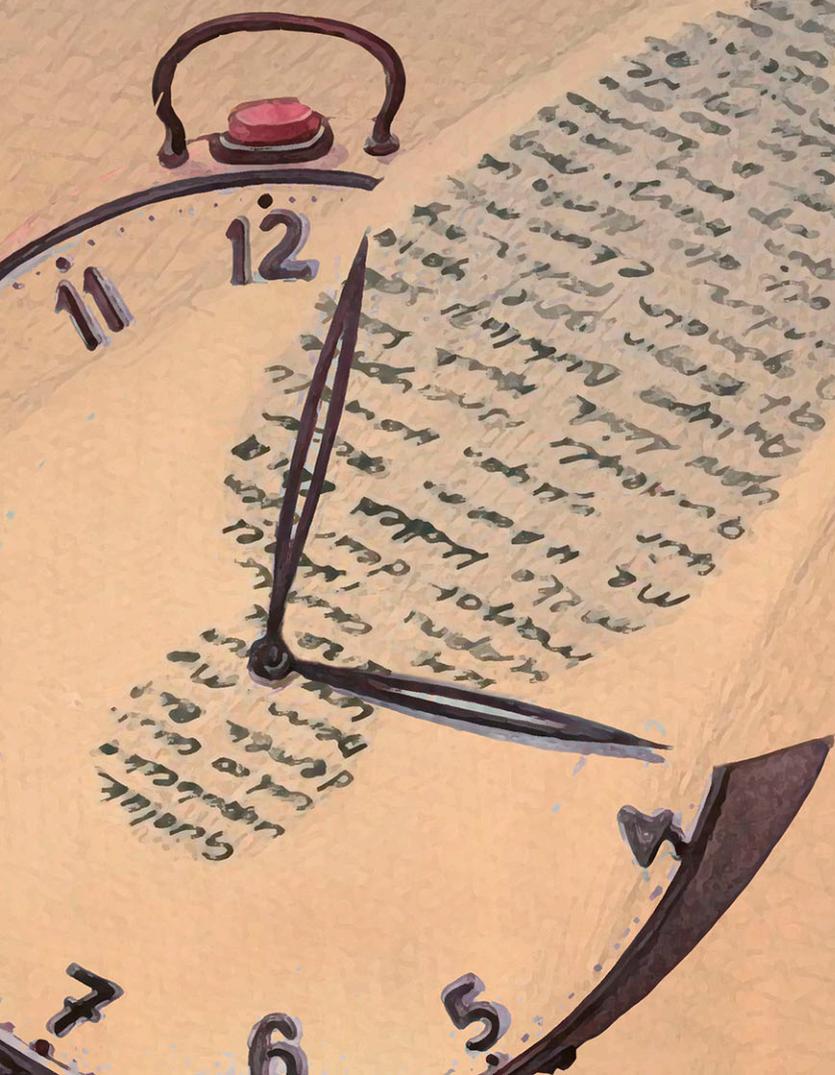


Leonardo Magalde Ferreira

# Interpretação & Existência

As Proximidades entre Hermenêutica  
e Vida no Pensamento Contemporâneo  
e o Retorno ao Texto em Paul Ricoeur



Considerando a estreita relação entre hermenêutica e existência que se deu no final do século XIX e perdurou por grande parte no século seguinte, nossa dissertação tem por objetivo apresentar, em um primeiro momento, como tal proximidade contribuiu para o deslocamento do elemento textual, outrora a característica hermenêutica mais evidente. Por meio da análise conceitual que sustenta este trabalho, encontramos um distanciamento gradual no trato único e exclusivo do texto em favor da vida no pensamento de Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. A partir destes postulados, procuraremos demonstrar em seguida como Paul Ricoeur se diferencia à medida que defende o retorno à esfera textual como tarefa principal da hermenêutica por meio do texto narrativo. Ricoeur encontra nesta modalidade uma rica ampliação da relação entre interpretação e existência devido ao processo mimético que rege a constituição de todo tipo de narrativa. Este autor observa que toda construção textual nasce na vida, no mundo da ação e se completa na vida, ora do leitor, ora do intérprete, contribuindo deste modo com a formação de uma identidade narrativa a partir de tudo o que lemos e interpretamos. Destarte, procederemos primeiramente à exposição conceitual nos capítulos um e dois dos principais momentos da mudança de perspectiva levada a cabo pelos autores citados inicialmente. A conclusão à que chegamos e que constitui o capítulo três, aborda as mudanças trazidas por Ricoeur em sua defesa do texto como vínculo entre hermenêutica e vida ao vê-lo como elemento intrínseco à existência e impossível de ser ignorado.



## **Interpretação e Existência**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg**

Universidade Metodista de São Paulo - UMESP

**Prof. Dr. Helmut Renders**

Universidade Metodista de São Paulo - UMESP

**Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza**

Universidade Metodista de São Paulo - UMESP

# Interpretação e Existência

**As proximidades entre hermenêutica e  
vida no pensamento contemporâneo e  
o retorno ao texto em Paul Ricoeur**

Leonardo Magalde Ferreira



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

FERREIRA, Leonardo Magalde

Interpretação e existência: as proximidades entre hermenêutica e vida no pensamento contemporâneo e o retorno ao texto em Paul Ricoeur [recurso eletrônico] / Leonardo Magalde Ferreira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

123 p.

ISBN - 978-85-5696-668-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. hermenêutica; 2. vida; 3. texto; 4. narrativa; 5. Paul Ricoeur; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

## **Agradecimentos**

À Universidade Metodista, por me conceder a oportunidade de cursar o Programa.

À CAPES, por contribuir financeiramente para a realização deste trabalho.

Ao Rui, meu orientador, que desde o início me agraciou com sua atenção e dedicação.

Aos diversos professores do Programa.

Ao Giovanni e ao Kadu, que sempre ouviam minhas lamentações e mesmo assim continuavam a me incentivar.

À minha família.



# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>1.....</b>	<b>17</b>
<b>A Busca por uma Hermenêutica Geral</b>	
1.1 A Hermenêutica Filosófica de Schleiermacher .....	17
1.1.1 Interpretação Gramatical e Psicológica .....	23
1.2 Dilthey e a Dimensão Histórica da Vida.....	27
1.2.1 Explicar ou Compreender as Ciências Humanas? .....	31
<b>2 .....</b>	<b>37</b>
<b>A Virada Ontológica e suas Consequências</b>	
2.1 A Pergunta pelo <i>Ser</i> como Pressuposto Hermenêutico em M. Heidegger...37	
2.1.2 Uma Hermenêutica do <i>Dasein</i> .....	42
2.2 Gadamer e a Experiência Hermenêutica da Verdade .....	46
2.2.1 Tradição, Preconceito e Linguagem .....	49
<b>3 .....</b>	<b>59</b>
<b>O Texto como Tarefa Hermenêutica em Paul Ricoeur</b>	
3.1 Do Simbólico ao Textual.....	59
3.2 Distanciamento e Pertença .....	69
3.3 A Linguística Estrutural .....	73
3.4 A Linguagem enquanto Discurso.....	76
3.5 O Discurso enquanto Texto Narrativo.....	80
3.5.1 A Leitura de Aristóteles .....	83
3.5.2 Mímesis I .....	87
3.5.3 Mímesis II.....	89
3.5.4 Mímesis III .....	92
3.6 Entre Explicar e Compreender: a Vida Diante do Texto .....	98
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>109</b>
<b>Referências .....</b>	<b>115</b>



## Introdução

Nosso trabalho tem por objetivo apresentar uma discussão sobre as mudanças no campo hermenêutico que ocasionaram no afastamento do elemento textual em favor de uma aproximação mais explícita com a vida. Dito de outro modo, no período contemporâneo a hermenêutica deixa de se restringir estritamente à esfera textual, outrora sua característica mais evidente, à medida que o que passa a ser o foco da interpretação é a vida, tornando-se assim ela mesma existencial.<sup>1</sup>

A intuição que norteia nosso trabalho se deu inicialmente por conta da leitura dos quatro representantes da hermenêutica no período contemporâneo, mais especificamente a partir de 1700. São eles: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1975) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Constatamos durante a pesquisa bibliográfica que dá suporte a este trabalho um interessante movimento gradual que surge primeiramente com Schleiermacher e sua indagação pelas condições de possibilidade da interpretação. Seu objetivo, conforme veremos, era o de criar uma arte da compreensão que abarcasse não apenas a interpretação dos textos sagrados, primeira atribuição hermenêutica, mas sim todo elemento que fosse passível de ser interpretado. Dilthey, por sua vez, também não se limitou à esfera textual, mas expandiu suas considerações para encontrar uma

---

<sup>1</sup> De modo etimológico, entendemos por hermenêutica a derivação da palavra grega *hermeneuein*, de onde provém o uso do qual estamos habituados a nos utilizar. Três eram os usos possíveis para *hermeneuein* (verbo) e *hermeneia* (substantivo): dizer, explicar e traduzir, todos relacionados com o nome do deus Hermes, cuja principal característica era a transmissão de mensagens. Estes significados originais mostram que na base de ambas as palavras gregas encontra-se a função de tornar algo compreensível, seja dizendo, explicando ou traduzindo (PALMER, 2006, p. 24).

fundamentação das ciências humanas, onde as expressões culturais passam a ser o foco principal.

Averiguamos em nossa leitura que, até Dilthey, a hermenêutica era vista como uma atividade epistemológica, uma teoria do conhecimento, por assim dizer. A relação com a vida que identificamos se dava na medida em que o texto era entendido como a expressão de uma vida e não apenas um intrincado conjunto linguístico, além de estar em total consonância com a visão de sujeito deste período. Mas é no limiar do século passado onde a relação entre hermenêutica e vida alcança seu ápice ao se tornar um modo de ser e não mais uma prática de cunho metodológico, indicando um novo momento de distanciamento com relação ao texto.

É no pensamento de Martin Heidegger onde se dá a mudança mais radical no campo hermenêutico. Para o filósofo alemão, o *Dasein* (termo comumente traduzido por *ser-aí* e que se contrapõe a outros conceitos da tradição, tais como homem, sujeito, etc., para designar nosso modo de ser) encontra-se lançado no mundo sem uma determinação prévia, mas sempre se compreendendo em meio ao horizonte no qual se situa. Heidegger se apoia neste elemento compreensivo para inverter a ordem conceitual da hermenêutica mostrando a compreensão como um fator anterior a toda interpretação, ou seja, atribuindo a ela um valor existencial. Estando agora relacionada à existência, a compreensão passa a ser vista não mais como um saber teórico, mas sim relacionada às possibilidades de ser do *Dasein*. Em outras palavras, a hermenêutica novamente deixa de se restringir a textos e obras e passa agora a ter a existência como foco principal.

Já nas reflexões de Hans-Georg Gadamer o texto volta a aparecer no cenário hermenêutico, é verdade, mas não como fundamento teórico e sim como parte de um questionamento mais amplo. Partindo de algumas das principais contribuições de Heidegger, Gadamer tem por objetivo reanimar, mesmo que de modo diferenciado, a discussão aberta por Dilthey acerca da

fundamentação das ciências humanas por meio da hermenêutica. Afirma em sua principal obra, *Verdade e Método*, que as ciências humanas possuem um tipo de verdade que ultrapassa o método científico, pois, para ele, a verdade da qual participa uma obra de arte ou um texto antigo, por exemplo, não é objetiva como um dado quantitativo obtido por meio de um distanciamento, mas sim uma experiência que revela nosso pertencimento à tradição que estamos inseridos.

A partir destas constatações iniciais, perguntamo-nos: qual a importância do elemento textual em uma hermenêutica existencial? Quais contribuições a textualidade pode trazer se a existência passa a ser o elemento hermenêutico primordial? Em suma, poderiam os textos colaborar para uma compreensão existencial, revelando novas características e nuances da vida? Segundo Paul Ricoeur (1913-2005), sim, marcando com isso uma segunda etapa em nosso trabalho. A hermenêutica para Ricoeur, também, está relacionada à existência, mas o que o diferencia dos demais é o fato de defender o retorno ao texto, seja literário, poético ou religioso como ponte entre interpretação e existência. Se o texto vai se distanciando da tarefa hermenêutica ou se permanece apenas como parte de um todo mais amplo, para o filósofo francês ele passa a ser a função primordial. Mas por qual motivo? Para Ricoeur, a existência é permeada por interpretações textuais. Se é possível que nos apropriemos de nossa vida, tal como Heidegger sugere, é apenas por meio da interpretação que dela fazemos mediante aos textos que lemos e nos moldam.

Ricoeur entende que o modo como se trabalha a linguagem em obras textuais nasce e termina na vida, ora do autor que compreende a realidade ao seu redor e a recria mimeticamente, ora do leitor que tem a percepção desta mesma realidade alterada e ampliada. Com isso, nossa própria vida passa ser compreendida como uma narrativa textual, pois grande parte do que dela sabemos é adquirido por meio das narrativas que lemos e interpretamos. Portanto, para Ricoeur, a relação entre vida e hermenêutica pode ser vista como circular: da vida ao texto e do texto à vida. Ao mesmo

tempo, Ricoeur defende que o trabalho com o texto não deve abrir mão do viés puramente metodológico, tal como a linguística muito bem representou no século passado. É necessário este estágio pois cabe à hermenêutica um segundo momento, o de interpretar o mundo que o texto está falando. Este mundo, Ricoeur vai dizer, é um mundo que poderíamos habitar e dele receber novos modos de ser.

Logo, dividiremos a discussão em três capítulos. É importante lembrar que devido ao seu caráter teórico, o presente trabalho foi realizado mediante pesquisa bibliográfica constituída pelo levantamento de obras seguido pela análise conceitual. A opção por este recurso se mostrou a mais óbvia, quicá necessária, visto que as fontes para obtenção de conteúdo se resumem ao levantamento textual. Em um primeiro momento, realizaremos uma exposição conceitual sobre o percurso do conceito de hermenêutica junto à tradição ocidental, desde as primeiras menções na cultura grega até a concepção já bem fundamentada no século XX, passando por seus maiores representantes e chegando com isso ao pensamento de Ricoeur. Ampliaremos deste modo o que foi dito acima sobre como o texto vai se distanciando do campo hermenêutico em duas vertentes: epistemológica e ontológica-existencial. Assim, no capítulo um veremos como as reflexões de Schleiermacher e Dilthey contribuíram para que a hermenêutica se caracterizasse como uma atividade geral e não apenas voltada para a interpretação textual religiosa, jurídica, etc. Em seguida, no capítulo dois, abordaremos o período onde compreensão e interpretação passam a ser vistas como elementos existenciais e não metodológicos, consequência direta da virada ontológica provocada por Heidegger e continuada por seu discípulo, Gadamer.

Tendo estabelecido o campo das principais discussões e concepções hermenêuticas ao longo do século passado, iremos abordar a chegada de Ricoeur até o tema propriamente dito da hermenêutica textual, especificamente no período entre os anos 70 e 80 de sua obra. Veremos que seu contato com a hermenêutica não

se deu de modo imediato, mas gradual. Advindo da corrente fenomenológica, Ricoeur se depara com as linguagens de múltiplo sentido, tais como os símbolos religiosos e os mitos, de modo que nota a necessidade em se reformular a questão hermenêutica a partir deste contato. Deste modo, veremos no terceiro capítulo como a proposta de Ricoeur busca trazer o texto de volta à base da hermenêutica a fim de ampliar a relação entre vida e interpretação. Iremos abordar de modo atento o desenvolvimento do argumento de Ricoeur em direção à reformulação hermenêutica que efetua, passando da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica textual e, por fim, às inovações semânticas provenientes dos estudos sobre as narrativas, além de destacar seu contato com o estruturalismo, a linguística e a psicanálise. Por meio de um frutífero diálogo Ricoeur se volta para os elementos que constituem a textualidade e amplia desta forma o alcance da tarefa hermenêutica.



## A Busca por uma Hermenêutica Geral

### 1.1 A Hermenêutica Filosófica de Schleiermacher

Os primeiros indicativos da relação entre hermenêutica e vida remontam aos primórdios do pensamento Antigo. Segundo Jean Grondin (GRONDIN, 1999, p. 47-54), mesmo que o conceito tenha surgido de modo sistemático e organizado tal como o conhecemos apenas no período Moderno, encontramos já nos diálogos de Platão (427-347 a.C.), mais precisamente no *Íon*, o uso da palavra *hermeneuein*. Ali o próprio ato de dizer algo resulta em um tipo de interpretação (PALMER, 2006, p. 25), como visto no ofício realizado pelos gregos antigos conhecidos como rapsodos, que recitavam os versos de Homero e eram conhecidos como intérpretes do poeta, entoando seus versos. Dentre estes, Íon, personagem chave do diálogo citado, é questionado por Sócrates acerca de sua interpretação dos poemas homéricos, dando início com isso a primeira discussão acerca do tema. A problemática que permeia este diálogo é a seguinte: no momento em que entoa os versos homéricos Íon tem ciência do que faz ou apenas os recita de modo passivo devido sua grande admiração? Como se sabe, nesse contexto os poetas produziam suas obras pela relação direta com os deuses e as musas, tornando-se assim interpretes de mensagens divinas, ao passo que os rapsodos, por sua vez, eram considerados seus interpretes. Logo, Sócrates põe em questão a essência do afazer de Íon: seria ele uma arte (*techné*) ou apenas o resultado de um entusiasmo? (JARESKY, 2010).

Nota-se desde já como a questão do ato interpretativo pode se mostrar delicada e não restrita apenas ao dizer, pois a partir do momento em que a oralidade começa a dividir espaço com a palavra escrita, a busca por um tipo de fundamentação dos modos corretos de se compreender o que era lido ou proferido rapidamente tornou-se necessária (SCHMIDT, 2014, p. 18). De modo semelhante, as principais características derivadas do verbo *hermeneuein* não se restringiram apenas ao âmbito grego, mas passaram também a ser utilizadas na esfera religiosa em sua relação com o sagrado. Aliás, segundo Bleicher, este foi um dos principais motivos que levaram ao desenvolvimento da hermenêutica, pois “praticamente todas as religiões que assentam num texto sagrado desenvolveram sistemas de normas interpretativas” (BLEICHER, 1980, p. 24). No que diz respeito ao âmbito bíblico, Agostinho de Hipona (354-430) foi um dos seus primeiros representantes. Seu pensamento, assim como o de toda patrística, foi preenchido nesse período por uma “consciência metodológica”, representando a necessidade de se interpretar a relação presente nas Escrituras Sagradas entre “a história específica do povo judeu, interpretada no Antigo Testamento como história da salvação, e o anúncio universal de Jesus no Novo Testamento” (GADAMER, 2002, p. 114).

Em consequência disto, a compreensão das Escrituras realizada nessa época repercutiu posteriormente em todo o período da Idade Média e se ampliou no alvorecer da Modernidade, com o advento da Reforma luterana. A reforma iniciada por Martinho Lutero (1483-1546) não apenas levantou diversas questões sobre a interpretação correta das Sagradas Escrituras, mas também “semeou, certamente, as premissas de uma revolução hermenêutica [...]” (GRONDIN, 1999, p. 81), visto que, segundo ele, a compreensão da Bíblia não deveria se pautar na metodologia tradicional da Igreja e sim por ela mesma (CORETH, 1973, p. 7). De acordo com Gadamer, o que fica claro na proposta de reforma luterana é o desejo de se efetuar um retorno à originalidade dos materiais tratados,

tendo por objetivo a possibilidade de se obter uma nova compreensão do que outrora havia sido interpretado:

A hermenêutica, voltando às fontes originárias, busca alcançar uma nova compreensão daquilo que se havia corrompido por distorção, deslocamento ou mau uso: A bíblia pela tradição magisterial; os clássicos, pelo latim bárbaro da escolástica; o direito romano, pela jurisprudência regionalista, etc. (GADAMER, 2002, p. 115).

Por conseguinte, visto que a prática interpretativa foi se limitando a certos âmbitos de pesquisa como a filologia, a teologia e também à esfera jurídica (SANTOS, 2012, p. 117), a permanência no período Moderno contribuiu para a consolidação da hermenêutica em uma ferramenta específica de atuação nestas áreas, dando vazio ao surgimento de diversas nomeações para identificar este movimento:

Existe hoje, em verdade, um uso discriminado da expressão. Fala-se, por exemplo, em *hermenêutica*, *hermenêutica filosófica* e *filosofia hermenêutica*, passando facilmente de uma expressão à outra, sem fazer a mínima distinção entre elas (RUEDELL, 2000, p. 17 grifos do autor).

Todavia, se a hermenêutica ocupa um lugar de destaque no debate acadêmico atual é de consenso geral que foi com Friedrich Schleiermacher que ela primeiramente alçou esta posição. Este consenso vale também para os diversos autores que abordam a questão da hermenêutica em caráter expositivo, pois não é raro encontrarmos logo de saída seu nome em destaque nas exposições sobre o início deste movimento. Para nossa proposta em particular, é em sua obra onde encontramos os primeiros elementos relacionando estritamente vida e interpretação textual. No entanto, é interessante notar que o próprio Schleiermacher nunca chegou a concluir àquela que sempre foi sua meta, a saber, a concretização do projeto de uma hermenêutica universal:

Desde o início de sua atividade docente em Halle, no ano de 1805, até a sua morte em 1834, Friedrich Schleiermacher se ocupou intensivamente com problemas da hermenêutica. Porém, uma amadurecida apresentação de sua teoria hermenêutica, este famoso professor de teologia e tradutor de Platão, chamado em 1809 para Berlim, nunca deixou imprimir [...] mais provável é, talvez, a suposição de que Schleiermacher – neste ponto um legítimo romântico (e hermeneuta!) – nunca estivesse plenamente satisfeito com os seus esboços e, respectivamente, com sua manifestação (GRONDIN, 1999, p.123,124).

Novamente, a hermenêutica possui não apenas uma gama de significados e acepções, mas também inúmeras formas de uso e áreas onde o processo hermenêutico é requisitado. Entretanto, caso perguntássemos, assim como Paul Ricoeur, onde estes diversos usos passam a responder de modo filosófico (RICOEUR, 1978, p. 7), encontraríamos no pensamento de Schleiermacher uma direção a seguir. Em sua época, a hermenêutica era conhecida dentro destas várias acepções, sendo àquelas ligadas ao âmbito jurídico e religioso, as mais conhecidas. Conforme Celso Braida nos diz em sua introdução à obra de Schleiermacher em português:

A partir do Renascimento fixam-se três tipos básicos de técnica de interpretação: hermenêutica teológica (*sacra*), filosófico-filológica (*profana*) e jurídica (*juris*). Os estudos de hermenêutica de Friedrich Schleiermacher estão inseridos tanto na tradição exegética da teologia protestante, como no renascimento dos estudos de filologia clássica, no final do século XVIII (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 7, grifos do autor).

Em consequência disto, o teólogo alemão acreditava que a hermenêutica deveria possuir um caráter mais universal, onde as regras fossem utilizadas de modo mais geral e que não ficassem restritas apenas a determinadas áreas: “Uma hermenêutica desse tipo poderia servir de base e de centro a toda a hermenêutica especial. Mas, diz Schleiermacher, ainda não existe uma

hermenêutica desse tipo”<sup>1</sup> (PALMER, 2006, p. 91). Deste modo, a busca por regras que regessem o processo hermenêutico de uma maneira geral começou a surgir no momento em que se pôs em questão não mais qual seria o melhor método para ser compreender determinado texto, mas o próprio processo de compreensão. De acordo com Heinz Kimmerle, editor dos manuscritos de Schleiermacher:

No longer is the problem merely that of the best or most suitable understanding of certain objects; now understanding itself becomes problematic. For the first time in the history of hermeneutics Schleiermacher calls attention to the phenomenon of understanding itself, and he seeks to ascertain its universal laws. Thus hermeneutics acquires a philosophical significance for him, and he becomes more and more aware of this as his thinking develops (SCHLEIERMACHER, 1930, p. 29)<sup>2</sup>.

Importante lembrarmos que a postura adotada por Schleiermacher não ocorre de modo gratuito, mas atende a uma mudança de paradigma ocorrida no pensamento Moderno. Tal mudança não poderia ser outra senão àquela efetuada por Kant um século antes:

O giro transcendental de Kant inaugurou uma maneira de filosofar que se sustenta indagando por suas condições de possibilidade. Também a hermenêutica, que, de alguma forma, lança raízes já na Antiguidade grega, não seria poupada dessa exigência, para manter o seu lugar no cenário filosófico (RUEDELL, 2006, p. 11).

---

<sup>1</sup> Devido ao grande número traduções portuguesas, como a do próprio Palmer, optamos por “traduzir” diretamente pequenas palavras contidas nas citações a fim de tornar a leitura mais fluida.

<sup>2</sup> “O problema não mais diz respeito a melhor ou à compreensão mais adaptável sobre certos objetos; agora a compreensão em si mesma se torna problemática. Pela primeira vez na história da hermenêutica Schleiermacher chama a atenção para o fenômeno da compreensão, e ele busca encontrar suas leis universais. Assim, a hermenêutica adquire um significado filosófico para ele, ao passo que fica cada vez mais atento a isso enquanto desenvolve seu pensamento” (tradução nossa).

Reforçando a perspectiva sobre esta questão, Paul Ricoeur nos diz que a revolução operada por Kant na teoria do conhecimento de certo modo se tornou um ambiente favorável à postura de Schleiermacher, pois conforme vimos com Kimmerle, o teólogo alemão delimita o objetivo de não mais buscar nas regras textuais vigentes a compreensão, mas subordiná-las à questão de sua possibilidade:

Ora, essa subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituía uma reviravolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza [...] É compreensível que o clima kantiano tenha sido o adequado à formação do projeto de referir as regras de interpretação, não à diversidade dos textos e das coisas ditas nesses textos, mas à operação central que unifica a diversidade da interpretação (RICOEUR, 2013, p. 26).

