur procura dar sequência em sua argumentação mostrando o pensamento de Schleiermacher. É com Schleiermacher que se tem início o movimento de desregionalização.

### 2.1.3.1 Friedrich Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo, filólogo e filósofo alemão, nasceu em Breslau no dia 21 de novembro de 1768, e morreu em Berlim em 12 de fevereiro de 1834<sup>96</sup>. Membro de uma família de pastores protestantes foi educado em uma comunidade de irmãos morávios, entrando no seminário de Barby em 1785, onde começou a estudar teologia. A partir de 1787 passou a residir em Halle, continuando seus estudos em teologia, ao mesmo tempo em que procurava estudar filosofia e filologia. Ordenou-se em 1794, e durante dois anos foi o pregador auxiliar em Landsberg. Foi nesse período que ele passou a ter contato com o grupo de românticos, principalmente F. Schlegel e E. Herz<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> RICOEUR, 1991, p. 85.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> SCHLEIERMACHER, 2009, p. 9.

<sup>97</sup> Ibidem.

Para Paul Ricoeur, Friedrich Schleiermacher será visto como o precursor do verdadeiro movimento de desregionalização. Este movimento começa com o esforço para mostrar um problema presente na atividade de interpretação que sempre se empreende em textos diferentes. Segundo Ricoeur, o discernimento deste problema central e único deve-se a Schleiermacher<sup>98</sup>. Como mostra Lawrence K. Schmidt:

Schleiermacher se coloca como o proponente de uma nova hermenêutica geral, ou universal, que unificaria e apoiaria as disciplinas particulares da hermenêutica legal, bíblica e filológica. Ele culpa seus predecessores, Friedrich Ast e Friedrich A. Wolf, por limitar a hermenêutica ao estudo das línguas clássicas. Ainda que hoje consideremos que Schleiermacher não foi o primeiro a desenvolver uma teoria universal, o próprio Schleiermacher e a tradição que se segue a ele consideram sua hermenêutica como a primeira teoria universal. Schleiermacher declara: “A hermenêutica enquanto arte da compreensão ainda não existe de um modo geral, há apenas várias formas de hermenêuticas específicas”. As regras de interpretação particulares empregadas nas diferentes teorias hermenêuticas específicas precisam de justificação numa teoria universal da interpretação<sup>99</sup>.

Segundo Aloísio Ruedell é com Schleiermacher que a hermenêutica começa a fazer parte do cenário filosófico, pois deixou sua função de ser uma mera disciplina que procurava auxiliar a exegese ou a literatura levantando-se em uma ciência autônoma como arte da compreensão e interpretação<sup>100</sup>. Ruedell afirma:

Ele se constitui em certo “divisor de águas”, dando início, na filosofia e na hermenêutica, a uma nova etapa de discussão, o que permite falar dele como de um “clássico da hermenêutica moderna<sup>101</sup>.

Antes de Schleiermacher, existiam duas correntes na hermenêutica. A primeira corrente tinha como característica realizar um estudo filológico dos textos clássicos e de forma especial, analisar principalmente os textos da antiguidade greco-latina. A segunda corrente, por outro lado, buscava realizar uma exegese dos textos sagrados, Antigo e Novo Testamento. É importante perceber que em cada uma destas duas correntes, o trabalho de interpretação varia conforme a diversidade dos textos.

Conforme Paul Ricoeur, a proposta de uma hermenêutica geral exige certa elevação acima das aplicações particulares e um determinado discernimento referente às operações que

<sup>98</sup> RICOEUR, 1991, p. 85.

<sup>99</sup> SCHMIDT, 2012, p. 25-26.

<sup>100</sup> RUEDELL, 2000, p. 39.

<sup>101</sup> Ibidem.

são comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Entretanto, para realizar tal fato, é preciso uma elevação que não fique somente acima da particularidade dos textos, mas também da particularidade das regras, das receitas, entre as quais se dispersa a arte de entender. Ricoeur diz:

A hermenêutica nasceu desse esforço para elevar a exegese e a filologia à categoria de uma *Kunstlehre*, quer dizer, de uma “tecnologia” que não se limita a uma simples coleção de operações sem ligação<sup>102</sup>.

Toda esta subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral da compreensão constitui para Ricoeur uma reviravolta muito parecida àquela que a filosofia de Kant tinha realizado, principalmente, em relação às ciências da natureza. Por causa desta questão, Ricoeur entende que o kantismo pode ser visto como o horizonte filosófico mais perto da hermenêutica. Como mostra Ricoeur o espírito geral que perpassa toda a Crítica, consiste em “subverter a ligação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser, é preciso medir a capacidade do conhecer antes de enfrentar a natureza do ser”<sup>103</sup>.

Ricoeur entende que foi num clima kantiano que pôde ser construído o projeto de relacionar as regras de interpretação, não com a diversidade dos textos e das coisas que são ditas por esses textos, mas com a questão central que unifica o diverso da interpretação.

Diante disso, será necessário para Ricoeur, antes da operação da revolução copernicana, realizar uma extensão ao pensamento de Schleiermacher. “Essa extensão consiste na inclusão das ciências filológicas e exegéticas no céo das ciências históricas”<sup>104</sup>. É com essa inclusão que a hermenêutica surgirá como uma resposta global para a lacuna do kantismo. A questão não era apenas preencher uma lacuna gerada pelo kantismo, mas sim de revolucionar profundamente a concepção de sujeito<sup>105</sup>.

O kantismo para Ricoeur pode trazer somente a luz do dia um espírito impessoal, que seja portador das condições de possibilidade dos juízos universais. A hermenêutica não tinha como ampliar o kantismo sem buscar na filosofia romântica aquilo que será visto como a sua

---

<sup>102</sup> RICOEUR, 1991 p. 86.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> XAVIER, 2011, p. 33.

<sup>105</sup> RICOEUR, 1991, p. 86.

convicção mais importante, a saber, que o espírito é o inconsciente criador no trabalho de individualidades geniais. Paralelamente, a proposta hermenêutica de Schleiermacher levava consigo a dupla marca romântica e crítica. A marca romântica pode ser vista pelo seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e a marca crítica por sua vontade de construir regras da compreensão que sejam universalmente válidas<sup>106</sup>.

Como apresenta Paul Ricoeur talvez, toda a hermenêutica esteja sempre marcada pela dupla filiação romântica e crítica, crítica e romântica. Por crítico entende-se o propósito de lutar contra a incompreensão em nome do famoso adágio, existe hermenêutica onde existe incompreensão. Por romântico entende-se o propósito de buscar compreender um autor tão bem ou até mesmo melhor do que ele se comprehendeu a si mesmo<sup>107</sup>.

Paul Ricoeur percebe que é um caminho sem saída, tanto como um primeiro esboço, o legado que Schleiermacher deixou à sua descendência nas notas de hermenêutica que o mesmo não conseguiu transformar em obra acabada. A questão com que Schleiermacher se defrontou foi a relação entre duas formas de interpretação: a interpretação grammatical e a interpretação técnica. Como mostra Lawrence K. Schmidt ao falar sobre estas duas formas de interpretação:

A hermenêutica, enquanto a arte da compreensão de enunciados em seus aspectos duplos, tem, assim, duas partes: a grammatical, que interpreta o enunciado “como algo derivado da linguagem”, e a parte técnica ou psicológica, que interpreta o enunciado “como um fato dentro do pensador”<sup>108</sup>.

Jean Grondin mostra que a interpretação grammatical procura explicar uma determinada expressão do contexto global da totalidade linguística em questão<sup>109</sup>. “A expressão não é, todavia, o portador anônimo de uma linguagem originariamente supraindividual, ele é também o testemunho de uma alma individual”<sup>110</sup>. Já a interpretação técnica significa que o intérprete busca compreender a arte específica que um determinado autor expressou em um de

---

<sup>106</sup> RICOEUR, 1991, p. 87.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> SCHMIDT, 2012, p. 28.

<sup>109</sup> GRONDIN, 1999, p. 125.

<sup>110</sup> Ibidem.

seus textos<sup>111</sup>. Aqui o que é ultrapassado é a mera visão da linguagem sintática, em direção a aquilo que realmente a linguagem busca expressar.

Para Schleiermacher o lado mais gramatical da interpretação visa à compreensão do discurso, partindo da totalidade da língua. O lado psicológico da interpretação visa à compreensão do discurso como um ato da construção contínua de ideias<sup>112</sup>.

Segundo Ricoeur a interpretação gramatical está ancorada nas características do discurso que são comuns a uma determinada cultura. A interpretação psicológica, que também é chamada de interpretação técnica, dirige-se à singularidade, até mesmo a genialidade, da mensagem do escritor<sup>113</sup>. Se as duas formas de interpretação apresentam direitos iguais, elas não podem ser praticadas ao mesmo tempo, pois uma exclui a outra.

Ao analisar o pensamento de Schleiermacher sobre a interpretação gramatical e sobre a interpretação técnica, Ricoeur destaca que para Schleiermacher quando se considera a língua comum deixa-se de lado o escritor de forma que compreender um autor singular é deixar completamente de lado a língua comum<sup>114</sup>. Ou se percebe aquilo que é comum, ou então se percebe o que é próprio.

A primeira interpretação será chamada de objetiva, por abarcar as características linguísticas que são distintas do autor. Essa interpretação será vista também como negativa, pois ao apresentar os limites da compreensão seu valor crítico pode ser referido apenas aos erros que dizem respeito ao sentido das palavras. Já a segunda interpretação é chamada de técnica, por causa do projeto de uma *Kunstlehre*, de uma tecnologia.

É na interpretação técnica que segundo Paul Ricoeur é realizado de fato o projeto de uma hermenêutica. Busca-se atingir a subjetividade daquele que é o falante, esquecendo a língua. Portanto, a linguagem será vista como o órgão a serviço da individualidade. Esta interpretação é nomeada de positiva, pois atingi o ato de pensamento que produz o discurso<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> GRONDIN, 1999, p. 126.

<sup>112</sup> SCHLEIERMACHER, 2009, p. 42.

<sup>113</sup> RICOEUR, 1991, p. 87.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Idem, p. 88.

Pelo fato da interpretação grammatical excluir a interpretação técnica, para Ricoeur, cada uma delas exige talentos distintos, como são revelados os respectivos excessos de ambas. O excesso da interpretação grammatical leva ao pedantismo e o excesso da interpretação técnica leva a nebulosidade<sup>116</sup>.

É somente nos últimos escritos de Schleiermacher que a interpretação técnica ganha um primado sobre a interpretação grammatical e o caráter adivinhatório da interpretação busca enfatizar seu caráter psicológico. Como mostra Ricoeur, o termo interpretação psicológica surge nestes últimos escritos para substituir o termo interpretação técnica. É preciso compreender que a interpretação psicológica não se limita nunca a uma afinidade com o autor. Ela implica motivos críticos na atividade de comparação, pois uma individualidade só poder ser apreendida por comparação e por contraste<sup>117</sup>.

Conforme Lawrence K. Schmidt, a interpretação psicológica procura considerar o autor como alguém livre. Ela busca principalmente compreender o surgimento do pensamento do autor<sup>118</sup>. A proposta desta interpretação é que o interprete deve compreender a origem dos pensamentos principais e secundários do autor, buscando reconstruir psicologicamente a origem da obra a ser interpretada.

Paul Ricoeur entende que a interpretação técnica de Schleiermacher comporta elementos técnicos e discursivos. Isso ocorre pelo fato de que uma individualidade nunca poder ser apreendida de forma direta, mas somente sua diferença com uma outra e consigo mesma.

Para Ricoeur a dificuldade de se demarcar as duas hermenêuticas é complicada pela superposição, “num primeiro par de opositos, o grammatical e o técnico, de um segundo par de opositos, a adivinhação e a comparação”<sup>119</sup>.

Essa dificuldade para Ricoeur só será vencida se for mostrado claramente a junção da obra com a subjetividade do autor e se, no processo de interpretação, se deslocar a ênfase da busca patética das subjetividades escondidas para o sentido e referência da própria obra.

---

<sup>116</sup> RICOEUR, 1991, p. 88.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> SCHMIDT, 2012, p. 39.

<sup>119</sup> RICOEUR, 1991, p. 88.

Antes dessas duas dificuldades serem resolvidas, é fundamental para Paul Ricoeur levar mais longe a aporia central da hermenêutica, considerando o alargamento decisivo pelo qual Dilthey lhe fez sofrer, ao subordinar toda a problemática filológica e exegética à problemática histórica. É este alargamento, no sentido de uma maior universalidade, que prepara o deslocamento da epistemologia para a ontologia, no sentido de uma maior radicalidade.

Como foi apresentado, Schleiermacher foi quem iniciou o processo do movimento de desregionalização. Depois disso, Paul Ricoeur continua sua apresentação do surgimento da hermenêutica filosófica mostrando o pensamento de Dilthey.

### **2.1.3.2 Wilhelm Dilthey**

Wilhelm Dilthey nasceu em 1833, em Biebrich, perto de Wiesbaden, na Alemanha, e faleceu em 1911, na cidade de Seis am Schlern, perto de Bozan, na Itália. Era filho de um teólogo da Igreja Reformada e estudou teologia na Universidade de Heidelberg e na Universidade de Berlim. Depois Wilhelm Dilthey forma-se em filosofia e em 1864 recebe um doutorado em filosofia ao construir uma tese sobre a ética de Schleiermacher na Universidade de Berlim. Dilthey foi professor na Universidade de Basel, na Universidade de Kiel, na Universidade de Breslau e por fim, na Universidade de Berlim<sup>120</sup>.

Como apresenta Ricoeur, Dilthey se situa na viragem crítica da hermenêutica, em que a amplitude do problema consiste em subordinar as regras próprias da exegese e da filologia à questão geral do compreender, é vista e colocada no campo do debate epistemológico, que será característico de toda a época neokantiana<sup>121</sup>.

O pensamento de Dilthey sofre influência por dois fatos culturais segundo Ricoeur<sup>122</sup>. O primeiro fato cultural pode ser visto na necessidade de acrescentar o problema regional da interpretação dos textos no campo maior do conhecimento histórico, impunha-se a um espírito que estava preocupado em dar conta do grande sucesso da cultura alemã, a saber, a invenção

---

<sup>120</sup> SCHMIDT, 2012, p. 50.

<sup>121</sup> RICOEUR, 1991, p. 89.

<sup>122</sup> Ibidem.

da história como ciência. A partir dessa questão, o texto a ser interpretado será a própria realidade e o seu encadeamento. Antes de buscar como um texto do passado deve ser compreendido, a questão inicial deve ser pela busca de como se deve conceber um encadeamento histórico. Antes da coerência de um determinado texto vem a coerência da história, que é considerado como o grande documento do ser humano, como a mais importante manifestação da vida. Segundo Paul Ricoeur, Dilthey pode ser considerado como o interprete do pacto entre hermenêutica e história<sup>123</sup>. O que é chamado num sentido depreciativo de historicismo exprime, antes de tudo, um fato de cultura, a saber, a transferência das obras primas da humanidade para o encadeamento histórico que as produziu. O descrédito do historicismo não é oriundo apenas das dificuldades que ele próprio gerou, mas de outra mudança cultural, que procura privilegiar o sistema a custa da mudança, a sincronia a custa da diacronia.

O segundo fato cultural que influencia Dilthey se dá na busca da chave da solução do grande problema da inteligibilidade do histórico na reforma da epistemologia e não na ontologia. O que se faz alusão aqui neste segundo fato cultural é a subida do positivismo enquanto filosofia. O positivismo era marcado pela exigência do espírito de apresentar como modelo de toda a inteligibilidade uma forma de explicação empírica em curso das ciências naturais<sup>124</sup>. No período de Dilthey tinha-se uma rejeição muito grande em relação ao hegelianismo e uma apologia do conhecimento experimental. Diante disso existia apenas uma única maneira de fazer justiça ao conhecimento histórico, dar-lhe uma dimensão científica, comparável àquela que as ciências da natureza tinham obtido. Para replicar o positivismo Dilthey, segundo Ricoeur, procura dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis como as das ciências da natureza. O projeto de Dilthey é justificar filosoficamente uma metodologia para as ciências humanas.

Lawrence K. Schmidt comprehende que:

Dilthey formula uma metodologia para as ciências humanas com base empírica que reconhece a natureza distintiva das ciências humanas. Ele não acha que a metodologia positivista das ciências exatas naturais pode ser utilizada para as ciências humanas, pois os objetos das ciências humanas são constituídos essencialmente por atores humanos conscientes. Por outro lado, as teorias idealistas nas ciências humanas não têm a base empírica necessária

---

<sup>123</sup> RICOEUR, 1991, p. 89.

<sup>124</sup> Idem, p. 90.

para suas conclusões. As ciências humanas precisam de sua própria metodologia única, que Dilthey chama de “compreensão” (*Verstehen*), em oposição à “explicação” (*Erklären*). A justificação filosófica da compreensão requer uma crítica da consciência histórica no sentido kantiano<sup>125</sup>.

É diante desses dois grandes fatos culturais que Dilthey apresenta sua questão fundamental. Sua questão consiste em saber sobre a possibilidade do conhecimento, ou melhor, sobre a possibilidade das ciências do espírito. Esta questão leva ao limiar da grande oposição, que percorre por toda a obra de Dilthey, entre a explicação da natureza e a compreensão do espírito. Para Ricoeur está oposição apresenta grandes consequências para a hermenêutica que se encontra afastada da explicação naturalista e rejeitada pela intuição psicológica<sup>126</sup>.

Como aponta Ricoeur, Dilthey busca o traço distintivo do compreender no campo da psicologia. Toda ciência do espírito, e aqui se entende por ciência do espírito todas as categorias do conhecimento do ser humano que afetam uma relação histórica, apresenta como pressuposto uma capacidade primordial: a de se transpor para a vida psíquica de outrem<sup>127</sup>. Jean Grondin afirma que para Dilthey apenas uma reflexão psicológica teria a capacidade de fundamentar a objetividade do conhecimento das ciências do espírito<sup>128</sup>. No conhecimento natural, o ser humano só atinge fenômenos que sejam distintos de si cuja coisidade principal lhe escapa. Ricoeur diz:

Na ordem humana, pelo contrário, o homem conhece o homem; por mais estranho que o outro homem nos seja, ele não é um estranho no sentido em que a coisa física desconhecida o pode ser. A diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender. O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque ele dá sinais da sua própria existência. Compreender estes sinais é compreender o homem. Aqui está o que a escola positivista ignora completamente: a diferença de princípio entre o mundo psíquico e o mundo físico<sup>129</sup>.

