

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA**

**A INTERPRETAÇÃO EM PAUL RICOEUR:
UMA DISCUSSÃO
PARA A REFORMULAÇÃO DA HERMENÊUTICA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Cristiane Pieterzack

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**A INTERPRETAÇÃO EM PAUL RICOEUR:
UMA DISCUSSÃO
PARA A REFORMULAÇÃO DA HERMENÊUTICA**

por

Cristiane Pieterzack

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional de em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias teórica e prática, Linha de Pesquisa em Linguagem e Hermenêutica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Noeli Dutra Rossatto

Co-orientador: Prof. Aloísio Ruedell

Santa Maria, RS, Brasil

2009

Catálogo na Publicação

P625i Pieterzack, Cristiane.
para a A interpretação em Paul Ricoeur : uma discussão
reformulação da hermenêutica / Cristiane Pieterzack. –
Santa Maria, 2009. 109 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Santa Maria. Filosofia.

“Orientação: Noeli Dutra Rossatto”.

Patrícia da Rosa Corrêa
CRB10 / 1652

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Mestrado Interinstitucional em Filosofia**

A Comissão Examinadora abaixo,
aprova a Dissertação de Mestrado

**A INTERPRETAÇÃO EM PAUL RICOEUR:
UMA DISCUSSÃO
PARA A REFORMULAÇÃO DA HERMENÊUTICA**

elaborada por
Cristiane Pieterzack

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Albertinho Luiz Gallina, Dr. (UFSM)
(Presidente)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Orientador)

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 17 de agosto de 2009.

DEDICATÓRIA

A todos que, em atitude de abertura, descobrem-se intérpretes e se deixam interpelar pelo mundo do texto, na expectativa de poder projetar outro mundo real.

AGRADECIMENTOS

Aos orientadores Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto e Prof. Dr. Aloísio Ruedell pela acolhida deste projeto.

Ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia (MINTER UFSM-UNIJUÍ), à coordenação e aos demais professores.

A todos que me incentivam, compreendem e partilham comigo suas ideias, especialmente às irmãs ASF com quem, mais do que partilhar ideias, partilho a vida.

A linguagem é o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta contra a existência, é quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador.

(Hjelmslw)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A INTERPRETAÇÃO EM PAUL RICOEUR: UMA DISCUSSÃO PARA A REFORMULAÇÃO DA HERMENÊUTICA

AUTORA: CRISTIANE PIETERZACK

ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

CO-ORIENTADOR: ALOÍSIO RUEDELL

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 17 de agosto de 2009.

O presente trabalho pretende apresentar a proposta de reformulação do projeto hermenêutico desenvolvido por Paul Ricoeur a partir do debate entre a Hermenêutica das Tradições e a Crítica das Ideologias, protagonizado por Gadamer e Habermas. O texto inicia tratando da origem do conceito de hermenêutica e sua relação com as noções de interpretação e compreensão, como aparecem no pensamento de Heidegger, herdeiro da tradição que vem de Schleiermacher e Dilthey. O texto segue mostrando como, depois do giro linguístico da filosofia, cresce o reconhecimento de que o acesso aos objetos se dá via sentido, num mundo histórico. Gadamer, através da reabilitação dos conceitos de tradição e autoridade, evidencia vivamente essa questão da historicidade da compreensão. Habermas, por sua vez, percebe a exigência de se manter a vertente crítica do pensamento humano, sem a qual a hermenêutica desemboca num certo idealismo linguístico, uma vez que afasta os limites da linguagem. Mediando o diálogo entre a razão hermenêutica de Gadamer e a razão crítica de Habermas, Paul Ricoeur apresenta a possibilidade da realização de uma racionalidade hermenêutico-crítica, desenvolvendo uma teoria do texto. Na medida em que a hermenêutica é interpretação orientada para a linguagem escrita, ela passa a conter, em si mesma, indicações tanto da pertença à condição de historicidade quanto da crítica das ideologias. O que permite isso é uma concepção de texto, modelo de distanciamento não-alienante, enquanto autônomo em relação ao seu autor, à situação original de realização, ao destinatário original, assim como em relação a qualquer outro destinatário.

Palavras-chave: texto; linguagem; crítica.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

INTERPRETATION IN PAUL RICOEUR: A DISCUSSION ON THE REFORMULATION OF HERMENEUTICS

AUTHOR: CRISTIANE PIETERZACK

ORIENTATION: NOELI DUTRA ROSSATTO

ASSISTANT FOR THE ORIENTATION: ALOÍSIO RUEDELL

Date and place of the Defense: Santa Maria, August 17, 2009.