Sendo assim, é com esta mudança de postura frente ao ato de compreender que a hermenêutica, a partir de Schleiermacher, deixa de responder aos problemas particulares de cada área e adquire uma postura filosófica:

A questão hermenêutica passou a adquirir um caráter filosófico quando, com Schleiermacher, deixou de ser uma disciplina especial, indagando-se por uma fundamentação universal da compreensão. Até aí efetivamente não se tratava de uma questão filosófica (RUEDELL, 2000, p. 15).

Por conseguinte, foram estas as questões que alimentaram muitos dos seus manuscritos sobre a função da hermenêutica que, para ele, resumia-se na arte da compreensão e que viriam a ser publicados, infelizmente, após o seu falecimento. Conforme Grondin:

A eficácia da hermenêutica schleiermachiana remonta inteiramente à edição, providenciada em 1838, por seu discípulo

Friedrich Lucke, a partir da herança manuscrita e das lições póstumas [...] (GRONDIN, 1999, p. 123).

Nestes manuscritos Schleiermacher é enfático ao considerar a hermenêutica como sendo a arte da compreensão, mas que até o momento de suas preleções, não havia uma unidade neste processo, donde o seu objetivo seria, conforme foi dito, sua unificação: “A *hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais*” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 91, grifos do autor). Para ele, o papel da interpretação no processo hermenêutico não deveria se limitar apenas ao caráter técnico, exegético, como ocorria até então, pois com isso faltaria à hermenêutica “a disposição para examinar o ato fundante de toda hermenêutica: o ato de compreensão, o ato de um ser humano vivo, dotado de sentimentos e intuições” (PALMER, 2006, p. 92). Portanto, o objetivo último da hermenêutica para Schleiermacher seria o de “compreender o discurso, primeiramente tão bem e, depois, melhor do que o seu autor” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 115). Com isso, a questão nevrálgica por excelência se torna, a saber, “como é que toda ou qualquer expressão linguística, falada ou escrita, é ‘compreendida?’” (PALMER, 2006, p. 93).

### **1.1.1 Interpretação Gramatical e Psicológica**

Primeiramente, Schleiermacher entendia que todo discurso, independentemente de sua natureza, fosse religioso ou jurídico, partilha de um mesmo pressuposto: a linguagem em que é comunicado e compreendido: “Todo discurso supõe determinada linguagem [...] A comunicação supõe, em todo caso, o caráter comunitário da linguagem, portanto um certo conhecimento dela” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95). Posto isto, se para o filólogo alemão a tarefa primordial da hermenêutica era a de compreender o discurso de um autor melhor que ele próprio, tornava-se necessário não apenas a compreensão da linguagem utilizada, mas

também os motivos que levaram ao autor utilizar-se de determinada construção textual:

*Como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste em dois momentos; compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95, grifos do autor).*

Deste modo, o elemento marcante na concepção hermenêutica de Schleiermacher é o seu aspecto duplo, ou seja, tanto a busca por compreender o lado gramatical do discurso, pois este partilha de uma linguagem e suas regras, quanto o lado psicológico do autor, suas vivências e intenções ao dar vida à sua obra:

A hermenêutica é a arte de compreender o que outra pessoa quer dizer com suas expressões na linguagem. Precisamos saber sobre a linguagem que o autor usou: o lado gramatical. Também precisamos compreender como o autor pensava em referência à sua cultura e tempo histórico particulares: o lado psicológico (SCHMIDT, 2014, p. 30).

No que tange ao lado gramatical da interpretação, Schleiermacher nos diz: “Ela é, portanto, a arte de encontrar o sentido determinado, pela linguagem e com o auxílio da linguagem, de um determinado discurso” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 70). No entanto, torna-se necessário ao intérprete não apenas “compreender o discurso e a composição a partir da língua” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 93), mas também estar atento a certos fatores, como por exemplo, o caráter temporal da linguagem, no sentido de que esta se altera por diversas vezes na história “por meio de acréscimo, isto é, assimilação do estranho, composição e divisão do que lhe é próprio, e por alteração” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 70). Esta constante alteração da linguagem revela uma

abertura à história presente não apenas nos sistemas linguísticos, mas também nos indivíduos que a atualizam. Conforme Ricardo Lavalhos nos diz:

O sistema da linguagem deve ser visto como um sistema historicamente aberto, porque projetos individuais podem romper com os acordos existentes e propor uma inovação semântica (DAL FORNO, 2011, p. 112).

Do mesmo modo, torna-se necessário ao intérprete voltar sua atenção ao contexto em que determinadas expressões são utilizadas pelo autor: “Schleiermacher afirma que o lugar do autor na história, sua educação, ocupação e mesmo seu dialeto podem ter um papel na determinação de sua linguagem” (SCHMIDT, 2014, p. 33). Assim, segundo Palmer:

A interpretação gramatical mostra-nos a obra na sua relação com a língua, tanto na estrutura das frases como nas partes intelectuantes de uma obra e também com outras do mesmo tipo literário [...] (PALMER, 2006, p. 95).

Schleiermacher considerava estas etapas da interpretação gramatical como sendo necessárias antes de seguir para a interpretação psicológica (técnica), pois primeiro é preciso que esteja estabelecida a maneira como a linguagem era dada ao autor (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 201). Importante salientar que não há com isso uma superioridade da interpretação gramatical sobre a psicológica, visto que uma não pode ser realizada sem a outra: “Gramatical. Impossível sem a técnica. Técnica. Impossível sem a gramatical. Pois, por onde conheço eu o homem senão através de seu discurso, tanto mais que em referência a este discurso?” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 93).

Sendo assim, após passar pelo âmbito da linguagem, o intérprete tem agora de adentrar a parte psicológica, ou técnica da interpretação, onde se busca a intenção por detrás do uso da linguagem pelo autor. A duplicidade de nomes possui um motivo

específico, pois esta parte do projeto de Schleiermacher abrange dois campos que não podem ser analisados separadamente: a vivência do autor e seu estilo de exposição. À compreensão da vivência particular do autor dá-se o nome de interpretação psicológica, de modo que a interpretação puramente técnica se encarrega da compreensão estilística do autor, seu modo de construir e expor os pensamentos. De modo sucinto, Schleiermacher nos diz:

A posição relativa do puramente psicológico e do técnico pode ser compreendida de maneira mais precisa, no sentido de que o primeiro se refere mais ao surgimento das ideias a partir do todo dos momentos da vida do indivíduo, e o segundo é mais um remeter a um determinado pensar e de um querer apresentar, a partir do que desdobram-se sequências (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 217).

Em outras palavras, o lado psicológico tem como objeto a vida do autor, do indivíduo, no sentido de buscar compreender as motivações e as ideias que o levaram a escrever. Já no quesito técnico, busca-se compreender o modo pelo qual o autor encadeia e expõe as ideias outrora concebidas: "Ela busca demonstrar como o texto como um todo se segue dessa decisão" (SCHMIDT, 2014, p. 38). Com isso, nota-se que há na proposta de Schleiermacher um elemento circular responsável não apenas pela possibilidade da tarefa hermenêutica se concretizar, mas também por fundamentar seu aspecto universal, visto que para se compreender o modo como o autor encadeia e expõe seus pensamentos, assim como a compreensão das vivências que o levaram a isto, torna-se necessário conhecer o uso da língua partilhada por ele e vice-versa:

A origem desse círculo está, por sua vez, na "dependência mútua entre os aspectos gramatical e psicológico, objetivo e subjetivo". E é também aí, na conjugação dos dois aspectos que está sua universalidade e se desenha todo o quadro do método interpretativo. Nenhum procedimento hermenêutico é possível sem essa complementariedade (RUEDELL, 2000, p. 185-186).

Portanto, é por meio das duas vertentes interpretativas, gramatical e psicológica/técnica, que o projeto hermenêutico de Schleiermacher toma forma. Ao aliar elementos subjetivos e objetivos, o filólogo alemão tem como objetivo conceber uma universalização do método hermenêutico, aplicável a qualquer área. A hermenêutica passa então por uma desregionalização (RICOEUR, 2013, p. 26), muito devido a primazia dada por Schleiermacher à busca pela compreensão da individualidade por detrás do texto, sendo este o elemento mais próprio em toda sua teoria (GADAMER, 1999, p. 291). Segundo Gadamer, a consequência da abordagem realizada por Schleiermacher foi a desvencilhar a hermenêutica de "todos os momentos dogmáticos e ocasionais" (GADAMER, 2002, p. 118).

Entretanto, se Schleiermacher dedicou grande parte de sua obra às questões provenientes do uso da linguagem e da subjetividade envolvida no processo hermenêutico, o mesmo não pode ser dito acerca do elemento histórico. Gadamer nos lembra de que a formação teológica de Schleiermacher contribuiu em demasia para o surgimento de uma certa limitação em toda sua teoria. Mesmo sendo o seu projeto o de universalizar a hermenêutica como uma arte da interpretação, ele "queria ensinar como se deve entender o discurso e a tradição escrita, porque o interesse está numa tradição única, a Bíblia, que importa à doutrina da fé (GADAMER, 1999, p. 306). Encontra-se então uma possível restrição na universalidade hermenêutica proposta por Schleiermacher e que será melhor trabalhada ao ser incluído justamente o viés histórico por Wilhelm Dilthey, subordinando com isso a "problemática filológica e exegética à problemática histórica" (RICOEUR, 2013, p. 29).

## 1.2 Dilthey e a Dimensão Histórica da Vida

A despeito das consequências da *Crítica da razão pura* e de seu impacto na fundamentação das ciências naturais, o século XIX presenciou uma resistência em se tratar a história do mesmo modo que os demais ramos científicos. Um pouco antes, após a Revolução

Francesa, ocorreu um tipo de "redescoberta da história", revelando-a "em duas direções diferentes: do presente ao passado, do presente ao futuro" (REIS, 2002, p. 09). Formou-se então uma divisão entre os que encaravam a Revolução como uma ruptura com o passado em prol da possibilidade de se construir um futuro pautado apenas no uso da razão, e os que buscavam no passado os fatos para fundamentar a realidade presente ao invés de conceitos considerados abstratos e sem ligação com a história. Por conseguinte, estes últimos, representados pela Escola Histórica alemã, chamavam a atenção para o fato de que um evento como a Revolução, por exemplo, só poderia ser entendido como possuidor de uma firme direção rumo a um futuro ideal caso se tomasse como ponto de partida elementos não históricos, mas abstratos, justamente como os que os filósofos favoráveis a esta posição se utilizavam, pois o desenrolar histórico possui valor por si próprio, não necessitando de elementos externos para se legitimar:

Os filósofos a justificavam [a Revolução Francesa] com uma ideia a priori e universal da sociedade, ignorando as tradições históricas dos povos particulares. Para o historiador, não é a "Razão" que organiza a história, pois é uma hipótese filosófica. Contra a revolução, a Escola Histórica alemã [...] pesquisava as origens históricas das sociedades para mostrar que toda instituição nascida e desenvolvida na história era válida nela mesma e não precisava da "Razão" para se legitimar. A Escola Histórica quis opor aos conceitos abstratos da filosofia o estudo empírico de homens vivos, reais (REIS, 2002, p. 9-10).

Ao movimento que entendia a ocorrência de um fenômeno sempre atrelado ao período histórico vigente deu-se o nome de Historicismo (GRONDIN, 1999, p. 135), encontrando no filósofo alemão Dilthey, o seu maior representante (ADAMS; JUNGES, 2013, p.35). Dilthey foi muito influenciado pela crítica kantiana e procurou nesta última o impulso para formular o seu próprio projeto filosófico (REIS, 2002, p. 160). Mas, antes de entrarmos no âmbito deste projeto que também será hermenêutico, é mister citarmos o fato de

que Dilthey via nas reflexões de Kant um resquício do pensamento metafísico que o filósofo de Königsberg tentou refutar com tanto esmero. Ele entendia que ao focar em demasia no intelecto como possuidor das formas apriorísticas do conhecimento, Kant dispensa a vivência que se entrelaça necessariamente ao contexto histórico do sujeito transcendental:

Para ele, Kant só conhecia do espírito as faculdades transcendentais do saber absoluto. De um lado, a sua crítica não atingia o erro metafísico em sua raiz, a insensata busca de uma verdade absoluta do ser essencial. De outro lado, a sua análise participava ainda dos erros metafísicos: ele não partia da história, não articulava o pensamento à vida, mas reduzia a metafísica à aventura da razão, incluindo-a em uma história interna da filosofia. Kant em sua crítica se apoiava apenas na capacidade intelectual do espírito humano, quando é o homem todo, em sua história, que se exprime nos sistemas metafísicos (REIS, 2002, p. 159).

Com isso, o seu projeto foi o de também realizar uma crítica, mas possuindo como horizonte não a razão e sim a história como condição de possibilidade do conhecimento. Dilthey parte deste pressuposto, pois entende que toda construção de pensamento, todo sistema não pode deixar de considerar a vida e sua dimensão histórica: "Não há como pensar algo por detrás da própria vida. É sempre historicamente que nos compreendemos como seres de vivências. A vida se dá historicamente" (ADAMS; JUNGES, 2013, p.35). Dito de outra forma, nosso conhecimento e entendimento do mundo se dá pelas vivências históricas que possuímos e assimilamos, visto que "as interpretações no presente estão sempre conectadas à sua história no passado" (LAWN, 2010, p. 76). Em consequência disto, o fundamento sob o qual Dilthey se baseou para defender esta visão histórica da existência se encontrava, segundo ele, nas ciências humanas, ou do espírito, onde a construção do mundo histórico se mostra de tal modo que permitiria um conhecimento objetivo das realizações humanas:

Nas ciências humanas, realiza-se então, a construção do mundo histórico. Com essa expressão figurada designo a conexão ideal na qual, estendendo-se sobre a base da vivência e da compreensão em uma série de níveis de realizações, o saber objetivo do mundo histórico tem sua existência (DILTHEY, 2010, p. 31).

As ciências humanas eram (e ainda são) todas aquelas que possuíam como esfera própria o fato de se referirem sempre a um mesmo núcleo, a saber, a humanidade e o mundo histórico (CARVALHO, 2012, p. 147). De modo mais detalhado, Palmer nos diz que estas eram:

[...] todas as humanidades e as ciências sociais, todas as disciplinas que interpretam as expressões da vida interior do homem, quer essas expressões sejam gestos, atos históricos, leis codificadas, obras de arte ou de literatura (PALMER, 2006, p. 105).

Todavia, se Dilthey buscou nas ciências humanas a base para realizar sua crítica colocando o elemento histórico como condição de possibilidade do conhecimento a partir da vivência, visto que para ele há uma relação intrínseca entre história e vida, sendo esta última sempre ligada à reflexão (GADAMER, 1999, p. 359), juntamente com isto veio a necessidade de se questionar o fundamento destas ciências. Tal questionamento se justifica pelo fato do século XIX, período em que Dilthey efetuou suas reflexões, ter sido marcado pela expansão das ciências matemáticas, onde o conhecimento objetivo se restringia a tudo aquilo que pudesse ser empiricamente comprovado, assim como na crença da relação entre ciência e verdade (GRONDIN, 1999, p. 137). Ciente deste avanço e até mesmo concordando em alguns aspectos com as posturas oriundas deste período, como o positivismo e o empiricismo (SCOCUGLIA, 2002, p. 273), Dilthey acaba relutando quando nota a metodologia outrora exclusiva das ciências naturais sendo aplicada aos conhecimentos que se voltavam para a compreensão do ser humano, ou seja, às ciências humanas. Em razão disto, Palmer nos diz que Dilthey

“reagiu drasticamente à tendência que os estudos humanísticos revelavam tomando as normas e os modos de pensar das ciências naturais e aplicando-as ao estudo do homem” (PALMER, 2006, p. 105), contribuindo desta forma para o debate entre explicar e compreender.

### **1.2.1 Explicar ou Compreender as Ciências Humanas?**

É aqui onde encontramos a maior contribuição de Dilthey para o pensamento contemporâneo e para a hermenêutica e sua relação com a vida em particular. Notando a incompatibilidade da aplicação metodológica das ciências naturais às expressões históricas representadas pelas ciências humanas, Dilthey efetua uma divisão conceitual e epistemológica, separando as ciências naturais e seu método explicativo das ciências humanas e atribuindo a esta última uma metodologia que privilegia a compreensão: "Dilthey foi o primeiro a formular a dualidade de 'ciências da natureza e ciências do espírito', que se distinguem por um método analítico-esclarecedor e um procedimento de compreensão descritiva" (CORETH, 1974, p. 20). Assim, Dilthey tem o objetivo de fundamentar epistemologicamente as ciências humanas, respondendo com isso ao cenário amplamente científico de seu tempo, mas sem aderir aos métodos vigentes no período em que estava inserido. A distinção efetuada por ele entre compreensão e explicação torna-se basilar em seu projeto, visto que os conteúdos das ciências humanas dizem respeito aos elementos provenientes da própria vida, ou seja, necessitariam de um método onde o ponto crucial seria a compreensão das expressões humanas:

Sabemos que as *Geisteswissenschaften* [ciências humanas/do espírito] tinham como finalidade compreender a experiência concreta, as expressões da vida interior, recusando assim a pretensa objetividade das ciências naturais devido à sua incapacidade para aceder às expressões da vida. A tarefa que se colocava a Dilthey era então a de determinar o tipo de

compreensão adequado ao fenômeno humano e a necessidade de fornecer um fundamento epistemológico à apreensão desse fenômeno (HELENO, 2001, p. 63, grifo do autor).

Não obstante, Grondin nos diz que a metodologia das ciências humanas é uma "metodologia do entendimento" (GRONDIN, 2012, p. 33) e Dilthey entende que estas devem ter como ponto de partida "o ser humano inteiro, enquanto sentimento, vontade e pensamento (SCHMIDT, 2014, p. 55). Em decorrência disto, é importante lembrarmos que não ele não tem por objetivo colocar estas duas modalidades uma contra a outra. Dilthey afirma que partilhamos dos conhecimentos obtidos pelas ciências naturais (SCHMIDT, 2014, p. 55), mas as ciências humanas possuem uma vantagem, a saber, de conseguir uma percepção mais apurada do seu objeto, como que de imediato:

Certamente as ciências humanas têm em relação a toda forma de conhecimento da natureza a vantagem de que o seu objeto não é uma dada aparição nos sentidos – um simples reflexo de algo real na consciência – mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivencia a partir de dentro (DILTHEY, 1999, p. 13).

Logo, este é o viés adotado por Dilthey na busca pela fundamentação das ciências humanas, tendo como principal elemento a já citada compreensão frente à explicação. Sobre o modo como se dá o processo da compreensão, o próprio Dilthey nos diz: "Nós denominamos o processo em que conhecemos algo interior a partir de sinais que são apreendidos de fora através dos sentidos *compreender*" (DILTHEY, 1999, p. 13, grifo do autor). Em outras palavras, tendo em vista que as ciências humanas possuem como matéria prima elementos ligados à vivência interna, a grande dificuldade para se encontrar um fundamento seria o modo de objetivar estes conteúdos (DILTHEY, 1999, p. 13), mas, conforme citado acima, é por meio do conhecimento dos sinais expressos pelas vivências individuais que a compreensão atua, evidenciando com

isso sua vertente psicológica: "Com efeito, é do lado da psicologia que Dilthey procura o traço distintivo do compreender" (RICOEUR, 2013, p. 31). Longe de ser meramente apenas um ato cognitivo, ou puramente racional, o compreender é o resultado de um momento em que se entende as vivências individuais pela própria vida, abrindo mão de todo o aparato lógico-conceitual das ciências naturais:

Assim, "compreensão" não se refere à compreensão de uma concepção racional, como por exemplo a de um problema matemático. O termo "compreensão é reservado para designar a operação na qual a mente capta "a mente" (*Geist*) de outra pessoa. Não é de modo algum uma operação puramente cognitiva da mente, é aquele momento muito especial em que a vida compreende a vida [...] A compreensão é portanto o processo mental pelo qual compreendemos a experiência humana viva (PALMER, 1994, p120-121, grifo do autor).

Deste modo, é possível notar uma herança do projeto hermenêutico de Schleiermacher no que diz respeito ao aspecto psicológico da compreensão. Esta herança não é gratuita, pois além de redigir a biografia do teólogo alemão, Dilthey foi um exímio conhecedor de suas obras. Mas, diferentemente de Schleiermacher, Dilthey entendia que no momento em que se buscasse compreender uma vivência individual outrora exposta na arte, literatura, etc., ou seja, nos elementos presentes nas ciências humanas, o resultado não seria apenas a compreensão de um autor e sua realidade, mas o próprio sujeito que interpreta passaria a ter a possibilidade de compreender a si mesmo: "A compreensão abre-nos o universo das pessoas individuais, e portanto abre também possibilidades para a nossa própria natureza" (PALMER, 2006, p 121). Em decorrência disto, Adams e Junges chamam nossa atenção para este mesmo fato ao afirmarem que a compreensão de nossa própria natureza ocorre a partir da compreensão das expressões já estabelecidas:

As expressões são os sinais pelos quais a vida se objetiva revelados a partir de ideias, ações e expressões da interioridade do ser humano, pela arte. É o dinamismo da experiência vivida que possibilita às expressões de vida serem recriadas e, ao ser humano, compreender-se em relação ao já estruturado (ADAMS; JUNGES, 2013, p.35).

Em suma, ao buscar fundamentar as ciências humanas, Dilthey nota a necessidade de se desenvolver um método que não partilhasse dos conceitos presentes nas ciências naturais, onde o grande valor era dado à explicação dos processos causais presentes na natureza. Com este objetivo em mente, encontra respaldo na compreensão e em seu caráter psicológico, visto que os conteúdos das ciências humanas dizem respeito justamente a elementos internos, vivenciais e históricos. O papel do pesquisador seria o de primeiramente interpretar os sinais presentes nas obras humanas para, em um segundo momento, compreender as vivências internas que se expressam por meio de seus elementos objetivos (ARAÚJO, 2007, p. 242). Interpretação e compreensão surgem então como a base do projeto de Dilthey e, como vimos desde o início de nossa exposição, tais elementos dizem respeito à hermenêutica, entendida como o campo onde se buscam regras para uma melhor compreensão. E não é diferente no pensamento diltheyano. Assim como Schleiermacher, ele a entende como sendo a arte da interpretação (DILTHEY, 1999, p. 16), de modo que atribui a ela a regência das regras que fundamentam seu projeto:

A hermenêutica deve fundamentar teoricamente a validade universal da interpretação [...] concebida na conjunção entre teoria do conhecimento, lógica e metodologia das ciências humanas, esta teoria da interpretação se torna um importante elo de ligação entre a filosofia e as ciências humanas, ela se torna um elemento principal para fundamentação das ciências humanas (DILTHEY, 1999, p. 32).

Com isso, a hermenêutica em Dilthey é uma hermenêutica da vida. Intepretação e compreensão se mesclam à existência. Avança não apenas no quesito textual e filológico outrora defendido por Schleiermacher, mas também em não se limitar apenas à realidade do autor interpretado e sim às expressões das experiências vividas como um todo:

O contributo de Dilthey foi alargar o horizonte da hermenêutica colocando-o no contexto da interpretação dos estudos humanísticos. O seu pensamento sobre o problema hermenêutico começou muito na sombra do psicologismo de Schleiermacher, e só gradualmente concebeu uma interpretação centrada na expressão da "experiência" vivida sem referência ao seu autor (PALMER, 1994, p. 127).

Assim, para que possamos avançar em nossa exposição, é de suma importância lembrarmos de alguns detalhes imprescindíveis presentes no pensamento de Dilthey e que já foram por nós citados brevemente, pois será a partir deste ponto que será dada continuidade à problemática hermenêutica no período contemporâneo. Primeiramente, referimo-nos à compreensão de si pela compreensão de uma outra individualidade e suas expressões. Ricoeur nos lembra que a possibilidade desta compreensão não é isenta de dificuldades, pois interpretação de si é mediada por uma relação entre os sinais que o sujeito dá a própria vida e aqueles já construídos por outras mentes:

O conhecimento de si mesmo já é uma interpretação que não é mais fácil que a dos outros; provavelmente, é mais difícil, porque só me compreendo a mim mesmo pelos sinais que dou a minha própria vida e que me são enviados pelos outros. Todo conhecimento de si é mediato, através de sinais e obras (RICOEUR, 2013, p. 34).

Em segundo lugar, não devemos nos esquecer de que a proposta de Dilthey para fundamentar as ciências humanas possui um viés epistemológico, servindo de contraponto à metodologia

adotada pelas ciências naturais. Portanto, o avanço acerca da problemática hermenêutica será realizado justamente a partir destes dois elementos por Martin Heidegger que, ao questionar a necessidade de se manter a hermenêutica sob o campo da epistemologia, contribui para a construção de um fundamento agora de cunho ontológico, na qual a compreensão não será mais vista como uma ferramenta para a teoria do conhecimento, mas sim como uma estrutura ontológica inerente a cada um de nós (RICOEUR, 2013, p. 36).