Paul Ricoeur enfatiza que Dilthey pertence ao grupo de neokantianos para quem o centro de todas as ciências humanas é o sujeito, considerado, em suas relações sociais, mas

---

<sup>125</sup> SCHMIDT, 2012, p. 51.

<sup>126</sup> RICOEUR, 1991, p. 90.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> GRONDIN, 1999, p. 148.

<sup>129</sup> RICOEUR, 1991, p. 90.

essencialmente singular<sup>130</sup>. É por causa disso, que as ciências do espírito requerem a psicologia, como ciência fundamental. Ela será vista como a ciência do indivíduo que age na história e na sociedade. Como aponta Jean Grondin:

Dilthey, em sempre novos exórdios, assumiu a tarefa de uma fundamentação psicológica das ciências do espírito. Imaginava ele, nessa questão, uma psicologia de tipo mais original, que não procederia “explicando”, e sim “entendendo”. [...] propõe ele a ideia de uma psicologia antes entendedora, que estabelece o seu ponto de partida no todo contextual da vida, como ele ocorre na vivência. Ao invés de explicar os fenômenos psíquicos ou até fisiológicos originários, ela simplesmente se empenha em descrever a vida da alma em seu contexto estrutural originário, ou, já que aqui o particular deve ser concebido a partir do todo, em “entendê-la”. “A natureza, nós a explicamos, a vida da alma, nós a entendemos”, assim reza a ideia-guia de Dilthey<sup>131</sup>.

Portanto, as relações recíprocas, os sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião se estruturam nesta base. É como atividade, como vontade livre, como iniciativa e empreendimento que o ser humano procura compreender-se. Para Ricoeur, é aqui que deve ser reconhecida a rejeição realizada por Dilthey ao pensamento de Hegel e a retomada do mesmo a perspectiva de Kant, no ponto em que esse último havia parado<sup>132</sup>.

A chave da crítica do conhecimento histórico, que fez falta ao kantismo como aponta Ricoeur, precisa ser procurada ao lado do fenômeno essencial da conexão interna, ou do encadeamento, por meio do qual a vida de outrem, no seu brotar, deixa-se discernir e identificar<sup>133</sup>. É porque a vida produz formas, se exterioriza em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem é possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se num adquirido estruturado, oferecido à decifração de outrem. Logo, os sistemas organizados que são produzidos pela cultura na forma de literatura, constituem uma camada de segundo plano, é ela edificada sobre este fenômeno primeiro da estrutura teleológica das produções da vida. A vida espiritual se fixa em conjuntos estruturados suscetíveis de serem entendidos por um outro<sup>134</sup>.

Dilthey a partir de 1900, segundo Ricoeur, procura auxílio em Husserl com a finalidade de dar consistência à noção de encadeamento. Neste período, Husserl defendia que

---

<sup>130</sup> RICOEUR, 1991, p. 90-91.

<sup>131</sup> GRONDIN, 1999, p. 148-149.

<sup>132</sup> XAVIER, 2011, p. 38.

<sup>133</sup> RICOEUR, 1991, p. 91.

<sup>134</sup> Ibidem.

o psiquismo era caracterizado pela intencionalidade, “ou seja, pela propriedade de visar um sentido suscetível de ser identificado”<sup>135</sup>. Sobre esta questão, Ricoeur afirma que:

O psiquismo não pode ser atingido, mas podemos apreender-se o que ele visa, o correlato objetivo e idêntico no qual o psiquismo se ultrapassa. Esta ideia da intencionalidade e do caráter idêntico do objetivo intencional permitia, assim, a Dilthey reforçar o seu conceito de estrutura psíquica pela noção husserliana de significação<sup>136</sup>.

A passagem da compreensão, definida pela capacidade de se transportar para outrem, à interpretação, no sentido preciso do entendimento das expressões da vida, fixadas pela escrita, colocam um duplo problema. Por uma perspectiva, a hermenêutica era vista como um complemento da psicologia compreensiva, e por outra perspectiva, a psicologia compreensiva modificava a hermenêutica num sentido psicológico.

Este duplo problema para Ricoeur, mostra que Dilthey absorve de Schleiermacher a vertente psicológica de sua hermenêutica, em que ele reconhecia o seu próprio problema, o da compreensão por transferência para um outrem. A hermenêutica, considerada sob o primeiro ponto de vista, apresenta algo de específico. Ela tem como objetivo reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado, buscando apoiar-se em uma categoria de signos, aqueles que foram fixados pela escrita ou por qualquer outro processo de inscrição equivalente à escrita. Não é possível apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas. É necessário reconstruí-la, buscando interpretar os signos objetivados, são exigidas regras distintas por esse *Nachbilden* (reproduzir), por causa do investimento da expressão em objetos de natureza própria. Como em Schleiermacher, a filologia, a explicação dos textos, que alimenta a etapa científica da compreensão.

Há um reconhecimento por parte de Paul Ricoeur, que tanto para Schleiermacher quanto para Dilthey, a hermenêutica tem como seu principal objetivo, estabelecer, teoricamente, contra a intromissão constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cétilo, a validade universal da interpretação, base de toda certeza em história<sup>137</sup>. A hermenêutica será vista como a camada objetivada da compreensão, graças as estruturas essenciais do texto.

---

<sup>135</sup> RICOEUR, 1991, p. 91.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Idem, p. 92.

Conforme Lawrence K. Schmidt, para Dilthey a tarefa da hermenêutica é a justificação da compreensão em referência aos registros escritos da existência humana, onde a vida do homem acha sua expressão completa. Schmidt diz:

Apesar de Dilthey ainda ligar a hermenêutica ao texto escrito, podemos dizer que a hermenêutica é o modelo para todas as formas de compreensão da vida, da mente e do espírito. A hermenêutica será o modelo para a compreensão, que é o modo particular de cognição que fundamenta metodologicamente as ciências humanas<sup>138</sup>.

Em contrapartida a uma teoria hermenêutica construída na psicologia é que a psicologia permanece como a sua última justificação. A visão de que o texto é autônomo dever ser entendida como um fenômeno provisório e superficial. É por causa disso que em Dilthey a questão da objetividade permanece um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel. É inelutável pelo fato da própria pretensão de ser contrário ao positivismo apresentando uma concepção autenticamente científica da compreensão. É por causa disso que Dilthey não parou de manejar e de procurar melhorar seu conceito de reprodução, de modo a torná-lo sempre mais apropriado à exigência da objetivação.

Como mostra Ricoeur, a subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico da questão do conhecimento de outrem condenava-o a buscar fora do âmbito da interpretação, a origem de toda objetivação. Em Dilthey a objetivação se inicia bem cedo, desde a interpretação de si mesmo. O que o ser humano é para si mesmo só pode ser atingido através das objetivações de sua própria vida. Portanto, o conhecimento de si mesmo já é uma interpretação que não é a mais fácil que a dos outros, provavelmente, mais difícil, pelo fato de que o ser humano só se comprehende a si mesmo pelos sinais que o mesmo apresenta da sua própria existência e que lhe são remetidos pelos outros. Isso traz o entendimento que todo conhecimento de si é mediado pelos signos e pelas obras<sup>139</sup>.

Paul Ricoeur comprehende que no período de Dilthey, a *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) era bastante influente. Dilthey apresentava uma dupla relação com a mesma. Ele buscava partilhar com a filosofia da vida o entendimento de que a vida é necessariamente um dinamismo criador. Entretanto ele não concordava com a mesma, sustentando que o dinamismo criador não se conhece a si mesmo e não pode interpretar-se, senão pelos meandros dos signos e das obras. Dessa forma, Dilthey realiza uma fusão entre o conceito de

---

<sup>138</sup> SCHMIDT, 2012, p. 53.

<sup>139</sup> RICOEUR, 1991, p. 93.

dinamismo e o de estrutura. Assim, a vida será vista como um dinamismo que estrutura a si mesmo.

Ricoeur percebe que “o último Dilthey tentou generalizar o conceito de hermenêutica, mergulhando-o, assim, sempre mais profundamente, na teleologia da vida”<sup>140</sup>. Assim, significações adquiridas, valores presentes, fins longínquos organizam diariamente a dinâmica da vida, segundo as três dimensões temporais: do passado, do presente e do futuro. O ser humano se orienta pelos seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Ele só aprende a conhecer-se pelos desvios da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação.

Neste momento Ricoeur apresenta o entendimento que Dilthey possuía a respeito da hermenêutica. Dilthey enxerga a hermenêutica tendo a percepção de que o ser humano só consegue compreender os mundos desaparecidos pelo fato de cada sociedade construir os seus próprios órgãos de compreensão, ao criar mundos sociais e culturais em que ela se compreende. Diante disso, a história universal torna-se o próprio campo hermenêutico. Compreender-me é trilhar o maior trajeto, o da grande memória que retém o que se tornou importante para o conjunto dos homens. A hermenêutica será vista como acesso do indivíduo a história universal, é a universalização do indivíduo<sup>141</sup>. Para Lawrence K. Schmidt, Dilthey vê de modo geral a hermenêutica como uma teoria filosófica que busca justificar a validade universal das interpretações históricas<sup>142</sup>.

A obra de Dilthey traz a luz a aporia central de um determinado tipo de hermenêutica que deposita a compreensão do texto sob a lei da compreensão de um outrem que aí se exprime. Ricoeur diz que se o empreendimento permanece psicológico na sua natureza, é porque ele leva em conta como última mira da interpretação, não a princípio o que o texto diz, mas aquilo que nele se exprime<sup>143</sup>. Ao mesmo tempo o objeto da hermenêutica é, incessantemente, deslocado do texto, do seu sentido e da sua referência, para o vivido que nele se exprime.

Ricoeur acha que continua incompreensível que essa hermenêutica da vida seja uma história. A passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica supõe, com efeito,

---

<sup>140</sup> RICOEUR, 1991, p. 93.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> SCHMIDT, 2012, p. 51.

<sup>143</sup> RICOEUR, 1991, p. 94.

que o encadeamento das obras da vida já não é vivido nem experimentado por ninguém. É neste ponto que sua objetividade reside.

Entretanto, Dilthey procurou perceber o nó central do problema, a compreensão de que a vida só consegue apreender a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Para Ricoeur, Dilthey percebeu um modo de ultrapassagem da finitude sem sobrevôo, sem nenhum saber absoluto, que seria a interpretação. Assim, Dilthey traça o caminho pelo qual o historicismo poderia ser derrotado por ele mesmo, sem recorrer a nenhuma coincidência triunfante com um qualquer saber absoluto.

Para dar sequência a este achado, Ricoeur entende que será necessário abrir mão de vincular o destino da hermenêutica com uma noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha e que se desvende o texto, não em direção a seu autor, mas na direção do seu sentido imanente e na direção da espécie de mundo que ele abre e descobre.

Após ser apresentado de forma breve um pouco da filosofia de Dilthey pela interpretação que Ricoeur realiza do mesmo, Ricoeur segue sua análise do surgimento da hermenêutica apresentando o movimento da epistemologia à ontologia.

## 2.2 O movimento da epistemologia à ontologia

Depois de Dilthey, começa a surgir um questionamento as ciências do espírito. Começa-se a questionar se as ciências do espírito poderiam se rivalizar com as ciências da natureza, armadas de uma metodologia própria. Segundo Paul Ricoeur, este pressuposto, dominante na obra de Dilthey, traz a implicação que a hermenêutica seja uma variedade de teoria do conhecimento e que o debate entre explicar e compreender possa ser mantido nos limites do *Methodenstreit* (discussão sobre os métodos) caro aos neokantianos<sup>144</sup>.

Como será apresentado, é este pressuposto de uma hermenêutica que é entendida como epistemologia que é criticado tanto por Martin Heidegger quanto por Hans Georg Gadamer. A contribuição destes dois filósofos, não deve ser colocada como um prolongamento da obra de Dilthey. Essa contribuição precisa ser compreendida como uma tentativa de aprofundar o próprio empreendimento epistemológico, com o objetivo de trazer a luz a suas condições ontológicas.

---

<sup>144</sup> RICOEUR, 1991, p. 95.

Ricoeur percebe que a hermenêutica trilhou dois caminhos. O primeiro caminho é visto como o movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, sob o signo da revolução copernicana e o segundo caminho que também será colocado sob o signo de uma nova revolução copernicana, coloca as questões sob o controle de uma ontologia prévia.

Neste segundo caminho trilhado pela hermenêutica surge uma nova questão. Segundo Ricoeur a questão que aparece, não está baseada em questões epistemológicas sobre como o ser humano conhece algo, mas sim sobre questões ontológicas perguntando qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo. A partir disso, será apresentado o pensamento de Martin Heidegger.

### 2.2.1 Martin Heidegger

Martin Heidegger nasceu na Alemanha na cidade de Messkirch, em 1889 e morreu em maio de 1976, em Freiburg. Estudou filosofia na Universidade de Freiburg. Foi aluno de Edmund Husserl, criador do método fenomenológico e foi também aluno de Heinrich Rickert, culturalista neokantiano que se preocupava com a fundamentação metodológica da história. Heidegger pode ser visto como um dos principais filósofos do século XX.

Heidegger será o filósofo que irá realizar o radical movimento hermenêutico da epistemologia para a ontologia. Conforme Luiz Rohden a virada da hermenêutica epistemológica, isto é, da moderna à ontologia se inicia com Heidegger como hermenêutica da facticidade enquanto filosofia hermenêutica<sup>145</sup>.

Ricoeur começa sua apresentação da filosofia de Heidegger mostrando que o ponto fundamental que precisa ser levantado no pensamento do mesmo é a questão do sentido do ser. Dentro da pergunta sobre o sentido, aquele que a realiza será conduzido por aquilo mesmo que é procurado. Em *Ser e tempo*, Ricoeur comprehende que Heidegger revoluciona a teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento será desde o início alterada por uma interrogação que a precede e que procure abranger o modo pelo qual um ser encontra o ser, antes mesmo de se opô-lo como um objeto que enfrenta um sujeito<sup>146</sup>.

Mesmo que a ênfase de *Ser e tempo* recaia sobre o *Dasein*, esse ser que nós somos, Ricoeur comprehende que esse *Dasein* não é um sujeito para quem existe um objeto, mas um

---

<sup>145</sup> ROHDEN, 2002, p. 65.

<sup>146</sup> RICOEUR, 1991, p. 96.

ser no ser. *Dasein* designa o lugar onde aparece a questão do ser, o lugar da manifestação. A centralidade do *Dasein* é apenas a de um ser que comprehende o ser. Faz parte de sua estrutura como ser, ter uma pré-compreensão ontológica do ser. Diante disso, mostrar a constituição do *Dasein* é apresentar e destacar o fundamento por exibição.

Aqui é criada uma forte oposição entre fundação ontológica e fundação epistemológica. Segundo Ricoeur:

Seria apenas uma questão epistemológica, se o problema fosse o dos conceitos de base que regem regiões de objetos particulares, região-natureza, região-vida, região-linguagem, região-história. É verdade que a própria ciência procede a uma explicitação como esta dos seus conceitos fundamentais, em particular por uma crise dos fundamentos<sup>147</sup>.

O papel da filosofia de fundação busca destacar os conceitos essenciais que determinam o entendimento preliminar da região que fornece a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que por ela norteiam toda a investigação positiva. Para Ricoeur a apostila da filosofia hermenêutica será, pois a explicitação deste sendo relativamente à sua constituição de ser<sup>148</sup>. Portanto, esta explicitação não acrescentará nada à metodologia das ciências do espírito, ela aprofundará, antes, esta metodologia para lhe revelar os fundamentos.

Em Heidegger a hermenêutica será vista como o caminho que conduz a compreensão. Como diz Heidegger:

No compreender, a presença projeta seu ser para possibilidade. Esse ser para possibilidades em compreendendo é um poder-ser que repercuta sobre a presença as possibilidades enquanto aberturas. O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, o compreender apropriase do que compreende. Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender<sup>149</sup>.

A partir de Heidegger o primado da questão hermenêutica será a compreensão. A interpretação vai coexistir na configuração ou elaboração da compreensão<sup>150</sup>. Ele inverte a hermenêutica tradicional, que tinha a interpretação como meio para a compreensão.

Como mostra Ricoeur, a hermenêutica para Heidegger, não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual as ciências do

---

<sup>147</sup> RICOEUR, 1991, p. 96.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 209.

<sup>150</sup> GRONDIN, 1999, p. 164.

espírito podem ser edificadas. É na hermenêutica que deve ser enraizada a metodologia das ciências históricas do espírito.

Essa primeira reviravolta realizada em *Ser e tempo* arrasta para uma segunda reviravolta. Para Ricoeur, Dilthey colocou a questão da compreensão ligada ao problema do outrem, a possibilidade de ascender, por transferência, a um psiquismo estranho dominava as ciências do espírito. Entretanto, Heidegger em *Ser e tempo*, coloca a questão da compreensão inteiramente desligada do problema da comunicação com outrem. Ricoeur diz:

Os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados na relação do ser com o mundo e não na relação com um outrem, é na relação com a minha situação, na compreensão fundamental da minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão<sup>151</sup>.

Em Dilthey, o conhecimento do psiquismo apresenta uma vantagem inegável sobre o conhecimento da natureza. Heidegger, não terá esse pressuposto, para ele o outro, tanto como o homem a si mesmo, lhe é mais desconhecido do que qualquer outro fenômeno da natureza. Portanto, se existe uma região do ser onde reina o inautêntico, é justamente a relação de cada indivíduo com qualquer outro possível. De acordo com Ricoeur, não é através de uma reflexão sobre o ser-com, mas sobre o ser-em, que a ontologia da compreensão pode começar. Não se trata do ser-com um outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do ser-no mundo. Essa mudança do lugar filosófico é tão importante quanto a transferência do problema do método para o problema do ser. A questão mundo ocupa o lugar da questão outrem. Ao mundanizar o compreender, Heidegger o despsicologiza.