This research pretends to examine the proposal for revision of the hermeneutic project developed by Paul Ricoeur from the viewpoint of the debate between the Hermeneutic of Tradition and the Critique of Ideologies proposed by Gadamer and Habermas. The study begins discussing origins of the concept of hermeneutics and its relation to the notion of interpretation and comprehension as they appear in the thought of Heidegger, heir of a tradition which comes from Schleiermacher and Dilthey. The study continues showing how, after a linguistic tour of philosophy, there is a growing recognition that the access to objectives comes about through a sense of good judgement in the historical world. Gadamer, after restoring the concepts of tradition and authority, show convincingly the link between historicity and comprehension. Habermas adds that he perceives a need to maintain a critical edge to human thought so that the hermeneutics not lead to a kind of linguistic idealism, once the limits of language are set aside. Placing himself in the dialogue between the hermeneutic reasoning of Gadamer and the critical reasoning of Habermas. Paul Ricoeur presents the possibility of critical-hermeneutic rational thought, developing a theory of text. To the extent that the hermeneutic is an interpretation that leads to written language, it comes to possess, in itself, indications that it not only belongs to a condition of historicity, but that it also offers a critique of ideologies. What permits this is the conception of text, a model of distancing that does not alienate, while remaining autonomous in relation to the author, the occurrence of the original situation, the original recipient, and in relation to any other recipient.

Key words: text; language; critique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 HERMENÊUTICA E CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS	14
1.1 A tradição hermenêutica	14
1.1.1 A hermenêutica no contexto de sua origem	14
1.1.2 A hermenêutica como teoria do conhecimento	19
1.1.3 A hermenêutica como fundamento epistemológico das ciências do espírito	23
1.1.4 Da epistemologia à investigação fenomenológica	26
1.1.5 Ontologia hermenêutica: ser no mundo como compreensão	28
1.1.6 Hermenêutica das tradições: a historicidade da compreensão	31
1.2 Crítica das ideologias	35
1.2.1 O percurso da dialética: de Platão a Hegel	36
1.2.2 Marx e a Escola de Frankfurt: a construção da teoria crítica	39
1.2.3 Crítica das ideologias: a distorção da comunicação e a busca de um ideal regulador	40
1.3. A hermenêutica na tradição da filosofia reflexiva	44
2 DESAFIOS CRÍTICOS PARA A HERMENÊUTICA DAS TRADIÇÕES	49
2.1 Compreensão e objetividade	49
2.1.1 O modo de compreender nas ciências humanas	50
2.1.2 A impossibilidade de uma ontologia total	54
2.2 Os limites do conceito de distanciamento alienante	56
2.2.1 O problema da consciência histórica	56
2.2.2 As dificuldades de pensar a noção de distanciamento alienante	60
2.3 Os limites da pretensão de universalidade da linguagem	62
2.3.1 A inadequação do modelo de conversação	62
2.3.2 O efeitos ideológicos da linguagem	65
2.3.3 A pretensão de universalidade da hermenêutica	68
3 A INTERPRETAÇÃO NA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR	73
3.1 A proposta de reformulação do projeto hermenêutico	73

3.1.1 O discurso como um texto	73
3.1.2 O <i>arco hermenêutico</i>	78
3.2 A teoria da interpretação: a busca de uma instância crítica	80
3.2.1 Pertença e distanciamento	81
3.2.2 Explicar e compreender	85
3.2.3 Sentido e referência	88
3.3 O mundo do texto	91
3.3.1 A apropriação: a retomada da condição ontológica da compreensão ou sobre o modo de compreender nas ciências humanas	91
3.3.2 O estatuto da subjetividade: ser é ser interpretado	94
3.3.3 Os limites da fenomenologia e sua recuperação na hermenêutica	98
CONCLUSÃO	103
BIBLIOGRAFIA	106

INTRODUÇÃO

Hermenêutica e dialética são temas relevantes da filosofia após a reviravolta linguístico-pragmática. Eles desencadeiam o debate Gadamer-Habermas em torno de questões sobre o modo de conhecer das ciências humanas e sociais. O filósofo francês Paul Ricoeur, em várias de suas obras, desenvolve uma discussão a partir dessa polêmica entre a hermenêutica das tradições, sustentada pelo filósofo Hans-George Gadamer em sua obra *Verdade e Método* e a crítica das ideologias, desenvolvida por Jürgen Habermas na lógica das ciências sociais.