## A Virada Ontológica e suas Consequências

### 2.1 A Pergunta pelo *Ser* como Pressuposto Hermenêutico em M. Heidegger

A relevância de Martin Heidegger para o cenário hermenêutico está intimamente relacionada com a questão que move toda sua obra, a saber, a questão sobre o sentido do *ser*. Esta, que não é “uma questão qualquer” (HEIDEGGER, 2012, p. 33), deixou de ser colocada e caiu em esquecimento segundo Heidegger após os esforços de Platão e Aristóteles (367 a.C - 347 a.C.), os primeiros a tratarem o assunto de modo sistematizado. O motivo do esquecimento, ainda segundo ele, deu-se pelo modo como a metafísica grega se estabeleceu. Por exemplo, ao buscar compreender o ente enquanto ente, ou seja, aquilo que faz com que o ente seja, o seu ser, Aristóteles, assim como Platão, tinha a presença do ente como horizonte de seu questionamento. Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, a questão pode ser entendida do seguinte modo:

A Metafísica se orientou, desde seu princípio, na *visão*. Para ela a relação fundamental entre o homem e as coisas é uma relação de *contemplação*, que se realiza em dupla dimensão: enquanto *sensação* esta contemplação atinge as coisas no seu devir, em sua casualidade e individualidade, ou seja, em última palavra, nas aparências; enquanto *razão* (inteligência) ela atinge as coisas em sua universalidade, intemporalidade, imutabilidade ou seja em seu sentido último e verdadeiro [...] Portanto, conhecimento para a Metafísica é, essencialmente, um “*Trazer diante dos olhos*”, sejam

estes do corpo ou do espírito (OLIVEIRA, 1974, p. 38, grifos do autor).

Dito de outra forma, por mais que os pensadores antigos tenham se debruçado sobre a questão do ser, eles estavam inseridos em um contexto no qual o despontar de tal indagação se dava “a partir do *mundo*, considerado como o conjunto ordenado das coisas, que se apresentam à nossa vista, na sua diversidade e nas suas conexões” (MACDOWELL, 1993, p. 159-160), ou seja, por sua presença. É assim que a resposta à questão por parte de Aristóteles, por exemplo, deu-se no que ele denominou por substância (*ousía*), entendida como sendo aquilo que faz o ente ser ente (OLIVEIRA, 1974, p. 32). Todavia, sob a ótica de Heidegger a questão fica em aberto, pois “o ser que o determina como ente [...] permaneceu intocado” (NUNES, 1992, p. 41). É deste modo, pois, que ele propõe trazer à tona novamente a questão sobre o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Entretanto, por onde iniciar? O próprio Heidegger nos lembra da dificuldade que o tema sugere, assim como os diversos preconceitos que foram surgindo com o tempo.<sup>1</sup> Todavia, o filósofo alemão acredita que a possibilidade de se realizar uma nova abordagem sobre essa questão repousa, em um primeiro momento, na linha de pensamento criada por seu mestre, Edmund Husserl (1859-1938), sobre o modo como os fenômenos se mostram à nossa consciência (INWOOD, 1992, p. 67). É importante lembrar que ao se apropriar da fenomenologia como método para avançar em seu questionamento, Heidegger não tem por objetivo fazer parte de em uma determinada corrente filosófica, mas sim em realizar uma leitura deste conceito diferenciada daquela proporcionada por seu criador:

O modo-de-tratamento esta questão é o *fenomenológico*. Isso não prescreve ao presente tratado nem ‘um ponto-de-vista’, nem a

---

<sup>1</sup> Para Heidegger, estes preconceitos dizem respeito ao modo como a tradição ocidental lidou, após os gregos, com a questão do ser, onde este passou a ser visto como “o conceito mais universal”, “indefinível” e “evidente por si próprio” (HEIDEGGER, 2005, p. 28-29).

subordinação a uma ‘corrente’, pois, a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver o entendimento de si mesma (HEIDEGGER, 2012, p. 101, grifo do autor).

Ele vê na fenomenologia uma intrínseca relação com a *ontologia*, denominação moderna para a reflexão acerca do ser (OLIVEIRA, 2014, p. 6), pois, segundo sua leitura, ela é ontológica na medida em que busca desvelar o ser dos entes como estes se mostram. Para fundamentar esta posição, Heidegger se baseia na etimologia das palavras gregas que dão origem ao termo, a saber, *phainomenon* e *logos*. No que diz respeito ao primeiro, Heidegger entende que o significado é “*o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto” (HEIDEGGER, 2012, p.103, grifos do autor). Já com relação ao conceito de *logos*, este não traz a acepção conhecida de “razão”, mas sim a de “deixar ver, manifestar, tornar algo manifesto e acessível, seja àquele que fala, seja aos outros” (MCDOWELL, 1993, p. 119). Com isso, Heidegger entende que a fenomenologia é mais do que apenas um método voltado para a análise dos fenômenos que se revelam à consciência, pois se ela “consiste justamente em mostrar, deixar ver (*logos*) aquilo que aparece e se manifesta a si mesmo (fenômeno)” (MCDOWELL, 1993, p. 119, grifo do autor), consequentemente ela se torna ontologia pelo fato de considerar aquilo que se mostra, isto é, o fenômeno, unicamente como o ser do ente: “Destarte, o ser do ente é considerado simplesmente como fenômeno, como aquilo que se mostra por si mesmo. O fenômeno é o próprio ser-em-si (*An-sich-Sein*) do ente” (MCDOWELL, 1993, p. 198). Portanto, Heidegger afirma que em seu conteúdo “a fenomenologia é a ciência do ser do ente – é ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 127).

Com isso, Heidegger retira a primazia dada à consciência intencional por Husserl e se utiliza desta nova leitura acerca do método fenomenológico para realizar um segundo movimento em sua proposta que muito se diferencia do questionamento realizado nos moldes de Platão e Aristóteles. Tal diferença se encontra em não

mais questionar o que faz o ente ser ente, mas sim indagar pelo *sentido* daquilo que se apresenta, ou seja, pelo sentido do ser. O objetivo de Heidegger é o de justamente encontrar os fundamentos de tal questionamento, suas possibilidades, de modo que ao realizar este movimento ele também renova e supera a questão primordial da metafísica grega:

Para Heidegger, anterior à pergunta pela unidade na multiplicidade de significações do ente está a pergunta pelo próprio *Sentido do Ser*: ou seja Heidegger procura refletir sobre o próprio Horizonte último da determinação do sentido do ente. Isto significa que a doutrina do ente, como a Metafísica a havia concebido, é superada através da pergunta pelo sentido do Ser, que lhe deve servir de *fundamento* (OLIVEIRA, 1974, grifos do autor).

Sendo assim, a busca pelo sentido do ser, que vai permear todo o desenrolar do pensamento heideggeriano, não poderia se iniciar questionando o ser em geral como os antigos fizeram. É deste modo que Heidegger, utilizando-se do método fenomenológico, propõe trazer à luz o ser de um ente muito particular que, segundo ele, é quem possibilita colocar a questão acerca do ser por ter como principal característica o fato de existir. Em outras palavras, ele chama a atenção para o fato de que há um ente no mundo que possui uma abertura para este questionamento por justamente lidar com o seu próprio ser. Este ente somos nós mesmos:

Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente - o perguntante - em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta - pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 47, grifos do autor).

É possível notar que Heidegger tem o cuidado em não utilizar conceitos provenientes da tradição ocidental, tais como sujeito, homem, etc., optando por criar e utilizar o termo *Dasein*. Ademais, nós somos este ente que questiona o sentido do ser, pois, para Heidegger, já possuímos uma compreensão prévia do que significa ser:

O lugar pelo qual começar está precisamente em nós, no que Heidegger chama “Dasein”, seu nome para o tipo de ente que somos [...] O Dasein é o lugar para começar a responder a questão do ser porque ele, diferentemente de outros tipos de entidades, sempre tem uma compreensão do ser: entes humanos são entes para quem as entidades são manifestas em seu modo de ser (CERBONE, 2012, p. 69).

Podemos entender melhor a proposta de Heidegger ao nos determos na terminologia por ele criada. O termo *Dasein* é comumente traduzido em português como “ser-aí” e sua principal característica, segundo ele, é justamente a existência. Em suas próprias palavras, a essência do *Dasein* está no fato de que existe. Esta existência, por sua vez, não é entendida por Heidegger de modo abstrato, como uma categoria, mas sim de modo concreto, ao passo que o *Dasein* não pode ser compreendido separado do mundo em que sempre se encontra, pois este “pertence à sua constituição ontológica, é inseparável de seu ser” (SILVA, 2012, p. 63). Estando sempre no mundo, o *Dasein* não possui uma orientação prévia desta situação, o que acarreta na noção de faticidade (ou facticidade), que nada mais é do que a designação de Heidegger para o fato de estarmos lançados no mundo sem nenhuma direção: “O homem está jogado na existência, não tem notícias de suas raízes [...] Não projetamos o nosso existir, já estamos projetados, jogados em meio ao ente. Isto é a faticidade” (STEIN, 2011, p. 67-68). Portanto, a faticidade representa o caráter de ser do *Dasein*, da existência humana (GRONDIN, 2012, p. 40) e é a matéria prima da hermenêutica heideggeriana.

### 2.1.2 Uma Hermenêutica do *Dasein*

Antes de entrarmos neste âmbito, julgamos ser importante salientarmos alguns pontos acerca do conceito de hermenêutica na obra de Heidegger. Segundo Grondin, as menções ao termo nos escritos do filósofo alemão são escassas, limitando-se aos seus primeiros trabalhos (GRONDIN, 1999, p. 158), de modo que no decorrer de suas obras o termo em si acaba por ser abordado de forma um pouco diferenciada. Assim, diferentemente dos principais expoentes deste movimento, tais como Schleiermacher e Dilthey, Heidegger não aborda a hermenêutica em sua acepção metodológica, mas sim em seu sentido grego de “comunicar” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Ao realizar este movimento, Heidegger deixa de seguir à risca e inverte a relação basilar de toda teoria hermenêutica até então, a saber, a relação entre interpretar e compreender. Segundo Grondin, Heidegger entende que nossa relação com as coisas no mundo em um primeiro momento se diferencia da maneira epistêmica tradicional focada na distinção entre sujeito e objeto, pois antes de ser voltada para o conhecer, esta relação é perpassada por possibilidades que lhe são prévias:

Ele elabora o seu novo conceito de compreensão na explicitação da fórmula ‘sich auf etwas verstehen’, ‘entender-se sobre algo’, que indica menos um saber, do que uma habilidade ou um poder. ‘Entender de uma coisa’ significa estar apto para ela, poder arranjar-se com ela [...] essa compreensão (ou maneira de entender) – chamemo-la de prática – Heidegger concebe-a como ‘existencial’, isto é, como modo de ser ou modo básico, por força do qual nós conseguimos e procuramos situar-nos neste mundo (GRONDIN, 1999, p. 160-161).

Dito de outra forma, Heidegger rompe com a ideia de que a compreensão seja um fim a ser alcançado, colocando-a como um momento prévio que nos serve de orientação em nosso contato com as coisas no mundo, além de ser o que sustenta toda sorte de

interpretação. De acordo com Palmer, a compreensão no pensamento de Heidegger “é a base de toda interpretação; é contemporânea da nossa existência e está presente em todo ato de interpretação (PALMER, 2006, p. 136). A compreensão então torna-se possibilidade de ser no mundo e, segundo Ricoeur, deve ser entendida deste modo: “O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser” (RICOEUR, 2013, p. 40). Logo, a interpretação surge em um momento posterior, tendo como principal função a “configuração ou elaboração da compreensão”, ajudando-a “a ser transparente” (GRONDIN, 1999, p. 164-165). Feitos estes apontamentos, não nos esqueçamos de que Heidegger busca responder à questão do sentido do ser partindo de um ente particular, o *Dasein*, que traz a faticidade como seu caráter de ser. Assim, o filósofo alemão aplica à análise do *Dasein* as mudanças hermenêuticas acima citadas resultando em uma hermenêutica da faticidade. Em que sentido? Ao desconsiderar a hermenêutica como metodologia, vimos como Heidegger a redireciona para a existência, dado que a compreensão passa a ser entendida como uma maneira de ser no mundo. Adams e Junges reforçam esta mudança adotada por Heidegger ao afirmarem que:

O compreender, neste sentido, não se constitui na apreensão de um fato de linguagem, de um texto, de um discurso ou da vida de outrem, mas enquanto condição de possibilidade de ser e existir; é desde sempre um projetar do Ser-aí lançado e situado no mundo (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 50).

Deste modo, a hermenêutica torna-se existencial. Ela se volta para existência na medida em que sua função primordial passa a ser a de interpretar o *Dasein* em seu próprio modo de ser, isto é, em sua existência. Para Heidegger, a necessidade desta mudança se dá pelo fato de que, em um primeiro momento, “não nos compreendemos hermeneuticamente, e sim aceitamos o que a tradição nos diz” (SCHMIDT, 2014, p. 97). Logo, tendo em vista que as possibilidades

de ser inauguradas pela compreensão se dão em um mundo repleto de tradições já consolidadas, o *Dasein* pode ser levado a não notar suas próprias possibilidades justamente por tomar para si interpretações convencionais previamente dadas:

Aquilo contra que se ergue a hermenêutica, é o auto-equívoco, o falhar em mesmo do ser-aí [...] isso transparece sobretudo no fato de que o ser humano desabrocha inconscientemente em seu mundo e assim se perde para si próprio. Em vez de assumir uma interpretação pessoal de si mesmo, ele aceita a convencional, que o livra do encargo do auto-esclarecimento. A finalidade de uma hermenêutica crítica da facticidade, que chama cada ser-aí de volta a si próprio e sua possível liberdade, será pois, a de desmanchar ou destruir essas explicações transmitidas e não mais questionadas do ser-aí (GRONDIN, 1999, p. 168-169).

Sendo assim, a principal tarefa da hermenêutica, segundo Heidegger, é a de tonar acessível ao *Dasein* o seu próprio ser, sua existência fática, evitando com isso que se perca no que a tradição impõe e o atinge. Portanto, ao ter por objetivo esta acessibilidade, Heidegger entende que o *Dasein* não apenas pode se compreender melhor, mas *ser* o que compreende, visto que, como vimos, compreensão é sempre possibilidade de ser:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunica-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2013, p. 21, grifo do autor).

Em suma, Heidegger não apenas inverte a ordem da hermenêutica, mas a direciona totalmente para a existência, para o ser-aí. Com isso, o objetivo principal é o de fazer com que o ser-aí se compreenda por meio da interpretação de suas possibilidades para que não se perca de si. Neste ponto ocorre o *hermeneutic turn*, onde a hermenêutica deixa de ser vista como metodológica e passa a ser

ontológica. Não mais um modo de conhecer, mas de ser (ROHDEN, 2002, p. 65). As consequências são inúmeras. Se antes, com Dilthey, buscava-se um contraponto ao método explicativo das ciências naturais para abordar as ciências humanas, em Heidegger ocorre uma subordinação completa de toda epistemologia à ontologia, ou seja, todo saber que aspirasse o estatuto de ciência deveria primeiramente voltar o olhar para o solo ontológico desvelado por Heidegger. Por que então, pergunta Ricoeur, “não paramos aqui e nos proclamamos simplesmente heideggerianos?” (RICOEUR, 2013, p. 44). Segundo o filósofo francês, o impasse que surge deste giro ontológico é que ao se buscar sempre o retorno aos fundamentos ontológicos, deixa-se de praticar o inverso, da ontologia à epistemologia. A busca por uma fundamentação das ciências humanas, tal como Dilthey tanto buscou, por exemplo, é deixada à margem no pensamento de Heidegger justamente por conta deste movimento. Ricoeur assevera sobre as consequências que surgem de uma postura que não dialoga com outros modos de conhecimento:

Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito. Ora, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências só se dirige a si mesma (RICOEUR, 2013, p. 44).

Portanto, haveria ainda espaço para se fundamentar as ciências humanas em um cenário como este? Segundo Hans Georg Gadamer, aluno e discípulo de Heidegger, sim. Entretanto, o modo como se dá esta fundamentação não é o mesmo adotado por Dilthey, espelhado no método das ciências naturais. Gadamer vai defender um tratamento diferenciado, onde a originalidade de sua proposta reside não apenas em questionar a verdade presente nas ciências humanas, mas de mostrar que o método científico não é o único meio de acessá-la.

## 2.2 Gadamer e a Experiência Hermenêutica da Verdade

O nome de Hans Georg Gadamer é tido hoje como um dos maiores, senão o principal no cenário hermenêutico pós-guerra. O fato de ter sido aluno de Heidegger não ofuscou a relevância do seu pensamento que ficou conhecido mundialmente pelo seu trabalho mais importante, o livro *Verdade e Método*, publicado originalmente em 1967. Nesta obra em questão, Gadamer realiza um retorno à questão aberta por Dilthey sobre a fundamentação das ciências do espírito, e ao recolocar esta questão, toma como ponto de partida as reflexões de Heidegger sobre um elemento que será a base de sua proposta hermenêutica: a historicidade inerente ao *Dasein*. Já em *Verdade e Método* ele lembra que o projeto ontológico de seu mestre “colocava em primeiro plano o problema da história” (GADAMER, 2015, p. 344), pois ao buscar explicitar a compreensão como elemento prévio e constituinte do nosso modo de ser no mundo, Heidegger de certo modo apontou para o fato de que não há nada que possamos interpretar que não parta de uma compreensão prévia e que esta, por sua vez, possui uma base sempre histórica.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger não coloca mais a historicidade como uma problemática da razão, mas a conduz a contextos mais fundamentais, como um modo de ser do ser-aí [...] aquilo que passa a ser significativo a um intérprete está relacionado com os preconceitos se seu horizonte histórico que envolve as posições, modo de ser, sobre as coisas, épocas sociedades e culturas. Heidegger percebeu claramente esta questão e caracterizou este modo de compreender como círculo hermenêutico (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 97,98).

Conforme observamos no tópico anterior, a compreensão no pensamento heideggeriano nada mais é do que a possibilidade de ser e tal possibilidade se torna acessível por meio da interpretação, fazendo deste modo surgir uma hermenêutica existencial. E é justamente o caráter prévio e histórico que carregamos em toda

interpretação que Gadamer toma de seu mestre para fundamentar seu desejo de lançar um novo olhar às ciências do espírito após a empreitada de Dilthey (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 98). Para ele, a alteração realizada por Heidegger habilitaria uma nova maneira de se trabalhar com a matéria prima de tais ciências, visto que muitas das análises presentes no pensamento e na proposta de Dilthey sem mantiveram presas à semelhança do método das ciências naturais:

Na realidade, todo o trabalho cansativo de várias décadas que Dilthey dedicou à fundamentação das ciências do espírito é um permanente confronto com a exigência lógica que o famoso capítulo final de *Mil* impôs às ciências do espírito. Mesmo assim, Dilthey se deixou influenciar profundamente pelo modelo das ciências da natureza, embora quisesse justificar justamente a independência metodológica das ciências do espírito (GADAMER, 2015, p. 41).

Deste modo, Gadamer entende que um retorno à questão da historicidade que nos é intrínseca é necessária no trato com as ciências do espírito devido ao fato de retirar com isso a busca por um tipo de verdade semelhante àquela buscada pelas ciências naturais. É assim, pois, que ao perguntar que tipo de verdade surge nas ciências humanas (GADAMER, 2015, p. 29) ele altera toda a problemática hermenêutica ao reformular por completo uma gama conceitual proveniente da Modernidade para mostrar que o tipo de verdade presente nas ciências do espírito difere do padrão de verdade adotado pelas ciências naturais, dado que, segundo Gadamer, não se busca nas ciências do espírito resultados quantitativos e mensuráveis, mas sim uma contribuição à formação individual:

A reconquista do problema hermenêutico começará, portanto, por uma vigorosa reabilitação da concepção humanista do saber nas primeiras seções de *Verdade e método*. O traço característico do humanismo é que ele não visa inicialmente produzir resultados objetiváveis e mensuráveis, como no caso das ciências metódicas da natureza. Ele espera, especialmente, contribuir para a formação

(*Bildung*) e para a educação dos indivíduos desenvolvendo sua capacidade de julgar (GRONDIN, 2012, p. 64, grifos do autor).

É possível notar desde já que Gadamer tem por objetivo realizar uma reflexão pautada em uma abordagem que evita ao máximo seguir o rumo tomado por Dilthey, o que culminaria novamente em uma hermenêutica à sombra das ciências naturais, não porque considera o método científico errôneo, mas para demonstrar que tomar este método como sendo o único pode nos levar a fechar os olhos para outros saberes:

Gadamer não tem nada contra o saber metódico enquanto tal, ele reconhece toda a sua legitimidade, mas avalia que sua imposição como o único modelo de conhecimento tende a nos tornar cegos a outros modos de saber (GRONDIN, 2012, p. 64).

Como se sabe, a instauração do *cogito* cartesiano como elemento basilar na busca de certezas objetivas ampliou consideravelmente com o advento do iluminismo e sua fé em uma razão livre de toda sorte de preconceitos, negando deste modo o legado e a autoridade das tradições do passado, onde tudo o que não fosse aprovado pelo crivo da razão era logo descartado:

O Iluminismo, em sua cruzada política de rejeitar todas as formas fanáticas e reacionárias do pensamento que não passam pelo teste da razão, tem diante de si as forças perigosas dos dogmas religiosos e políticos, superstição, preconceito e autoridades usurpadas. Em outras palavras, qualquer uma das práticas legais, religiosas, morais ou políticas que não se sustentam somente pela razão, são imediatamente colocadas sob suspeita como forças negras da reação. A tradição filosófica, começando com Descartes, deu à razão este *status* exaltado e se transformou numa arma para combater ideias praticas que eram consideradas como nada mais que resíduos redundantes do passado herdado (LAWN, 2010, p. 51, grifo do autor).

Portanto, tradição, autoridade e preconceito são três conceitos fundamentais sob os quais a obra de Gadamer vai se basear com o

intuito de “questionar a auto-segurança da era moderna” e, principalmente, “reintegrar aspectos daquilo que perdemos quando adotamos todas as doutrinas e crenças do Iluminismo” (LAWN, 2010, p. 53). Deste modo, partindo sempre das já citadas conclusões de Heidegger, onde a historicidade do *Dasein* é alçada a um estatuto ontológico, como se daria então uma atividade hermenêutica pautada nestas considerações?

### **2.2.1 Tradição, Preconceito e Linguagem**

Primeiramente, Gadamer tem por objetivo realizar uma leitura diferenciada do conceito de tradição e autoridade, mostrando que se nós pertencemos à história (GADAMER, 2015, p. 367) e nos constituímos por meio dela, o acesso às reflexões proveniente de tempos antigos e que, por sua vez, eram vistos como autoridade, podem não só nos mostrar novas perspectivas de aprendizado, mas também deixar evidente o erro da pretensão a um saber universal. Logo, diferente da postura adotada pelo iluminismo, Gadamer entende que este reconhecimento não se constitui como um tipo de obediência cega aos conhecimentos legados pela tradição:

A autoridade não é a superioridade de um poder que exige obediência cega, proibindo de se pensar. A verdadeira natureza da obediência consiste, antes, no fato de não se tratar de um ato desprovido de razão, mas de um próprio mandamento da razão, pressupondo um saber superior no outro, um saber que ultrapassa o próprio saber. Obedecer à autoridade significa perceber que o outro – assim como outra voz, que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor do que nós mesmos (GADAMER, 2002, p. 52).

Ao mesmo tempo, Gadamer busca mostrar que a ânsia por uma racionalidade livre de preconceitos não se sustenta justamente pelo fato de já trazermos em nós mesmos preconceitos e pré-juízos advindos da própria tradição a qual pertencemos, e que por sua vez

é sempre histórica<sup>2</sup>. Conforme Schmidt nos diz: “Em qualquer momento particular, nossos preconceitos, como nossas estruturas prévias da compreensão herdadas, incluem tudo que sabemos consciente ou inconscientemente” (SCHMIDT, 2014, p. 147).

Gadamer então realiza um movimento duplo: põe de lado a conotação negativa que o conceito de tradição sofreu e reabilita a importância de aceitarmos nossos preconceitos, pois, segundo ele, os preconceitos fazem parte de nosso modo de ser: “*Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais do que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser*” (GADAMER, 2015, p. 368, grifos do autor). Todavia, por mais que Gadamer reconheça a importância de levarmos em consideração nossos preconceitos, é importante lembrar que eles “podem ser legítimos, baseados nas coisas em si, ou ilegítimos, baseados em ideias ao acaso e concepções populares” (SCHMIDT, 2014, p. 148). Assim, o filósofo alemão põe a seguinte questão: “qual é a base que fundamenta a legitimidade de preconceitos?” (GADAMER, 2015, p. 368). Ora, esta será a tarefa da compreensão hermenêutica, pois é nela que repousa, segundo Gadamer, a possibilidade de distinguir entre preconceitos legítimos e ilegítimos. (SCHMIDT, 2014, p. 149). E como isto se dá? Para isso, vejamos o papel desempenhado pelas conclusões de Gadamer em um âmbito muito caro ao pensamento hermenêutico: o textual.

Vimos que para o filósofo alemão toda tentativa de compreensão pressupõe certos preconceitos adquiridos historicamente. Entretanto, como Gadamer reabilita a importância da tradição e da autoridade ao mesmo tempo em que dá uma nova significação à existência de nossos preconceitos, a compreensão correta de um texto antigo, por exemplo, dá-se no encontro entre dois horizontes históricos: o do interprete e o da obra a ser interpretada: “O intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio

---

<sup>2</sup> Importante lembrar que o termo “preconceito” em Gadamer diz respeito justamente às compreensões prévias que Heidegger expôs em *Ser e Tempo*, não possuindo a conotação pejorativa comumente atribuída: “Gadamer emprega a palavra preconceitos (*Vorurteile*) para designar coletivamente as estruturas prévias da compreensão de Heidegger” (SCHMIDT, 2014, p. 146, grifo do autor).

‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão destes horizontes” (GADAMER, 2012, p. 132). Ao se deparar com um texto antigo, o interprete automaticamente se choca com a distância temporal que o separa do período em que a obra foi concebida. Neste aspecto, Gadamer nos diz que esta distância não apenas é importante para uma correta compreensão, mas é por meio dela que podemos, de modo hermenêutico, responder à questão acerca da legitimidade dos preconceitos:

Muitas vezes essa distância temporal nos dá condições de resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem *mal-entendidos* (GADAMER, 2015 p. 395 grifos do autor).