Paul Ricoeur entende que aquilo que deve ser reconquistado com o auxílio da filosofia de Heidegger nesta pretensão do sujeito, é a condição de habitante desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão e interpretação. Logo, a teoria do compreender deve ser precedida pelo reconhecimento da relação de enraizamento que sustenta a fixação de todo o sistema linguístico, por conseguinte dos textos e dos livros, em qualquer coisa que não é um fenômeno de articulação no discurso<sup>152</sup>.

Continuando a apresentação sobre o pensamento de Heidegger, Paul Ricoeur procura explicar cada um dos elementos que fazem parte da tríade situação, compreensão e interpretação. A situação é a necessidade anterior ao compreender. Para Ricoeur é necessário, antes, encontrar-se (bem ou mal), encontrar-se aí e sentir-se (de certa forma), antes mesmo de

---

<sup>151</sup> RICOEUR, 1991, p. 97.

<sup>152</sup> Idem, p. 98.

se orientar. Pelo conhecimento, os seres humanos colocam os objetos diante deles. O sentimento da situação irá preceder esse frente-a-frente, impondo aos homens um mundo.

O segundo elemento da tríade é a compreensão. Conforme Paul Ricoeur a compreensão não pode ser vista em princípio como um fato da linguagem, da escrita ou do texto, ela deve ser vista em termos de poder-ser. A compreensão tem como função orientar o ser humano numa situação. O compreender não se dirige a possuir um fato, mas de uma possibilidade de ser. Em Heidegger o compreender será essencialmente um projetar ou, um projetar num ser-lançado prévio.

Compreender um texto não é achar um sentido inerte que nele estivesse contido, é revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Lawrence K. Schmidt mostra que para Heidegger a hermenêutica é a compreensão das estruturas, os existenciais, do modo de ser do *Dasein*<sup>153</sup>. Um desses existenciais será a própria compreensão. Toda compreensão é interpretativa, Lawrence K. Schmidt diz:

A compreensão é necessariamente interpretação, pois a compreensão começa com a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia. Compreendemos alguma coisa como alguma coisa, mas isto não envolve um círculo vicioso. A compreensão genuína ou correta pode ser obtida quando o intérprete baseia as estruturas prévias da compreensão nas coisas em si. Enquanto compreensão interpretativa, ela é compreensão hermenêutica.<sup>154</sup>

Para Heidegger a compreensão pode ser entendida como entender-se sobre algo, que indica menos um saber, do que uma habilidade ou um poder<sup>155</sup>. O entender de uma coisa tem como significado estar apto para ela poder arranjar-se com ela. Essa compreensão para Heidegger será concebida como existencial, isto é, como modo de ser pelo qual o ser humano busca se situar no mundo.

Ricoeur apresenta o terceiro elemento da tríade. Esse elemento é a interpretação. É nela que aparece o momento ontológico que interessa ao exegeta. Entretanto, antes da exegese dos textos, vem à exegese das coisas. Paul Ricoeur diz:

A interpretação, com efeito, é, antes de mais, uma explicitação, um desenvolvimento da compreensão, desenvolvimento que “não a transforma noutra coisa, mas que a faz tornar-se ela mesma” [...]. Todo o regresso à teoria do conhecimento é, assim, prevenido, o que é explicitado é o enquanto [...] que se prende com as articulações da experiência<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> SCHMIDT, 2012, p. 96.

<sup>154</sup> Idem, p. 115.

<sup>155</sup> GRONDIN, 1999, p. 160.

<sup>156</sup> RICOEUR, 1991, p. 99.

A Analítica do *Dasein* dá um sentido ao que pode parecer um fracasso no plano epistemológico, pelo fato de ligar esse aparente fracasso a uma estrutura ontológica intransponível, chamada de pré-compreensão. Falando sobre a pré-compreensão Ricoeur afirma que as relações de familiaridade que se podem ter, por exemplo, com um mundo de instrumentos, podem oferecer uma ideia inicial sobre o que pode significar a aquisição preliminar, por meio da qual, o ser humano busca orientar-se para o uso novo das coisas. Este caráter de antecipação faz parte do modo de ser de todo ser que comprehende historicamente. Portanto, é nos termos da Analítica do *Dasein* que se deve compreender essa proposição.

A pré-compreensão como mostra Jean Grondin significa, que o *Dasein*, o ser-aí humano, se caracteriza por uma interpretação que lhe é peculiar e que se encontra antes de qualquer locução ou enunciado<sup>157</sup>.

Ao continuar sua apresentação sobre o pensamento de Heidegger, Ricoeur procura instituir uma relação entre a pré-compreensão e o papel dos pressupostos na exegese textual. O papel dos pressupostos na exegese textual não é, então, mais do que um caso específico dessa lei geral da interpretação<sup>158</sup>. Transposta para o campo da teoria do conhecimento e analisada pela pretensão de objetividade, a pré-compreensão recebe a qualificação pejorativa de preconceito. Segundo a ontologia fundamental, o preconceito só se comprehende a partir da estrutura de antecipação do compreender. No plano metodológico, o círculo hermenêutico, não é mais do que a sombra projetada dessa estrutura de antecipação. Qualquer ser humano que tiver compreendido essa questão saberá que o elemento decisivo não é abandonar o círculo, mas sim penetrar no mesmo de forma correta.

Em *Ser e tempo*, Heidegger introduz a questão da linguagem depois da situação, da compreensão e da interpretação. A linguagem em *Ser e tempo*, permanece uma articulação segunda, articulação da explicitação em enunciados. Com tudo, a filiação do enunciado, partindo da compreensão e da explicitação, leva a dizer que sua função primeira é na manifestação, na mostração. Esta função suprema da linguagem não faz mais do que relembrar a sua filiação a partir das estruturas ontológicas que a precedem. Aqui então, Paul Ricoeur irá de acordo com Heidegger apresentar a definição de discurso. Para ele “o discurso é a articulação daquilo que é compreensão”<sup>159</sup>. Logo, será necessário recolocar o discurso nas

---

<sup>157</sup> GRONDIN, 1999, P. 159.

<sup>158</sup> RICOEUR, 1991, p. 100.

<sup>159</sup> Ibidem.

estruturas do ser, e não essas estruturas no discurso. O discurso é articulação significante da estrutura compreensível do ser-no-mundo<sup>160</sup>.

Paul Ricoeur comprehende que está esboçada a passagem à segunda filosofia de Heidegger que não terá mais o *Dasein* como o foco. O ponto central na filosofia de Heidegger agora será o poder de manifestação da linguagem. A linguagem passa a ter um papel central no pensamento de Heidegger, ela será vista como a casa do ser e é nesta habitação do ser que o homem mora<sup>161</sup>. A interação do Ser e dos seres humanos acontece na linguagem, e os humanos atingem seu ser essencial na fala. Jean Grondin afirma que nesta virada Heidegger comprehende a linguagem como morada do ser, como se ela tivesse assumido, a precedente e insuperável revelação do ser<sup>162</sup>. Sobre a passagem a segunda filosofia de Heidegger, Ricoeur diz:

Mas, desde o *Sein um Zeit* (Ser e tempo), o dizer (*reden*) parece superior ao falar (*sprechen*). O dizer designa a constituição existencial, e o falar, o seu aspecto mundano que cai na empiria. É por isso que a primeira determinação do dizer não é o falar, mas o par ouvir-calar-se. Também aqui Heidegger ilude a maneira vulgar, e mesmo linguística, de colocar, na primeira etapa, a operação de falar (locução, interlocução). Compreender é ouvir. Por outras palavras, a minha primeira relação com a fala não quer dizer que eu a produza, mas que a receba. “O ouvir é constitutivo do discurso”. Esta prioridade da escuta marca a relação fundamental da fala com a abertura ao mundo e ao outrem. As consequências metodológicas são consideráveis: a linguística, a semiologia, a filosofia da linguagem ficam, inelutavelmente, ao nível do falar e não atingem o do dizer. Neste sentido, a filosofia fundamental já não traz nada de novo à linguística que ela não acrescente à exegese. Enquanto o falar remete para o homem falante, o dizer remete para as coisas ditas<sup>163</sup>.

Conforme Ricoeur, a aporia manifesta na dissociação entre explicar e compreender não foi resolvida. Ela foi simplesmente deslocada e, por isso mesmo, agravada. Não se encontra mais na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer, mas é situada entre ontologia e a epistemologia, tomadas em bloco. Com a filosofia de Heidegger não deixou-se de praticar o movimento de retorno aos fundamentos, mas percebeu-se uma incapacidade de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, levará à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> RICOEUR, 1991, p. 100.

<sup>161</sup> SCHMIDT, 2012, p. 124.

<sup>162</sup> GRONDIN, 1999, p. 173.

<sup>163</sup> RICOEUR, 1991, p. 101.

<sup>164</sup> Ibidem.

Ora, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências já não se dirige senão a si mesma. Além do mais, é apenas sobre o trajeto de volta que se mostra a pretensão de manter as questões de exegese e, em geral, de crítica histórica como questões derivadas. Enquanto não proceder efetivamente a essa derivação, permanece problemática a própria passagem para as questões de fundação.

Segundo Ricoeur, em Heidegger existe uma questão que não foi resolvida: como tomar consciência de uma questão crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental? Para Paul Ricoeur, é sobre esse trajeto de volta que poderia atestar-se e manifestar-se a afirmação segundo a qual o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está fundado sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental. “Mas a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de desvendar essa problemática de retorno. No próprio Heidegger, a questão é abandonada desde que é posta”<sup>165</sup>. Ricoeur diz:

Lê-se isto no *Ser e tempo*: “O círculo característico da compreensão [...] contém em si uma possibilidade autêntica do conhecer mais original, só é apreendida corretamente, se a explicitação considerar como sua tarefa primeira, permanente e última, não deixar que se lhe imponham as suas aquisições e pontos de vistas preliminares e as suas antecipações por quaisquer ideias enviesadas e noções populares, mas assegurar o seu tema científico pelo desenvolvimento das suas antecipações segundo as próprias coisas”<sup>166</sup>.

Por fim, ao concluir sua apresentação de Heidegger, Ricoeur afirma que a preocupação em enraizar mais profundamente o círculo hermenêutico que toda epistemologia impede que se repita a questão epistemológica depois da ontologia. Conforme Ricoeur, essa afirmação mais uma vez apresenta o problema da aporia<sup>167</sup>. Ricoeur continua sua apresentação expondo o pensamento de Gadamer.

## 2.2.2 Hans Georg Gadamer

Hans Georg Gadamer nasceu no dia 11 de fevereiro de 1900 em Marburg, Alemanha. Estudou na Universidade de Breslau e estudou também na Universidade de Marburg. Doutorou-se em filosofia em 1922 e em 1923 mudou-se para Freiburg para estudar com

---

<sup>165</sup> RICOEUR, 1991, p. 102.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

Heidegger. Ele morreu no dia 13 de março de 2002 em Heidelberg. Gadamer pode ser visto como um dos grandes filósofos do século XX e principalmente como um dos grandes pensadores de toda a história da hermenêutica filosófica.

Gadamer procurou seguir a indicação de caminho que teve início com Heidegger ao retomar a questão da linguagem, que pode ser vista como um dos núcleos fundamentais da hermenêutica<sup>168</sup>. Para ele a linguagem era uma forma de vida. Ele irá formular sua hermenêutica filosófica em *Verdade e Método*<sup>169</sup>

Ricoeur ao apresentar o pensamento de Gadamer retoma a questão da aporia. Para ele a aporia tornou-se o problema central da filosofia hermenêutica de Gadamer em *Verdade e Método*. O filósofo de Heidelberg buscou reanimar o debate das ciências do espírito tendo como base a ontologia heideggeriana e, mais precisamente, da sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica. Lawrence k. Schmidt diz:

Gadamer aceita a exatidão da descrição ontológica de Heidegger da compreensão como a base para desenvolver sua própria hermenêutica filosófica. Como vimos, Heidegger revela que a compreensão é uma estrutura fundamental do ser humano. Isto significa que sempre estamos compreendendo, de uma forma ou de outra. A compreensão é projeção arremessada. Enquanto projeção, a compreensão trata das possibilidades futuras do ser humano e culmina na autocompreensão. Para Gadamer, [...], isto significa que mesmo compreender um texto do passado culmina numa autocompreensão com referência a futuras possibilidades de ser<sup>170</sup>.

Para Gadamer a experiência fundamental na qual se estrutura toda a sua obra e, a partir da qual a hermenêutica eleva sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo que constitui a escala da consciência moderna, a espécie de distanciamento alienante que lhe parece ser o pressuposto das ciências do espírito<sup>171</sup>. A alienação é, com efeito, muito mais que um sentimento ou que um humor, é o pressuposto ontológico que sustém a conduta objetiva das ciências humanas.

A metodologia destas ciências implica, a seus olhos, inelutavelmente, certo distanciamento. Este por sua vez exprime a destruição da relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal. Este debate entre distanciamento

---

<sup>168</sup> ROHDEN, 2002, p. 72.

<sup>169</sup> SCHMIDT, 2012, p. 141.

<sup>170</sup> SCHMIDT, 2012, p. 145.

<sup>171</sup> RICOEUR, 1991, 102-103.

alienante e experiência de pertença é prosseguido por Gadamer nas três esferas pelas quais se reparte a experiência hermenêutica. Essas esferas são: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem<sup>172</sup>.

Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto é anterior e torna possível o exercício crítico do juízo que Kant teorizava. Na esfera histórica, a consciência de ser guiado pelas tradições que são anteriores ao sujeito é o que torna possível todo o exercício de uma metodologia histórica ao nível das ciências humanas e sociais. Por fim, na esfera da linguagem, que de alguma forma, percorre as duas esferas anteriores, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por meio das técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura.

Para Ricoeur a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que foram descritos anteriormente, das hermenêuticas regionais para a hermenêutica geral, e da epistemologia das ciências do espírito para a ontologia<sup>173</sup>. A expressão experiência hermenêutica exprime bem este caráter sintético. Gadamer entende a experiência hermenêutica como:

Experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. [...] Nela a experiência não chega a seu fim, nem se alcança uma forma suprema de saber (Hegel), mas nela é onde, na verdade, a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. [...] A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral<sup>174</sup>.

Além disso, Gadamer assinala, em relação a Heidegger, o esboço do movimento de retorno da ontologia na direção dos problemas epistemológicos. Segundo Paul Ricoeur, o próprio nome dado à obra de Gadamer, *Verdade e Método*, confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. Ricoeur diz:

A questão está em saber, então, até que ponto a obra merece chamar-se: *Verdade e método*, e se não deveria, antes, intitular-se: *Verdade ou método*. Se, de fato, Heidegger podia iludir o debate com as ciências humanas por um movimento soberano de superação, Gadamer, pelo contrário, só pode mergulhar num debate cada vez mais áspero, precisamente porque ele toma a

---

<sup>172</sup> RICOEUR, 1991, p. 103.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> GADAMER, 1997, p. 527.

sério a questão de Dilthey. A seção consagrada à consciência histórica é, a este respeito, muito significativa. O longo percurso histórico que Gadamer impõe a si mesmo, antes de expor as suas ideias próprias, atesta que a filosofia hermenêutica deve de início, recapitular a luta da filosofia romântica contra a *Aufklarung* (o Iluminismo), a de Dilthey contra o positivismo, a de heideggeriana contra o neokantismo<sup>175</sup>.

Como aponta Ricoeur, a intenção de Gadamer é a de não retornar a cair na viseira do romantismo. Para Gadamer o romantismo, apenas operou uma reviravolta das teses do Iluminismo, sem conseguir deslocar a própria problemática e alterar o campo da discussão. É assim que a filosofia romântica se aplica a reabilitar o preconceito, que é uma categoria do Iluminismo, e continua a depender de uma filosofia crítica, de uma filosofia do juízo. Sendo assim, o movimento romântico desenvolve sua luta no campo definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação. A questão que surge é se a hermenêutica de Gadamer conseguiu ultrapassar o ponto de partida da hermenêutica romântica e sua afirmação de que ser homem descobre sua finitude no fato de, em princípio, se encontrar no seio das tradições, escapará ao jogo das reviravoltas pelo qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, em face das pretensões de toda filosofia crítica<sup>176</sup>.

Gadamer também irá criticar Dilthey. Para ele Dilthey ficou preso em um conflito que envolvia duas metodologias e também por não ter sabido libertar-se da teoria tradicional do conhecimento. O ponto de partida de Dilthey continua a ser a consciência de si, dona de si mesma. Em Dilthey, a subjetividade permanece a última referência. Certa reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição, será dirigida contra os critérios da filosofia reflexiva.

Sobre a crítica realizada por Gadamer a Dilthey, Lawrence K. Schmidt afirma:

[...] Gadamer afirma que Dilthey erroneamente transcende a historicidade e finidade da compreensão humana como experiência vivida (identificadas corretamente) e adota o ponto de vista a-histórico do pensamento científico. Isto demonstra “o cartesianismo não resolvido do qual ele (Dilthey) começa”. O fato de que é necessário adotar o ponto de vista da reflexão e da dúvida e que é isto que acontece em todas as formas de reflexão científica (e não em outros lugares) é simplesmente incompatível com a filosofia da vida de Dilthey. A crítica de Gadamer é que se o historiador está incrustado na história, e isto significa dentro do círculo hermenêutico da compreensão, ele não pode escapar deste círculo para obter um ponto de vista de reflexão que permitiriam um conhecimento justificado metodologicamente<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> RICOEUR, 1991, p. 103-104.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> SCHMIDT, 2012, p. 144.