Gadamer afirma que pertencemos à linguagem e à tradição: à história. Tal percepção não representa um simples saudosismo, como na “nostalgia do passado” do romantismo. Esta consciência de pertença revela que sempre temos (somos) preconceitos, pré-compreensões. Gadamer, portanto, faz uma apreciação positiva, quase uma apologia da tradição, da autoridade e do preconceito, como condição de possibilidade da razão. Com essa apreciação, ele está, na compreensão de Ricoeur, a orientar inevitavelmente a filosofia hermenêutica para uma posição declaradamente conflitual em relação à crítica das ideologias.

Ao contrário de Gadamer, que parte de uma relação de pertença, com Habermas surge uma perspectiva de rompimento em relação à autoridade, à tradição, ao pré-conceito, ou seja, há uma atitude ativa de crítica da relação de pertença. Para Habermas, o maior problema da hermenêutica das tradições é a ontologização da própria hermenêutica. A ideia de consenso como algo dado na história, a partir da experiência de diálogo que a humanidade possui, não pode, segundo o filósofo, servir de modelo para o que designa *ação comunicativa*. É necessário reconhecer que há distorções na linguagem, movidas por interesses, que impedem

o perfeito diálogo e a emancipação humana. Uma das diferenças fundamentais com Gadamer é que, enquanto para este o diálogo está dado, é uma condição, na teoria da ação comunicativa ele passa a ser uma ideia reguladora, um dever-ser para o futuro.

A reflexão de Paul Ricœur é notoriamente original para o debate entre a razão hermenêutica e a razão crítico-dialética. Diante da problemática anunciada, ele centra a sua preocupação numa reflexão crítica das propostas de Gadamer e Habermas, sem, no entanto, negar suas contribuições ou simplesmente afirmar uma das duas, mas propondo uma reformulação do projeto hermenêutico. Qual seria a reformulação da hermenêutica capaz de dar conta, a partir dela mesma, do questionamento que lhe é dirigido pela crítica das ideologias? Uma teoria do texto pode, segundo Ricoeur, servir como modelo para a experiência hermenêutica.

A teoria do texto começa a ser desenvolvida na obra *O conflito das interpretações*. Nela, Ricoeur contrapõe a explicação arqueológica e redutiva – denominada “hermenêuticas da suspeita” de Freud, Nietzsche e Marx – à compreensão teológica e amplificadora de Hegel, Jaspers e Nabert. Essa tensão faz parte da interpretação, pois o sentido de um texto pode ao mesmo tempo responder a um contexto dado e a questões radicais, vivas em todos os tempos. A hermenêutica mede, assim, a distância introduzida pelas linguagens entre contextos atuais e àqueles aos quais originalmente respondia e, por outro lado, reconhece a irreduzível pertença do sujeito ao mundo que interpreta. Na obra *Teoria da interpretação* e na coletânea intitulada *Do texto à ação*, Ricoeur apresenta, propriamente, o estudo das configurações do texto, ressaltando a verdade do texto em questão como uma interrogação nova que permite contestar os contextos sucessivos de sua recepção e abrir ao mundo uma referência alternativa.

Tendo como base esses estudos de Ricoeur, desenvolvemos nossa pesquisa com o intuito de apresentar os principais argumentos que nutriram o debate protagonizado por Gadamer e Habermas e a teoria do texto, elaborada por Ricœur. Com tal apresentação, pretendemos mostrar como, ao desenvolver e aprofundar uma reflexão sobre o “ser para o texto”, Ricoeur pensa uma hermenêutica menos submetida à problemática da tradição, e por isso mesmo, mais aberta à crítica das ideologias.

No primeiro capítulo procuramos situar-nos, e situar a hermenêutica crítica de Ricœur, na longa e rica tradição hermenêutica, dentro da qual também se insere a hermenêutica das tradições, de Gadamer. Neste capítulo apresentamos, ainda que de maneira sucinta, a crítica das ideologias, de Habermas. A contribuição da crítica levará a identificar alguns desafios enfrentados pela hermenêutica das tradições, tema do segundo capítulo, para, em seguida, no

terceiro capítulo, apresentarmos a reformulação do projeto hermenêutico como pensado por Ricoeur na busca de uma síntese crítica ao problema da hermenêutica e de um resgate hermenêutico como contribuição à crítica.