É importante lembrar que o erro do historicismo, segundo Gadamer, foi o tentar objetivar o passado histórico para dele extrair uma compreensão mais precisa. Para Gadamer, o fato de sermos históricos, de termos a historicidade como parte inerente de nosso ser-no-mundo, não pode, como dissemos, ser deixado de lado, pois se estamos inseridos em uma tradição, se pertencemos a ela, não podemos olhar para uma obra do passado de modo separado da história. Em outras palavras, não podemos “destacar” uma parte da história para observá-la de modo objetivo:

A ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão desse tipo, esquecendo sua própria historicidade na medida em que confia na metodologia de seu procedimento. Nesse ponto convém deixar de lado esse pensamento histórico mal compreendido e apelar para outro que deve ser melhor compreendido. Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir a sua própria historicidade em seu pensar (GADAMER, 2015, p. 396).

Portanto, por mais que o intérprete, no presente, traga em si as marcas do pertencimento a uma tradição que está em contínuo processo de formação e se veja distante do período em que a obra a

ser interpretada se encontra, é neste movimento que Gadamer vê condição necessária para uma correta compreensão surgir, dado que o encontro entre estes horizontes, e não a separação entre eles, é o processo pelo qual se dá a compreensão como um todo:

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos* (GADAMER, 2015 p. 404, grifos do autor).

Voltando à questão sobre a legitimidade dos preconceitos, Gadamer entende que neste encontro, isto é, nesta fusão, o intérprete pode muito bem não concordar ou compreender certas partes do texto que está interpretando no momento, demonstrando com isso a existência de limitações na compreensão. Conforme Emerich Coreth muito bem pontua: “Problemática e terminologia do autor são-me ainda alheias. Sua problemática e modo de pensar não concordam com meu pensamento atual, com a direção de minhas questões e com minhas convicções” (CORETH, 1973, p. 117). Esta reação demonstra que todo o conteúdo herdado por nós, ou seja, os preconceitos e pré-juízos acerca de determinados assuntos, representam o ponto de partida de toda compreensão:

Nós sempre partimos de nossos pressupostos para a realização da dinâmica da compreensão [...] toda compreensão envolve estruturas prévias da interpretação que são absolutamente indispensáveis para que se possa compreender o que quer que seja, por mais que sempre possamos colocar essas estruturas prévias em questão e alterar conseqüentemente nossos pressupostos (CASANOVA, 2008, p. 65).

Neste momento, o interprete deve então partir de um pressuposto extremamente importante no processo hermenêutico proposto por Gadamer, a saber, de que o texto possui uma coerência, “que aquilo que ele diz é verdade” (SCHMIDT, 2014, p. 150). Com isso, ele coloca em jogo os seus próprios preconceitos, possibilitando deste modo a realização da compreensão hermenêutica do texto, pois, segundo Gadamer, “uma hermenêutica filosófica haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos” (GADAMER, 2012, p. 132). Realiza-se deste modo “uma *ampliação* do horizonte pessoal” do intérprete, onde são incorporados em seu “mundo de compreensão os conteúdos de sentido” que lhe são ditos pelo texto (CORETH, 1973, p. 118-119, grifo do autor). Portanto, por meio desta ampliação, deste encontro entre horizontes históricos, o intérprete pode ter acesso à verdade do texto: “A verdade ‘acontece’ [...] na mediação entre presente e passado” (CORETH, 1973, p. 155).

Assim, não há dúvidas de que este “acontecimento” da verdade obviamente difere-se da noção de verdade que a ciência busca por meio do método. Gadamer adota esta postura justamente por acreditar que o método científico não esgota as possibilidades de um conhecimento verdadeiro. Para o filósofo alemão, a verdade “não pode ser reduzida a um procedimento” pois “existem âmbitos que a ciência não consegue mensurar ou aplicar um método” (BRESSOLIN, 2008, p. 65). Um destes âmbitos, conforme vimos acima, é o da hermenêutica textual, onde a historicidade implícita no processo fundamenta toda possibilidade de compreensão ao promover o encontro e fusão de horizontes: “A experiência hermenêutica, como já notamos, é um encontro entre a herança (sob a forma de um texto transmitido) e o horizonte do intérprete” (PALMER, 2006, p. 210). Em suma, a verdade no pensamento de Gadamer é mais uma experiência (LAWN, 2010, p. 86) do que uma adequação, visto que, diferentemente da razão metódica que busca sempre o mesmo resultado, o horizonte no qual ela se dá nunca é

estático, mas está sempre se movimentando pela história (SCHMIDT, 2014, p. 155). Em consequência disto, as reflexões de Gadamer apontam para o elemento que possibilita a relação e a comunicação entre os horizontes do intérprete e da obra, isto é, a linguagem: "A linguagem é o meio em que a tradição se esconde e é transmitida" (PALMER, 2006, p. 210).

Conforme vimos até o momento, a crítica de Gadamer ao método científico repousa não em sua produtividade, mas em sua constante busca por homogeneizar a verdade, reduzindo-a à elementos quantificáveis. De modo semelhante, o pensador alemão tem o objetivo de expandir sua crítica até o modo instrumental de utilização da linguagem presente ainda hoje. Como se sabe, o alvorecer grego da filosofia teve como objetivo inicial alcançar a verdadeira essência das coisas no mundo, onde a linguagem ocupou um papel importantíssimo neste âmbito. Todavia, visto que sua estrutura, por assim dizer, mostrava-se diferente da realidade enquanto tal, dado que nesta concepção era sabido que as palavras atingiam as coisas do mundo de modo parcial, buscou-se um tipo de linguagem livre de todo caráter empírico e contingente:

Em seu compromisso originário com a verdade, a filosofia sempre buscou a conquista de um olhar direto sobre a essência das coisas [...] no interior dessa tarefa, a linguagem goza de um status paradoxal. Por um lado, não há como imaginar alguma coisa como uma intuição intelectual, como a apreensão imediata do ser das coisas sem a intermediação da linguagem; por outro, parece indispensável purificar a linguagem de todos os seus elementos empíricos e contingentes [...] Nasceu, assim, a concepção instrumental da linguagem que busca a princípio a constituição de uma linguagem supra-objetiva ou meta-subjetiva e que sobrevive em nossos dias em meio ao projeto de formalização máxima com vistas à criação de uma linguagem artificial. Contra essa concepção, levanta-se a hermenêutica gadameriana (CASANOVA, 2008, p. 70).

Gadamer entende que reduzir a linguagem ao modo de uso instrumental, ao signo ou à proposição é abrir mão do caráter vivo

que a linguagem possui, ou seja, é não considerar todo o seu poder (PALMER, 2006, p. 204). Para o filósofo alemão, encará-la como um instrumento é um erro devido ao fato de já estarmos sempre “tão habituados e inseridos na linguagem como estamos no mundo” (GADAMER, 2002, p. 177). Ademais, esta postura evidencia o caráter ontológico atribuído à linguagem, pois, para Gadamer, se somos tão habituados à linguagem é pelo fato de nossa existência se constituir linguisticamente (GADAMER, 2015, p. 571). Em consequência disto, no pensamento de Gadamer a ânsia por uma linguagem formal que dê conta de abarcar todo o real abre espaço para uma postura que encontra no diálogo sua melhor expressão. Mas por que o diálogo? Ora, no diálogo, como em uma conversa, por exemplo, por mais que os que dele participem possam se abrir ao estranho e com isso ao outro, o que é mais valioso para Gadamer são as marcas que o diálogo deixa; não muito diferente do que ocorre com o intérprete e seu horizonte ao se deparar com uma obra:

O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo [...] onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou (GADAMER, 2002, p. 247).

Dessa maneira, a experiência hermenêutica em Gadamer se mostra primeiramente como um encontro entre o presente e a tradição mediado pela linguagem que permeia e lhe dá sustentação, visto que toda compreensão além de ser historicamente determinada é sustentada por uma linguagem que foi, por sua vez, legada pela tradição:

A tradição de linguagem é tradição no sentido autêntico da palavra, ou seja, aqui não nos defrontamos simplesmente com um resíduo que se deve investigar e interpretar enquanto vestígio do passado. O que chegou a nós pelo caminho da tradição de linguagem não é o que restou, mas é transmitido, isto é, nos é dito [...] (GADAMER, 2015, p. 504).

É a partir desta relação com a linguagem que Gadamer vê o contato com a tradição como sendo parte de um diálogo. Para o filósofo alemão, o fato de não se abordar a tradição objetivamente, mas sim de modo participativo termina por revelar o seu caráter linguístico e histórico, em outras palavras, possibilita à tradição poder “falar” com aquele que a interpela, fazendo-a adquirir deste modo o papel de *tu* no diálogo hermenêutico:

A experiência tem a ver com a *tradição*. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como um tu (GADAMER, 2015, p. 467, grifos do autor).

Gadamer quer nos dizer que aquilo que é transmitido pela tradição e nos chega pelos textos, por exemplo, possui uma reciprocidade histórica com quem o interpreta, de modo que o diálogo propriamente dito tem início quando o intérprete, ao se deparar com o texto, deixa-o falar ao mesmo tempo em que também levanta questões:

O que Gadamer pretende, ao relacionar com a herança a relação Eu-Tu, é que num texto a herança dirige-se ao leitor e interpela-o, não como algo com o qual ele nada tem em comum mas como algo com quem sustenta reciprocidade. Devemos deixar falar o texto, sendo o leitor aberto ao texto como um sujeito pleno de direito, mais do que como um objeto [...] há uma questão que se levanta ao texto, e, num sentido mais fundo, o texto levanta uma questão ao seu intérprete (PALMER, 2006, p. 200).

Por fim, é por intermédio do diálogo que o estranhamento inicial, os preconceitos e os pressupostos do intérprete sofrem, como na fusão de horizontes, alterações suficientes para que seja possível um acordo com o texto, pois conforme Jandir Silva nos diz, neste momento ocorre a criação de “uma linguagem comum entre as duas partes, tornando possível a conversação, e conseqüentemente, o

acordo” (SANTOS, 2012, p. 126). Deste modo, a experiência hermenêutica que provém do diálogo entre intérprete e texto no pensamento de Gadamer é o resultado de um projeto que busca não apenas dar continuidade à problemática das ciências humanas iniciada por Dilthey, mas ao mesmo tempo asseverar a importância de nos reconhecermos como seres históricos e pertencentes à tradição. Segundo Ricoeur, este é o fio condutor que permeia *Verdade e Método*, a saber, a tensão entre distanciamento e pertença (RICOEUR, 2013, p. 46) e que será uma questão primordial em sua teoria textual como veremos a seguir.



## O Texto como Tarefa Hermenêutica em Paul Ricoeur

### 3.1 Do Simbólico ao Textual

Antes de darmos início ao capítulo dedicado à hermenêutica textual de Paul Ricoeur, é digno de nota lembrar que estamos diante de um autor multifacetado, leitor de diversas correntes e pensadores. Sua obra é considerada uma das mais amplas do pensamento filosófico contemporâneo, abrangendo leituras e interpretações de movimentos que vão da hermenêutica bíblica à ética. Ricoeur sempre prezou pelo diálogo entre múltiplas correntes, jamais priorizando uma sobre outra, ou considerando algo de modo absoluto, mas dando primazia a toda manifestação interpretativa da linguagem humana, tais como a fenomenologia da religião, o estruturalismo e a psicanálise. Conforme nos diz François Dosse:

Paul Ricoeur renunciou a um pensamento sistemático, assim como a toda postura de projeção ou a toda teleologia histórica, substituindo-as por uma atenção aos fenômenos emergentes e à incompletude que desemboca no inacabado” (DOSSE, 2017, p. 9).

Ricoeur sempre manteve esta postura pois entendia que além de ser uma tarefa necessariamente hermenêutica, ou seja, interpretativa, a compreensão do sujeito que age e sofre no mundo nunca ocorre de imediato, sendo necessário o desvio por tais modos de expressão. Tido como um autor repleto de fases, foi acusado inúmeras vezes por seus interlocutores de não possuir uma única linha de pensamento e escrita, sempre se defendendo com a cordialidade de um verdadeiro acadêmico. Em todo caso, não se

pode negar que a existência humana sempre esteve presente em todas as suas reflexões. Desde a sua fenomenologia da vontade em *O voluntário e o involuntário*, passando pela psicanálise freudiana e chegando à “pequena ética” em *O Si-Mesmo como outro*, a vida do sujeito foi presença constante em suas obras, e no âmbito hermenêutico não poderia ser diferente.

De modo semelhante às fases ditas acima, a noção de hermenêutica para Ricoeur também possui diversas nuances e momentos, sempre prezando pelo vínculo entre existência e interpretação. Além disso, se em nosso trabalho temos como horizonte sua hermenêutica textual é de suma importância mostramos que o trabalho com o texto no pensamento de Ricoeur não surge esporadicamente, como uma fase à parte, mas representa uma continuidade com seu trajeto anterior, dedicado à linguagem simbólica. Nesta que pode ser considerada sua primeira incursão propriamente dita no campo interpretativo, Ricoeur se detém sobre os símbolos religiosos do mal (em específico a culpabilidade, a mancha e o pecado), a fim de relatar uma atividade linguística do ser humano prévia a toda linguagem abstrata presente no pensamento filosófico ocidental. O filósofo francês vai além ao afirmar que a consciência reflexiva deve muito à dimensão simbólica religiosa, isto é, “a consciência do eu se forma, na profundidade, na dependência do simbólico” (FRANCO, 1995, p. 60, grifo do autor). Mais que isso, os símbolos religiosos deixam evidente o pertencimento do *cogito* “no interior do ser, e não o contrário”, haja vista que a modernidade filosófica contribuiu para “o esquecimento das hierofanias, dos sinais do sagrado, da perda do próprio homem enquanto pertencente ao sagrado” (RICOEUR, 2013, p.367; 374).

O impacto das conclusões sobre o conteúdo filosófico dos símbolos religiosos e de como eles se mostram enraizados na existência contribuíram para que Ricoeur buscasse reorientar, se assim podemos dizer, a atividade hermenêutica por meio da linguagem simbólica, porém em meio as consequências deixadas por Heidegger após a radicalização deste conceito, como bem vimos

no capítulo 2. Ricoeur não vê a proposta de Heidegger de modo negativo, mas presta total justiça a esta “virada hermenêutica” realizada pelo filósofo alemão. Entretanto, considera que Heidegger toma um caminho curto para alcançar seu objetivo, a saber, de realizar uma ontologia da compreensão, tanto que a chama de via curta, pois as questões próprias da hermenêutica em seu caráter epistemológico ficam em aberto nesta proposta. Para o filósofo francês, é próprio do pensamento de Heidegger dissolver tais questões a partir de uma reorientação do nosso olhar (RICOEUR, 1978, p. 13). Ricoeur, em contrapartida, toma outro caminho, uma *via longa*, por assim dizer. Segundo ele, já que a compreensão, entendida de modo hermenêutico, se dá na linguagem e por meio dela, não se deveria partir dela? Dito de outro modo, visto que a ontologia de Heidegger não abre espaço para as outras formas de interpretação e compreensão, não seria melhor dar atenção as análises da linguagem, das diversas hermenêuticas para então ver o que daí surge e que possa nos direcionar a uma ontologia? “Uma vez mais, não seria *na linguagem* que deveríamos buscar a indicação de que a compreensão é um modo ser?” (RICOEUR, 1978, p. 13, grifos do autor).

Quando Ricoeur cita a necessidade de se partir da linguagem ele não tem como alvo uma teoria geral, mas sim a linguagem simbólica, entendida neste âmbito como um eixo semântico. Mas por qual motivo este tipo de linguagem? Já na *Simbólica do mal* há o entendimento de que o “símbolo dá o que pensar”, ou seja, há um trabalho de interpretação para além do próprio símbolo, pois “o símbolo joga o sentido para além do signo” (JOSGRILBERG, 2012, p. 50). Há, segundo Ricoeur, uma aposta presente na relação entre símbolo e hermenêutica na medida em que o trabalho interpretativo se deixa guiar pelo conteúdo indicado simbolicamente: “Eu aposto que compreenderei melhor o homem e a ligação entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (RICOEUR, 2013, p. 372, grifo do autor). Nota também que em determinadas correntes hermenêuticas há

uma espécie de nó semântico onde a linguagem de cunho simbólico se faz presente. Ricoeur entende que esta dificuldade é comum a toda forma de interpretação na qual se apresenta “certa arquitetura do sentido, que podemos chamar de duplo-sentido ou múltiplo-sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando” (RICOEUR, 1978, p. 14), tais como a linguagem onírica e religiosa. O filósofo francês então se dedica primeiramente a este campo semântico de expressões de múltiplo sentido: “Portanto, é na semântica do mostrado-oculto, na semântica das expressões multívocas que vejo estreitar-se esta análise da linguagem” (RICOEUR, 1978, 14). É assim que, de modo mais amplo, Ricoeur dá o nome de símbolo a estas expressões, pois entende que este termo diz respeito a toda “*estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro*” (RICOEUR, 1978, p. 15, grifos do autor).

Contudo, esta proposta semântica elaborada por Ricoeur é inseparável de uma espécie de segundo eixo: o reflexivo. Para ele, toda forma de interpretação, “*que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente*” (RICOEUR, 1978, p. 15, grifos do autor), diz respeito também a certa compreensão de nós mesmos, pois, sendo nossa existência permeada por diversos signos e símbolos provenientes da cultura, tais como a religião, os mitos e os símbolos, ao interpretar estes signos estamos nos interpretando. A existência estaria então vinculada a esta semântica:

Vou indicar logo como concebo o acesso à questão da existência pelo atalho dessa semântica: uma elucidação simplesmente semântica permanece “no ar” enquanto não mostrarmos que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de *si*; o enfoque *semântico* se encadeará, assim, como um enfoque *reflexivo* (RICOEUR, 1978, p. 13, grifos do autor).

É preciso que nos detenhamos por um instante neste termo, em ordem de não realizarmos uma leitura equivocada. O termo *reflexivo* aqui utilizado diz respeito ao movimento que tem como principal representante o pensamento de René Descartes (1596-1650) e que muito influenciou Edmund Husserl (1859-1938), principalmente em suas *Meditações Cartesianas*. Ricoeur, partindo da corrente fenomenológica instaurada por Husserl, inevitavelmente se choca com esta postura. Entretanto, a reflexão da qual ele fala não culmina na rapidez do *cogito* cartesiano, pois “o sujeito que se interpreta, interpretando os signos, não é mais o *Cogito*: é um existente que descobre [...] que é posto no ser antes mesmo que se ponha ou se possua (RICOEUR, 1978, p. 14). Muito desta postura de Ricoeur advém do seu contato com a psicanálise e sua uma linha de pensamento que causou enorme impacto no período contemporâneo. Como se sabe, o grande mérito de Freud foi o de esboçar, a partir de suas análises e descobertas, uma divisão da nossa psique, onde além da consciência entendida como percepção imediata da realidade, havia, também, um nível inconsciente no qual certos elementos não se mostravam de imediato. Conforme Renato Mezan nos diz:

A consciência nos dá a percepção de nós mesmos e do que está acontecendo no momento presente [...] O inconsciente, por sua vez, contém dois tipos de elementos: tudo o que fomos recalçando ao longo da vida, e os *Triebe* – instintos ou pulsões – que são as forças que nos movem. Algumas delas empurram para este lado, outras puxam para aquele, e esse interjogo produz uma espécie de vetor, ao longo do qual transita aquilo que chega até nossa consciência – e eventualmente passa para o nível da ação (MEZAN, 2013, p.67, grifo do autor).

Assim, a constatação de uma atividade inconsciente deixa evidente a dificuldade em obter acesso à consciência de modo imediato, visto que, como dito acima, grande parte do que denominamos ser consciente e, portanto, mantem-se em nível de ação, percorre este trajeto. Por conseguinte, é a partir desta

constatação que o reinado da consciência imposto pelo *cogito* começa a ruir:

Na medida em que o inconsciente se torna o lugar de onde derivam os atos do sujeito, a consciência é compreendida como efeito de sentido. Com a psicanálise freudiana, tem-se, na verdade, uma destituição da concepção clássica de sujeito como consciência, enquanto origem de sentido (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 72).

Ao apontar a existência de elementos ocultos no modo de se mostrar dos sonhos, ou seja, uma abordagem de cunho simbólico, a psicanálise trouxe a constatação da “mentira da consciência, da consciência como mentira” (RICOEUR, 1978, p. 87).

Mas assim como Ricoeur presta justiça ao pensamento de Heidegger, ele também afirma que o *cogito* cartesiano traz uma verdade, contudo, é uma verdade vã, pois “é uma verdade que se põe a si mesma; a esse título, não pode ser verificada nem deduzida [...]” (RICOEUR, 1978, p. 19). Não haveria então nada que se pudesse salvar da máxima proferida por Descartes? Sim, há. Ricoeur nos diz que na base deste pensamento está um ato, um desejo de existir, mas que não possui valor “enquanto o *ego* do *ego Cogito* não tiver entrado na posse, no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente de seus atos” (RICOEUR, 1978, p. 19, grifos do autor). Com efeito, na psicanálise, por exemplo, nota-se a força do desejo, das pulsões que existem antes daquele *cogito* imediato perpetuado por Descartes, mas há também elementos que apontam para outra direção, como o religioso, onde o desejo de ser se expressa nos símbolos do sagrado. (RICOEUR, 1978, p. 22;23). Em suma, Ricoeur tem por objetivo deixar evidente o fato de que as mais diversas e opostas hermenêuticas sempre apontam para uma possibilidade ontológica da compreensão a partir da relação entre existência e interpretação:

Ademais, é somente num conflito das hermenêuticas rivais que percebemos o ser interpretado [...] assim, as mais opostas hermenêuticas apontam, cada uma a seu modo, em direção das

raízes ontológicas da compreensão. Cada uma a seu modo diz a dependência do 'si' à existência (RICOEUR, 1978, p. 20;23).

Dito de outro modo, Ricoeur entende e quer mostrar que se for possível que nos apropriemos de nossa existência isto só pode ocorrer a partir de uma interpretação de si, pois “a reflexão só poderia ser apropriação de nosso ato de existir, através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos desse ato de existir” (RICOEUR, 1978, p. 19). É deste modo que Ricoeur alia suas conclusões sobre a linguagem simbólica à reflexão daquele que interpreta sua própria vida, na medida em que a linguagem sempre clama por um existente e é apenas através dela “que vem exprimir-se toda a compreensão ôntica ou ontológica (RICOEUR, 1978, p.14). Uma ontologia da compreensão, se possível, surge deste movimento onde a consciência não mais se sustenta e sim dá vazão a elementos ocultos e simbólicos em sua própria constituição. O sujeito antes respaldado pela certeza cartesiana agora precisa se utilizar da prática reflexiva para se interpretar de ponta a ponta. Sua consciência não mais detém a verdade sobre si mesmo. Precisa, entretanto, se voltar para os diversos elementos compostos pela cultura que contribuem e auxiliam à compreensão de si. É desta forma que se justifica a prática e a fundamentação de uma hermenêutica existencial:

Dessa forma, a hermenêutica descobriria um modo se existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Somente a reflexão, ao abolir-se como reflexão, pode conduzir às raízes ontológicas da compreensão (RICOEUR, 1978, p. 14, grifo do autor).

À medida que Ricoeur se mantém no campo da linguagem simbólica, as décadas de 70 e 80 assistiram ao surgimento do estruturalismo. Em sua autobiografia, Ricoeur identifica por estruturalismo a corrente linguística proveniente de Ferdinand de Saussure (1857-1913), como também a semiologia de Roland

Barthes (1915-1962), que possuíam a característica de “se confinarem somente às estruturas do texto, sem qualquer referência à presumível intenção do autor” (RICOEUR, 1995, p. 81). Além disso, o papel do sujeito passa a ser posto em dúvida nas análises estruturais, haja vista a primazia dada ao sistema de signos. A fim de manter o estatuto do sujeito em detrimento de sua ausência Ricoeur se volta para o âmbito textual, e isto por dois motivos. Primeiramente, lembra que todo símbolo somente alcança sua dupla carga de sentido dentro de determinados contextos, visto que sempre se referem a uma escala textual, como um texto sagrado ou poético, por exemplo:

A princípio, pareceu-me, que um simbolismo tradicional ou privado só revela os seus recursos de plurivocidade em contextos apropriados, ou seja, à escala de um texto integral, por exemplo, um poema (RICOEUR, 1989, p. 41, grifo do autor).

Em segundo lugar, Ricoeur nos diz que tanto as hermenêuticas redutoras, que buscam desmistificar os símbolos e encontrar por detrás deles elementos dissimulantes, como a psicanálise, por exemplo, que limita o símbolo à expressão de um desejo reprimido, quanto as hermenêuticas que notam na linguagem simbólica uma ampliação de sentido, tal qual a fenomenologia da religião, ocorrem, cada uma à sua maneira, em um campo textual:

Em seguida, o mesmo simbolismo dá lugar a interpretações concorrentes, mesmo polarmente opostas, conforme a interpretação visa reduzir o simbolismo à sua base literal, às suas origens inconscientes ou às suas motivações sociais, amplifica-lo segundo a sua maior potência de sentido múltiplo. Num caso, a hermenêutica visa desmistificar o simbolismo, desmascarando as forças inconfessadas que nele se dissimulam; 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 (RICOEUR, 1989, p. 41).

Ricoeur reconhece que ao ter o texto como fundamento a hermenêutica pode se limitar, porém, ao mesmo tempo entende que os benefícios desta alteração são compensadores, elevando a intensidade da prática interpretativa: “A mediação pelos textos parece restringir a esfera da interpretação à escrita e à literatura em detrimento das culturas orais. Isso é verdade. Mas o que a definição perde extensão, ganha-o em intensidade” (RICOEUR, 1989, p. 42). É deste modo que Ricoeur vai se debruçar sobre o âmbito textual por ver ali o momento oportuno para se trabalhar uma série de questões concernentes à hermenêutica contemporânea ao defini-la como “a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 2013, p. 23). Destas questões, três serão destacadas mais adiante: a relação entre distanciamento e pertença, a antinomia entre explicação e compreensão e o compreender como possibilidade de ser.