Ricoeur comprehende que a crítica de Gadamer a Dilthey mostra que a história precede o ser humano e é anterior a sua reflexão, ele faz parte da história antes de pertencer a si mesmo. Dilthey não comprehendeu isso, sua revolução permaneceu epistemológica, e porque seu critério reflexivo prevalece sobre sua consciência histórica. Aqui Gadamer é completamente herdeiro de Heidegger. É de Heidegger que Gadamer absorve o pensamento de que aquilo que se chama preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana. Ao mesmo tempo, a interpretação filológica deve permanecer um modo derivado do compreender fundamental<sup>178</sup>.

Ricoeur entende que é este feixe de influências, alternadamente recusadas e assumidas, que Gadamer utilizará para construir sua teoria da consciência histórica, ou melhor, consciência-da-história-dos-efeitos. Jean Grondin diz que “a ulterior exigência de Gadamer por uma compreensão preocupada com a objetividade nas ciências do espírito, deve ser constatada na elaboração de uma consciência da história efetual”<sup>179</sup>. Isso será visto como o auge da reflexão de Gadamer sobre a fundação das ciências do espírito. Ela depende unicamente da consciência de estar exposto à história e a sua ação, não se podendo objetivar esta ação sobre si mesmo pelo fato de a mesma fazer parte do próprio fenômeno histórico. Como aponta Ricoeur, a libertação do devir histórico não existe, não tem como o sujeito se distanciar dele, com o intuito de que o passado, seja para si mesmo, um objeto. O ser humano sempre será um ser situado na história. Ricoeur cita Gadamer para explicar isso:

[...] Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência de ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade<sup>180</sup>.

Depois de apresentar o conceito da eficiência histórica de Gadamer, Paul Ricoeur levanta um problema: “Como será possível introduzir uma instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa da distanciamento?”<sup>181</sup>. Na opinião de Ricoeur isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas também em empenhar-se para assumi-lo.

---

<sup>178</sup> RICOEUR, 1991, p. 105.

<sup>179</sup> GRONDIN, 1999, p. 190.

<sup>180</sup> GADAMER apud RICOEUR, 2008, p. 48.

<sup>181</sup> RICOEUR, 1991, p. 105.

Ricoeur diz que a hermenêutica de Gadamer apresenta uma série de sugestões fundamentais que influenciarão diretamente sua própria hermenêutica, sendo que estas sugestões serão o ponto de partida de sua própria reflexão sobre a hermenêutica. A primeira sugestão é a de que a consciência da história eficiente tem em si mesma um elemento de distância. “É a proximidade do longínquo ou, por outras palavras, é a eficácia na distância histórica. Há, portanto, um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica”<sup>182</sup>.

A segunda sugestão da hermenêutica de Gadamer que influência o pensamento hermenêutico de Ricoeur é a ideia de fusão dos horizontes. Ricoeur diz:

Efetivamente, segundo Gadamer, se a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo sobrevôo, toda a síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não implica que eu me feche num ponto de vista. Onde quer que haja situação, há horizonte susceptível de se reduzir ou de se alargar. Devemos a Gadamer esta ideia muito fecunda de que a comunicação à distância entre duas consciências, diferentemente situadas, se faz graças à fusão dos seus horizontes, quer dizer, do ajustamento de suas miras sobre o longínquo e o aberto. Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. Na mesma medida em que a fusão dos horizontes exclui a ideia de um saber total e único, este conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo: o jogo da diferença é, assim, incluído na comunhão (*mise en comum*)<sup>183</sup>.

A terceira sugestão que Ricoeur toma da filosofia de Gadamer é a filosofia da linguagem. Segundo Ricoeur, Gadamer percebe o caráter universal da linguagem da experiência humana. Isso apresenta o significado de que a pertença do ser humano a uma determinada tradição ou a tradições passa pelas interpretações dos signos, das obras, dos textos, pelos quais as heranças culturais se inscrevem e oferecem à nossa descodificação. Para Ricoeur toda reflexão de Gadamer sobre a linguagem se volta contra a redução do mundo dos signos a instrumentos manipuláveis. A experiência de linguagem só realiza sua função mediadora pelo fato dos interlocutores do diálogo se anularem de forma recíproca diante das coisas ditas que, de alguma maneira, levam ao diálogo. Onde é que o reino da coisa dita sobre os interlocutores se tornaria mais aparente se não quando a mediação pela linguagem se torna mediação pelo texto? Diante disso, o que faz com que a distância seja comunicada será “a coisa do texto” que não pertence nem ao seu autor e nem ao seu leitor.

---

<sup>182</sup> RICOEUR, 1991, p. 106.

<sup>183</sup> Ibidem.

A expressão “coisa do texto”, que posteriormente receberá outro nome “Mundo do Texto”, levará Paul Ricoeur ao limiar de seu próprio pensamento hermenêutico. Será esse limiar do pensamento de Ricoeur que levará o mesmo ao “Mundo do Texto”.

Tendo apresentado a compreensão de Paul Ricoeur sobre o renascimento da hermenêutica filosófica, mais especificamente, das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral e da epistemologia à ontologia, termina-se esse segundo capítulo. No terceiro capítulo será apresentado o itinerário que Ricoeur constrói até o “Mundo do Texto”.

## CAPÍTULO 3

### O CAMINHO DE PAUL RICOEUR ATÉ O “MUNDO DO TEXTO”

#### 3. A HERMENÊUTICA EM DIREÇÃO AO “MUNDO DO TEXTO”

##### 3.1 O papel hermenêutico da distância

Após apresentar no segundo capítulo o surgimento da hermenêutica filosófica para Paul Ricoeur e suas transformações, o movimento das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral e da epistemologia à ontologia, o terceiro capítulo tem como objetivo apresentar a hermenêutica filosófica de Ricoeur, mais especificamente o itinerário construído pelo mesmo, até o “Mundo do Texto”. Para tal tarefa, este capítulo será construído em cinco partes. Na primeira parte será estudado a realização da linguagem como discurso, na segunda parte será analisado o discurso como obra, na terceira parte será visto a relação da fala com a escrita, na quarta parte será compreendido o “Mundo do Texto” e na quinta parte será apresentado o compreender-se diante da obra.

Paul Ricoeur começa a construir seu itinerário até o “Mundo do Texto” falando a princípio da antinomia entre distância e pertença. Segundo Ricoeur essa antinomia pareceu ser o núcleo da obra de Gadamer<sup>184</sup>. Essa oposição pode ser vista como antinomia por suscitar uma proposta insustentável, por um lado, a distância alienante é uma atitude que por meio do qual é possível a objetivação que domina nas ciências do espírito ou nas ciências humanas. Entretanto, essa distância, que condiciona o estatuto científico das ciências é, ao mesmo tempo, a degradação que gera a destruição da relação fundamental e primordial que faz com que o ser humano pertença e participe na realidade histórica que se pretende levantar em objeto. Paul Ricoeur comprehende que vem daí a alternativa subjacente ao próprio nome da obra de Gadamer “*Verdade e método*: ou praticamos a atitude metodológica, sem perdemos a

---

<sup>184</sup> RICOEUR, 1991, p. 109.

densidade ontológica da realidade estudada, ou praticamos a atitude de verdade, mas, então, teremos que renunciar à objetividade das ciências humanas”<sup>185</sup>.

Existe uma recusa por parte de Paul Ricoeur diante desta alternativa e o mesmo tenta ultrapassá-la. Esta tentativa acha sua primeira expressão na escolha de uma problemática que domina e que por natureza escapa à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Esta problemática que domina é a do texto, por meio da qual é reintroduzida uma noção positiva que produz uma distanciamento. Para Ricoeur o texto pode ser visto como mais do que um mero caso particular de comunicação inter-humana. Ele é o paradigma da distanciamento na comunicação. Segundo Flávio Beno Siebeneichler para Ricoeur, qualquer tipo de discurso ou palavra, qualquer linguagem fixada por escrito constitui um texto<sup>186</sup>.

Sendo o texto o paradigma fundamental da distanciamento na comunicação, ele mostra um aspecto fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ele é uma comunicação na e pela distância.

A partir desse ponto Ricoeur tem como objetivo apresentar sua noção de texto com vista daquilo mesmo de que ela é testemunha, a saber, da função positiva e geradora da distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana. Ele propõe que toda essa problemática seja estruturada em torno de cinco questões fundamentais: 1) A realização da linguagem como discurso; 2) A relação do discurso como obra estruturada; 3) A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”; 5) O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si<sup>187</sup>. Todas estas questões levadas em conjunto constituem os critérios da textualidade. Eduardo Andrés Silva Arévalo ao comentar sobre os critérios da textualidade diz que Ricoeur tem o interesse na relação da textualidade com o discurso e com a arte da interpretação. Para ele a tarefa de Ricoeur não será construir uma hermenêutica do texto, mas sim uma hermenêutica baseada na problemática do texto<sup>188</sup>.

Para Ricoeur a questão da escrita, embora colocada no centro dessa rede de critérios, não pode ser vista como a única problemática do texto. Logo, a identificação pura e simples

---

<sup>185</sup> RICOEUR, 1991, p. 109.

<sup>186</sup> SIEBENEICHLER, 1998, p. 120.

<sup>187</sup> RICOEUR, 1991, p. 110.

<sup>188</sup> ARÉVALO, 2000, p. 45.

do texto e escrita não seria possível. Isso acontece devido à noção de que não é a escrita como tal que gera um problema hermenêutico, mas sim a dialética da fala e da escrita. Ao continuar sua fala sobre esse problema Ricoeur afirma que:

[...] depois, esta dialética constrói-se sobre uma dialética de distanciamento mais primitiva que a oposição da escrita à fala e que pertence já ao discurso oral enquanto ele é discurso; é, portanto, no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialécticas posteriores<sup>189</sup>.

Por fim, Ricoeur diz que entre o acontecimento da linguagem como discurso e da dialética da fala e da escrita, viu-se a necessidade de intercalar uma noção fundamental, a da realização do discurso como obra estruturada. A objetivação da linguagem nas obras de discurso constitui a condição mais próxima da inscrição do discurso na escrita, a literatura é composta por obras escritas, portanto, em princípio, de obras.

Conforme Paul Ricoeur a tríade discurso-obra-escrita constitui apenas o tripé que suporta a problemática fundamental, a do projeto de um mundo, a que ele chama o mundo da obra e onde o mesmo percebe que está questão é o centro gravitacional da hermenêutica. Para Ricoeur o “Mundo do Texto” é o centro de toda a sua questão hermenêutica sendo que o mesmo é mantido pelo tripé discurso-obra-escrita. Com respeito ao “Mundo do Texto” Stefan Bulawski diz:

[...] A interpretação se torna possível graças à categoria hermenêutica defendida por Ricoeur como “Mundo do Texto”. [...] o “Mundo do Texto” une e comunica entre si dois sujeitos: o autor e o leitor. Graças, portanto, ao “mundo do texto”, forma-se a intersubjetividade, como ação recíproca dialógica, esta interação faz-se a partir da reciprocidade de dizer e de ouvir<sup>190</sup>.

Toda a discussão anterior para Ricoeur terá como base a função de preparar a deslocação do problema do texto para o “Mundo do Texto” que o mesmo abre. Do mesmo modo, a questão da compreensão de si, que, na hermenêutica romântica tinha adquirido um lugar central, encontra-se transferida para o fim, como um fator terminal e não como um fator introdutório e, muito menos, como centro de gravidade. A partir daqui Ricoeur irá apresentar seu itinerário até o “Mundo do Texto”. O primeiro passo dado por ele será em direção da realização da linguagem como discurso.

---

<sup>189</sup> RICOEUR, 1991, p. 110.

<sup>190</sup> BULAWSKI, 2004, p. 381-382.

### 3.2 A efetuação da linguagem como discurso

Paul Ricoeur comprehende que o discurso, mesmo oral, apresenta um traço inicial de distância. Este traço inicial de distância pode ser visto com o título da dialética do evento e da significação. Para Fausto dos Santos o discurso oral aparece em Ricoeur como fundamentalmente marcado pela distância. Isso será entendido como a condição de possibilidade de toda teoria<sup>191</sup>.

O discurso por um lado, se dá como evento. Quando uma pessoa fala alguma coisa acontece. A noção do discurso enquanto evento ou acontecimento impõe-se logo que se leva em consideração a passagem de uma linguística da língua ou do código a uma linguística do discurso ou da mensagem. Ricoeur diz que a distinção teve início com Ferdinand de Saussure e com Louis Hjelmslev<sup>192</sup>. O primeiro procurou fazer uma distinção entre a língua e a fala e o segundo realizou uma distinção entre o esquema e o uso.

Conforme Ricoeur, a teoria do discurso anula todas as consequências epistemológicas desta dualidade. Enquanto a linguística estrutural limita-se a por em parênteses a fala e o uso, a teoria do discurso suspende o parênteses e busca considerar a existência de duas linguísticas, repousando sobre leis diferentes. Entretanto, foi o linguista Émile Benveniste quem mais longe foi nesta direção. Ele tinha a compreensão de que a linguística do discurso e a linguística da língua constroem-se sobre unidades diferentes<sup>193</sup>. Se o “signo” (fonológico e lexical) pode ser entendido como a unidade básica da língua, a “frase” é a unidade base do discurso. Portanto, é a linguística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido de onde parte a teoria do texto. Sobre essa questão Fausto dos Santos diz:

Pois bem, tomando por princípios unidades de base diferentes, as linguísticas acabam por acessar distintos aspectos da linguagem. A língua, como sistema léxico e fonológico, sendo uma espécie de código virtual, como que está fora do tempo, não possuindo propriamente um sujeito, nem remetendo para algo distinto de si mesmo. Podemos pensar nas palavras trancifiadas lexicograficamente no dicionário. Como que isoladas da própria vida, só podem remeter umas as outras. Já o evento do discurso é algo que se efetiva

---

<sup>191</sup> SANTOS, 2004, p. 168.

<sup>192</sup> RICOEUR, 1991, p. 111.

<sup>193</sup> Ibidem.

temporalmente em um presente que é seu. Além do mais, é sempre alguém que o produz<sup>194</sup>.

Paul Ricoeur percebe que afirmar que o discurso é um acontecimento significa dizer que ele se realiza temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Neste sentido, em concordância com Benveniste, Ricoeur pode falar a respeito da “instância do discurso” como o intuito de designar o aparecimento do próprio discurso como acontecimento<sup>195</sup>.

Outra questão importante que Ricouer levanta ao afirmar que o discurso é um acontecimento é compreender que o discurso remete a seu locutor, por meio de um complexo conjunto de indicadores, tais como pronomes pessoais. A instância do discurso é auto-referencial pelo fato do caráter do acontecimento está preso à pessoa daquele que fala. Portanto, o acontecimento se baseia no fato de alguém falar, alguém se exprime ao falar<sup>196</sup>.

O discurso também será visto como acontecimento. Enquanto os signos da linguagem remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema e fazem com que a língua não possua mais mundo que tempo e subjetividade, o discurso será sempre sobre algo. Ele irá referir a um mundo do qual busca descrever, exprimir ou representar. O acontecimento é a chegada de um mundo por intermédio do discurso.

Ricoeur diz que enquanto a língua é uma condição prévia da comunicação pelo qual fornece seus códigos, é no discurso que se trocam todas as mensagens. Diante desta questão, “o discurso não terá apenas um mundo, mas tem um outro, uma outra pessoa, um interlocutor ao qual ele se dirige, o acontecimento, neste último sentido, é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo”<sup>197</sup>. O acontecimento trás a compreensão que esse diálogo pode prolongar-se ou interromper-se.

Para Ricoeur esses traços levados em conjunto transformam o discurso em um acontecimento, à reunião de todos eles faz com que o discurso seja visto como evento. Como se pode perceber, eles só aparecem no movimento de realização da língua em discurso, na atualização da competência linguística em performance.

---

<sup>194</sup> SANTOS, 2004, p. 169.

<sup>195</sup> RICOEUR, 1991, p. 111.

<sup>196</sup> Idem, p. 112.

<sup>197</sup> RICOEUR, 1991, p. 112.

Ao acentuar o caráter de acontecimento do discurso Ricoeur mostra apenas um lado dos dois pólos do par que o constitui. É necessário apresentar o segundo pôlo que é a significação. Ricoeur afirma que:

[...] é da tensão entre estes dois pólos que nascem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita e todos os outros traços do texto que irão enriquecer a noção de distância. Para introduzir esta dialética do acontecimento e do sentido, proponho-me, dizer que se todo o discurso é efetuado como acontecimento, todo o discurso é compreendido como significação<sup>198</sup>.

Diante desse processo da dialética do acontecimento e do sentido, todo discurso que é efetuado como acontecimento será compreendido como significação. Segundo Ricoeur, o que se procura entender não é o acontecimento, na medida em que o mesmo se torna fugido, mas sua significação que permanece. Portanto, é na linguística do discurso que o acontecimento e o sentido se articulam um com o outro. Essa articulação será o centro de todo o problema hermenêutico. Da mesma forma que a língua, ao articular-se sobre o discurso se supera como sistema e se realiza como acontecimento, também ao entrar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa enquanto acontecimento na significação. É necessário entender que essa superação do acontecimento na significação é para Ricoeur a própria intencionalidade da linguagem, ela própria tem como característica, um *meinen*, uma mira significante. Paul Ricoeur entende que:

Esta superação do acontecimento na significação é característica do discurso como tal. Atesta a própria intencionalidade da linguagem, a relação, nela, do *noema* com a *noese*. Se a linguagem é um *meinen*, uma mira significante, é precisamente em virtude desta superação do acontecimento na significação<sup>199</sup>.

A primeira distância que a hermenêutica deve tomar é a distância do dizer no dito. Conforme Ricoeur para esclarecer essa questão, a hermenêutica deve recorrer não apenas a linguística, mas também a teoria do *Speech-Act*, como pode ser vista em Austin e Searle.

Ricoeur afirma que para esses autores, o ato de discurso é constituído por uma ordem de atos subordinados, distribuídos em três níveis. O primeiro nível é chamado de ato locucionário ou proposicional que é entendido como o ato de dizer, o segundo nível é chamado de ato ilocucionário que significa o que fazemos ao dizer e o terceiro nível é

---

<sup>198</sup> RICOEUR, 1991, p. 112.