Veremos que se trata da possibilidade de considerar a relação dialética entre a consciência histórica e a consciência crítica como matriz fundante da hermenêutica. O caminho apontado é o reconhecimento do distanciamento como condição para a interpretação sem, para isso, negar a historicidade. O distanciamento que possibilita a interpretação e preserva a condição histórica é o que se realiza no ato de leitura de um texto. E aqui se dá a identificação da presença da crítica na hermenêutica.

A reformulação que Ricoeur propõe pode, portanto, ser definida como um deslocamento na direção do texto, ou melhor, uma postura diferente diante do texto. Enquanto que, tradicionalmente, essa relação era normalmente entendida a partir da mediação de uma subjetividade, agora o que é interrogado participa da própria coisa sobre que interroga. Ao invés de olhar para trás na direção do autor, olha-se para frente, para o mundo de possibilidades que o texto abre, ou a serem interpretados diante do texto, pois um texto não se limita apenas a metamorfosear a realidade cotidiana. Ao estabelecer este “distanciamento”, o texto liberta o leitor da imediatidade fática conduzindo a outras possibilidades.

Ricoeur desenvolve essa discussão sustentando a tese da autonomia semântica do texto. Tal autonomia afeta as mais diversas relações com o texto que é tido como autônomo em relação à intenção do autor, à recepção do primeiro ouvinte e às circunstâncias econômicas, sociais e culturais da sua produção. Na medida em que se reconhece a autonomia do texto, percebe-se que o texto abre uma distância crítica em relação à ideia do leitor. Mas, na medida em que o seu conteúdo a ser interpretado é também identificado como possibilidade do próprio leitor, percebe-se, igualmente, que há uma experiência de pertença ao texto. Isso permite a Ricoeur desenvolver uma dialética entre a experiência de pertença ontológica e de distanciamento metodológico como chave da hermenêutica, pois, ao invés de projetar as suas próprias crenças, motivações e preconceitos sobre o texto, o leitor é instruído pelo mundo do texto. Daí em diante o texto não é mais submetido às capacidades finitas de interpretação de um determinado leitor.

A reformulação do projeto hermenêutico realizada por Ricoeur baseia-se no seguinte: a) a hermenêutica pode ser crítica pelo distanciamento metodológico em relação à tripla autonomia do texto: autor, situação, leitor; e b) à objetivação do texto: análise estrutural, semântica profunda e referência. E a crítica é hermenêutica porque os interesses não são

observáveis, são dissimulados e precisam ser desocultados, interpretados, para serem reconhecidos.

A importância da hermenêutica de Ricoeur se dá no fato de que ela revela que há uma “coisa do texto” que se dirige a nós, não automaticamente, mas pela mediação do arranjo formal do texto. A coisa do texto é o “mundo” aberto por ele. Assim a filosofia não necessita mais daquela “pretensão romântica de encontrar atrás do texto a intenção do autor, mas um mundo a expor diante dele”. A relação com o “mundo do texto” toma o lugar da relação com a subjetividade do autor e do leitor, pois compreender é expor-se ao mundo aberto pelo texto. Aqui se encontra a possibilidade de uma crítica do real e uma crítica das ilusões do sujeito que, levado pelo distanciamento a uma desapropriação de si, poderá apropriar-se das propostas de mundo apresentadas pelo texto. A proposta fundamental e relevante é, portanto, a de deixar-se instruir pelo texto, deixar-se questionar, conduzir e compreender-se em face ao texto e receber dele as condições de um si diferente que brota do texto e que a ideologia sempre tende a encobrir.

1 HERMENÊUTICA E CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS

1.1. A tradição hermenêutica

A hermenêutica é uma das principais tendências da filosofia contemporânea. Uma filosofia situada nessa perspectiva, caracteriza-se por tratar a dimensão hermenêutica não unicamente como recurso metodológico, que é a forma como foi concebida originalmente e se manteve até o século das ciências humanas e históricas, o século XIX, mas também como condição ontológica. Apresentar o desenvolvimento do projeto hermenêutico até o momento em que é recebido por Ricoeur, significa transitar continuamente entre essas duas perspectivas e perceber, antes de tudo, a dicotomia produzida entre os níveis epistemológico e ontológico e buscar uma complementaridade entre os dois planos, em conformidade com a reorientação da hermenêutica e como é exigido pela noção de texto de Ricoeur.