Como dissemos no início deste capítulo, é do horizonte aberto pela assim chamada virada ontológica que o filósofo francês parte para dar sua contribuição ao âmbito hermenêutico, visto que as consequências da radicalidade operada por Heidegger ao fazer da compreensão um modo de ser ecoaram não só nos fundamentos da interpretação enquanto atividade teórica, mas também em sua permanência no campo epistemológico. Ciente de tais consequências, Ricoeur busca superar as antinomias surgidas neste contexto, mas agora retornando ao campo originário da hermenêutica, ou seja, o campo textual. O texto, segundo ele, deixa evidente um tipo de distanciamento necessário e não opcional, indo desta forma contra as conclusões de Gadamer expressas em nosso capítulo anterior.

Novamente, a noção de texto foi objeto de análise por parte de inúmeras disciplinas neste período, principalmente após a ascensão da linguística, onde todo elemento subjetivo e histórico é deixado de lado em prol do encadeamento dos signos linguísticos. Ao procurar arbitrar as duas modalidades, hermenêutica e linguística, Ricoeur vê o momento oportuno para reacender o debate entre explicar e

compreender, antes proferido por Dilthey entre as ciências naturais e humanas, mas agora atribuindo às disciplinas semiológicas o caráter explicativo. Ricoeur entende que optar por um ou outro resulta em desastre (RICOEUR, 2013, p. 51), de modo que o texto será a base dessa nova relação entre estes dois campos. Logo, será na junção entre o distanciamento proporcionado pelo texto e o auxílio trazido pela análise estrutural que Ricoeur vai denominar a hermenêutica como “outra coisa senão a teoria que regula a transição da estrutura da obra ao mundo da obra” (RICOEUR, 2005, p. 337).

O movimento que vai da explicação à compreensão é onde repousa o compreender (em sua acepção heideggeriana) como possibilidade de ser, segundo Ricoeur. Pautando-se na especificidade da construção narrativa, por sua vez baseada no *mythos* aristotélico, Ricoeur se apoia nas considerações do filósofo grego sobre as intrigas presentes nas tragédias grega realizarem uma imitação do mundo em que vivemos: “Essa problemática ganha seus títulos de nobreza da *Poética* de Aristóteles, que atribui ao *mythos* – à fábula, à intriga – uma função mimética do mundo da ação, da práxis” (RICOEUR, 2011, p. 33, grifo do autor). Ampliando o conceito de *mimesis* para além da crítica platônica, Ricoeur também vai estender o modelo do *mythos* aristotélico a outras formas narrativas ao desenvolver seu conceito de tríplice *mimesis*. Mostra dessa forma como o texto narrativo está intrinsecamente relacionado à existência, pois surge primeiramente de um mundo prefigurado, passa à obra propriamente dita enquanto composição linguística e por fim chega ao leitor, reconfigurando sua realidade<sup>1</sup>. Portanto, o que passa a ser o horizonte da hermenêutica neste momento é o mundo que o texto enquanto obra propõe, mundo este que o leitor, em variações imaginativas do seu ego, poderia habitar e dele receber novos modos de ser.

---

<sup>1</sup> “O texto nasce de um mundo da ação ou da vida prefigurado (*mimesis* I), configura um mundo próprio enquanto composição linguística (*mimesis* II), e retorna ao mundo da ação ou da vida do leitor, através da interpretação que este faz do texto (*mimesis* III). Ao interpretar o texto, o leitor apropria-se dele e vê seu mundo refigurado” (GENTIL, 2008, p. 24, grifos do autor).

Feito este percurso sobre como Ricoeur deixa o campo simbólico, além de apontarmos as questões que serão discutidas adiante, passemos então aos elementos que constituem sua proposta em se trazer o texto de volta à base da hermenêutica, ampliando desta forma o seu alcance.

### **3.2 Distanciamento e Pertença**

O primeiro elemento que destacaremos da proposta ricoeuriana na qual o texto passa a ser visto como elemento essencial é a oposição por ele considerada como insustentável (RICOEUR, 2013, p. 51) entre distanciamento e pertença que surge no horizonte da virada ontológica na hermenêutica realizada por Heidegger e continuada por Gadamer. Como se sabe, a principal consequência desta alteração foi a de que todo o caráter epistemológico buscado por Dilthey para fundamentar a hermenêutica frente às ciências da natureza ficou subordinado à ontologia, visto que o interpretar e o compreender deixam de possuir características metodológicas e passam a ser aplicados de modo existencial:

Compreender é um traço distintivo do ser que nós somos, uma propriedade do Dasein enquanto ser no mundo. A interpretação é apenas o desenvolvimento da compreensão, na medida em que compreender alguma coisa como alguma coisa já é interpretá-la (RICOEUR, 2011, p. 96).

Ademais, ao subordinar a epistemologia à ontologia Heidegger também altera o questionamento sobre possibilidade de se obter um conhecimento objetivo da história, pois o que fica evidente agora é que “antes que a história tenha um objeto e um método, somos históricos de ponta a ponta” (RICOEUR, 2011, p 96). Salientando as consequências desta postura, Gadamer nos diz que se antes havia certo distanciamento de todo e qualquer elemento subjetivo que pudesse influenciar no estudo da história em prol de se alcançar um tipo de certeza objetiva, agora este mesmo elemento

passa a ser visto como fundamental, visto que deixa em evidencia o traço de nosso pertencimento à tradição que estamos inseridos:

O que antes aparecia como nocivo ao conceito de ciência e método, como uma maneira meramente “subjéctiva” de se abordar o conhecimento histórico, situa-se agora no primeiro plano de uma interrogação fundamental. O pertencimento (*Zugehörigkeit*) “condiciona” o interesse histórico não somente no sentido dos fatores não-científicos e subjéctivos que motivam a escolha de um tema ou questão [...] desse modo, não existe nenhuma compreensão ou interpretação que não ponha e joga a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo quando a intenção do sujeito do conhecimento é restringir-se a uma leitura puramente “literal” de um texto ou deste ou daquele evento (GADAMER, 2003, p. 43).

Ora, se o objetivo de Dilthey era o de buscar um fundamento que fizesse jus ao método das ciências naturais, e assim o fez colocando a hermenêutica como contraponto no debate entre explicação e compreensão, quando Heidegger subordina todo o conhecimento epistemológico à ontologia, à nossa historicidade, a problemática posta por ele não teria sido então superada?

Tendo chegado a esse ponto, certamente podemos nos perguntar: por que não paramos aqui e nos proclamamos simplesmente heideggerianos? Onde está a famosa aporia anunciada? Será que não eliminamos a aporia diltheyniana de uma teoria do compreender, condenada alternadamente a opor-se à explicação naturalista e a rivalizar com esta em objetividade e em cientificidade? Será que não a superamos ao subordinar a epistemologia à ontologia? (RICOEUR, 2013, p. 44).

Ricoeur é enfático em afirmar que não, uma vez que ao romper o diálogo com todo tipo de questões epistemológicas a filosofia de Heidegger “só se dirige a si mesma” (RICOEUR, 2013, p. 44). Ricoeur entende o movimento levado a cabo por Heidegger, de subordinar toda epistemologia à ontologia como uma via de mão única, no sentido de ser sempre um retorno aos fundamentos (RICOEUR, 2013, p. 44) e nunca realizando o movimento de volta,

ou seja, trabalhar as questões deixadas em aberto por Dilthey, por exemplo. Com relação a este quesito, Ricoeur nos diz não ser surpreendente tal consequência justamente pelo fato da hermenêutica ontológica de Heidegger, segundo suas palavras, procurar dissolver tais questões:

Como fundar as ciências históricas face as ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais? Tais problemas não são levados em conta, propriamente, por uma hermenêutica fundamental. E isso de propósito: esta hermenêutica não está destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los. Da mesma forma, Heidegger não pretendeu considerar nenhum problema particular concernindo à compreensão deste ou daquele ente: quis reeducar nosso olho e reorientar nosso olhar; quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica [...] (RICOEUR, 1978, p.13)

Portanto, coube a Gadamer a tarefa de voltar a traçar um diálogo entre as consequências da virada ontológica proposta por Heidegger e as ciências humanas a partir do debate entre distanciamento e pertença (RICOEUR, 2013, p. 45). No capítulo anterior notamos diversos elementos que atestam a presença desta perspectiva em seu pensamento. Por exemplo, no que diz respeito à interpretação textual, a distância entre intérprete e obra deve ser levada em consideração, mas não com vistas à objetividade e sim como um horizonte aberto à fusão, o que implica a ideia de pertença, de que todos participamos do mesmo fio condutor da história.

De fato, em *Verdade e Método* Gadamer parte do debate posto por Dilthey entre as ciências humanas e naturais, mas para mostrar como ele se pautou em demasia na metodologia destas últimas e com isso não pôde notar a emergência da questão histórica, que se concretizou com Heidegger. Logo, contra a ideia de que a verdade se mostraria apenas por intermédio de um método necessariamente epistemológico, Gadamer busca mostrar em seu texto, a partir da reabilitação do preconceito e da tradição, que as experiências proporcionadas pela estética, pela linguagem e pela própria história

deixam em evidência a “reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo”, (RICOEUR, 2013, p. 116), ou seja, demonstra em tais experiências que o fato de sermos históricos precede toda e qualquer busca por objetividade científica, pois ela “vem depois da relação primordial de pertencimento que existe entre o intérprete e o assunto a ser compreendido” (SCHMIDT, 2012, p. 217). Nota-se deste modo que Gadamer atribui demasiada importância à noção de pertença em prol de todo e qualquer distanciamento metodológico, o que arruinaria nossa relação com a tradição a que pertencemos.

Entretanto, é exatamente nesta conclusão onde Ricoeur afirma encontrar um problema. O filósofo francês identifica no cenário proposto por Gadamer uma alternativa que considera ser insustentável, visto que ao buscar um tratamento adequado às ciências humanas, Gadamer mostrou ser necessária a recusa de toda postura metodológica em prol do acesso à verdade presente nestes campos que ocorre sem a aplicação do método, isto é, “ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas” (RICOEUR, 2013, p. 51). Ricoeur nota com isso que uma nova abordagem sobre este impasse precisa ser traçada e encontra na noção de texto a base de sua proposta hermenêutica. Esta proposta, por sua vez, tem como uma de suas principais características o fato do texto trazer em sua constituição uma noção positiva acerca do distanciamento e que, segundo Ricoeur, permite ultrapassar a antinomia deixada por Gadamer:

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la. Essa tentativa encontra sua primeira expressão na escolha de uma problemática dominante e que me parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Essa problemática dominante é a do texto, pela qual, com efeito, reintroduz-se uma noção positiva e, se posso assim me expressar, produtora do distanciamento. (RICOEUR, 2013, p. 51-52)

Todavia, antes de nos determos em detalhes neste ponto, urge lembrar que a noção texto em Ricoeur é precedida por uma teoria do discurso, elaborada em contraposição ao uso da linguagem enquanto sistema pelo fundador da linguística contemporânea, Ferdinand de Saussure (RICOEUR, 2011, p. 27). Com essa teoria, Ricoeur busca mostrar que se o texto traz um tipo de distanciamento positivo é porque este processo já ocorre antes mesmo da passagem da fala à escrita e apenas posteriormente se amplia. Vejamos mais atentamente.

### 3.3 A Linguística Estrutural

Em um célebre escrito intitulado *O que é um texto*, Ricoeur é objetivo em sua resposta: “Chamamos de texto a todo discurso fixado pela escrita” (RICOEUR, 1989, p. 141). O texto seria então um segundo momento do que se inicia com o discurso, que será identificado a partir de agora com a linguagem oral. Assim, ao adentrar as questões sobre a linguagem que daí surgem, Ricoeur delimita sua abordagem respondendo aos avanços e “descobertas da linguística moderna” (RICOEUR, 1976, p. 14). A alusão feita por ele diz respeito especificamente à linguística desenvolvida por Ferdinand de Saussure em seu *Curso de Linguística Geral* (1916). Nesta obra, publicada postumamente a partir das anotações de dois alunos, Saussure realiza uma mudança de paradigma no que concerne ao estudo da linguagem humana. De acordo com Marcos Antônio Costa, sua grande contribuição para o âmbito do conhecimento foi enfatizar “a ideia de que a língua é um sistema, ou seja, um conjunto de unidades que obedecem a certos princípios de funcionamento, constituindo um todo coerente” (COSTA, 2011, p. 114), em suma, uma estrutura. Outra grande mudança trazida por Saussure foi a divisão do estudo da estrutura da linguagem em dois termos: língua (*langue*) e fala (*parole*). Para ele, a língua corresponde ao caráter social da linguagem, onde suas regras

surtem em meio ao contexto comunitário, não sendo possível alterá-la individualmente. Já a fala diz respeito ao ato subjetivo dos indivíduos no processo de comunicação, às combinações feitas entre os elementos que participam da língua, de modo que o objetivo da linguística será sempre o estudo da língua enquanto o sistema que permite a realização da fala, nunca o contrário (COSTA, 2011, p. 116). Nota-se com isso que todo elemento subjetivo envolvido no estudo da linguagem é deixado de lado em prol da noção de sistema: “Separada dos sujeitos falantes, a língua se apresenta como um sistema de signos” (RICOEUR, 1978, p. 30).

Em decorrência disto, Ricoeur nos diz que este olhar sobre a linguagem enquanto sistema, enquanto estrutura, não se limitou às unidades menores, como os signos lexicais, que eram originalmente o objeto da linguística (RICOEUR, 1976, p. 16). Segundo Terry Eagleton, o método estrutural (como passou a ser chamado após Saussure) permite sua aplicação a toda sorte de elemento considerado como um sistema de signos:

Podemos ver um mito, uma luta livre, um sistema de parentesco tribal, um cardápio de restaurante ou um quadro a óleo como um sistema de signos, e uma análise estruturalista tentará ressaltar a série de leis pelas quais estes signos se combinam em significados (EAGLETON, 2006, p. 146).

Ao se deter sobre os elementos que regulam e estruturam o objeto analisado atinge-se um nível científico de análise, é verdade, mas segundo Ricoeur o preço de tal cientificidade repousa na exclusão da dimensão histórica que uma língua traz, assim como a sua cultura, por exemplo (RICOEUR, 1978, p. 73). Isto ocorre devido ao fato de Saussure ter sempre prezado por uma linguística sincrônica, que analisa um período histórico específico de modo estático, como um recorte, em prol de uma linguística diacrônica, onde a língua é vista e compreendida de modo evolutivo: “Nasce assim, uma linguística sincrônica, como ciência dos estados em seus aspectos sistemáticos, distinta de uma linguística, ou ciências das

evoluções aplicadas ao sistema” (RICOEUR, 1978, p. 31). Isto transposto para os mais diversos campos resulta numa abordagem que deixa “de lado boa parte daquilo que os signos realmente ‘dizem’ e, em lugar disso” se concentra “em suas relações mútuas internas” (EAGLETON, 2006, p. 146). Deste modo, podemos nos perguntar: quais as consequências destes avanços para a hermenêutica, mais especificamente uma hermenêutica cujo foco são os signos textuais? Pois “não está um texto mais no lado da *parole* – da fala – do que no lado da *langue*?” (RICOEUR, 2013, p. 115, grifos do autor).

Primeiramente, Ricoeur reconhece a validade do estruturalismo enquanto método científico da análise linguística, não encontrando “enfoque mais rigoroso e mais fecundo” (RICOEUR, 1978, p. 29) do que os por ele apresentados. Todavia, por ser um hermenêuta ele nota certas diferenças entre as duas disciplinas. Tomando por base o caráter sistemático da análise estrutural, à medida que este método se atém aos signos apenas por eles próprios, em suas relações internas, isto é, de modo fechado, a hermenêutica, em contrapartida, lida com estes priorizando sua abertura:

Enquanto que a linguística se move no recinto de um universo auto-suficiente e não encontra jamais senão relações intra-significativas, relações de interpretação mútua entre signos, [...] a hermenêutica encontra-se sob o regime da abertura do universo dos signos (RICOEUR 1978, p. 57-58).

Deste modo, pelo fato da hermenêutica se ater à abertura proposta pelos signos linguísticos, ou seja, por estar atrelada à “articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida (RICOEUR, 1978, p. 58), pode-se facilmente pressupor que ambas as disciplinas estão em caminhos totalmente opostos, mas Ricoeur enxerga a possibilidade de uma complementação do estruturalismo pela hermenêutica (GRONDIN, 2015, p.84). Para o filósofo francês, é justamente no âmbito da interpretação textual onde o diálogo entre as duas disciplinas se dá,

visto que “uma nova época da hermenêutica está aberta para o sucesso da análise estrutural” (RICOEUR, 2013, p. 61). Contudo, sendo este o campo onde tal complementação ocorre, o modo de tratamento linguístico utilizado por Ricoeur não se pauta apenas nas colocações de Saussure, muito pelo contrário. A mudança mais significativa que ele traz para esse debate diz respeito à noção de discurso, proveniente do linguista francês Emile Benveniste (1902-1976) e que muito se aproxima do *modus* hermenêutico, pois se na análise estrutural a atenção se volta exclusivamente para as relações internas entre os signos, “é na instância do discurso que a linguagem possui uma referência” (RICOEUR, 1978, p. 75).

### 3.4 A Linguagem enquanto Discurso

Segundo Benveniste, discurso é a enunciação de um locutor que, ao se apropriar da língua enquanto sistema, expressa sua relação com a realidade, de modo que antes disto a língua é apenas possibilidade (BENVENISTE, 1989, p. 82-84). Por conseguinte, mesmo que Saussure tenha excluído a fala de suas análises, Ricoeur nota que para Benveniste a unidade primária de sentido na linguagem não é o signo e sim a frase, ou seja, o que se diz por meio da enunciação, já que há nesta a predicação sobre algo:

Neste sentido, o que me pareceu a mim ter sido esquecido foi o que E. Benveniste tinha, no entanto, claramente reconhecido, nomeadamente, o fato de que a unidade primária do sentido na linguagem atual não ser o signo lexical, mas a frase, a que chamou "instância do discurso". Saussure tinha-a desprezado com facilidade, atribuindo-lhe a designação de fala (*parole*), que ele via como nada mais do que um acontecimento efêmero, ignorando a sua complexa constituição. A frase, ensinou-nos Benveniste, contém pelo menos o ato sintético da predicação (RICOEUR, 1995, p. 81, grifo do autor).

Diante disto, o linguista francês afirma que o resultado da enunciação, que ocorre após as combinações realizadas pelo locutor

entre os elementos da língua, possui um sentido, uma *semântica*. Em contrapartida, o trato da linguagem apenas pelo signo, de modo *semiótico*, contribui para o fechamento deste último sobre si mesmo, limitando também seu sentido. Surge então uma distinção entre o que se compreende e o que se reconhece, isto é, entre semântica e semiótica:

A semântica é o "sentido" resultante do encadeamento, da apropriação pela circunstância e da adaptação dos diferentes signos entre eles. Isto é absolutamente imprevisível. É a abertura para o mundo. Enquanto que o semiótico é o sentido fechado sobre si mesmo e contido de algum modo em si mesmo [...] O semiótico (o signo) deve ser RECONHECIDO; o semântico (o discurso) deve ser COMPREENDIDO. (BENVENISTE, 1989, p. 21, destaques do autor).

Partindo das conclusões de Benveniste, Ricoeur busca “libertar o discurso do seu exílio marginal e precário” deixado por Saussure substituindo a *parole* pelo discurso e com isso privilegiando a frase frente à palavra, pois é a “especificidade desta nova unidade em que se apoia todo o discurso [...]” (RICOEUR, 1976, p. 14; 19). Aplicando esta alteração, Ricoeur tem por objetivo lembrar que a atitude saussuriana em tratar a língua como um sistema de signos autônomos vai contra “a intenção primeira da linguagem, que é dizer algo sobre alguma coisa” (RICOEUR, 1978, p. 73). Por conseguinte, dizer algo implica a criação de uma enunciação que se dá de modo temporal, identificado por Ricoeur como *evento*. Com este termo, o filósofo francês entende que o discurso, por possuir uma instancia temporal, difere-se do sistema virtual da língua, ocorrendo deste modo no presente, contendo uma duração: “Dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo” (RICOEUR, 2013, p. 54).

Sendo então a tarefa primeira da linguagem se referir a algo, o discurso como evento sempre traz em si dois elementos, a saber,

uma vinculação “à pessoa daquele que fala” e uma referência ao mundo que se pretende “descrever, exprimir ou representar”<sup>2</sup> (RICOEUR, 2013, p. 54). Em consequência disto, o que Ricoeur afirma ser necessário reter do discurso não é o seu caráter temporal enquanto evento, mas aquilo que permanece, o que ele significa, pois do mesmo modo que a língua ultrapassa seu caráter sistêmico enquanto discurso, no regime do entendimento o discurso ultrapassa sua característica temporal para se dar como significação:

O que pretendemos compreender não é o evento, na medida em que é fugidio, mas sua significação que permanece [...] assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sistema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo de compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação (RICOEUR, 2013, p. 55).

É importante reforçar que o termo “significação” para Ricoeur neste momento representa o conteúdo proposicional do discurso. Em outras palavras, a relação entre a identificação do locutor e a predicação por ele realizada (RICOEUR, 1976, p. 23). Posto isto, surge aqui uma primeira menção positiva à noção de distanciamento defendida por Ricoeur. Ao afirmar que o que deve ser compreendido no discurso é a sua significação, ele mostra a existência de uma distância “do dizer no dito” (RICOEUR, 2013, p. 55), ou seja, o sentido do que foi dito se distancia após o ato da enunciação. Ademais, outro ponto de suma importância a ser salientado diz respeito ao caráter intersubjetivo que o discurso traz enquanto evento. O sujeito a quem se vincula o discurso, como dito acima, diz algo sobre o mundo para alguém que o ouve. Portanto, Ricoeur mostra o diálogo como sendo um elemento basilar do

---

<sup>2</sup> De acordo com Vitor Chaves de Souza, este momento também pode ser considerado importante para o discurso religioso, pois é deste mesmo modo que se fundamenta, por assim dizer, seu referente máximo, isto é, Deus. Levando em consideração que todo discurso se baseia no dizer algo a outrem e como muito da tradição bíblica, por exemplo, se deu por meio da transmissão oral, ao se constituírem as Escrituras Sagradas Deus se torna “o referente último dos textos bíblicos [...]” (SOUZA, 2013, p. 62).

discurso, pressupondo desta forma a existência de um interlocutor em todo o processo:

As pessoas, efetivamente, falam umas às outras [...] o evento não é apenas a experiência enquanto expressa e comunicada, mas também a própria troca intersubjetiva, o acontecer do diálogo. A instância do discurso é a instância do diálogo. O diálogo é um evento que liga dois eventos, o do locutor e o do ouvinte (RICOEUR, 1976, p. 27).

Outrossim, o diálogo apresenta certos benefícios para a compreensão do discurso, como por exemplo, ocorrer face a face. Isto faz com o que as mensagens trocadas possam ser compreendidas com precisão, além de também ser possível situar o interlocutor acerca das referências presentes no que se diz:

O discurso oral proporciona um cara a cara, um diálogo no sentido próprio do termo, de forma que sempre será possível aos interlocutores *mostrarem* um ao outro os objetos de sua conversa; a referência aos objetos do mundo é, como se diz, ostensiva (RICOEUR, 2011, p. 29, grifos do autor).

A precisão que o diálogo traz, no entanto, não se dá quando o discurso passa à escrita. Em que sentido? Como vimos, o discurso ocorre temporalmente, podendo com isso se perder. O que se preserva então é a significação contida nele, a saber, o que o locutor deseja expressar. Todavia, por mais que o significado perdure, o discurso enquanto fala se esvai, de modo que Ricoeur nos diz ser isto o que permite sua passagem à escrita: “Porque o discurso só existe numa instância temporal e presente de discurso é que ele pode desvanecer enquanto fala ou fixar-se como escrita” (RICOEUR, 1976, p. 48).

Assim, voltamos à definição dada por Ricoeur sobre o que é um texto (“Chamamos de texto a todo discurso fixado pela escrita”). A análise da passagem do discurso falado para o discurso escrito representa um avanço não apenas em sua teoria textual, mas na própria concepção de hermenêutica, pois, por mais o texto abra

espaço para um diálogo com seu leitor, o processo para compreender o seu significado não será o mesmo.

### **3.5 O Discurso enquanto Texto Narrativo**

O momento no qual o discurso falado passa à escrita é, segundo Ricoeur, onde se inicia a tarefa da hermenêutica, visto que a interpretação “começa onde o diálogo acaba” (RICOEUR, 2013, p.50). Diversos são os fatores que contribuem para tal afirmação. Primeiramente, pelo fato de não mais ocorrer frente a frente, no discurso escrito a “intenção do autor e o significado do texto deixam de coincidir” (RICOEUR, 1976, p. 41). Em decorrência disto, o texto ganha uma espécie de autonomia semântica, pois o significado da mensagem transmitida não se limita a um interlocutor direto, mas se abre a inúmeras leituras, ocasionando desta forma inúmeras interpretações: “Faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações” (RICOEUR, 1976, p. 43).