<sup>199</sup> Idem, p. 113.

chamado de ato perlocucionário que é visto como aquilo que se faz pelo fato de falar. Ricoeur explica que:

Se eu lhe digo que feche a porta, faço três coisas: relaciono o predicado da ação (fechar) com dois argumentos (você e a porta); é o ato de dizer. Mas digo-lhe esta coisa com a força de uma ordem e não de uma constatação, ou de um desejo, ou de uma promessa; é o ato ilocucionário. Finalmente, posso provocar certos efeitos, tais como o medo, pelo fato de lhe dar uma ordem; estes efeitos fazem do discurso uma espécie de estímulo que produz certos resultados; é o ato perlocucionário<sup>200</sup>.

Como mostra Fausto dos Santos é fundamental reconhecer esses três momentos do discurso, que são inscritos a partir de paradigmas gramaticais e sintáticos específicos, sendo assim passíveis de serem identificados ou reidentificados, “se não se quiser ficar restrito a uma linguística da frase proposicional, o que tornaria a teoria, apenas locucionária”<sup>201</sup>.

Ricoeur busca compreender quais seriam as implicações dessas distinções, dos três níveis do ato de discurso, para o problema da exteriorização intencional por meio da qual o acontecimento se supera na significação. O ato locucionário exterioriza-se em frases enquanto proposição. Com efeito, é enquanto tal proposição que a frase é identificada e reidentificada como sendo a mesma frase. Ricoeur diz:

Uma frase apresenta-se assim como uma e-nunciação [...], suscetível de ser transferida para outras, como tal ou tal sentido. O que assim é identificado é a própria estrutura predicativa [...], assim, uma frase de ação deixa-se identificar pelo seu predicado específico (tal ação) e pelos seus dois argumentos (o agente e o paciente)<sup>202</sup>.

O ato ilocucionário segundo Ricoeur também pode ser exteriorizado. Isso ocorre graças aos paradigmas gramaticais (os modos: indicativo e imperativo) e aos procedimentos que marcam a força ilocucionário de uma determinada frase. Por causa disso, ela pode ser identificada e reidentificada. Conforme Ricoeur:

É verdade que, no discurso oral, a força ilocucionária se faz identificar pela mímica e pelos gestos, tanto quanto por traços propriamente linguísticos, e que, no primeiro discurso, são os aspectos menos articulados, os que chamamos de prosódia, que fornecem os indícios mais probantes. Não obstante, as marcas propriamente sintáticas constituem um sistema de

---

<sup>200</sup> RICOEUR, 1991, p. 113.

<sup>201</sup> SANTOS, 2004, p. 170.

<sup>202</sup> RICOEUR, 1991, p. 113-114.

inscrição, que torna possível, por princípio, a fixação, pela escrita, dessas marcas da força ilocucionária<sup>203</sup>.

É necessário, admitir que o ato perlocucionário constitui o aspecto menos inscritível do discurso e caracteriza, de preferência, o discurso oral. Com tudo, a ação perlocucionária é precisamente o que, no discurso, é menos discurso. Ricoeur afirma que a ação perlocucionária é vista como o discurso enquanto estímulo<sup>204</sup>. Nesse caso, a ação do discurso não ocorre por intermédio do reconhecimento da intenção de um determinado sujeito por meio de um interlocutor, mas, de certa maneira, de um modo energético, por influência direta sobre as emoções e as disposições afetivas do interlocutor.

Diante desta questão o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária estão aptos, por ordem decrescente, à exteriorização intencional que torna possível a inscrição pela escrita. Por isso é fundamental entender por significação do ato do discurso, não somente o correlato da frase, no sentido escrito do ato da frase, mas também o da força ilocucionária e mesmo o da ação perlocucionária, “na medida, portanto, em que eles podem ser identificados e reidentificados como tendo a mesma significação”<sup>205</sup>. Para Ricoeur a palavra significação abrange todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que possibilita a exteriorização do discurso na obra e nos escritos.

Ao encerrar essa primeira parte mostrando a realização da linguagem como discurso, Ricoeur continua apresentando seu caminho até o “Mundo do Texto”. O segundo ponto em direção ao “Mundo do Texto” será na efetuação do discurso como obra.

### **3.3 A transformação do discurso em obra**

Ao começar a apresentação do discurso como obra, Ricoeur propõe três traços distintivos da noção de obra. O primeiro traço distintivo é a noção de que uma obra é uma sequência maior do que uma frase que suscita um novo problema de compreensão relativo à totalidade finita e fechada, constituída pela obra enquanto tal. O segundo traço distintivo é a codificação. A obra é submetida a uma determinada forma de codificação que se aplica à

---

<sup>203</sup> RICOEUR, 2008, p. 57.

<sup>204</sup> Idem, 1991, p. 114.

<sup>205</sup> Ibidem.

própria composição, fazendo com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio e outras coisas mais. Ricoeur diz que “é esta codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário, por outras palavras, pertence a uma obra filiar-se num gênero literário”<sup>206</sup>. Por fim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo.

Conforme Ricoeur, “composição, pertença a um gênero, estilo individual caracterizam o discurso como obra”<sup>207</sup>. Eduardo Andrés Silva Arévalo diz que:

A relação frutífera entre a objetivação e a interpretação se dá quando se indica que o discurso é uma obra submetida a um determinado processo de composição, que é uma obra codificada em um gênero literário, que faz um relato, um poema ou um ensaio, e que é uma obra que recebe uma única configuração que chamamos de estilo (“tradução nossa”)<sup>208</sup>.

Segundo o pensamento de Ricoeur o próprio termo obra mostra a natureza dessas novas categorias. Essa nova natureza que é apresentada são as categorias da produção e do trabalho. Impor uma forma a matéria, submeter a produção a gêneros e produzir um indivíduo, “eis outros tantos modos de considerar a linguagem como um material a trabalhar e a formar”<sup>209</sup>. Devido a essa questão Ricoeur entende que o discurso vira objeto de uma *práxis* e de uma *technè*. Não existe oposição radical entre o trabalho do espírito e o trabalho manual.

Ricoeur diz:

[...] a este propósito, o que Aristóteles diz da prática e da produção: “Toda prática e toda produção conduzem ao individual: não é, de fato, o homem que o médico cura a não ser por acidente, mas Cálidas ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo assim designado que, ao mesmo tempo, é homem”. No mesmo sentido, G. G. Granger escreve em seu *Ensaio de uma filosofia do estilo*: “A prática é a atividade considerada com o seu contexto complexo e, em particular, as condições sociais que lhe dão significação num mundo efetivamente vivido”. O trabalho é, assim, uma das estruturas da prática, senão a estrutura principal: é “a atividade prática que se objetiva nas obras”<sup>210</sup>.

De acordo com Ricoeur a obra literária é o resultado de um trabalho que estrutura a linguagem. Ao comentar sobre esse ponto, Fausto dos Santos entende que nesse sentido não existe diferença entre produção braçal e produção intelectual. “Ambas resultam em coisas

---

<sup>206</sup> RICOEUR, 1991, p. 115.

<sup>207</sup> Ibidem.

<sup>208</sup> ARÉVALO, 2000, p. 46.

<sup>209</sup> RICOEUR, 1991, p. 115.

<sup>210</sup> Ibidem.

produzidas conforme um determinado fazer que se deixa guiar pela própria coisa a ser feita”<sup>211</sup>. Ao trabalhar o discurso, o ser humano opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos que será vista como obras de discurso. É nesse momento que a noção de significação recebe uma especificação nova de ser levada para a escala da obra individual.

É por isso que Ricoeur percebe a existência de um problema de interpretação das obras, irredutível à simples inteligência das frases, uma a uma. Ricoeur afirma que a presença de estilo ressalta a categoria do fenômeno da obra como significante global enquanto obra<sup>212</sup>.

Sobre isso Fausto dos Santos diz:

A partir do estilo a obra literária é composta em um gênero literário. É isso que faz da obra um objeto estruturalmente identificável. Passível de ser explicado por uma análise estrutural. Com Ricoeur, a compreensão não elimina a explicação e nem vice-versa, antes pelo contrário, para o filósofo, “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão”. Como que uma exigência da própria constituição do discurso como obra<sup>213</sup>.

Assim, Ricoeur percebe que o problema da literatura vem inscrever-se no fundo de uma estilística geral, entendida como “meditação sobre as obras humanas” e especificada pela concepção de trabalho, de que ela procura as condições de possibilidade. Para ele, “procurar as condições mais gerais da inserção das estruturas numa prática individual, essa seria a tarefa de uma estilística”<sup>214</sup>.

Ricoeur recorda que o paradoxo inicial referente ao acontecimento e ao sentido, traz a noção de que o discurso é realizado como acontecimento e compreendido como sentido. Ao ser colocada na dimensão do discurso as categorias específicas da ordem da produção e do trabalho, a noção de obra surge como uma mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido. Como mostra Élvio José Corá:

As noções de acontecimento e sentido inserem-se na noção de obra por ser o discurso realizado através da ordem de produção e trabalho. Ricoeur é categórico ao colocar a obra como “mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido”, entendendo o acontecimento como a própria estilização e essa por sua vez, como produtora de uma situação complexa, marcada por conflitos. Esse desenvolvimento da estilização efetua-se no centro de uma experiência já organizada e ao mesmo tempo aberta a novas indeterminações. Desta forma, o acontecimento e o

---

<sup>211</sup> SANTOS, 2004, p. 171.

<sup>212</sup> RICOEUR, 1991, p. 116.

<sup>213</sup> SANTOS, 2004, p. 171.

<sup>214</sup> RICOEUR, 1991, p. 116.

sentido possuem na obra a mediação necessária. As noções de acontecimento e sentido ficam evidentes na noção de estilo que acumula ambas<sup>215</sup>.

O acontecimento é visto como a própria estilização, mas essa estilização apresenta uma relação dialética com uma situação concreta complexa que apresenta tendências, conflitos. A estilização aparece no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogo e indeterminações<sup>216</sup>. Para Ricoeur apreender uma obra como acontecimento é apreender a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.

Como apresenta Ricoeur, a obra de estilização ganha a forma singular de uma determinada negociação entre uma situação anterior que, subitamente, aparece desfeita, não resolvida, aberta, e uma conduta ou uma estratégia que reorganiza os resíduos deixados pela estruturação anterior. Ele entende que:

Pela mesma razão, o paradoxo do acontecimento efêmero e do sentido identificável e repetível, que está no início da nossa meditação sobre a distanciamento no discurso, encontra na noção de obra, uma mediação notável. A noção de estilo acumula as duas características do acontecimento e do sentido. O estilo, já o dissemos, surge temporalmente como um indivíduo único e, a este título, diz respeito ao momento irracional do partido tomado, mas a sua inscrição no material da linguagem dá-lhe a aparência de uma ideia sensível, de um universo concreto [...]<sup>217</sup>.

Ao comentar sobre esse ponto da filosofia de Paul Ricoeur, Élsio José Corá diz que:

O fato de a obra ganhar um estilo e, consequentemente, uma configuração única que a liga a um indivíduo único, lhe confere a ideia de um universo concreto dentro da obra. O estilo confere ao discurso a peculiaridade do acontecimento dentro da obra. Nesse caráter do discurso, a obra realiza-se como sentido e confere ao indivíduo traços singulares, que o tornam reconhecível dentro de uma construção narrativa<sup>218</sup>.

Logo, um sentido será visto como a promoção de um partido tomado, legível numa obra que, pela sua singularidade, ilustra e exalta o caráter acontecível do discurso. Esse acontecimento não deve ser procurado fora da própria forma da obra. Mas, se o indivíduo é teoricamente inapreensível, ele pode ser reconhecido como a singularidade de um processo, de uma construção, em resposta a uma situação determinada.

---

<sup>215</sup> CORÁ, 2004, p. 41-42.

<sup>216</sup> RICOEUR, 1991, p. 116.

<sup>217</sup> Idem, p. 116-117.

<sup>218</sup> CORÁ, 2004, p. 42.

Ao falar sobre a noção de sujeito de discurso, Ricoeur afirma que ele recebe um novo estatuto. Isso acontece a partir do momento que o discurso se torna uma obra. A noção de estilo possibilita uma abordagem nova sobre a questão do sujeito da obra literária. Ricoeur diz:

A chave situa-se ao nível das categorias da produção do trabalho, nesta perspectiva, o modelo do artesão é, particularmente, esclarecedor (o carimbo do móvel do séc. XVIII, a assinatura do artista, etc.). De fato, a noção de autor, que vem qualificar, aqui, a de sujeito falante, aparece como o correlato da individualidade da obra. A demonstração mais palpável é dada pelo exemplo menos literário, o estilo da construção do objeto matemático, tal como G. G. Granger o expõe na primeira parte do seu *Essai d'une philosophie du style*. Até a construção de um modelo abstrato dos fenômenos adquire um nome próprio a partir do momento em que ela é uma atividade prática imanente a um processo de estruturação<sup>219</sup>.

Paul Ricoeur entende que essa estruturação apresenta o escolhido, em preferência a um outro. Para ele o estilo é um trabalho que individua, quer dizer, que produz o individual, designa, retroativamente, seu autor<sup>220</sup>.

Sendo assim, o termo autor faz parte da estilística. O autor diz mais que o locutor. Ele é o artesão da linguagem segundo Ricoeur. Mas ao mesmo tempo a categoria do autor é uma categoria da interpretação, no sentido de que ela é contemporânea da significação da obra como um todo. A configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. O ser humano se individua construindo obras individuais. A assinatura é a marca dessa relação. Refletindo sobre o pensamento de Ricoeur, Élsio José Corá diz que:

A singularidade de sua interpretação encontra-se, correlativamente, ligada à singularidade da obra, tornando possível ao homem singularizar-se ao produzir obras individuais. Ricoeur salienta a assinatura ou o carimbo do artista que torna possível a individualização, tanto da obra quanto do autor [...]. O resultado das objetivações produzidas pelo homem possibilita conceber a interpretação como sinônimo desta distanciamento essencial entre ele e as objetivações de seu trabalho, ou seja, as sua obras de discurso<sup>221</sup>.

A consequência mais fundamental da introdução da categoria de obra prende-se a própria noção de composição<sup>222</sup>. A obra de discurso apresenta, efetivamente, características

---

<sup>219</sup> RICOEUR, 1991, p. 117.

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> CORÁ, 2004, p. 43.

<sup>222</sup> RICOEUR, 1991, p. 117.

de organização e de estrutura que possibilitam estender ao próprio discurso os métodos estruturais. Estes inicialmente foram aplicados com sucesso às entidades da linguagem mais curtas que a frase, em fonologia e em semântica.

Assim sendo, Ricoeur entende que a objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará a distância pela escrita, trás o questionamento por completo a oposição recebida de Dilthey entre “compreender” e “explicar”.

Esse questionamento para Ricoeur inaugura uma nova fase para hermenêutica. Abre-se uma nova época da hermenêutica devido ao sucesso da análise estrutural. Nesse novo momento da hermenêutica, pode-se perceber que a explicação será o caminho obrigatório da compreensão. Segundo Eduardo Andrés Silva Arévalo:

Não se diz que a explicação pode eliminar a compreensão. A característica fundamental do discurso é que alguém diz alguma coisa a outro com algum propósito. A tarefa da hermenêutica segue na arte de discernir este discurso [...] (“tradução nossa”)<sup>223</sup>.

Conforme Ricoeur, a objetivação do discurso em uma obra estruturada não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que ele é formado por um conjunto de frases em que alguém fala alguma coisa a alguém a propósito de alguma coisa.

Para Ricoeur a hermenêutica continua a ser a arte de discernir o discurso na obra. Este discurso é dado apenas em e pelas estruturas da obra. Logo, se resulta que a interpretação é a replica da distância fundamental que constitui a objetivação do ser humano nas suas obras de discurso, e que podem ser comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e da sua arte. Fausto dos Santos diz que:

A obra, enquanto coisa produzida se oferece à manuseabilidade sistemática exigida pelos métodos da análise estrutural, sem eliminar, contudo, a tarefa da própria hermenêutica, a compreensão. Antes pelo contrário, exigindo-a<sup>224</sup>.

Chega-se ao fim a exposição que Ricoeur realiza da efetuação do discurso como obra. Continuando seu itinerário até o “Mundo do Texto”, Ricoeur buscará agora analisar o terceiro ponto desse itinerário que é a relação da fala com a escrita.

---

<sup>223</sup> ARÉVALO, 2000, p. 46.

<sup>224</sup> SANTOS, 2004, p. 172.

### 3.4 A associação da fala com a escrita

Depois de apresentar a efetuação do discurso como obra, Ricoeur continua sua exposição até o “Mundo do Texto” mostrando a relação da fala com a escrita. Um dos fatores que contribuiu para o nascimento da filosofia na Grécia antiga foi o surgimento da escrita linear alfabética<sup>225</sup>. Como afirma Fausto dos Santos:

Se pensarmos na filosofia grega como algo que se dá a partir de um processo de suspeição dos deuses, (e essa é sem dúvida uma das chaves para se compreender tal fenômeno) entenderemos porquê. Antes da escrita, a função de fixar a fala é dada pela Memória. Memória com letra maiúscula, pois que é uma deusa [...]. Musa dos poetas, aedos e rapsodos. Ora, no momento em que o homem pode, ele próprio, fixar sua fala sem o auxílio da Memória, a deusa vai perdendo seu antigo estatus quo. Ainda mais quando o homem percebe que pode ser tornar mais eficiente, justamente no momento em que toma para si, aquilo que antes era função divina. Se para os gregos antigos a passagem da fala à escrita vai propiciar uma autonomia dos homens em relação aos deuses, para Ricoeur, tal movimento, representará a possibilidade da autonomia do texto em relação ao seu autor. O que lhe permitirá combater o psicologismo das teorias românticas da interpretação<sup>226</sup>.

Dando sequência em sua exposição Ricoeur se pergunta sobre o que acontece quando o discurso passa da fala à escrita. Para explicar essa questão ele traz a compreensão que a escrita a primeira vista introduz um fator puramente exterior e material, a fixação que coloca o acontecimento de discurso ao abrigo da destruição<sup>227</sup>.