1.1.1 A hermenêutica no contexto de sua origem

A ideia central que acompanha, e de certo modo caracteriza o projeto hermenêutico desde sua origem, está ligada ao problema da compreensão de textos. Tradicionalmente o

problema hermenêutico sempre foi o de compreender um texto a partir de sua intenção, naquilo que pretende dizer. Surge então o problema da interpretação: por mais ligado que o texto esteja ao “em vista do que” foi escrito, ele foi escrito no interior de uma comunidade, de uma tradição e de uma corrente de pensamento que o torna distante culturalmente, e, portanto, estranho ao leitor (Cf. RICOEUR, 1978, p. 7).

Etimologicamente a palavra hermenêutica, embora criação da modernidade, remete-nos à mitologia grega. Segundo o mito, Ἑρμῆς (Hermes), filho de Zeus e Maia, é uma divindade complexa. Transgressor e obediente, imprevisível, diurno e noturno. Acusado de mentiroso diante de Zeus, é obrigado pelo pai a prometer nunca mais faltar com a verdade, ao que Hermes concorda, acrescentando, porém, que não estaria obrigado a dizer toda a verdade (Cf. BRANDÃO, 2005, p. 193).

Enquanto divindade, Hermes participa dos segredos dos deuses e os interpreta. O que mais gosta, porém, é de se “misturar com os homens” (Cf. BRANDÃO, 2005, p. 193) e estabelecer comunicações.

São suas relações com o mundo dos homens, um mundo por definição ‘aberto, que está em permanente construção, isto é, sendo melhorado e superado. Os seus atributos primordiais – astúcia e inventividade, domínio sobre as trevas, interesse pela atividade dos homens, psicopompia – serão continuamente reinterpretados e acabarão por fazer de Hermes uma figura cada vez mais complexa, ao mesmo tempo que um deus civilizador, patrono das ciências e imagem exemplar das gnoses ocultas (ELIADE, 1952, p. 109 apud BRANDÃO, 2005, p. 196).

Na *Íliada*, o poeta coloca na boca de Zeus a seguinte exclamação: “Hermes, tua mais agradável tarefa é ser o companheiro do homem; ouves a quem estimas”. Assim era Hermes: divino e humano. *Olimpo* e companheiro dos homens. Opera com gnose e magia, mas também com astúcia e inteligência. É o deus do λογος (palavra), conforme o hino órfico: “Tu, mensageiro do deus, profeta do logos para os mortais...” (V Hino órf. in BRANDÃO, 2005, p. 207).

Possui um bastão de ouro, que recebe de Apolo em uma negociação, e, com ele, é-lhe conferida a arte divinatória. Anda com extrema rapidez – também possui sandálias de ouro – e não se perde à noite, pois conhece perfeitamente o roteiro. Por todos esses atributos, sua tarefa

principal é a de ser mensageiro. Como mensageiro, sua missão consiste em se colocar no meio de tudo o que acontece para levar o conteúdo, ou melhor, a mensagem dos deuses até o horizonte de compreensão¹ da linguagem dos homens.

Normalmente, denomina-se esta tarefa *tradução*. Porém, apenas o ato de traduzir um texto de um idioma a outro não possibilita ainda captar a grandeza da tarefa de Hermes. Talvez antes se pudesse dizer que Hermes é aquele que “transpõe” a mensagem do horizonte de compreensão dos deuses para o horizonte de compreensão dos seres humanos. Ele tem, então, a tarefa de fazer com que a mensagem seja compreendida, sem que perca o sentido, visto que há uma espécie de “abismo linguístico” entre ambos. O mensageiro está ali, no meio, mediando (Cf. SCHUCK, 2007, p. 43). Nesse sentido “também a tradução, ao esforçar-se por tornar compreensível o estranho ou o estrangeiro, pressupõe uma capacidade de interpretar que faz do tradutor um mediador entre dois mundos distintos” (HELENO, 2001, p. 45). Em sua atividade, Hermes conjuga os mundos distintos, o mundo humano e o divino, de modo que os contrários se tornam complementações e não opostos.

Entretanto, o retorno às origens interessa não apenas por uma questão etimológica, pois também podemos atribuir aos gregos a fundação do sentido original da hermenêutica ao tentarem compreender seus deuses e seus poetas. Desde então, podendo significar explicação, explanação, tradução, a ideia central que se encontra associada à hermenêutica refere-se ao problema da compreensão e interpretação.

Esse sentido que nos vem do mito, a hermenêutica como arte de compreender corretamente uma mensagem, um texto, é descoberto e aprofundado apenas na época moderna, mas “desde a antiguidade, certamente existia consciência para os problemas de interpretação e para seu arranjo sistemático” (FRANK, 2007, p. 80).