O texto visto como livre das intenções do autor, representa um segundo estágio no distanciamento positivo que Ricoeur defende. Por não mais possuir uma instancia imediata, o texto se liberta do campo primário do discurso, isto é, o dialógico. O distanciamento entre autor e texto não aponta, portanto, para uma escolha metodológica, tal qual proposto por Gadamer, mas como constituinte da própria noção de texto, possibilitando desta forma o trabalho interpretativo:

A escrita encontra, aqui, seu mais notável efeito: a libertação da coisa escrita relativamente à condição dialogal do discurso [...] essa autonomia do texto tem uma primeira consequência hermenêutica importante: o distanciamento não é 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, também é a condição da interpretação [...]” (RICOEUR, 2013, p. 63).

De modo semelhante ao discurso oral, o texto também faz referência a algo. O que não se dá com a mesma facilidade, se assim podemos dizer, é a demonstração desta referência. Enquanto a “fala se junta ao gesto de mostrar, de fazer ver”, no texto “as palavras deixam de se esbater face às coisas; as palavras escritas tornam-se palavras para si mesmas” (RICOEUR, 1989, p.144). Porém, não ocorre com isto uma limitação da referência que o texto apresenta, já que todo discurso diz algo sobre o mundo. E isto se dá porque o discurso escrito permite um trabalho com a linguagem a partir de certas regras de composição que ocasionam uma ampliação em relação à frase, tornando-se algo mais longo, uma obra estruturada, tal como uma narrativa, um poema, etc.: “A linguagem é submetida às regras de uma espécie de artesanato, que nos permite falar de produção e de obras de arte e, por extensão, obras do discurso. Poemas, narrativas e ensaios são obras de discurso” (RICOEUR, 1976, p. 44).

Este trabalho com a linguagem passa a ser um dos principais focos da hermenêutica textual de Ricoeur, mais especificamente a composição narrativa e sua semelhança com a nossa própria existência, pois “que a vida tem a ver com a narração sempre foi conhecido e dito” (RICOEUR, 2010, p. 197). Dado que possuímos uma relação bem próxima com o ato de narrar, é possível verificar esta proximidade em diversas modalidades textuais: “De fato, no decorrer do desenvolvimento das culturas que nós herdamos, o ato de narrar não deixou de se ramificar em gêneros literários cada vez mais especificados” (RICOEUR, 1989, p. 24). É importante lembrarmos de antemão que se o texto escrito faz referência ao mundo é porque, assim o como o diálogo, ele surge do mundo da ação, da práxis humana. Preserva desta forma uma relação intrínseca com o nosso modo de ser no mundo, podendo servir de mediação no contato com a realidade. Conforme nos lembra Rui de Souza Josgrilberg: “A mediação do texto mantém uma relação estreita entre a interpretação e a práxis pelas analogias existentes entre a ação e a textualidade” (JOSGRILBERG, 2017, p. 84). Ricoeur

observa que a composição textual, quando finalizada, possibilita colocar em jogo nossa percepção de mundo anterior à organização do texto com a que emerge após sua leitura, fazendo surgir desta forma uma nova compreensão da realidade:

Passando pelo texto, nós contrastamos as possibilidades do real nele orquestradas com o mundo pré-existente à sua leitura e, assim, podemos passar tanto a compreender este último de um modo diferente, quanto a aguçar nossa capacidade crítica em face do que o texto exhibe (ANDRADE, 2000, p. 90).

Neste ínterim, é o discurso proveniente da composição poética<sup>3</sup> onde Ricoeur afirma existir um tipo de referência mais fundamental, pois a ruptura da linguagem poética com a ordem natural em um primeiro momento possibilita a abertura de um “mundo do texto” diferente daquele descrito pela linguagem habitual:

Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível que atinge o mundo [...] o mundo do texto de que falamos não é, pois, o da linguagem cotidiana (RICOEUR, 2013, p. 65).

Preservando a noção de texto como horizonte, Ricoeur se debruça então sobre a *Poética* de Aristóteles para compreender não apenas como se dá esta ruptura, mas também como as narrativas assemelham-se à vida, atribuindo com isso um importante papel ao leitor enquanto intérprete. Além disso, conforme veremos adiante, as narrativas se mostram como uma importante mediação para a compreensão de si, haja vista que Ricoeur as entende como âmbito privilegiado para esta empreitada (RICOEUR, 2014, p. 112).

---

<sup>3</sup> Para Ricoeur, o discurso poético não constitui um gênero literário individual, mas é portador de uma função referencial distinta do discurso descritivo ou científico, que contém uma referência de primeira ordem. Portanto, o que caracteriza o adjetivo *poético* diz respeito a supressão desta referência primária (RICOEUR, 2011, p. 176)

### 3.5.1 A Leitura de Aristóteles

A despeito de sua busca por remanejar conceitos da tradição hermenêutica, Ricoeur se dedicou, após seu contato com o estruturalismo, a certas análises linguísticas que, segundo ele, trazem a peculiar característica de se constituírem como inovações semânticas: “Estas concepções gravitavam em torno do fenômeno da inovação semântica, ou seja, da produção de um novo sentido por meio por meio de processos linguísticos” (RICOEUR, 1995, p. 89). Dentre estas, Ricoeur se dedica ao estudo da metáfora e da narrativa, culminando assim na redação de duas obras de folego, a saber, *A metáfora viva* (1975) e *Tempo e narrativa* (1983)<sup>4</sup>. Sobre a metáfora, de modo sucinto, Ricoeur volta à Aristóteles (384-322 a.C.), onde nota que o filósofo grego, primeiro a se dedicar ao assunto, incluía a metáfora “entre as figuras de estilo no âmbito da retórica” (RICOEUR, 1995, p. 89). Todavia, para Ricoeur a inovação semântica que a metáfora traz se encontra na junção de elementos que, a princípio, não possuem relação semântica entre si, mas apontam para um novo significado surgido deste embate:

Tratada como uma atribuição estranha e desprovida de pertinência, a metáfora deixou de aparecer como um ornamento retórico ou uma curiosidade linguística, para se tornar, pelo contrário, o mais brilhante exemplo da capacidade da linguagem e criar sentido através de comparações inesperadas, por via do qual uma nova relevância semântica acaba por emergir de entre as ruínas da relevância previamente destruída devido à sua inconsistência semântica e lógica (RICOEUR, 1995, p. 90-91).

Com isso, o novo significado que a metáfora entrega tem como principal possibilidade nos mostrar uma compreensão mais

---

<sup>4</sup> Importante salientar que as questões trabalhadas nesta parte de nosso trabalho abordarão muito mais os aspectos textuais e formais da narrativa, entendidos por Ricoeur como um discurso estruturado, do que os demais temas, tais como o tempo e o entrecruzamento entre história e ficção presentes nesta obra. Portanto, faremos alusão a estes termos apenas de modo geral na medida em que são necessários para compreendermos a composição narrativa.

ampla da realidade. De acordo com Hélio Salles Gentil: “À produção de novos significados na linguagem associa-se a produção de novos conhecimentos, a compreensão de novas dimensões da realidade. A inovação semântica traz à linguagem novas dimensões da realidade (GENTIL, 2004, p. 184).

O estudo da narrativa, por sua vez, traz como inovação semântica uma nova abordagem da noção de intriga, ou enredo, que será abordada com mais atenção a partir de agora. Ricoeur novamente volta à Aristóteles, mas agora à *Poética*, atendo-se à relação ali presente entre os conceitos de *mimesis* e *mythos*. É importante lembrarmos que em *Tempo e Narrativa* Ricoeur faz um contraponto, se assim podemos dizer, entre a *Poética* de Aristóteles e as *Confissões* do filósofo cristão Agostinho de Hipona na tentativa de provar que a narrativa é o meio pelo qual o tempo se torna humano. Dito de outro modo, Ricoeur tem por objetivo principal neste trabalho a demonstração do caráter temporal presente em todas as narrativas que manifestam a experiência humana, ou seja, por meio do ato narrativo elas ocorrem e se desenvolvem temporalmente:

A minha hipótese de base a este respeito é a seguinte: o caráter comum da experiência humana que é marcado, articulado, clarificado pelo ato de narrar em todas as suas formas, é o seu *caráter temporal*. Tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado (RICOEUR, 1989, p. 24, grifos do autor).

Em um primeiro momento, Ricoeur se detém nos termos discordância/concordância, para exemplificar as diferenças entre Agostinho e Aristóteles no que diz respeito a natureza do tempo para o primeiro e à noção de intriga para o segundo. Como se sabe, em suas *Confissões* Agostinho efetua um exercício reflexivo sobre os períodos que antecederam e sucederam sua conversão ao Cristianismo, reservando ao famoso livro XI desta obra suas considerações sobre a aporia da experiência temporal. Ricoeur vai

buscar nestas considerações o contraponto à intriga aristotélica, visto que “a análise agostiniana dá do tempo uma representação na qual a *discordância* não cessa de desmentir o anseio de *concordância* constitutivo do *animus* (RICOEUR, 2010, p. 10, grifos do autor)<sup>5</sup>. Mas se em Agostinho a discordância é o que se faz presente a todo momento, Ricoeur encontra em Aristóteles o oposto, isto é, a concordância sobre a discordância. E isto se dá por meio do *mythos*.

Entendido como o “tecer da intriga” (GENTIL, 2004 p.89), o *mythos* traz em sua constituição “a seleção e organização dos acontecimentos e das ações contadas, que fazem da fábula uma história completa e inteira” (RICOEUR, 1989, p. 25), transformando estes elementos em um enredo. A prevalência da concordância ocorre, segundo Ricoeur, na medida em que este enredo apresenta uma unidade que perpassa a multiplicidade de acontecimentos descritos ali, culminando desta forma em uma sucessão narrativa. Ao mesmo tempo há a ordenação de uma série de elementos não idênticos entre si que a princípio não possuíam qualquer relação anterior, mas agora se encontram em uma espécie de síntese operada pelo enredo:

Desse primeiro ponto de vista, o enredo tem a capacidade de extrair uma história de múltiplos incidentes ou, caso se o prefira, de transformar os múltiplos incidentes em uma história [...]. Mas o enredo é ainda uma síntese de um segundo ponto de vista: ele organiza conjuntamente componentes heterogêneos como circunstâncias encontradas e não desejadas, agentes e pacientes, encontros fortuitos ou procurados, interações que põe os atores em relações que vão do conflito à colaboração, meios mais ou menos bem harmonizados aos fins, enfim, resultados não desejados (RICOEUR, 2010, p. 198-199, grifos do autor).

---

<sup>5</sup> “Podemos ler o paradoxo central relativo ao tempo no Livro XI das Confissões. Este mesmo paradoxo procede da solução ou da dissolução de dois paradoxos anteriores recebidos da tradição. O primeiro se enuncia assim: o tempo não tem ser porque o futuro não é ainda, o passado não é mais e o presente desaparece. E apesar disso, dizemos alguma coisa de positivo sobre o tempo porque dizemos que o futuro será, o passado tem sido e o presente está sendo” (RICOEUR, 2012, p. 301).

O *mythos* abordado por Aristóteles na Poética resume-se ao viés trágico, aquele onde “a ação lança, contra todas as expectativas, os homens de valor na infelicidade” (RICOEUR, 2010, p. 83), tal qual as características presentes na fala anterior de Ricoeur, dita acima. Mas se o *mythos* apresenta tais ações em uma forma narrativa na tragédia grega é devido ao seu surgimento se dar a partir da estreita relação com outro conceito, a saber, a *mímesis*. Para Ricoeur, este conceito utilizado por Aristóteles representa muito mais do que a imitação de uma ação. É enfático ao afirmar que a *mímesis* aristotélica não deve ser compreendida à luz da crítica de Platão<sup>6</sup>, mas sim de modo criativo: “Ricoeur se apropria desta ideia forte de *mimesis*, na qual ele não vê uma imitação servil que seria apenas um decalque, mas uma reinvenção criadora que configura uma intriga na qual o espectador pode se reconhecer” (GRONDIN, 2015, p. 95, grifo do autor).

Deste modo, a *mímesis* aristotélica se dá em paralelo à composição da intriga (enredo) ao servir como “matéria prima” para o agenciamento dos elementos constituintes da narrativa, ou seja, o que o *mythos* põe em ordem é o resultado de uma atividade mimética. Conforme Ligia Militz da Costa nos diz, “o mito é imitação de uma ação una, no sentido de que todos os fatos decorrem, verossímil e necessariamente, uns dos outros, representando, na unidade da imitação, a unidade do objeto imitado” (COSTA, 1992, p. 49)<sup>7</sup>. Por sua vez, o âmbito criativo destacado por Ricoeur diz respeito à capacidade mimética de efetuar uma ruptura com o real a partir do mundo da ação. Dito de outro modo, se a *mímesis* opera

---

<sup>6</sup> Platão foi um dos primeiros filósofos a dedicar atenção ao termo, mesmo que não fosse a favor. Tendo em vista sua teoria das ideias imutáveis, a *mímesis* era entendida por ele como uma imitação de segundo grau, pois não podiam aspirar à verdade: “Privilegiando a verdade, o filósofo considerou as imagens miméticas como imitação da imitação, já que elas imitavam a própria pessoa e o mundo do artista, os quais, por sua vez, já eram imitação (sombra e miragem) da ‘verdadeira’ realidade original” (COSTA, 1992, p. 6).

<sup>7</sup> Ainda segundo Ricoeur: “A imitação ou a representação é uma atividade mimética na medida em que produz algo, ou seja, precisamente o agenciamento dos fatos pela composição da intriga” (RICOEUR, 2016, p.61).

uma imitação da realidade ela o faz por meio de uma ruptura criativa, possibilitando desta forma a composição dos elementos constituintes do *mythos*: “Além de termos na atividade de *mimese* o espaço de um campo real, ela se apresenta como uma ruptura (*coupure*), isto é, abre espaço para pensarmos o imaginário, a ficção” (DA SILVA, 2016, p. 228, grifos do autor).

Mas como todo este trabalho realizado por Ricoeur se conecta à sua hermenêutica textual? Tendo em vista que Aristóteles trabalha apenas o *mythos* em sua dimensão trágica, Ricoeur se questiona em alguns momentos se a relação entre *mythos-mímesis* não é passível de aplicada também em outras formas de narrativas textuais. É deste modo que, em decorrência deste questionamento, o filósofo francês se apropria da *mímesis* aristotélica ao efetuar uma releitura deste conceito sob sua ótica criativa, pois entende que o *mythos* aristotélico possui a capacidade “de se metamorfosear sem perder a identidade” (RICOEUR, 2012, p. 7). O resultado é uma releitura tripla, pois se toda ação mimetizada parte do mundo da ação, igualmente há um destinatário. Em outras palavras, se para Aristóteles o espectador da tragédia era quem se destinava tudo o que era apresentado pelo *mythos*, onde “as emoções propriamente trágicas desabrocham” (RICOEUR, 2010, p. 89), para Ricoeur é o leitor enquanto intérprete quem será visado, cabendo então à composição textual o papel de mediação entre os dois pontos.

### 3.5.2 Mímesis I

Como foi dito diversas vezes em nosso trabalho, o diálogo, o texto e grande parte dos principais elementos hermenêuticos surgem do mundo da ação, da *práxis*. Em decorrência disto, ao se apropriar da *mímesis* aristotélica e dividi-la em três momentos, Ricoeur vai dedicar à *mímesis I* os elementos que precedem toda composição narrativa. O mundo sob o qual nascem as narrativas é um mundo onde as ações sempre se dão de modo estruturado, simbólico e temporal, características presentes em todo trabalho

mimético que tem por resultado uma obra textual. Segundo Soares: “Representar um acontecimento humano é, em primeiro lugar, compreender o que nele ocorre, nomeadamente sua semântica, os seus símbolos e a temporalidade inerente” (SOARES, 2013, p. 200). Ricoeur interpreta este conjunto de elementos como sendo a pré-compreensão das ações anteriores a toda produção narrativa. Há por assim dizer aspectos estruturais nas relações humanas que sustentam e constituem o mundo da ação. É digno de nota frisar que aqui entende-se por ação algo feito por alguém, com um significado. Uma ação implica, por exemplo, objetivo, motivo, além do agente que a executa. (RICOEUR, 2016, p. 97). Esta rede conceitual é vista em situações tais como “o motivo pelo qual se faz algo” ou “os resultados esperados por determinada ação”, e quando são deslocados para a composição narrativa contribuem para o seu entendimento justamente por trazerem em si certa familiaridade com o mundo<sup>8</sup>. Mas se uma ação pode ser objeto de uma narração é porque ela possui um significado já compreendido de modo simbólico, isto é, “porque ela já está articulada em signos, regras, normas: está desde sempre, *simbolicamente mediatizada*” (RICOEUR, 2016, p. 100, grifos do autor). O quesito temporal, por sua vez, diz respeito ao modo como o conteúdo de certas ações no presente (“motivos” e “resultados”), sempre possui uma ligação entre o passado e o futuro: “O mais importante, do seu ponto de vista, é a articulação entre as diferentes dimensões do tempo (passado, presente e futuro) no presente que a ação efetiva produz, faz aparecer, ordena de modo prático” (GENTIL, 2004, p. 111).

Assim, este conjunto de elementos anteriores a toda e qualquer composição narrativa são denominados por Ricoeur como a *mimesis I*. O filósofo tem por objetivo mostrar que nenhum texto nasce sem pressupor estes aspectos por não ser possível trabalhar “um tecido de significados num vácuo de significados”

---

<sup>8</sup> Conforme Gentil: “Portanto, são traços da ação que constituem a pré-figuração, *mimesis I*” (GENTIL, 2004, p. 111, grifos do autor).

(JOSGRILBERG, 2017, p. 92). É deste modo que, para haja *mimesis*, é preciso esta pré-compreensão, familiar tanto àquele que produz a narrativa quanto ao àquele que irá recebê-la (RICOEUR, 2016, p. 112).

### 3.5.3 Mimesis II

Os elementos presentes na *mimesis II*, segundo Ricoeur, dizem respeito estritamente à composição narrativa enquanto tal ou, conforme suas palavras, o “reino do *como-se*” (RICOEUR, 2016, p. 112, grifo do autor). É possível, em um primeiro momento, relacionar esta nomenclatura com o campo da ficção, do imaginário. Porém, Ricoeur é cuidadoso no uso desta aceção, o que permite questionarmos o tipo de texto que estamos falando quando falamos de composição narrativa. A pertinência desta questão se dá na medida em que Ricoeur nota as facilidades presentes no âmbito literário em se denominar como “ficção” todo tipo de narrativa. Por exemplo, é comum à crítica literária a postura de se colocar lado a lado tanto narrativas ficcionais, quanto históricas: “A crítica literária não conhece essa dificuldade na medida em que não leva em conta a cisão que divide o discurso narrativo em duas grandes classes” (RICOEUR, 2016, p. 112). Mas para o filósofo francês há certos tipos de narrativas que não aspiram a uma verdade, no sentido epistemológico do termo, como são as narrativas históricas. É deste modo que ele opta então abordar o *como-se* por este viés oposto: “Reservo contudo o termo ficção para as criações literárias que ignoram a ambição de constituir uma narrativa verdadeira” (RICOEUR, 2010, p. 6).

Veremos adiante que o texto fictício também trabalha com um tipo referência, mesmo que não haja este tipo de pretensão. Isto porque o discurso ali presente rompe com sua referência inicial, isto é, com o mundo da ação. É importante lembrar neste momento de uma categoria sempre presente nas reflexões de Ricoeur: o texto religioso. De modo semelhante aos textos denominados por ele

como fictícios, o conteúdo do texto religioso em sua composição partilha das mesmas circunstâncias, ou seja, a despeito de todas as diferenças teleológicas expressas em sua textualidade polissêmica<sup>9</sup> ele é fruto da composição poética. Efetua assim uma ruptura com o mundo de onde surge a fim de retrabalhar elementos existenciais: “Na minha perspectiva, os textos religiosos constituem, para uma hermenêutica filosófica, uma categoria de textos poéticos. Eles visam reescrever a existência, de diversas maneiras” (RICOEUR, 1975, p. 8). Para Ricoeur, esta é a principal função da *mimesis II*: servir de mediação entre a pré-compreensão e a recepção do texto, por sua vez operada pela *mimesis III*.

Em decorrência disto, o ato de configuração narrativa, entendido como o próprio tecer da intriga, é visto por Ricoeur como mediador por três motivos. Primeiramente, há um processo de mediação operado pela *mimesis II* quando é realizada a passagem de elementos antes isolados para um todo coerente. Um acontecimento antes compreensível de modo singular, por exemplo, passa a integrar uma narrativa mais ampla, na qual este mesmo acontecimento agora contribui para sua ampliação e inteligibilidade:

Nesse sentido, isso significa dizer que ela tira uma história sensata *de* – uma diversidade de acontecimentos ou incidentes [...] ou que ela transforma os acontecimentos ou incidentes *em* – uma história (RICOEUR, 2016, p. 114, grifos do autor).

A segunda característica da mediação operada pela *mimesis II* segundo Ricoeur diz respeito aos acontecimentos integrados pela narrativa. Cada acontecimento (ou ação) tomado de modo individual deixa evidente uma grande diferença entre si, são amplamente heterogêneos (RICOEUR, 2016, p. 114). Todavia, por mais distintos que sejam, tais componentes trazem uma terceira característica, a saber, a possibilidade de serem compreendidos

---

<sup>9</sup> De acordo com Rui Josgrilberg, no texto religioso “o divino é descrito sem que se possa fixar um significado expresso único. Ele é expresso em figuras que deixam o sentido indicado em aberto” (JOSGRILBERG, 2017, p. 115).

temporalmente. Quando tomados de modo individual, antes de serem configurados, os acontecimentos respondem a uma linearidade. Com isso, abre-se espaço para questionar o que vem depois de cada um, por exemplo: “Em primeiro lugar, o ‘então-e-então’, mediante o qual respondemos à pergunta: ‘e depois?’, sugere que as fases da ação estão numa relação de exterioridade (RICOEUR, 2016, p. 117). Já quando são postos em ordem pela configuração narrativa é possível acompanhá-los de modo coerente e significativo, pois agora ganham sentido ao serem vistos como um todo: “Em primeiro lugar, o arranjo configurante transforma a sucessão dos acontecimentos numa totalidade significativa, e faz com a história possa ser acompanhada” (RICOEUR, 2016, p. 117).

Em suma, a principal função da *mimesis II* é operar a ruptura com o mundo da ação, trazendo à tona uma terceira etapa do distanciamento proporcionado pelo texto e defendido de modo positivo por Ricoeur. (RICOEUR, 2013 p.66). Isto se dá, como vimos, a partir do agenciamento dos fatos que constituem a narrativa. O viés criativo presente no conceito de *mimesis* defendido por Ricoeur atinge aqui o seu ponto mais alto, pois é no momento da configuração da intriga, ou enredo, que a *mimesis* de fato rompe com a ordem natural da linguagem ao colocar “a ação em palavras” e com isso manifestar um mundo do texto “no qual a vida é significada no discurso narrativo” (JOSGRILBERG, 2010, p. 92). Conforme Paula Siqueira muito bem nos lembra, mesmo que esta ruptura se dê a partir da realidade com o intuito de espelhá-la criativamente por meio da intriga, a *mimesis* permanece, isto é, tem como referência, o âmbito ficcional, garantindo desta forma sua função mediadora: “A *mimesis*-invenção efetua um corte no real, e embora a ação que imite se dirija para ele – ou, em outras palavras, para a atividade prática –, ela se mantém no domínio ficcional” (SIQUEIRA, 2009, p. 82).

Mas o mundo do texto aberto pela *mimesis II* só pode assim ser chamado porque há um mundo do leitor que representa o seu destino. De acordo com Hélio Gentil, o sentido da *mimesis II* só se

completa por conta deste ponto de chegada (GENTIL, 2004, p. 119). Todo texto clama por um leitor, por um intérprete, alguém que provém do mesmo âmbito pré-compreensivo da *mimesis I* e que esteja apto a receber da configuração narrativa a possibilidade de ter sua realidade reconfigurada. Esta reconfiguração se torna possível, segundo Ricoeur, por meio de uma atividade considerada imprescindível em sua proposta: a leitura. Portanto, a mediação operada pela *mimesis II* também diz respeito ao momento que vai da intriga configurada à sua recepção.

### 3.5.4 Mimesis III

A *mimesis III* representa o encontro entre o mundo do texto, da intriga propriamente finalizada, e o mundo do leitor. Lembremos que, para Aristóteles, a tragédia tinha como alvo primário o espectador, ao passo que Ricoeur atribui ao leitor esta função. O movimento que vai do texto ao leitor dá margem para o surgimento de duas questões. Primeiramente, que tipo de referência é feita pelo texto? Em segundo lugar, por qual motivo a leitura é, para Ricoeur, o momento final de sua tríplice *mimesis*?

Em sua busca por libertar o discurso dos limites impostos por Saussure, Ricoeur se apoia nas conclusões de Benveniste sobre as vantagens da frase em comparação ao uso fechado dos signos linguísticos pelo fato da frase orientar a linguagem “para além de si mesma: diz algo *sobre* algo” (RICOEUR, 2016, p. 133, grifo do autor). Não obstante, é característico do acontecimento do discurso que ele não apenas seja dirigido a alguém, mas que busque trazer uma experiência nova<sup>10</sup>. Isto transposto para o âmbito textual abre um tipo de referência diferenciada. Abre diante do texto um mundo de possibilidades, pois é no trabalho com a linguagem, tarefa da *mimesis II*, onde surge a possibilidade de se reescrever a realidade: “Este mundo já figurado vai receber uma configuração específica na

---

<sup>10</sup> (RICOEUR, 2016, p. 133).

obra narrativa, através do trabalho de composição que a constitui” (GENTIL, 2004, p. 225). Dito de outro modo, se é função da linguagem dizer algo *sobre* alguma coisa, o texto assim o faz ampliando as nuances do mundo de onde provém, dando um novo significado à ordem natural do mundo da ação, reordenando seus elementos estruturais, simbólicos e temporais ao suspender o modo como discursamos sobre ele no cotidiano:

Para além do próprio sentido da obra, o que se comunica ao leitor, em última instância, é o mundo que a própria obra projeta e que constitui seu horizonte. Porém, este mundo não é totalmente um produto da imaginação, fechado sobre si próprio ou delimitado única e exclusivamente por um sistema de signos linguísticos e suas correlações imanentes, ele tem como fundo um referente externo [...] assim sendo, podemos dizer que toda ficção se constrói sobre a suspensão do discurso meramente descritivo da linguagem convencional bem como das ações humanas que este descreve” (SOARES, 2013, p. 219; 221).