Para Ricoeur a fixação é somente a aparência externa de um problema singularmente mais importante, que irá atingir todas as propriedades do discurso. A escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. “Essa característica, veiculada pela escrita, confere ainda uma dissonância entre o que o autor quis dizer e o que o texto significa enquanto tal”<sup>228</sup>. Segundo Ricoeur o significado de um determinado texto já não pode ser visto mais com aquilo que seu autor queria dizer.

Ricoeur entende que essa primeira modalidade de autonomia estimula o ser humano a reconhecer na *Verfremdung* (distinção alienante) uma significação positiva que não se reduza

---

<sup>225</sup> SANTOS, 2004, p. 172.

<sup>226</sup> Idem, p.172-173.

<sup>227</sup> RICOEUR, 1991, p. 118.

<sup>228</sup> CORÁ, 2004, p. 43.

ao caráter de degradação que Gadamer procura lhe atribuir. Em contrapartida, nessa autonomia do texto já está contida a possibilidade daquilo que Gadamer chama a “coisa” do texto seja subtraída ao horizonte intencional acabado por seu autor<sup>229</sup>. Em outras palavras, graças à escrita o “mundo” do texto pode fazer explodir o mundo do autor. A emancipação do texto, graças à escrita, faz com que o mesmo se torne independente ao mundo do autor.

Ao comentar sobre a autonomia do texto em relação à intenção autoral Eduardo Andrés Silva Arévalo diz:

Ao longo do discurso oral a escrita se faz explícita nas características que descrevemos acima, pelo tripé da autonomia que salienta o texto escrito. A autonomia da intenção do autor que, já não está mais presente, abandona o texto com seu próprio significado (“tradução nossa”)<sup>230</sup>.

Conforme Ricoeur o que é verdade para as condições psicológicas também será verdade para as condições sociológicas da produção de um texto<sup>231</sup>. É importante perceber que é essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda as suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes.

Portanto, Ricoeur percebe que o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação. Isso é o que justamente faz o ato de ler<sup>232</sup>. Élsio José Corá analisando o pensamento de Ricoeur diz que:

Ao tratar da abordagem empreendida pelo autor sobre o sentido do texto, em Ricoeur, Armand Veilleux comenta que, uma vez que o texto saiu das mãos de seu autor, este adquire uma existência própria e assume um novo sentido cada vez que é lido, cada leitura é uma interpretação, que é, ao mesmo tempo, a revelação de uma das quases infinitas possibilidades contidas no texto<sup>233</sup>.

Essa emancipação em relação ao autor apresenta seu paralelo em relação ao leitor. “Diferentemente da situação dialogal, em que o frente a frente é determinado pela própria situação de discurso, o discurso escrito chama a si um público que se estende virtualmente a

---

<sup>229</sup> RICOEUR, 1991, p. 118.

<sup>230</sup> ARÉVALO, 2000, p. 46.

<sup>231</sup> RICOEUR, 1991, p. 119.

<sup>232</sup> Idem, 2008, p. 62.

<sup>233</sup> CORÁ, 2004, p. 44.

quem quer que saiba ler”<sup>234</sup>. É aqui que segundo Ricoeur, a escrita descobre o seu efeito mais considerável, a emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso. O resultado disso será que a relação entre escrever e ler já não será mais um caso particular da relação entre falar e ouvir.

Logo, Ricoeur parte da compreensão da plena autonomia de um texto. Eduardo Andrés Silva Arévalo atenta para um fato importante:

[...] Autonomia da situação dialogal que substitui o destinatário original por qualquer um que leia o texto. Autonomia da situação comum dos interlocutores que cede seu lugar no mundo no qual o texto se refere. A tripla autonomia que nos mostra que a distanciamento não é uma alienação que introduz a metodologia, mas que é “constitutiva do fenômeno do texto como escrita” (“tradução nossa”)<sup>235</sup>.

A autonomia de um texto para Ricoeur apresenta uma primeira consequência hermenêutica importante, a distanciamento não é o produto da metodologia e, a este título, algo de acrescentado e de parasitário. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita, ao mesmo tempo, ela é também condição da interpretação, a distanciamento alienante não é apenas aquilo que a compreensão precisa vencer, ela é também aquilo que a condiciona. Para Fausto dos Santos:

[...] O distanciamento hermenêutico de Ricoeur, considerado não apenas como uma postura metodológica frente a um texto, mas antes, como um traço ontológico do texto escrito, não nos levando em busca de uma intencionalidade subjetiva subjacente ao próprio texto, mas aquilo mesmo que pode estar no texto para quem o reanima, pretende minimizar, na complementaridade, a dicotomia entre objetivação e interpretação<sup>236</sup>.

Ricoeur acredita que existe uma relação muito menos dicotômica entre objetivação e interpretação e, portanto, muito mais complementar que a que havia sido colocada pela tradição romântica<sup>237</sup>. A passagem da fala à escrita afeta o discurso de muitos modos, de forma especial o funcionamento da referência sofre alteração quando não se consegue mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. Mas reserva-se uma análise distinta para esse fenômeno, intitulada de “Mundo do Texto”.

---

<sup>234</sup> RICOEUR, 1991, p. 119.

<sup>235</sup> ARÉVALO, 2000, p. 46.

<sup>236</sup> SANTOS, 2004, p. 173-174.

<sup>237</sup> RICOEUR, 1991, p. 119.

### 3.5 Em direção ao “Mundo do Texto”

O “Mundo do Texto” pode ser visto como o ponto central da hermenêutica de Paul Ricoeur. Ricoeur elabora a noção de “Mundo do Texto” em *A metáfora viva e Tempo e narrativa*<sup>238</sup>. Ele desenvolve esse pensamento a partir de uma reflexão sobre a função referencial de discursos não descritivos, tais como poemas e narrativas. Ricoeur comprehende que seus estudos com respeito ao “Mundo do Texto” partem da análise da inovação semântica introduzida na obra dentro do discurso poético, graças à metáfora, e dentro do discurso narrativo, com base na intriga<sup>239</sup>. A contrapartida da inovação semântica alcança seu ponto mais alto na poesia e na arte narrativa. É o poder de expansão maior da linguagem para o mundo, como se a criatividade na linguagem exprimisse ao mesmo tempo um máximo de referencialidade<sup>240</sup>.

É a preocupação com a linguagem que leva Paul Ricoeur a centrar toda sua hermenêutica na noção de texto que exige o trabalho de interpretação, o qual, por sua vez, evidencia aquilo que se desenvolve no fundo de uma determinada obra literária. O trabalho de interpretação do leitor é antecipado por um movimento interpretativo no interior do próprio texto<sup>241</sup>. Walter Salles diz que:

Antes de ser obra do leitor, a interpretação é um movimento em ação no próprio texto, cabendo ao leitor desvelar este dinamismo e em seguida prolongá-lo em sua própria existência. E prolongar significa extrair novas significações na linha do sentido fundamental do texto, o que Ricoeur chama de fusão entre o mundo do leitor e o mundo do texto, na linha do pensamento de Gadamer. O que interessa de modo particular a Ricoeur é a veemência ontológica da linguagem, sua capacidade de dizer o ser humano e o mundo, sendo a noção de mundo do texto um dos eixos estruturantes da hermenêutica textual, ao ser entendido como projeção de mundo e como mediação da compreensão de si<sup>242</sup>.

Para ele a expressão “Mundo do Texto” está fundamentalmente relacionada com a tarefa da hermenêutica. A ligação é realizada no momento em que se utiliza a distanciamento

---

<sup>238</sup> RICOEUR, 2011, p. 30.

<sup>239</sup> Idem, p. 32.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> SALLES, 2012, p. 265.

<sup>242</sup> Ibidem.

pela escrita e a objetivação pela estrutura da obra, “em que a capacidade do discurso mostra-se no visar às coisas, na aplicação à realidade e na busca de exprimir o mundo”<sup>243</sup>.

Conforme Ricoeur, a superação do historicismo psicologizante da hermenêutica romântica e do objetivismo coisificador das análises estruturais se dá através da noção de “Mundo do Texto”<sup>244</sup>. Sobre isso Ricoeur afirma que:

O traço que colocamos sob o título “Mundo do Texto” irá levar-nos ainda mais longe das posições da hermenêutica romântica, que são ainda as de Dilthey, mas também aos antípodas do estruturalismo que eu aqui recuso como o simples contrário do romantismo<sup>245</sup>

Para Ricoeur a hermenêutica romântica buscava enfatizar a expressão de genialidade, igualar-se a essa genialidade, tornar-se contemporânea dela, era tarefa da hermenêutica. Dilthey, próximo ainda, neste sentido, da hermenêutica romântica, fundava todo seu conceito de interpretação sobre o de compreensão<sup>246</sup>, vale dizer, na apreensão de uma vida estranha que se exprimia através das objetivações da escrita.

Conforme Paul Ricoeur é deste ponto que aparece o caráter psicologizante e historicizante da hermenêutica romântica e diltheyana. Este caminho se torna mais acessível, a partir do momento em que é levado em consideração a distância, por meio da escrita, e a objetivação, por meio da estrutura da obra.

Ricoeur entende que a tarefa principal da hermenêutica escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura. Ele liga a tarefa principal da hermenêutica com a noção de “Mundo do Texto”. A hermenêutica não pode ser vista mais como algo que procure alcançar a genialidade do autor e não pode também se restringir à reconstituição estrutural de uma obra. Como mostra Fausto dos Santos:

Tudo o que a hermenêutica pode acessar está no texto, não apenas em suas estruturas formais, nem na intenção do seu autor, mas no próprio texto, ou melhor, no mundo que se abre com o texto. Para tanto, é preciso compreender o tipo de relação referencial que o texto instaura. Como se deixa mostrar o mundo que está no texto<sup>247</sup>.

---

<sup>243</sup> CORÁ, 2004, p. 46.

<sup>244</sup> SANTOS, 2004, p. 174.

<sup>245</sup> RICOEUR, 1991, p. 119-120.

<sup>246</sup> RICOEUR, 2008, p. 64.

<sup>247</sup> SANTOS, 2004, 174.

A noção de “Mundo do Texto” prolonga para Ricoeur o que foi chamado anteriormente de referência ou denotação do discurso. Como diz Paul Ricoeur:

[...] em toda a proposição podemos distinguir, com Frege, o seu sentido e a sua referência. O seu sentido é objeto ideal que ela visa, este sentido é puramente imanente ao discurso. A sua referência é o seu valor de verdade, a sua pretensão de atingir a realidade. Por esta característica, o discurso opõe-se à língua que não tem relação com a realidade, remetendo as palavras para outras palavras na roda sem fim do dicionário, apenas o discurso, dizíamos nós, visa às coisas, se aplica à realidade, exprime o mundo<sup>248</sup>.

A questão que surge agora é a dificuldade que aparece no momento em que o discurso se transforma em texto. Segundo Ricoeur o problema reside no entendimento sobre o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto. Para ele, é aqui que a escrita, primeiro, mas, sobretudo, a estrutura da obra, alteram a referência, a ponto de torná-la inteiramente problemática<sup>249</sup>.

No discurso oral o problema se resolve na função ostensiva do discurso. Em outras palavras, a referência se resolve no poder de apresentar uma realidade comum aos interlocutores, ou se não se pode mostrar a coisa de que se fala, pelo menos, pode-se situá-la em relação à única rede espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores. É finalmente o aqui e o agora, determinados pela situação do discurso, que buscam oferecer a referência última a todo discurso. Com a escrita, as coisas já começam a serem transformadas, já não existe, situação que seja comum ao escritor e ao leitor, ao mesmo tempo, as condições concretas do ato de mostrar já não existem. Fausto dos Santos diz que:

Para Ricoeur, quando um discurso se transmuta em texto, acaba por deslocar o horizonte referencial originário de seu evento. Na oralidade, a referência do discurso não chega a constituir de fato um problema, na medida em que se funda no caráter ostensivo da fala. Na pressuposição de que, no discurso falado, no mínimo, mesmo que não se possa mostrar diretamente a coisa mesma da qual se fala [...]. Na escrita, isso se perde. A relação referencial existente entre aquele que fala e aquele que escuta, não pode ser a mesma que há entre aquele que lê. No texto não há mais, nem situação comum, nem possibilidade do ato *déitico*. O texto opera um recorte no discurso, cindindo sentido e referência, sendo capaz, apenas, de reter o primeiro, o sentido. A referência ostensiva está do lado daquilo que com o evento se esvai. Por isso o texto é o lugar privilegiado da significação, pois é lá que ela se mantém<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> RICOEUR, 1991, p. 120.

<sup>249</sup> RICOEUR, 2008, p. 64.

<sup>250</sup> SANTOS, 2004, p. 175.

Assim sendo, Ricoeur supõe que o discurso nunca é para sua própria glória, mas quer levar à linguagem uma experiência, uma determinada maneira de habitar e estar-no-mundo que o precede e pede para ser dita. Essa referência é aquilo sobre o qual fala o texto, que se acha exposto diante dele, os mundos que são propostos, abertos pelo texto, um pedido sobre uma nova forma de olhar para as coisas.

Ricoeur acredita que é a abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que é denominado de literatura, onde para ele toda referência à realidade dada pode ser abolida. Contudo, Ricoeur acha que é com o surgimento de certos gêneros literários, que normalmente estão ligados à escrita, mas não necessariamente tributários desta, que essa abolição da referência ao mundo dado é levada até suas mais extremas condições. Para Ricoeur este é o papel de grande parte da literatura, desconstruir o mundo. Isso é visto como verdade para a literatura de ficção, conto, novela, romance, teatro, mas também para toda a literatura que pode ser chamada de poética, onde a linguagem ou literatura parece glorificada para si mesma, “a custa da função referencial do discurso vulgar”<sup>251</sup>.

Paul Ricoeur acredita que não existe discurso tão fictício que não vá de encontro com a realidade. Mas existe um outro nível mais fundamental do que aquele que procura alcançar o discurso descriptivo, constatativo, didático, a que se chama de linguagem vulgar. Ricoeur diz que:

Aqui, a minha tese é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* (mundo da vida) e Heidegger pela de ser-no-mundo<sup>252</sup>.

É na dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e de poesia que, para Ricoeur, se coloca a questão hermenêutica mais fundamental. Se não se pode mais construir uma definição hermenêutica por uma investigação de um outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam por detrás do texto, e se não se quer restringir a interpretação à desmontagem das estruturas, que fica para interpretar? Ricoeur responde essa

---

<sup>251</sup> RICOEUR, 1991, p. 121.

<sup>252</sup> Ibidem.

questão com a noção que interpretar é explicitar o mundo de ser-no-mundo revelado diante do texto.

Neste momento, Ricoeur busca recorrer a sugestão heideggeriana com respeito à compreensão. Ricoeur lembra que em *Ser e tempo*, a teoria da compreensão construída por Heidegger, já não está mais vinculada a compreensão de outrem. Ricoeur afirma que:

Mas precisamente, é uma estrutura cujo exame vem após ao da *Befindlichkeit*, o momento do “compreender” responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos. Dessa análise, retenho a ideia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar meus possíveis mais próximos. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único<sup>253</sup>.

Ricoeur define o “Mundo do Texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar, um mundo no qual se pode projetar seus possíveis mais próximos. É o “Mundo do Texto” que em primeiro lugar torna um determinado texto significativo. Isso acontece devido ao fato de que é ele quem da ao mesmo sentido e referência. David Pellauer ao comentar sobre o “Mundo do Texto” diz que:

Trata-se de algo que o texto, por assim dizer, projeta não atrás, mas à frente de si. Dissemos que o discurso é sempre sobre algo. Os textos são, em última análise, sobre esse “mundo” que os leitores podem se imaginar habitando. Daí compreender um texto (ou qualquer instância de discurso) depende, para Ricoeur, de captar o mundo do texto (ou do que é dito) como um mundo que eu posso ou nós podemos imaginar habitando. Mas uma vez que o “eu” (ou nós) em questão difere no tempo, assim também o significado do texto de que alguém se apropria vai diferir de alguma forma de uma época para outra e de um lugar para outro, sem por tudo isso se tornar sem significado<sup>254</sup>.

A interpretação se torna possível, graças à categoria hermenêutica defendida por Ricoeur como “Mundo do Texto”. O “Mundo do Texto” une e comunica entre si dois sujeitos, o autor e o leitor. O que é apropriado na leitura de um texto específico é uma proposição de mundo, de novas possibilidades de ser e agir a partir do mundo que se desdobra diante do texto e do leitor, sendo que o leitor consegue interpretar um texto ao aproximar da obra literária uma situação que se constitui para além do próprio texto. Lawrence K. Schmidt afirma que:

---

<sup>253</sup> RICOEUR, 2008, p. 66.

<sup>254</sup> PELLAUER, 2010, p. 86-87.

Primeiro, aquilo que é apropriado não é a intenção do autor, mas o significado do texto, ou seja, o mundo da obra à frente do texto. Ricoeur propõe que esta compreensão do texto está próxima do conceito de Gadamer da fusão dos horizontes. Segundo, a hermenêutica não é governada pelo receptor original do texto – “o significado do texto está aberto a qualquer um que saiba ler”, o que teria sido demonstrado convincentemente por Gadamer. Terceiro, a apropriação do significado de um texto não é determinada subjetiva ou relativamente apenas pelo leitor, que é o problema que Ricoeur encontra no conceito de aplicação de Gadamer. Em vez disso, o que se “torna próprio” é “o projeto de um mundo, pro-posição de um modo de ser no mundo que o texto abre à frente de si mesmo através de suas referências não ostensivas”<sup>255</sup>

Como pensa Ricoeur, o “Mundo do Texto” não é o da linguagem quotidiana. Nesse sentido, ele forma uma nova espécie de distanciamento entre o real e si mesmo. Essa distanciamento é a distanciamento que a ficção gera em nossa realidade. Para Ricoeur uma narração, um conto, um poema, não existem sem referente<sup>256</sup>. Mas esse referente está numa ruptura constante com o da linguagem cotidiana. É através da ficção e da poesia que são abertas novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade quotidiana. Ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Sendo assim, a realidade quotidiana é metamorfoseada graças às variações imaginativas que a literatura opera no real.