Ricoeur lembra por diversas vezes das barreiras encontradas pelo texto proveniente da composição poética por parte das disciplinas linguísticas. Sabe que para estas disciplinas a linguagem se reduz à relação entre os signos, e a possibilidade de se fazer referência a algo além do texto é visto como improvável, quicã impossível. No entanto, é exatamente este aspecto assegurado por Ricoeur presente nas narrativas ficcionais que indicam a solidez das referências por elas apontadas. Corrobora desta forma com a noção de que a linguagem sempre aponta para além de si própria, principalmente quando há o uso criativo de suas regras:

No entanto, não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade, embora em outro nível, mais fundamental que aquele que atinge o discurso descritivo, constativo, didático, que chamamos de linguagem ordinária (RICOEUR, 2013, p. 65).

Portanto, a referência feita pelo texto diz respeito a um mundo próprio, reescrito, no qual em sua total autonomia, “reclama

a participação do leitor” (VILLAVÉRDE, 2003, p. 82). Aqui, então, entra o papel da leitura, visto por Ricoeur como o ponto de chegada da configuração narrativa. Para tal efeito, ele se baseia nas argumentações do movimento literário conhecido como *Estética da recepção*, mais particularmente em dois pensadores oriundos deste período, a saber, Wolfgang Iser (1926-2007) e Hans Robert Jauss (1921-1997). Ricoeur vê dois sentidos na Estética da recepção<sup>11</sup>: o trato fenomenológico do ato de leitura defendido por Iser, e as consequências da recepção pública de uma obra literária por Jauss. Como é costumeiro, não há por parte dele uma predileção entre uma ou outra postura, mas entende que ambas se conectam quando o foco passa a ser o quesito propriamente estético, entendido em sua acepção original grega como sendo o que afeta. Neste caso, o efeito causado no leitor:

A estética da recepção, dissemos acima, pode ser tomada em dois sentidos; seja no sentido de uma fenomenologia do ato individual de ler, na teoria do efeito-resposta estética” segundo W. Iser, seja no sentido de uma hermenêutica da recepção pública da obra, na *Estética da recepção* de H.- R Jauss. Mas, como também expusemos, ambas as abordagens se cruzam em algum lugar: precisamente na *aísthesis* (RICOEUR, 2012, p. 293, grifos do autor).

O leitor do qual fala a Estética da recepção, e defendido por Ricoeur, não é um leitor ideal, pressuposto pelo autor no ato da configuração textual narrativa. Muito pelo contrário. Conforme Ricoeur aponta, o grande feito de Iser foi o de mostrar que, para que haja efeito na vida do leitor mediante a leitura, é preciso pressupor “um leitor de carne e osso, que, realizando o papel do leitor preestruturado no e pelo texto, o *transforma*” (RICOEUR, 2012, p. 292, grifo do autor). Em vista disso, é no ato da leitura onde vida e narrativa se encontram, e isto se dá na medida em que a vida do leitor é refigurada após o processo de leitura.

---

<sup>11</sup> Uma longa exposição acerca destes dois sentidos é feita entre as páginas 285-309 em *Tempo e Narrativa III* (2012).

Para Ricoeur, ler é apropriar-se do texto, é “desdobrar o horizonte implícito de um mundo que envolve as ações, as personagens, os eventos da história narrada” (RICOEUR, 2010, p. 203). Há neste momento uma espécie de fusão de horizontes, tal qual a presente no pensamento de Gadamer, mas aqui “o leitor pertence ao mesmo tempo em imaginação ao horizonte de experiência da obra e ao de sua ação real” (RICOEUR, 2010, p. 204). Lembremos também que a configuração narrativa permite acompanharmos o seu desenvolvimento. Ricoeur faz alusão a este momento ao frisar que a leitura “reativa”, por assim dizer, a configuração outrora realizada, ou seja, se antes da leitura já existe uma configuração feita previamente pelo autor, durante o acompanhar da narrativa o leitor refaz este trabalho:

Neste ponto, o enredo é a obra comum do texto e do leitor. É necessário seguir, acompanhar a configuração, atualizar sua capacidade de ser seguida para que a obra tenha, no próprio interior de suas fronteiras, uma configuração; seguir uma narrativa é realizar o ato configurante que lhe dá forma (RICOEUR, 2010, p. 205).

As consequências de tal ato relacionam-se diretamente com o mundo do leitor, agora ampliado e refigurado pelo texto. De que forma? Vimos como o discurso, ao passar à escrita e tornar-se propriamente texto, ganha total autonomia de seu autor. Em decorrência disto, durante a leitura não há nada que limite o entendimento do leitor, isto é, que force um tipo de compreensão ligada ao pensamento do autor original. Até mesmo as referências apontadas pelo autor no texto não mais respondem ao momento de sua configuração, mas são atualizadas, ampliadas e vividas pelo leitor em sua própria realidade:

O leitor, o intérprete, recria de forma inteiramente própria o mundo referencial evocado pelo autor e amplia o seu próprio mundo, adquirindo a experiência de uma vida através do processo de leitura, que não precisou viver (VILLAVERDE, 2003, p. 81).

É assim, portanto, que é possível falar de uma realidade refigurada. O leitor, voltando à sua realidade após o contato com o mundo aberto pelo texto, tem o seu mundo da ação “refigurado pelo confronto com a alteridade que é o mundo do texto configurado na obra” (GENTIL, 2004, p. 226). Vida, narrativa e leitura se mesclam aqui por meio do “reenvio do texto para além de si mesmo, para a vida, para o mundo da ação”, contribuindo desta forma para que a realidade apontada pelo texto transforme realidade do leitor e não simplesmente atue como uma “repetição ou mera imitação do real” (SALLES, 2012, p. 272). A refiguração da realidade também se dá por meio do texto religioso. As conclusões acerca dos elementos narrativos por Ricoeur igualmente permitem sua utilização na esfera textual religiosa. Conforme nos diz François-Xavier Amherdt em sua apresentação à obra *Hermenêutica Bíblica* de Ricoeur, a linguagem religiosa é repleta de “expressões-limite” que buscam expressar o conteúdo do sagrado por meio do uso diferenciado do discurso ordinário e descritivo. Ao se apropriar deste texto por meio da leitura, o sujeito religioso tem sua realidade refigurada na medida em que alcança, por meio da ruptura operada pela atividade mimética, a possibilidade de experienciar uma relação com o transcendente até então inacessível:

Como toda linguagem poética, a linguagem religiosa provoca uma refiguração do real. As expressões-limite que fazem sua característica suscitam uma forma de ruptura na concepção costumeira da existência que sacode o leitor em seu projeto de fazer de sua vida um todo coerente [...] a linguagem religiosa funciona então à maneira de um modelo de desvelamento que revela os aspectos insuspeitados da realidade, abre para a dimensão transcendente existência humana (RICOEUR, 2006, p. 41).

Outrossim, Ricoeur vê a leitura como o ponto de chegada de todo o processo em que se constitui a configuração narrativa, mas do mesmo modo que a obra finalizada é atualizada pelo leitor ao recebe-la, uma nova leitura possibilita um novo encontro entre o seu

mundo e o mundo do texto. O filósofo francês entende que assim pode-se sempre encontrar novas facetas e perspectivas diferenciadas cada vez em que a obra for relida e interpretada, ampliando desta forma sua riqueza narrativa e seu poder de refiguração:

Finalmente, é o ato de leitura que finaliza a obra, que a transforma num guia de leitura, com suas zonas de indeterminação, sua riqueza latente de interpretação, seu poder de ser reinterpretada de maneira sempre nova em contextos históricos sempre novos (RICOEUR, 2010, p. 205).

Ora, sabe-se muito bem, a despeito do que expomos até aqui, bem como das mudanças apresentadas nos capítulos anteriores, que interpretar algo a fim de se obter perspectivas ainda não vistas ou buscar uma melhor compreensão em uma obra textual é tarefa da hermenêutica. Posto isto, podemos perguntar: qual o papel de uma tríplice *mimesis* como a desenvolvida por Ricoeur em uma hermenêutica textual? A resposta pode ser encontrada em sua proposta de reviver o debate entre explicar e compreender pelo viés do texto, a partir de todas as conclusões obtidas por ele sobre a composição textual. Mostramos no início deste capítulo como Ricoeur propõe ultrapassar a questão do distanciamento e pertença com a noção de texto. Vimos como a questão textual traz em si um tipo de distanciamento necessário, diferente do proposto por Gadamer. Neste âmbito, Ricoeur se depara com os impactos da linguística estrutural e sua predileção pela imanência dos signos em detrimento de referências externas. Entretanto, como sempre prezou pelo diálogo, pelo conflito de interpretações, Ricoeur não apenas reconhece o valor adquirido pela linguagem em seu tratamento estrutural, mas traz esta postura para sua nova proposta, onde o texto visto como estrutura representa um primeiro estágio no trato hermenêutico. Veremos adiante que este movimento inicial requer um segundo passo, agora compreensivo no qual o foco principal será atribuído ao mundo aberto pelo texto. Será na esfera da compreensão, portanto, onde

todos os temas referentes às narrativas e sua relação com a vida ganharão intensidade ao se mostrarem imprescindíveis para a compreensão de si.

### **3.6 Entre Explicar e Compreender: a Vida Diante do Texto**

Conforme observado no primeiro capítulo, a dicotomia entre explicar e compreender surge primeiramente no pensamento de Dilthey, que via na compreensão das ciências humanas uma contraposição à explicação presente no método das ciências da natureza. Entretanto, Ricoeur entende que o caráter explicativo não mais se restringe apenas a este âmbito, mas se estende também às disciplinas semiológicas: “De fato, a noção de explicação deslocou-se; já não é herdada das ciências da natureza, mas de modelos propriamente linguísticos” (RICOEUR, 1989, p. 141). Ao transpor esta afirmação às suas conclusões sobre o discurso, ele nos diz que a relação entre explicar e compreender já ocorre no momento em que a enunciação e seu sentido são compreendidos pelo ouvinte; ao passo que é a fixação escrita do diálogo que permite o desenvolvimento da explicação. (RICOEUR, 1976, p. 86). Portanto, a explicação é vista por Ricoeur como o elemento responsável pelo trato da linguagem enquanto estrutura do texto, além de intermediar o que ele chama de compreensão ingênua e compreensão como apropriação, resultando deste modo em um único processo dialético:

Para uma exposição didática da dialética de explicação e compreensão enquanto fases de um único processo, proponho descrever esta dialética, primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos (RICOEUR, 1976, p 86.).

No que concerne à compreensão dita ingênua, é pelo fato do texto não permitir o acesso direto ao objetivo de seu autor que Ricoeur afirma ser necessário conjecturar, isto é, pressupor em uma primeira leitura a presença de um sentido. Todavia, por não haver, segundo ele, regras específicas para essa abordagem primária, há a possibilidade de se validar aquilo que foi pressuposto:

Por outras palavras, temos de conjecturar o sentido do texto porque a intenção do autor fica para além do nosso alcance [...] mas, como veremos à frente, se não há regras para fazer boas conjecturas, há métodos para validade as conjecturas que fazemos (RICOEUR, 2013, p. 87).

Desta maneira, o processo explicativo do texto tem início no momento em que se busca a validação das conjecturas iniciais, pois à análise estrutural cabe a descrição do sentido presente nas relações entre os signos entendidos como sistema. Recordemos que a abordagem realizada pelo viés da estrutura linguística implica exclusivamente em “se manter no interior do fechamento do universo dos signos” (RICOEUR, 1989, p. 74). Assim, enquanto processo explicativo, a análise estrutural executa um recorte entre os elementos presentes em uma narrativa a fim de deixar em evidência apenas suas relações internas e não às referências feitas pelo texto, de modo que “o sentido de um elemento é a sua capacidade de entrar em relação com os outros elementos e com o todo da obra” (RICOEUR, 1989, p. 153). Mas, como nos lembra Grondin, “ninguém se contenta com uma leitura que reduziria os textos a uma simples combinatória de signos” (GRONDIN, 2015, p. 90). Tendo em vista a recusa inerente à análise estrutural de toda sorte de referência para além do sistema linguístico, Ricoeur nos diz que cabe então à hermenêutica identificar os discursos, ou seja, os dizeres sobre o mundo que o texto apresenta em sua estrutura: “A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas” (RICOEUR, 2013, p. 61). É a partir desta relação que a análise explicativa é vista por ele

não como uma etapa oposta à compreensão, mas necessária. A explicação se mostra como um estágio onde a interpretação se move de um primeiro contato ingênuo com o texto para uma visão crítica de suas bases estruturais, formando com isso o que Ricoeur chama de arco hermenêutico:

Se, pelo contrário, considerarmos a análise estrutural como um estágio – se bem que necessário – entre uma interpretação ingênua e uma interpretação crítica, entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade, seria então possível localizar a explicação e a compreensão em dois estádios diferentes de um arco hermenêutico (RICOEUR, 1976, p. 98).

Os discursos que emergem da abordagem estrutural deixam de ser vistos apenas como frases enclausuradas, de sorte que o passo seguinte no processo interpretativo após o movimento que vai de uma primeira aproximação para as bases estruturais do texto é aquilo que é dito sobre o mundo nos discursos trazidos à luz pela explicação: “Compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência: do que ele diz para aquilo de que fala” (RICOEUR, 1976, p. 99). Aqui, Ricoeur rompe definitivamente com os pressupostos da hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey, pois se antes o que se buscava era a compreensão das intenções do autor, suas expressões de vida fixadas pela escrita, etc., ou seja, algo que não estivesse no próprio texto, o filósofo francês agora nos diz que o alvo deve ser o mundo apontado pelo texto:

O sentido de um texto não está por detrás do texto, mas à sua frente. Não é algo de oculto, mas algo descoberto. O que importa compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto. A compreensão tem menos do que nunca a ver com o autor e sua situação (RICOEUR, 1976, p. 99).

Mas se Ricoeur se distancia desses pressupostos, suas conclusões no âmbito textual evidenciam uma forte influência da

postura filosófica surgida após a virada ontológica de Heidegger. De Gadamer, por exemplo, ele preza pelo conceito de *coisa do texto*, que traz em si a característica do texto não pertencer “mais nem ao seu autor nem ao seu leitor” (RICOEUR, 2013, p.50), semelhante ao que vimos até o momento. Porém, é em Heidegger e sua reformulação do compreender como possibilidade de ser que a influência dita acima se mostra mais evidente. Do mesmo modo que a definição de interpretar no pensamento heideggeriano diz respeito à explicitação de nossas possibilidades de ser, Ricoeur mostra que o deve ser interpretado em um texto, portanto, é a proposição de mundo que ele faz referência, pois novas possibilidades de ser, de se projetar, são ali apresentadas:

Estamos lembrados de que, em *Sein und Zeit*, a teoria da "compreensão" não está mais vinculada à compreensão de outrem, mas torna-se uma estrutura do ser-no-mundo [...] 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 qual posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios (RICOEUR, 2013, p. 66, grifos do autor).

Isto se dá porque, segundo Ricoeur, o mundo desvelado pelas referências que o texto traz permite ao sujeito enquanto leitor se imaginar em diversas situações possíveis e aplicáveis à própria sua vida. Ao interpretar este mundo apresentado pelo texto o leitor se projeta nele e dele recebe novas possibilidades existenciais. Conforme Adams e Junges: “Os textos revelam ao sujeito mundos possíveis e maneiras de se orientar nas situações de cada dia” (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 89). Desta forma, Ricoeur mostra que o leitor enquanto intérprete não possui a chave para a compreensão textual, mas a recebe do próprio texto. Dito de outro modo, ao invés de projetar suas capacidades compreensivas ao texto o leitor na verdade “é antes

alargado na sua capacidade de autoprojeção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser” (RICOEUR, 1976, p. 106).

Novamente, se antes a hermenêutica se pautava em interpretar o sentido de um texto por meio de uma regressão à intenção autoral, para que a subjetividade do leitor se coincidissem com ela, com a noção de autonomia textual proporcionada pela escrita e que contribuiu para a abertura do mundo do texto, Ricoeur mostra que não há mais porque se buscar tal relação: “Já não se trata de definir a hermenêutica pela coincidência entre o gênio do leitor e gênio do autor. A intenção do autor, ausente do seu texto, tornou-se, ela própria, uma questão hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 42). O mesmo ocorre em relação ao trabalho hermenêutico com textos religiosos como a bíblia, por exemplo. Ricoeur é enfático ao frisar que a referência, o mundo a ser interpretado neste âmbito é justamente “a proposição de mundo que, na linguagem bíblica, se chama mundo novo, Nova Aliança, Reino de Deus” por sua vez “mostrada na frente do texto” (RICOEUR, 2011, p. 179).

Em síntese, o que se deve apropriar no ato interpretativo é a proposta de mundo aberta pelo texto, e o compreender que provém da interpretação agora não mais é um compreender *do* texto, mas sim *no* texto pois, como vimos, o compreender no entendimento de Ricoeur diz respeito às possibilidades de ser. É deste modo, portanto, que interpretar as possibilidades apresentadas pela composição textual vai contribuir para uma compreensão de si próprio perante o texto:

Aquilo que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, *compreender é compreender-se diante do texto*. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. (RICOEUR, 2013, p. 68, grifos do autor).

A compreensão é dita de si pelo fato do leitor enquanto intérprete não mais impor uma compreensão ao texto, mas sim recebê-la da “coisa do texto” propriamente dita. Isto faz com que, ao retornar da leitura interpretativa, a subjetividade seja ela mesma refigurada ao se apropriar de todas as potencialidades indicadas pelo mundo do texto<sup>12</sup>:

Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um ‘si’ mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, a é a coisa do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade (RICOEUR, 2013, p. 151).

Nota-se de antemão que o compreender como possibilidade de ser em Ricoeur não resulta de uma inversão como a proposta de Heidegger. Há aqui a necessidade de se efetuar um trabalho mais árduo para tal, onde a subjetividade é mediada ora pelos símbolos, ora pelo texto. Pautando-se pelo viés deste último, a explicação e a compreensão são necessárias e nunca pensadas separadamente, tanto que Ricoeur propõe explicar mais para compreender melhor (RICOEUR, 1995, p. 97). A hermenêutica passa então a ser definida por ele como um trabalho de função dupla justamente por procurar “reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade de a obra se projetar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar” (RICOEUR, 1989, p. 43).

O sujeito do qual Ricoeur fala aqui não é mais o sujeito cartesiano, muito menos o das reflexões fenomenológicas iniciais de Husserl, evidente a si próprio. Ao adentrar às questões hermenêuticas, vimos como Ricoeur já não partilhava desta visão, mas compreendia a existência do sujeito como sendo estritamente interpretativa. Trazer o texto para o centro de sua proposta hermenêutica amplia em demasia este posicionamento, permitindo

---

<sup>12</sup> A esse respeito, Gentil muito bem nos diz que “as obras com que entramos em contato refazem a nossa maneira de ver o mundo e a nós mesmos, refazem os nossos horizontes (GENTIL, 2004, p. 233).

que ele fundamente ainda mais sua postura frente a toda corrente que dê total primazia à subjetividade, até mesmo a fenomenologia. Ainda assim, não se pode compreender o pensamento de Ricoeur sem associá-lo ao movimento criado por Husserl (VILLAVARDE, 2003, p. 63). Porém, o que de certo modo o incomoda é o caráter idealista de suas propostas iniciais. Em um trabalho intitulado *Fenomenologia e hermenêutica: no rastro de Husserl*, o filósofo francês efetua uma releitura das principais teses idealistas atribuídas a Husserl a fim de contrapor-las à hermenêutica para ver se estas se sustentam<sup>13</sup> (RICOEUR, 1989, p. 50-54). É neste íterim onde Ricoeur relaciona as conclusões sobre a noção de texto com as teses idealistas da fenomenologia em torno do conceito de subjetividade.

Sabe-se que a consciência, entendida como fundamento na fenomenologia de Husserl, possui um papel primordial e fundamental devido a relação entre a intencionalidade e o fenômeno que se mostra, não havendo possibilidade de um existir sem o outro. O que Ricoeur busca mostrar com sua teoria textual é a fragilidade do primado da subjetividade quando se desloca “o eixo da interpretação da questão da subjetividade para a do mundo” (RICOEUR, 1989, p. 63). Dito de outro modo, ao não se focar mais no autor e sim no mundo desvelado pela obra há uma apropriação das possibilidades abertas pelo texto, mas isto se dá apenas se o leitor enquanto interprete se despojar de si mesmo a fim de deixar o texto lhe guiar. É deste modo que se troca “o *eu, dono* de si mesmo, pelo *si, discípulo* do texto” (RICOEUR, 1989, p. 64, grifos do autor). A subjetividade que retorna do ato hermenêutico é, portanto, uma subjetividade vista como chegada, e não como partida da reflexão.

De modo semelhante, tornar-se discípulo do texto por meio da leitura, da interpretação, é ao mesmo tempo submeter-se à metamorfose que o processo mimético apresenta ao leitor e ao seu

---

<sup>13</sup> Marcos Nalli faz um interessante balanço desta releitura em seu texto *Paul Ricoeur leitor de Husserl* (2006), o qual também nos serviu de referência.

mundo. É abrir mão de toda a pretensão em ter a subjetividade como porto seguro e tê-la como fundamento do qual se parte. É, em suma, se perder diante do texto, habitando imaginativamente o mundo ali proposto: “Só me encontro, como leitor, perdendo-me. A leitura me introduz nas variações imagináveis do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do *ego*” (RICOEUR, 2013, p. 68, grifos do autor). Por meio do texto e, principalmente, da construção narrativa, há um enriquecimento do si a partir das referências abertas e recebidas tanto pela leitura quanto pela interpretação. Afinal, conforme Ricoeur nos lembra: “O que saberíamos do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo o que chamamos de o *si*, caso isso não fosse referido à linguagem e articulado pela literatura?” (RICOEUR, 2013, p. 68, grifo do autor). Logo, o que Ricoeur procura mostrar com essa afirmação é que nossa subjetividade se constrói em torno de tudo o que lemos e interpretamos.

É pelo fato dos textos narrativos com os quais nos deparamos durante nossa vida serem constituintes de nossa subjetividade que a ficção “é uma dimensão irreduzível da compreensão de si” (RICOEUR, 2010, p. 208), contribuindo em demasia para compreendermos nossa própria vida de maneira narrativa. Em que sentido? Para o filósofo francês, trazemos em nosso modo de experienciar a realidade uma espécie de qualidade “pré-narrativa”, indicando o papel primordial da narrativa, ou melhor, do ato de narrar em nossa vida e que se manifesta nas diversas vezes em que, não por acaso, “falamos de maneira familiar de histórias que nos acontecem, ou de histórias em que estamos presos, ou pura e simplesmente da história de uma vida” (RICOEUR, 2010, p. 207). Com efeito, de acordo com Maria Munglioli em seu trabalho sobre o estudo da narrativa em campos de estudo tais como a linguística e a psicologia cognitiva, utilizamos o gênero narrativo em nosso contato com a realidade desde os tempos primitivos com o intuito de interpretar tanto o mundo quanto a nós mesmos:

Desde as rudimentares pinturas nas cavernas até os nossos dias, o ser humano tem encontrado no gênero narrativo não só uma forma de demonstrar e interpretar suas relações com o mundo e com as pessoas que o cercam como também de ser compreendido e interpretado (MUNGIOLI, 2002, p. 49).

Ricoeur verifica deste modo que as características presentes na construção mimética da narrativa, onde busca-se a concordância ao invés da discordância, também estão presentes em nossa vida se procurarmos narrá-la: “O que é uma vida narrada? É uma vida na qual reencontramos todas as estruturas fundamentais da narrativa [...] e principalmente o jogo entre concordância e discordância que nos pareceu caracterizar a narrativa” (RICOEUR, 2010, p. 209).

De modo semelhante à composição narrativa, ao narrarmos a história de nossa vida a alguém que nos ouça é possível notarmos diversos elementos e situações diferentes entre si, visto que ao longo do tempo inúmeras mudanças nos acometem e nos marcam de modo profundo. Entretanto, mesmo que a presença de tais elementos heterogêneos seja constante, ao término do relato pode-se apreender uma coerência, um sentido, por sua vez absorvido pelo interlocutor. Segundo Luiz Motta, as mudanças presentes em nossa vida, quando narradas, “demarcam períodos e circunscrevem pontos de virada, mas reinseridas na narrativa de nossa existência, compõe uma unidade-síntese” (MOTTA, 2013, p. 28). A unidade narrativa adquirida pela síntese não se reduz à coerência alcançada, mas contribui também para que a identidade de quem está narrando possa emergir. Dito de outro modo, nossa própria identidade surge a partir desta síntese que formamos. É por meio da narração de nossa vida que nos reconhecemos e mostramos quem somos. Esta identidade, no entanto, difere-se da noção presente na tradição filosófica ocidental. Ricoeur mais uma vez se distancia de todo tipo de pensamento que faça alusão à subjetividade de modo absoluto ou substancial. A identidade aqui falada surge em meio a narrativa que é a nossa vida. É, portanto, uma identidade narrativa:

Parece então que nossa vida, abarcada por um só olhar, nos aparece como o campo de uma atividade construtiva, tomada emprestada da inteligência narrativa pela qual tentamos reencontrar, e não simplesmente impor de fora, a *identidade narrativa que nos constitui*. Insisto nesta expressão “identidade narrativa”, pois o que chamamos de subjetividade não é nem uma sequência incoerente de acontecimentos, nem uma substancialidade imutável ao devir. É precisamente a espécie de identidade que exclusivamente a composição narrativa pode criar por seu dinamismo (RICOEUR, 2010, p. 210, grifos do autor).