Ricoeur busca mostrar que a ficção é o itinerário privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, ao refletir sobre a tragédia, procurou dar o nome de *mimesis* (imitação) da realidade<sup>257</sup>. A tragédia, com efeito, só imita à realidade, porque a recria através de um *mythos*, de uma “fábula”, que atinge sua mais profunda essência.

Por fim, é este o terceiro tipo de distanciamento que, segundo Ricoeur, a experiência hermenêutica precisa incorporar. Essa distanciamento é a distanciamento do sentido na referência. Aqui, Ricoeur termina sua apresentação com respeito ao “Mundo do Texto”. É preciso realizar agora, o último caminho do itinerário da hermenêutica de Ricoeur. Esse caminho busca mostrar o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

---

<sup>255</sup> SCHMIDT, 2012, p. 223-224.

<sup>256</sup> RICOEUR, 1991, p. 122.

<sup>257</sup> RICOEUR, 2008, p. 66.

### 3.6 A compreensão de si diante da obra

Ricoeur apresenta a quarta e última dimensão da noção de texto, mostrando que o texto é a mediação pela qual o leitor comprehende a si mesmo<sup>258</sup>. Ao falar do compreender-se perante a obra, Ricoeur traz a noção da hermenêutica do si-mesmo<sup>259</sup>. Ricoeur diz que:

Este quarto tema marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. Ele prolonga este caráter fundamental de todo o discurso, o de ser dirigido a alguém. Mas, diferentemente do diálogo, este frente a frente não é dado na situação de discurso, ele é, se assim posso dizer, criado, instaurado, instituído pela própria obra. Uma obra franqueia-se aos seus leitores e, assim, cria o seu próprio frente a frente subjetivo<sup>260</sup>.

Para Ricoeur, esse problema é bem conhecido da hermenêutica tradicional. Esse problema é o problema da apropriação (ou da aplicação) de um determinado texto à situação presente do leitor. Como aponta Eduardo Andrés Silva Areválo “esta categoria retoma um tema central da hermenêutica, o da apropriação, da leitura. Mas essa retomada traz o aspecto subjetivo marcado pela mediação do texto.” (“tradução nossa”)<sup>261</sup>. Fausto dos Santos diz que:

Ricoeur quer falar agora, da subjetividade do leitor, da recepção da obra. Em terminologia adequadamente hermenêutica tratar-se-á da questão da apropriação. Na obra, o fato de todo discurso ser dirigido a alguém é extremamente ampliado. Pode-se supor, para todos aqueles que sabem ler. Como nos diz Habermas, o leitor “pode aproximar-se de um texto que lhe é estranho, partindo de contextos completamente diferentes, sem possuir nenhum laço interno antecipado ou histórico com ele”. Por conta disso, o tema da apropriação também deve estar ligado à dialética do evento e da significação,posta em marcha desde o início da investigação, realçada pelo distanciamento ontológico da escrita<sup>262</sup>.

É dessa forma que Ricoeur comprehende. Contudo, dentro desse contexto, esse tema fica completamente transformado. Essa transformação acontece por causa de três motivos que Ricoeur expressa a partir de agora.

O primeiro motivo, conforme Ricoeur é a noção de que a apropriação está dialeticamente ligada à distanciamento típico da escrita<sup>263</sup>. Esta não será abolida pela

---

<sup>258</sup> RICOEUR, 1991, p. 123.

<sup>259</sup> CORÁ, 2004, p. 50.

<sup>260</sup> RICOEUR, 1991, p. 123.

<sup>261</sup> ARÉVALO, 2000, p. 47.

<sup>262</sup> SANTOS, 2004, p. 178.

<sup>263</sup> RICOEUR, 2008, p. 67.

apropriação. Pelo contrário, é sua contrapartida. Para Ricoeur é graças à distanciamento por meio da escrita que a apropriação já não apresenta nenhuma das características da afinidade afetiva com a intenção do autor. A apropriação é na verdade o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade, ela é compreensão pela distância, compreensão à distância<sup>264</sup>.

O segundo motivo, de acordo com Ricoeur, a apropriação está dialeticamente ligada à objetivação característica da obra. Ela passa por todas as objetivações estruturais do texto, exatamente na medida em que não responde ao autor, ela responde ao sentido. É talvez a este nível que a mediação operada pelo texto deixa-se compreender melhor<sup>265</sup>. Na contramão da tradição do *cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, Ricoeur entende que:

[...] é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura. Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido traduzido à linguagem e articulado pela literatura? 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 apenas nos podemos compreender<sup>266</sup>.

O terceiro motivo, segundo Ricoeur, é que a apropriação tem, sobretudo, como frente a frente, aquilo que Gadamer chama a “coisa do texto” e que Ricoeur chama de “Mundo do Texto”. Aquilo que é apropriado pelo leitor é uma proposta de mundo. A apropriação é um processo de despojamento<sup>267</sup>. Nesse sentido, a interpretação é, conforme Ricoeur, o processo por meio do qual o desvelamento de novos modos de ser proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se reconhecer<sup>268</sup>. Essa proposta não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas diante dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela. Compreender é compreender-se diante do texto<sup>269</sup>. Não importa ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber do mesmo um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo. Como mostra Ricoeur que “a compreensão torna-se, então, o

---

<sup>264</sup> RICOEUR, 1991, p. 123.

<sup>265</sup> Ibidem.

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> Idem, 1987, p. 106.

<sup>268</sup> SANTOS, 2004, p. 179.

<sup>269</sup> RICOEUR, 1991, p. 124.

contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A esse respeito, seria mais justo dizer que o si é constituído pela “coisa” do texto”<sup>270</sup>.

Logo, a hermenêutica para Ricoeur diz respeito a todo ser humano que procura a compreensão do mundo e de si mesmo. Quando o leitor torna-se contemporâneo ao texto através do desejo da compreensão de si, ele pode colocar-se em direção ao sentido que o texto aponta, mas sem que a questão da compreensão de si seja colocada como questão introdutória e como centro de gravidade<sup>271</sup>. Walter Salles mostra que:

[...] Interpretar é “decifrar a vida no espelho do texto” e neste empreendimento hermenêutico, promove-se a confrontação, o diálogo, a conversão, entre o leitor-intérprete e a proposição de mundo feita pelo texto. De fato, uma proposição de mundo é aquilo que deve ser interpretado em um texto, o mundo do texto é o objeto propriamente dito da hermenêutica, a proposição de uma nova possibilidade de ser e agir que ao entrar em contato com o mundo do leitor o refaz, seja confirmado seja reconfigurando. Nesta dinâmica de uma nova compreensão de si, o leitor somente se encontra como tal ao perder-se ao trocar a pretensa origem radical da subjetividade por uma postura mais modesta, a de leitor e intérprete da própria vida. A compreensão de si significa, pois, desapropriação e reapropriação, o que supõe uma distância crítica de si mesmo, ou ainda, a ideia de alteridade no interior da própria subjetividade ou, para dizer como Ricoeur, a ideia de “um si mesmo como outro”. [...] A interpretação chega a “termo” na compreensão que o leitor faz de si mesmo, do leitor que doravante se comprehende melhor, se comprehende diferentemente ou começa a se comprehender na permanente aventura da interpretação. A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da nossa situação de leitores. O que é comprehendido não é a intenção de outra pessoa, a do autor do texto, mas um projeto de vida ou, na linguagem heideggeriana, o esboço de um novo ser-no-mundo<sup>272</sup>.

Ricoeur tem a noção de que é preciso caminhar um pouco mais, da mesma maneira que o “Mundo do Texto” só é real na medida em que é fictício, é importante dizer que a subjetividade do leitor só se manifesta a si mesma na medida em que é posta em suspenso, irrealizada, potencializada, do mesmo modo que o próprio mundo que o texto desenvolve. Em outras palavras, se a ficção é vista como uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Para Ricoeur “eu só me encontro quando me perco. A leitura introduz-se nas variações imaginativas do ego”<sup>273</sup>. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do ego.

---

<sup>270</sup> RICOEUR, 2008, p. 68.

<sup>271</sup> SALLES, 2012, p. 266.

<sup>272</sup> Idem, p. 266-267.

<sup>273</sup> RICOEUR, 1991, p. 124.

Com efeito, a metamorfose do ego, necessita de um momento de distanciamento até na relação de si a si. A compreensão será tanto desapropriação como apropriação. Uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, pode ser incorporada na compreensão de si.

A consequência para a hermenêutica é importante. Ricoeur diz que não se deve mais opor hermenêutica e crítica das ideologias. Para ele, a crítica das ideologias é o caminho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta se deixe formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor.

Contudo, é necessário reconduzir para o cerne da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão que havia sido percebida antes do nível do texto, das suas estruturas, do seu sentido e da sua referência. A distanciamento é a condição da compreensão<sup>274</sup>.

Depois de ter sido apresentado uma parte da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur e, em especial, seu entendimento a respeito do “Mundo do Texto”, chega-se ao fim o terceiro capítulo. O próximo passo será a construção de algumas considerações finais a respeito de toda a pesquisa que foi realizada.

---

<sup>274</sup> RICOEUR, 1991, p. 124.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa procurou apresentar e analisar a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur presente na primeira parte de sua obra “*Do Texto À Ação*”. O foco do trabalho foi mostrar a hermenêutica do texto de Ricoeur e sua noção de “Mundo do Texto”.

Este trabalho surgiu da percepção do autor em querer conhecer um pouco mais a hermenêutica filosófica. Para isso, viu-se a necessidade de estudar a filosofia de Paul Ricoeur. Não se pode estudar a hermenêutica filosófica contemporânea sem passar pelo pensamento de Ricoeur.

Paul Ricoeur é um dos principais filósofos dentro daquilo que pode ser chamado como a terceira fase da hermenêutica contemporânea. A primeira fase da hermenêutica contemporânea foi marcada pela busca da intenção do autor. O texto apresenta um único sentido e esse sentido permanece fixo. A hermenêutica tem como proposta compreender o que o autor do texto quis dizer quando ele escreveu o mesmo.

A segunda fase da hermenêutica contemporânea foi marcada pela noção de que o sentido do texto é meramente construído pelo leitor. É o leitor quem tem a tarefa de interpretar o texto, buscando sempre ir além do significado do autor de um determinado texto.

A terceira fase da hermenêutica contemporânea, e é aqui que o pensamento de Ricoeur se insere, é a orientação em direção ao texto. Aqui, a pesquisa hermenêutica tem como objetivo trazer a noção de que o sentido autoral pode ser visto como igual ao significado textual. O trabalho da interpretação é descobrir o significado textual. É de acordo com essa perspectiva que Paul Ricoeur constrói sua noção de “Mundo do Texto”.

A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur é de extrema relevância para a filosofia contemporânea. Ela tem como preocupação refletir sobre o sentido da vida. Essa reflexão, sobre o sentido da vida é fundamental para o ser humano, pois o mesmo se encontra num processo eterno de busca de sentido. É por causa dessa preocupação pelo sentido da vida que a hermenêutica se tornará filosófica.

Em Ricoeur a hermenêutica filosófica também é importante por buscar ir além da mera exegese de textos. Como já foi falado, ela está em busca de descobrir o “Mundo do

Texto”. A hermenêutica, em seu aspecto textual, coloca o acento não sobre a relação dialogal entre autor e leitor, e nem sobre a decisão do ouvinte da palavra, mas sim sobre o “Mundo do Texto”. É nesse “Mundo do Texto” que a compreensão de si é modelada pela hermenêutica. Para Ricoeur a linguagem não é para ela mesma, mas em vista do mundo que ela tem a capacidade de abrir e descobrir. Portanto a interpretação da linguagem não será distinta da interpretação do mundo.

Como foi mostrado, a hermenêutica para Ricoeur não terá como objetivo realizar uma investigação para descobrir as intenções psicológicas escondidas no texto. A hermenêutica se preocupará em explicitar o ser-no-mundo revelado pelo texto. Neste mundo aparece a possibilidade do interprete poder entrar e se apropriar das possibilidades que ele proporciona, é um mundo proposto pelo texto no qual o leitor pode habitar.

Para Paul Ricoeur a hermenêutica não pode ser apenas a busca pela compreensão e apropriação do sentido dos textos. Ela deve ser um trabalho de compreensão do ser humano e do mundo no qual ele vive. Por isso que para Ricoeur toda filosofia é hermenêutica. O trabalho da interpretação será penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, buscando harmonizar o leitor com o texto que se lhe tornou estranho e incorporando seu sentido na compreensão atual que um homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação pelo texto.

Paul Ricoeur busca construir uma teoria filosófica da interpretação que procure levar em conta a ação do ser humano. Sua hermenêutica terá como base discernir a “coisa do texto” e não a psicologia do autor. Segundo Ricoeur a “coisa do texto” é tão importante para sua estrutura como a referência é para o sentido na proposição. No texto não se pode apenas ficar com a estrutura imanente, pelo sistema interno de dependência proveniente do entrecruzamento dos códigos que o texto põe em ação. Deve-se ir além disso. Deve-se buscar explicitar o mundo que o texto projeta.

O que Ricoeur procura agora com o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica é interpretar no texto uma proposta de mundo, um projeto de mundo que o eu poderia habitar e em que poderia ser projetado os meus possíveis mais próximos. Para Ricoeur, compreender-se é compreender-se em face do texto e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto.

O primeiro capítulo desta pesquisa procurou apresentar o desenvolvimento da filosofia de Paul Ricoeur. Construiu- se, de forma breve, uma narrativa biográfica de Ricoeur, que buscou enfatizar os aspectos mais relevantes de sua vida, apresentando alguns de seus escritos mais importantes até a hermenêutica. Fica evidente que nos seus primeiros anos de formação filosófica, Ricoeur recebera uma influência muito grande de seu professor Gabriel Marcel. Com Marcel Ricoeur aprendeu a abrir mão dos reducionismos que procuram explicar de forma integral o ser humano e a cultura. Marcel quer fazer com que a filosofia retroceda a contemplação do Ser. A metodologia dialética de Paul Ricoeur é fruto da compreensão de Marcel que afirma que conhecer é paradoxo e mistério. Os paradoxos existem para serem resolvidos e os mistérios existem para serem respeitados. Outra influência recebida de Gabriel Marcel ocorre no pensamento ricoeuriano sobre o corpo, a concepção de que o ser humano existe de forma encarnada. Ricoeur também foi influenciado pela filosofia da existência de Karl Jaspers, principalmente em dois pontos do seu pensamento filosófico: a filosofia do sujeito através da existência e a crítica a qualquer sistema.

Apresentou-se também, a busca de Ricoeur pela fenomenologia. Neste momento Ricoeur recorrerá à fenomenologia de Husserl em sua reflexão filosófica. Ele teve como objetivo trazer para a ação voluntária as análises de Husserl sobre a intencionalidade teórica da consciência. Tendo como fundamento a análise de Husserl sobre a intencionalidade teórica da consciência, Paul Ricoeur busca enfatizar a razão como objeto de pesquisa, com o objetivo de acrescentar na problemática fenomenológica o campo da vontade. Isto pelo fato da vontade ter uma relação de reciprocidade com o involuntário, sendo que a compreensão, dentro da perspectiva fenomenológica, é a compreensão do sentido.

Ainda dentro da primeira parte do primeiro capítulo, mostrou-se o encontro da filosofia de Ricoeur com a hermenêutica. Isso aconteceu por Ricoeur compreender que a fenomenologia não conseguia explicar o problema do mal. Diante disso, percebeu-se que a falibilidade humana deveria ser interpretada por meio dos símbolos que a expressam. É diante dessa nova temática, o problema do mal, que aparece em seu horizonte filosófico que Ricoeur compreendeu que precisaria de outra metodologia que não fosse a fenomenologia, mas sim a hermenêutica. Num primeiro momento a hermenêutica de Ricoeur terá como objetivo analisar a estrutura de manifestação da semântica de duplo sentido presente nos símbolos. Com o

desenvolvimento de sua reflexão sobre a hermenêutica Ricoeur vai aos poucos ampliando e mudando seu entendimento inicial a respeito da mesma.

A segunda parte do primeiro capítulo procurou definir a hermenêutica para Paul Ricoeur. Chegou-se a compreensão que ele define a hermenêutica como explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto, isto quer dizer, que Ricoeur comprehende que a hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto.

A última parte do primeiro capítulo mostrou os pressupostos característicos da tradição filosófica de Ricoeur e as fases de emancipação da hermenêutica. Esses pressupostos são a filosofia reflexiva, a fenomenologia husserliana e a variante hermenêutica da fenomenologia. A filosofia reflexiva é compreendida como o modo do pensar que é oriundo do *Cogito* cartesiano, por meio de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa. Dentro dessa tradição filosófica Jean Nabert foi o pensador que mais marcou a filosofia de Ricoeur. A fenomenologia husserliana foi uma das tradições filosóficas que mais influenciou o pensamento de Paul Ricoeur. Na fenomenologia husserliana o mundo da vida nunca é algo dado, ele é algo que é sempre pressuposto. O último pressuposto característico da tradição filosófica de Ricoeur é a variante hermenêutica da fenomenologia. Partindo da conclusão de que o mundo da vida nunca é dado, mas sempre pressuposto, Ricoeur começa então a falar sobre o enxerto hermenêutico na fenomenologia e como ela pode conservar a mesma relação dupla daquela que a fenomenologia conserva com o seu ideal cartesiano e fichteano. Aqui, a questão agora não é mais introduzir uma epistemologia da interpretação, mas sim introduzir uma ontologia da compreensão.

Como aponta Ricoeur, são três fases de emancipação da hermenêutica. A primeira é a fase da mediação por meio dos signos, a segunda fase é a mediação pelos símbolos e a terceira fase é a mediação pelos textos. Toda interpretação de si é mediada pelos signos, pelos símbolos e pelos textos. A mediação pelos textos acaba com o ideal de transparência do sujeito a si mesmo. Diante disso, a tarefa da hermenêutica consiste em buscar, no texto, a dinâmica interna de estruturação da obra e buscar também no próprio texto, a “coisa do texto”.