A relação entre narrativa textual, hermenêutica e vida apontada por Ricoeur atinge aqui seu momento mais alto. Podemos agora compreender de modo mais claro a função da ficção como um elemento irreduzível à compreensão de si. Façamos um breve resumo. Vimos primeiramente como o processo de composição narrativa presente na tríplice *mimesis* nasce do mundo da ação e termina no encontro entre o mundo do texto e o mundo leitor. Em decorrência disso, a subjetividade que retorna deste encontro por meio da leitura e da interpretação tem sua realidade refigurada, além de ser construída em torno de inúmeras outras narrativas, ou seja, tudo o que sabemos remonta às narrativas que lemos e interpretamos. Por fim, Ricoeur chama a atenção para o fato de nossa própria vida ser narrativa na medida em que, ao narrá-la, surgem semelhanças com a composição poética, realçando deste modo a identidade narrativa que nos constitui. Assim, “se é verdadeiro que a ficção só se finaliza na vida e que a vida somente se compreende por meio das histórias que narramos sobre ela, daí decorre que uma vida *examinada* [...] é uma vida *narrada*” (RICOEUR, 2010, p. 209 grifos do autor).

Narrar a si mesmo à luz das narrativas que interpretamos e nos moldam possibilita nos apropriarmos de nossa identidade que também é narrativa. Podemos deste modo nos tornar “o *narrador de nossa própria história* sem que nos tornemos inteiramente o *autor de nossa vida*” (RICOEUR, 2013, p., grifos do autor). Portanto, a compreensão de si, de nossa história, ocorre à medida que

transpomos nossa vida em uma narrativa enriquecida pela presença de tudo o que lemos e interpretamos das obras literárias, históricas e religiosas que nos chegam pela cultura: “Compreender-se é retomar a história de sua própria vida. Ora, compreender essa história é torná-la narrativa, deixá-la guiar-se pelas narrativas, tanto históricas como ficcionais, que compreendemos e amamos” (RICOEUR, 1988, p. 13). Deste modo, ao fazer com que o texto seja a tarefa primordial da hermenêutica Ricoeur não só responde à via curta de Heidegger por meio de um longo desvio pelos símbolos religiosos, dos impactos da psicanálise e das inovações semânticas textuais, mas também realça o intrínseco vínculo entre interpretação e existência. Por meio das narrativas que nos moldam enquanto sujeitos, Ricoeur mostra a possibilidade de nos compreendermos diante dos textos que interpretamos, evidenciando desta forma o papel mediador da hermenêutica textual. Por esta razão, a subjetividade, indispensável à hermenêutica, é deposta de todo o seu narcisismo para assim ser compreendida de modo narrativo.

## Considerações Finais

Podemos afirmar sem ressalvas que a relação entre vida e texto, ou melhor, entre hermenêutica e existência se acentuou fortemente no período contemporâneo, especificamente no século passado. O desenvolvimento desta relação está intrinsecamente relacionado, é importante lembrarmos, com o conceito de sujeito em cada um dos períodos que citamos. Em Schleiermacher, por exemplo, encontramos um modo de ver o sujeito advindo das mudanças ocasionadas pela revolução copernicana no conhecimento de Kant. Ali, o sujeito era visto como possuidor de características *a priori* que contribuíam para o contato epistemológico com a realidade, suas condições de possibilidade. No âmbito hermenêutico propriamente dito isso se refletiu na busca pelos fundamentos do ato interpretativo, resultando deste modo na ampliação das hermenêuticas particulares em uma geral. Schleiermacher entendia que o sujeito era capaz de alcançar o significado de uma obra textual tão bem quanto o próprio autor, isto porque é a capacidade de se interpretar algo que passa a ser problematizada por ele. Estava em jogo, portanto, não mais a busca pelo conhecimento de regras para cada texto em particular, fosse ele jurídico, religioso, ou filosófico, e sim as diretrizes que fundamentam a interpretação como um todo. Em suma, a questão posta por Schleiermacher deixa de ser *como se compreende um texto* para *como é possível que uma expressão linguística seja compreendida*.

Tal qual o pensamento kantiano, Schleiermacher alia subjetividade e objetividade na ânsia por responder essa questão. A proximidade com a vida aqui se dá na medida em que estes dois elementos apontam para o autor da obra a ser interpretada. A

hermenêutica geral de Schleiermacher não se pauta por uma interpretação apenas textual, mas sim no percurso que vai da vida à obra. O que passa a ser o escopo da sua proposta hermenêutica é a vida, a época e o estilo do autor, para que assim seja possível compreender o texto melhor que ele mesmo quando o escreveu. Entretanto, por mais que levasse em consideração o elemento temporal no qual o autor estava inserido, a formação de Schleiermacher o limitou, a despeito de seu desejo inicial, à exegese filológica. O elemento histórico que permeia toda a cultura e suas obras limita-se à interpretação gramatical, ou seja, às análises do estilo encontrado no texto. Com Dilthey a historicidade que constitui o sujeito torna-se o foco central.

Por mais que o cenário no qual Dilthey se encontrava ainda sentisse os impactos do pensamento kantiano, o elemento histórico se contrapôs à noção de um sujeito transcendental. O fluxo histórico sob o qual a vida se constitui não pode, segundo Dilthey, ser desconsiderado. Se a realidade pode ser conhecida por meio da razão humana, as condições de possibilidade para isso não deveriam ser buscadas em aspectos transcendentais e sim históricos. Nota-se de antemão que o sujeito para Dilthey, mesmo sendo “carregado” pela história, é capaz de obter um conhecimento seguro da realidade, o que indica um forte componente epistemológico em sua proposta. De modo semelhante, os positivistas também acreditavam nesta máxima, embora não levassem em consideração qualquer elemento relacionado à vida. A proximidade entre interpretação e existência no pensamento de Dilthey passa a ocorrer no momento em que ele se opõe à utilização dos métodos positivistas nas ciências ditas humanas, que trabalham características do espírito humano. Se a vida está ela mesma enraizada na história, um método que se dedique a interpretar suas criações deve levar em conta todo o elemento histórico que as sustentam. Em razão disso, Dilthey nos diz ser necessário compreender, ao invés de explicar (tal qual faziam as ciências naturais) as expressões de uma vida, fossem elas escritas ou expressas de demais formas. O compreender, portanto, passa a

ser o elo hermenêutico entre vida e interpretação. Não como um elemento estritamente racional, porém fruto do entendimento humano.

Até então a relação entre vida e interpretação se dava por meio de operações que proviam certo controle ao sujeito, fosse pela análise filológica e psicológica do autor, fosse pela compreensão do fluxo histórico sob o qual as ciências humanas se manifestavam. Por mais que a vida estivesse ligada ao ato da interpretação (textual ou não) não se partia da existência propriamente dita daquele que interpreta e sim buscava-se chegar à vida de outro. Com Heidegger ocorre uma mudança significativa, quiçá radical, pois agora não há mais algo que possa ser descrito como “o sujeito”, com toda a carga conceitual até então herdada e plenamente no controle das atividades interpretativas. Há, em contrapartida, uma inversão extremamente significativa para a hermenêutica contemporânea, haja vista que Heidegger volta-se totalmente para a existência do ente que está sempre aí no mundo. Com isso ele tira toda a segurança epistemológica assegurada tanto por Schleiermacher quanto por Dilthey, por exemplo, para mostrar que antes da epistemologia é preciso voltar à ontologia, ou seja, ao estudo do ser. Mas o ser do qual Heidegger fala é justamente o ser do ente que nós somos. Em seu núcleo, a proposta de Heidegger é mostrar que a possibilidade da interpretação não repousa em categorias *a priori* e sim a própria existência devido ao fato do nosso ser, nosso modo de estar aí no mundo ser estritamente hermenêutico: trazemos sempre conosco uma compreensão acerca do mundo ao nosso redor. Com Heidegger atinge-se o nível mais alto da relação entre hermenêutica e vida, pois o que se interpreta, a fim de explicitar, não são mais os textos e seus derivados e sim as compreensões que possuímos previamente. Há um rompimento radical com toda ordem conceitual hermenêutica de outrora já que agora tudo parte da existência concreta, fática.

A radicalidade encontrada em Heidegger aproximou vida e interpretação, é verdade, mas ao mesmo tempo abriu mão do

diálogo com diversos outros modos de pensar a atividade interpretativa. Claro, o impacto de sua virada ontológica perdura até hoje em inúmeros campos de pesquisa. É quase impossível falar de hermenêutica ou de qualquer outra postura que se preste à interpretação sem levar em consideração suas conclusões. Ciente disso, Gadamer procurou, mesmo à sombra de seu mestre, um viés mais dialógico, abrindo caminho para uma ampla acolhida da hermenêutica no cenário acadêmico. Assim como em Dilthey e mesmo em Heidegger, o sujeito para Gadamer também é carregado pela história, pois há uma tradição que nos antecede. Traz em si marcas e pressuposições que moldam sua visão de mundo. Mas diferentemente do que se poderia pensar, estas pressuposições, ou preconceitos, do qual Gadamer fala são inerentes à subjetividade. Pensar um modo de interpretar a realidade sem pressuposições seria um erro. Isto transposto à hermenêutica, textual ou não, amplia significativamente sua aplicação. Quando Gadamer revive a questão da fundamentação das ciências humanas, seu objetivo é mostrar que a verdade destas ciências não é a mesma das ciências naturais. Nas ciências humanas, o que ocorre é uma experiência, não o recebimento de um dado estático. Com isso, Gadamer contribui para uma separação entre verdade e método, tal qual o nome de sua principal obra: ou se busca a verdade e se abre mão do método; ou se parte do método, mas não se chega à verdade. O sujeito então fica dividido entre estas duas opções, por assim dizer.

Ricoeur de certo modo amarra todos estes princípios em sua hermenêutica textual. É fato que a relação entre subjetividade, linguagem, cultura, existência e texto não apenas encontra-se no cerne de seu pensamento, mas demonstra também uma convergência com os autores apresentados. Dentre os elementos conceituais citados, a relação entre subjetividade e criação poética destaca-se de antemão. É justamente nessa intersecção onde o filósofo francês consegue trabalhar, segundo nossa leitura, tal relação de modo inovador, e isso em diversos sentidos. Ao procurar redefinir, por assim dizer, o conceito aristotélico de *mímesis* em três

momentos, Ricoeur passa a trabalhar a subjetividade diferentemente dos autores com quem dialoga, isto porque a relevância da narrativa e seu papel na constituição do sujeito tomam a frente de questões antes tratadas apenas conforme o cânone da reflexão filosófica ocidental. Dito de outro modo, a subjetividade para Ricoeur, a consciência de si e tudo o que envolve este conceito nunca se mostra como ponto de partida, mas de chegada. Claro, tanto as inquietações epistemológicas de Schleiermacher e Dilthey quanto às ontológicas de Heidegger e Gadamer não partem de pressupostos onde a subjetividade se daria de modo primevo, pelo contrário, mas quando defende o retorno do texto à hermenêutica, Ricoeur entende que o texto poético é uma ferramenta imprescindível nesta busca

Ricoeur parte, portanto, do impacto causado pelo texto poético na vida subjetiva ora do leitor, ora do intérprete, assim como do autor que, sensível à sua realidade e ele mesmo já tomado pelos efeitos estéticos da literatura, por exemplo, rompe com tal realidade por meio da atividade mimética. As consequências apresentadas pela proposta de se ver o texto como um mundo aberto são inúmeras, muito em decorrência do uso do termo *compreensão* em sua acepção heideggeriana, como possibilidade de ser. A possibilidade de se receber novos modos de ser deixa evidente a importante e circular relação entre leitor e obra. No momento em que se apropria de conceitos como estes, Ricoeur se aproxima tanto da teoria quanto da crítica literária, mas se nestas últimas tem-se por objetivo explicitar as nuances de uma obra e seu posicionamento perante à determinada tradição, a hermenêutica de Ricoeur vai mais além ao conferir uma participação muito mais vívida do leitor enquanto intérprete. Neste quesito, o texto religioso permanece como um exemplo particular desta participação, pois o mundo aberto por ele traz um sentido mais amplo para o seu leitor à medida que confere uma experiência do transcendente, tal qual dissemos sobre o papel da *mimesis III*.

Em suma, a hermenêutica textual de Ricoeur pode ser compreendida de fato como o ponto de chegada de sua *via longa*, chamada assim por ele justamente por mostrar-se como um caminho mais árduo do que aquele proposto por Heidegger em sua ontologia da compreensão. Ao dizer que para uma hermenêutica dar sustentação à busca efetiva pela compreensão de si torna-se imprescindível um desvio pelas obras da cultura, pelos mitos, pelos símbolos e pela linguagem, é exatamente nesta longa perspectiva que Ricoeur se baseia, ou seja, a compreensão de si caracteriza-se pela pluralidade de temas que abrange. Esta pluralidade, por sua vez, representa a incessante busca de sentido do ser humano presente em sua existência. O sujeito para Ricoeur, portanto, é um sujeito que não se possui e busca a apropriação de si a todo momento. Com isso, se a compreensão de si é possível ela só ocorre mediante à interpretação dos diversos elementos gerados pela força criativa do ser humano e que são expressos por meio da linguagem, seja ela mítico-religiosa ou conceitual. Portanto, voltando às questões de nossa introdução, podemos afirmar que a textualidade, em suas diversas formas, contribui em demasia para o fundamento de uma hermenêutica existencial, pois não há subjetividade que não seja perpassada ela mesma por textos de toda sorte em sua formação.

## Referências

### Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Trad. Artur Morão. 1º Ed. Lisboa: Edições 70, 1976, 136 p.

\_\_\_\_\_, **Da Interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, 442 p.

\_\_\_\_\_, **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978, 419 p.

\_\_\_\_\_, **Compreensão de si e história**. Trad. Gonçalo Marcelo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1988, 13 p.

\_\_\_\_\_, **Do texto à ação**: Ensaio de Hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. 1º Ed. Portugal: Porto Rés Editora, 1989.

\_\_\_\_\_, **Da metafísica à moral**. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. 1º Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, 137 p.

\_\_\_\_\_, **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000, 503 p.

\_\_\_\_\_, **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Meneses. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 321 p.

\_\_\_\_\_, **Escritos e Conferências 1**: Em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010, 257 p.

\_\_\_\_\_, **Escritos e conferências 2**: Hermenêutica. Trad. Daniel Frey e Nicola Strcker 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 232 p.

\_\_\_\_\_, **Tempo e narrativa Vol. 1**: A intriga e a narrativa histórica. Trad. Claudia Berliner. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, 408 p.

\_\_\_\_\_, **Tempo e narrativa Vol. 2:** A configuração do tempo na narrativa de ficção. Trad. Claudia Berliner. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 288 p.

\_\_\_\_\_, **Tempo e narrativa Vol 3:** O tempo narrado. Trad. Claudia Berliner. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 512 p.

\_\_\_\_\_, **Hermenêutica e ideologias.** Trad. Hilton Japiassu. 3º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, 183 p.

\_\_\_\_\_, **O si-mesmo como outro.** Trad. Ivone C. Benedetti. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, 438 p.

## Artigos de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. Trad. João Batista Botton. **Kriterion**, Belo Horizonte, vol. 53, n. 125, p. 299-310, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v53n125/15.pdf>> Acesso em: jun. 2017.

RICOEUR, Paul. A filosofia e a especificidade da linguagem religiosa. **Revue d's histoire et de philosophie religieuses**, Lisboa, n° 1, p. 1-11, 1975. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/a\\_filosofia\\_especificidade\\_religiosa](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/a_filosofia_especificidade_religiosa)> Acesso em jul 2017.

## Obras sobre Paul Ricoeur

ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricoeur e a formação do sujeito.** 1º Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 104 p. (Coleção Filosofia)

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa:** Paul Ricoeur. 1º Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, 152 p. (Coleção Filosofia).

DOSSE, François. **Paul Ricoeur:** um filósofo em seu século. Trad. Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. 1º Ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 268 p.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur.** 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995, 271 p. (Coleção Filosofia).

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade**: Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 272 p.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Trad. Sybil Safdie Douek. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, 121 p. (Leituras Filosóficas).

HAHN, Lewis Edwin (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur**: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Trad. António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, 250 p. (Pensamento e Filosofia).

VILLAVERDE, Marcelino Agis. **Paul Ricoeur**: A força da razão compartilhada. Trad. Maria José Figueiredo Lisboa: Instituto Piaget, 2003, 202 p. (Pensamento e Filosofia).

## Obras de referência geral

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 1014 p.

ADAMS, Adair; JUNGES, Fábio César. **Hermenêutica**: Pela história da hermenêutica. 1º Ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, 155 p.

ARAUJO, Sônia Maria da Silva. Dilthey e a hermenêutica da vida. **Cadernos de Educação**, Pelotas, v. 1, n. 28, p.235-254, jan./jun. de 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1802/1682>>. Acesso em: set. 2015.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II** Eduardo Guimarães e Marco Antônio Escobar. 1º Ed. São Paulo: Pontes Editores, 1989, 294 p.

BRESOLIN, Keberson. Gadamer e a reabilitação dos preconceitos. **Intuição**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 1, p. 63-81, jun. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuicao/article/view/3671/3297>> Acesso em: jun. 2016.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado. 1º Ed. Lisboa: Edições 70, 1980, 383 p.

CARVALHO, Raphael Guilherme de. Wilhelm Dilthey e a atualidade da historicidade.

**Mneme**: revista de humanidades, Rio Grande do Norte, v. 13, n. 31, p.146-148, jan./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1828>>. Acesso em: set. 2015.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. 1º Ed. Petrópolis: Vozes, 2012, 292 p.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Trad. Carlos Lopes de Matos. 1º Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, 204 p.

COSTA, Lígia Militz da. **A poética de Aristóteles: mímese e verossimilhança**. São Paulo: Ática, 1992. 81 p. (Princípios).

COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo. In MARTELOTTA, Mario Eduardo (Org.): **Manual de linguística**. 2º Ed. São Paulo: Editora Contexto, 2011, 254 p.

DA SILVA, Jeferson Flores Portela. Pressupostos para a identidade narrativa em Ricoeur: um percurso através de Agostinho e Aristóteles. In CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.) **O si-mesmo e o outro**: ensaios sobre Paul Ricoeur. 1º Ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, 367 p.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia**. Trad. Maria José J. G. de Almeida. 2º Ed. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973, 163 p.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Trad. Paula Silva. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, 216 p.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010, 346 p.

\_\_\_\_\_, **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, 152 p.

\_\_\_\_\_, **Introdução às ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. São Paulo: Forense Universitária, 2010, 536 p.

\_\_\_\_\_, O surgimento da hermenêutica. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p.11-32, Jun de 1999. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/883>>. Acesso em: set. 2015.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: Introdução a uma Leitura**. 1º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 248 p.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. 6º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 388 p.

FORNO, Ricardo Lavalhos dal. Interpretação gramatical: Discussão sobre o caráter sistemático da hermenêutica de Schleiermacher. In: **Semana acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, VII, 2011, Rio Grande do Sul, Edipucrs, 2011. p. 106 - 119. Disponível em:<[http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Ricardo\\_Lavalhos.pdf](http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Ricardo_Lavalhos.pdf)>. Acesso em: out. 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 15º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 631 p.

\_\_\_\_\_, **Verdade e método II: Complementos e índice**. Trad. Enio Paulo Giachini. 1º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, 624 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar esquecer escrever**. 1º Ed. São Paulo: Editora 34, 2006, 222 p.

GENTIL, Hélio Salles. O que é interpretar? In: **Revista Mente Cérebro e Filosofia**, vol. 11. Presença do outro e interpretação: Ricoeur, Gadamer, 2008.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. 1º Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, 336 p.

\_\_\_\_\_, **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marcionilo. 1º Ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, 152 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Trad. Renato Kirchner. 2º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, 136 p.

\_\_\_\_\_, **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. 1º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 1200 p.

HOFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 408 p.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. 4º Ed. São Paulo: Idéias & Letras, 2006, 383 p.

\_\_\_\_\_, **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Trad. Pedro M. S. Alves. 1º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, 228 p.

JARESKI, Krishnamurti. A inspiração poética no Íon de Platão. **Kínesis**, Marília, v. 2, n. 3, p. 284-305, abr., 2010. Disponível em: <[http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/20\\_KrishnamurtiJareski.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/20_KrishnamurtiJareski.pdf)>. Acesso em: ago. 2015.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Que é um texto? – A vida e o mundo nas tramas de sentido de um texto. **Revista Internacional d' Humanitats**. São Paulo/Barcelona, ano XX, nº 39, p. 87-94, jan-abr, 2017. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih39/87-94Rui2f.pdf>> Acesso em: jul. 2017.

\_\_\_\_\_, Que é hermenêutica? **Revista Internacional d' Humanitats**. São Paulo/Barcelona, ano XX, nº 39, p. 75-86, jan-abr, 2017. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih39/75-86Rui1F.pdf>> Acesso em: jul. 2017.

\_\_\_\_\_, Que é um texto religioso? **Revista Internacional d' Humanitats**. São Paulo/Barcelona, ano XX, nº 40, p. 111-120, mai-ago, 2017. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih40/111-120Rui.pdf>> Acesso em: jul. 2017.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. Hélio Magri Filho. 2º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, 208 p.

MACDOWELL, João Augusto. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993, 206 p.

MEZAN, Renato. Freud e a psicanálise: "um trabalho de civilização". In: DE ALMEIDA, Jorge & BADER, Wolfgang (Org.): **O pensamento alemão no século XX**. 1º Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013, 416 p.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. 1º Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013, 254 p.

MUNGLIOLI, Maria Cristina Palma. Apontamentos para o estudo da narrativa. **Comunicação e Educação**. São Paulo, n. 23, p. 49-56, jan-abr, 2002. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/37016/39738>> Acesso em: jul. 2017

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 29, n. 2, p. 155-180, 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a12.pdf>> Acesso em: jul. 2017

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1992, 304 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. 1º Ed. São Paulo: Paulus, 2014, 268.

\_\_\_\_\_, Heidegger e o fim da filosofia: a ontologia fundamental enquanto retorno ao fundamento da metafísica. **Revista de Ciências Sociais**, Ceará, v. 5, n. 1, p. 29-54, 1974. Disponível em: < <http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v5n1/>> Acesso em: abril 2016.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. 288 p. (O saber da filosofia).

PLATÃO. **Íon**. Trad. Cláudio Oliveira. 1º Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, 86 p.

REIS, José Carlos. A "crítica histórica da razão": Dilthey versus Kant. **Textos de História**, Brasília, v. 10, n. 1, p.159-180, jan., 2002. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/5942>>. Acesso em: set. 2015.

\_\_\_\_\_, O historicismo: a redescoberta da história. **Locus**: Revista de história, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p.9-27, jan., 2002. Disponível em: <<http://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/2437/1734>>. Acesso em: set. 2015.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. 1º Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, 317 p.

RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido**: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual. 1º Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 226 p. (Coleção Filosofia).

\_\_\_\_\_, Hermenêutica e subjetividade: uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricoeur. In SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Org.) **Hermenêutica e filosofia primeira**: Festschrift para Ernildo Stein. Rio Grande do Sul: Unijui, 2006, p. 11-30.

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, 2012. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/1805/2123>> Acesso em: jul. 2017

SANTOS, Jandir Silva dos. Do texto à vida: o despontar da abordagem hermenêutica na filosofia. **Revista Pandora Brasil**, São Paulo, v. 1, n. 40, p.114-128, mar., 2012. Disponível em: <[http://revistapandorabrasil.com/revista\\_pandora/filosofia\\_40/jandir.pdf](http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/filosofia_40/jandir.pdf)>. Acesso em: out. 2015.

\_\_\_\_\_, A linguagem na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. **Revista Pandora Brasil**, São Paulo, v. 1, n. 57, p. 83-98, ago., 2013. Disponível em: < [http://revistapandorabrasil.com/revista\\_pandora/57/8.pdf](http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/57/8.pdf)> Acesso em: maio. 2016.

SIQUEIRA, Paula Frassinete de Queiros. **A hermenêutica de Paul Ricoeur**: da poética à teoria narrativa e à identidade narrativa. 2009. 151 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009

SILVA, Eliana Borges. Heidegger e a destruição do conceito metafísico tradicional de existência. **Inquietude**, Goiânia, vol. 3, nº 1, p. 53-73, jan/jul., 2012. Disponível em: < <http://www.inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/112>> Acesso em: abril. 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braida. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, 102 p.

\_\_\_\_\_, **Hermenêutica e crítica**. Trad. Aloísio Ruedell. 1º Ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, 280 p.

\_\_\_\_\_, **Hermeneutics: the handwritten manuscripts**. Trad. Heinz Kimmerle. Atlanta: Scholars, 1986, 252 p.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, 264 p. (Série Pensamento Moderno).

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez., 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v17n2/v17n2a03.pdf>>. Acesso em: set. 2015.

SOARES, Martinho Tomé Martins. **Tempo, Mythos e Praxis: o diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles**. Porto: Fundação Eng. Antonio de Almeida, 2013. 266 p.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 2º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010, 247 p.

SOUZA, Vitor Chaves de. Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVI, n. 33, p. 59-70, set./dez., 2013. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand33/index.htm>>. Acesso em: nov. 2017

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 115 p.

\_\_\_\_\_, **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. 1º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, 208 p.

TONG, Lik Kuen. Acto, Signo e Consciência: pensando em conjunto com Ricoeur. In: HAHN, Lewis Edwin (Org.). **A filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Trad. António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, (Pensamento e Filosofia).