No segundo capítulo apresentou o surgimento da hermenêutica filosófica para Paul Ricoeur e o estado do problema hermenêutico. Para essa apresentação, o capítulo foi dividido

em duas partes. Na primeira parte foi apresentado o papel da hermenêutica, mostrando o primeiro movimento hermenêutico que vai das hermenêuticas regionais até à hermenêutica geral, focando Schleiermacher e Dilthey. Ricoeur entende que a hermenêutica deve ser vista como a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. A idéia diretriz da hermenêutica será a efetuação do discurso como texto.

Segundo Ricoeur, o primeiro movimento hermenêutico, a desregionalização, começou com Schleiermacher. Esse movimento surgiu com a noção de buscar algo que seja comum no processo de interpretação dos textos diferentes. Com Schleiermacher a pergunta hermenêutica ganha um novo sentido, ela aparecerá como arte da interpretação. A hermenêutica de Schleiermacher é marcada pela dupla filiação romântica e crítica. Romântica por querer compreender um autor tão bem ou até mesmo melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. Crítica por querer construir regras que seriam universalmente válidas de compreensão.

Ainda dentro do movimento de desregionalização, está a figura de Dilthey. Em um primeiro momento ele procurou junto com a psicologia o traço distintivo da compreensão. Dilthey subordinou o problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem. A compreensão está relacionada com a capacidade de se transpor na vida psíquica de outrem. Posteriormente, Dilthey levando seu projeto hermenêutico mais adiante apresentará uma nova compreensão. Com a passagem da compreensão psicológica para a compreensão histórica, a história universal torna-se o próprio campo hermenêutico. A hermenêutica será vista como acesso do indivíduo a história universal, é a universalização do indivíduo. Como teoria filosófica, a hermenêutica busca justificar a validade universal das interpretações históricas. Ricoeur comprehende que será preciso abrir mão de vincular o destino da hermenêutica com uma noção puramente psicológica. É colocá-lo em direção a um processo que desvende o texto, na direção do seu sentido imanente e na direção da espécie de mundo que ele abre e descobre.

Para Ricoeur, depois de Dilthey, começa a surgir um questionamento com respeito às ciências do espírito. Questiona-se se elas poderiam rivalizar com as ciências da natureza, armadas de uma metodologia própria. Ricoeur entende que este pressuposto, traz a implicação que a hermenêutica deva ser uma modalidade de teoria do conhecimento e que a discussão entre explicar e compreender possa ser mantida nos limites da discussão sobre os métodos.

Esse pressuposto de uma hermenêutica que deve ser entendida como epistemologia é criticado tanto por Martin Heidegger quanto por Hans Georg Gadamer. É aqui que se tem início a segunda parte do segundo capítulo dessa pesquisa com o movimento da epistemologia para a ontologia.

Heidegger será visto como o filósofo que irá realizar o radical movimento hermenêutico da epistemologia para a ontologia. Segundo Ricoeur, a pergunta fundamental realizada pelo pensamento de Heidegger é sobre o sentido do ser. Para Ricoeur, Heidegger revoluciona a teoria do conhecimento ao alterá-la por uma interrogação que a precede e que procure abranger o modo pelo qual um ser encontra o ser, antes mesmo de se opô-lo como um objeto que enfrenta um sujeito. A questão do mundo ocupa o lugar da questão outrem. Ao mundanizar o compreender, Heidegger o despsicologiza. Em Heidegger o primado da questão hermenêutica será a compreensão de que a hermenêutica não pode ser vista como uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas como uma explicitação do solo ontológico sobre o qual as ciências do espírito podem ser edificadas. Com o desenvolvimento do pensamento de Heidegger, Ricoeur comprehende que o *Dasein* vai sendo abandonado. Em Heidegger a epistemologia está subordinada a ontologia.

Gadamer procurou seguir a indicação de caminho que teve início com Heidegger ao retomar a questão da linguagem. A experiência fundamental por meio da qual sua obra é estruturada, é do escândalo que constitui, à escala da consciência moderna, a espécie de distanciamento alienante que lhe parece ser o pressuposto das ciências do espírito. Gadamer desenvolve esse debate nas três esferas pelas quais se reparte a experiência hermenêutica. Essas esferas são: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem. Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto é anterior e torna possível o exercício crítico do juízo. Na esfera histórica, a consciência de ser guiado pelas tradições que são anteriores ao sujeito é o que torna possível todo o exercício de uma metodologia histórica ao nível das ciências humanas e sociais. Na esfera da linguagem, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar as estruturas do texto de nossa cultura por meio das técnicas objetivas.

Conforme Ricoeur, a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que foram descritos anteriormente, das hermenêuticas regionais para a hermenêutica geral, e da

epistemologia das ciências do espírito para a ontologia. Outro ponto bastante importante do pensamento de Gadamer é a teoria da consciência histórica, ou melhor, consciência-da-história-dos-efeitos.

Ricoeur diz que a hermenêutica de Gadamer apresenta três sugestões fundamentais que influenciarão diretamente sua própria hermenêutica, sendo que estas sugestões serão o ponto de partida de sua própria reflexão sobre a hermenêutica. A primeira sugestão é a de que a consciência da história eficiente tem em si mesma um elemento de distância. A segunda sugestão é a idéia de fusão de horizontes. A terceira sugestão é a filosofia da linguagem. Existe uma percepção sobre o caráter universal da linguagem da experiência humana. A pertença do ser humano a uma determinada tradição ou a tradições passa pelas interpretações dos signos, das obras, dos textos, pelos quais as heranças culturais se inscrevem e oferecem à nossa descodificação. Diante disso, o que faz com que a distância seja comunicada será a “coisa do texto”.

No terceiro capítulo foi apresentado o itinerário percorrido por Paul Ricoeur até o “Mundo do Texto”. A primeira parte apresentou a relação da linguagem como discurso. A segunda parte mostrou o discurso como obra. A terceira parte apresentou a relação da fala com a escrita. A quarta parte apresentou o “Mundo do Texto”. A quinta parte buscou mostrar o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

Paul Ricoeur começa a construir seu itinerário até o “Mundo do Texto” falando a princípio da antinomia entre distância e pertencimento. Entre distância alienante e participação por pertença, Ricoeur escolhe a problemática do texto, por meio da qual, é reintroduzida uma noção positiva que produz distância. O texto é o paradigma da distância na comunicação. O “Mundo do Texto” será o centro de toda a sua questão hermenêutica e ele será sustentado pela tríade discurso-obra-escrita.

A realização da linguagem como discurso pode ser vista como o primeiro critério de textualidade. Ricoeur comprehende que o discurso, mesmo oral, apresenta um traço inicial de distância. Este traço inicial de distância pode ser visto com o título da dialética do evento e da significação. O discurso por um lado, se dá como evento. Quando uma pessoa fala alguma coisa acontece. A noção do discurso enquanto evento ou acontecimento impõe-se logo que se leva em consideração a passagem de uma linguística da língua a uma linguística do discurso. A linguística do discurso e a linguística da língua constroem-se sobre unidades

diferentes. Se o “signo” (fonológico e lexical) pode ser entendido como unidade básica da língua, a “frase” é a unidade base do discurso. Portanto, é a linguística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido de onde parte a teoria do texto. O discurso é constituído pelo evento e pela significação. Dentro do campo do evento o discurso se realiza temporalmente e no presente. Entende-se que o discurso remete a seu locutor, ele é auto-referencial. Outro fator importante é que o discurso irá referir a um mundo do qual busca descrever, exprimir ou representar. O discurso também é o fenômeno temporal de troca, nele se estabelece o diálogo. Para Ricoeur é no pólo da significação que se entende o evento. Todo discurso que é efetuado como acontecimento será compreendido como significação.

O discurso com obra será visto como o segundo critério de textualidade. Ricoeur propõe três traços distintivos da noção de obra. O primeiro traço é noção de que uma obra é uma sequência maior do que uma frase que suscita um novo problema de compreensão relativo à totalidade finita e fechada, constituída pela obra enquanto tal. O segundo traço é a codificação ou gênero literário. A obra é submetida a uma determinada forma de codificação que se aplica à própria composição e que faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio e outras coisas mais. O terceiro traço é a compreensão de que uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama estilo. São estes três critérios que irão caracterizar o discurso como obra. Ricoeur acredita que a consequência mais fundamental da introdução da categoria de obra prende-se a própria noção de composição. A explicação será o caminho obrigatório da compreensão. A hermenêutica conforme Ricoeur continua a ser a arte de discernir o discurso na obra.

A relação da fala com a escrita será vista como o terceiro critério de textualidade. Segundo Ricoeur a escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. O significado de um texto já não pode ser visto mais como aquilo que seu autor queria dizer. A significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, são destinos diferentes. É importante perceber que é essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda as suas próprias condições psico-sociais de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes. O ato de ler faz com que o texto se descontextualize e se recontextualize numa nova situação. O texto se torna plenamente autônomo.

O “Mundo do Texto” será visto como o quarto critério de textualidade. Ele é entendido como o ponto central da hermenêutica ricoeuriana. Ricoeur desenvolveu seu pensamento a respeito da noção de “Mundo do Texto” a partir de uma reflexão sobre a função referencial de discursos não descritivos, tais como poemas e narrativas. Paul Ricoeur comprehende que seus estudos com respeito ao “Mundo do Texto” partem da análise da inovação semântica introduzida na obra dentro do discurso poético, graças à metáfora, e dentro do discurso narrativo, com base na intriga. Para Ricoeur a expressão “Mundo do Texto” está fundamentalmente relacionada com a tarefa da hermenêutica. A tarefa principal da hermenêutica escapa a alternativa da genialidade do romantismo e da estrutura do estruturalismo. Ele liga a tarefa principal da hermenêutica com a noção de “Mundo do Texto”. Ricoeur define o “Mundo do Texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar, um mundo no qual se pode projetar seus possíveis mais próximos. É o “Mundo do Texto” que em primeiro lugar torna um determinado texto significativo. Isso porque é ele quem da ao mesmo, sentido e referência. A interpretação se torna possível, graças à categoria defendida por Ricoeur como “Mundo do Texto”.

Compreender-se diante da obra será visto como o quinto e último critério de textualidade. O texto é a mediação pela qual o leitor comprehende a si mesmo. Ao falar do compreender-se perante a obra, Ricoeur traz a noção da hermenêutica do si-mesmo. A compreensão é um problema conhecido da hermenêutica tradicional. É o problema da apropriação ou da aplicação de um determinado texto à situação presente do leitor. A apropriação é transformada por três motivos. O primeiro motivo é a noção de que a apropriação está dialeticamente ligada à distanciamento típico da escrita. O segundo motivo a apropriação está diaeticamente ligada à objetivação característica da obra. O terceiro motivo é que a apropriação tem, sobretudo, como frente a frente o “Mundo do Texto”. Aquilo que é apropriado pelo leitor é uma proposta de mundo. Logo, a hermenêutica para Ricoeur diz respeito a todo ser humano que procura a compreensão do mundo e de si mesmo.

Por fim, está pesquisa sobre a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur é de caráter provisório. Não se pretende esgotar de forma alguma a reflexão sobre o pensamento filosófico de Paul Ricoeur e, mais especificamente, sobre sua hermenêutica filosófica. Como foi apontado no decorrer desse trabalho, a noção de “Mundo do Texto” é o ponto central da reflexão de Ricoeur com respeito à hermenêutica. Esse trabalho aponta para uma pesquisa

futura de doutorado buscando levar em conta a sequência da hermenêutica filosófica de Ricoeur. Com este trabalho espera-se uma contribuição para o estudo do pensamento de Paul Ricoeur.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Primária

- RICOEUR, Paul. *A l'école de la phenomenologie*. Paris: J. Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Da interpretação: ensaios sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*. Portugal: Rés Editora, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ensaios sobre a interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ermeneutica filosófica ed ermeneutica bíblica*. Brescia: Paideia, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la Volonté I. Le volontaire y l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la Volonté II. Finitide et culpabilité*. Paris: Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vosez, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Il simbolo da a pensare*. Brescia: Morcelliana, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L'hermeneutique a l'école de la phenomenologie*. Paris: Beauchesne, 1995.

- \_\_\_\_\_. *La memorie, l'histoire, l'oubi*. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La semântica dell'azione: discurso e azione*. Milano: Jaca Book, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La traduzione*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Les metamorfoses de la raison hermeneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Leituras 1: em torno do político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O único e o singular*. São Paulo: Unesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Reflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Vol. 2. Campinas: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. Campinas: Papirus, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significações*. Lisboa: Edições 70, 1987.

## Artigos

- RICOEUR, Paul. *La structure, le mot, l'événement*. Paris: Revue Esprit, 1967. Vol. 5.
- \_\_\_\_\_. *Problèmes actuels de l'interprétation (d'après Paul Ricoeur)*. Paris: Centre Protestant d'Études et de Documentation, 1970. N. 148.
- \_\_\_\_\_. *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*. Louvain: Revue philosophique de Louvain, 1972. Vol. 5.
- \_\_\_\_\_. *Creativity in language*. London: Philosophy Today 17, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Parole et symbole*. Strasbourg: Revue des sciences religieuses, 1975. Vols. 1-2.
- \_\_\_\_\_. *History and hermeneutics*. New York: The journal of philosophy, 1976. Vol. LXXIII, n. 19, November 4.
- \_\_\_\_\_. *La semantique de l'action*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Expliquer et comprendre – sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoires*. Louvain: Revue Philosophique de Louvain. Tome 75, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La structure symbolique de l'action*. Lille: Secrétariat C.I.S.R., 1977.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie et langage*. Paris: Revue philosophique de la France, 1978. Vol. 4.
- \_\_\_\_\_. *O discurso da ação*. Portugal: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La naissance du texte*. Texts reunis para L. Hay. Paris: José Corti, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Éloge de la lecture et de l'écriture*. Montpellier: Études théologiques et religieuses, 1989. Vol. 3.

## Secundária

ARÉVALO, Eduardo Andrés Silva. *Poética Del relato y poética teológica: aportes de la hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur en Temps et Récit para una hermenêutica teológica*. Revista de la Faculdade de Teología de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, v. LI, cuaderno 1, 2000.

BORDINI, Maria da Glória. *Tempo e narrativa*. Veritas, Porto Alegre, v. 41, n. 162(2), p. 339-347, jun. 1996.

BULAWSKI, Stefan. *Interpretação e subjetividade em Paul Ricoeur*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, p. 375-388, set./dez. 2004.

CORÁ, Élsio José. *Hermenêutica e teoria da ação em “o si- mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*. Santa Mária: Universidade Federal de Santa Mária, 2004. Dissertação de mestrado não publicada.

COSTA, Miguel Dias. *Lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 143-168, jan.-mar. 1990.

D'AGOSTINO, Francesco. *Conflito delle interpretazioni*. Revista di Teologia Morale, Bolonha, v. 11. N. 44, p. 623-624, ott.-dic. 1979.

FINK, Peter E.. *Paul Ricoeur: his life and work*. Theological Studies, Washington, v. 58, n. 3, p. 581, sep. 1997.

GAMA, Jose. *Hermeneutica da cultura e ontologia em Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 52, n. 1-4, p. p. 381-392, jan.-dez. 1996.

HAKER, Hille. *Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur*. Concilium, Petrópolis, n. 2, 285, p. 67-78, 2000.

LORENZON, Alino. *Segesse pratique: autor de l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Ethica Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 200-210, 2000.

MAGALHAES, Theresa Calvet. De. *Tempo e narração: a proposta de uma poética da narração em Ricoeur*. Síntese Nova Fase, Belo horizonte, v. 14, n. 39, p. 25-36, jan.-abr. 1987.

MOURAO, A. *Hermeneutics and the human sciences: essay on language, action and interpretation*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 39, n. 3, p. 342, jul./set. 1983.

OLIVEIRA, Érico Fumero de. *A linguagem religiosa da bíblia a partir das teorias da metáfora e do texto de Paul Ricoeur*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007. Dissertação de mestrado não publicada.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2010.

ROCHA, Acilio da Silva. *Hermeneutica e estruturalismo*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 405-442, out./dez. 1985.

RENAUD, Michael. *Fenomenologia e hermeneutica: o projeto filosófico de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 405-442, out./dez. 1985.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 19-48, jan./mar. 1990.

SALLES, Walter. *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.39, n. 124, p. 259-278, Mai./Ago. 2012.

SANTOS, Fausto dos. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*. Revista Perspectiva Filosófica, Recife, v. II, n. 22, p. 157-181, Jul/Dez. 2004.

SUMARES, Manuel. *História e verdade*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 35, n. 3, p. 334-335, jul./set. 1979.

SIEBENEICHLER, Flávia Beno. *Existência humana a luz dos textos e dos símbolos: a hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur*. Ethica: Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 120-139, 1998.

SILVA, Isidro Ribeiro da. *Sens et existence: em hommage a Paul Ricoeur*. Broteria, Lisboa, v. 117, n. 1, p. 103, jul. 1983.

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur*. Broteria, Lisboa, v. 122, n. 5-6, p. 579, maio-jun. 1986.

\_\_\_\_\_. *Teoria da interpretação*. Broteria, Lisboa, v. 129, n. 6, p. 583-584, dez. 1989.

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison hermeneutique*. Broteria, Lisboa, v. 152, n. 5-6, p. 524-525, maio-jun. 2001.

THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique hermeneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: University Press, 1996.

VANSINA. *Paul Ricoeur bibliography 1935-2000*. Louven: University Press, 2000.

VILA-CHA, João J. M.. *Paul Ricoeur: bibliographie systematique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 509-510, out.-dez. 1985.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. *Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, p. 5-22, jan.-abr. 2007.

XAVIER, Luiz Felipe. *Da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica: uma análise da compreensão de Paul Ricoeur sobre o mundo do texto e sua influência na busca pelo sentido do discurso religioso*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2011. Dissertação de mestrado não publicada.

## Complementar

DILTHEY, Wilhelm. *História da filosofia*. São Paulo: Hermus, 2004.

FERRATER MORA, Jose. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. 4v.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas: Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHMIDT, Lawrence. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica Filosófica: *Entre a Linguagem da Experiência e a Experiência da Linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Scleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.