Platão trata dessas questões na obra *Íon*. Nela, o filósofo tenta demonstrar que uma argumentação tem por finalidade provar que um texto é constituído por diversos temas. Cabe

¹ Gadamer (1998, p. 452, a) esclarece que o conceito de horizonte de compreensão refere-se ao âmbito de visão finita que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Por isso podemos falar de estreiteza e de abertura de novos horizontes. Segundo Gadamer, a elaboração da “situação hermenêutica” significa a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição. Para Ricœur todas as referências situacionais se dão na situação dialógica. Esta situação é abalada pela escrita. A ausência de uma situação comum gerada pela distância espacial e temporal entre o escritor e o leitor, o cancelamento do aqui e agora absoluto pela substituição das marcas externas materiais para a voz, a face, o corpo do locutor como a origem absoluta de todos os lugares no espaço e no tempo; e a autonomia semântica do texto que o separa do presente do escritor e o abre a um âmbito indefinido de leitores potenciais num tempo indeterminado... enfim, todas essas alterações realizadas pela escrita, fazem com que o homem, e só o homem, tenha um mundo, entendido como o conjunto de referências abertas pelos textos, e não apenas uma situação (Cf. RICOEUR, 1976, p. 47).

ao especialista em cada tema interpretá-lo com rigor para torná-lo compreensível aos demais. O intérprete, porém, proclama aquilo que não lhe é estranho, embora não saiba ao certo de onde lhe vem essa “pré-compreensão” (Cf. HELENO, 2001, p. 42).

Na obra *De interpretatione* ou, mais originalmente, *Peri Hermeneias*, de Aristóteles, a hermenêutica deixa de ser uma técnica dos poetas, especialistas na interpretação de seus deuses, e se liga ao novo modo da compreensão. De fato, para Aristóteles todo discurso significativo é *hermeneia* porque uma afirmação discursiva é a percepção do real, através de expressões significativas e não uma impressão proveniente das próprias coisas. Essa talvez seja a primeira e a mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão obtida através das proposições que apresentam uma característica de verdade.

Aristóteles orienta-se pelo conceito de *logos* – mais precisamente de *logos apofântico*, a sentença assertórica (Cf. TUGENDHAT, 2006, p. 69). Sua preocupação é o discurso significativo e não o discurso em si, pois este escapa da função judicativa por não conter referência à existência. Segundo M. A. de Oliveira (1996, p. 26), Aristóteles dá preferência ao discurso significativo, ou seja, às proposições (sentenças declarativas), porque ele pretende contrapor-se aos sofistas, os quais não estavam preocupados com a verdade ou o sentido do discurso. Bastava-lhes que o discurso fosse eficaz ou, pelo menos, provável.

Nas teorias sofísticas, a linguagem perde sua intencionalidade essencial, ou seja, não tende a designar algo, mas “substituir a ordem das coisas” (OLIVEIRA, 1996, p. 27), identificar-se com ser – e isso preocupa tanto Platão quanto Aristóteles. A linguagem proposicional não reproduz o real, mas o significa. Daí o seu caráter referencial. “A proposição é, pois, um julgamento a respeito da existência do que é significado” (OLIVEIRA, 1996, p. 30). Nesse sentido, a linguagem é um instrumento para falar sobre o real, para formular proposições que podem ser verdadeiras ou falsas. Um discurso será verdadeiro ou significativo se, ao referir-se à realidade, disser algo sobre a mesma².

Com efeito, é extraordinário que, em Aristóteles, a *hermeneia* não se limita à alegoria, mas diz respeito a todo discurso significativo, que “interpreta” a realidade, na medida mesma em que diz “algo de alguma coisa”; há *hermeneia*, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma

² Se comparado ao mito, aqui a palavra hermenêutica não parece ter tanto o sentido de tradução como de explicação: “A segunda perspectiva de *hermeneuein* é explicar. É que para além de ‘dizerem’, as palavras também explicam, isto é, dão conta de algo ao dizerem algo sobre alguma coisa” (HELENO, 2001, p. 45).

obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas (RICOEUR, 1978, p. 8).

Portanto, em *De Interpretatione*, Aristóteles fornece a base para uma teoria do significado, não considerando a interpretação uma questão problemática, uma vez que ela estaria embutida na própria linguagem como sistema objetivo, estável e autônomo em relação aos indivíduos. Mas ao sistematizar e teorizar a linguagem literária na obra *Poética*, ele também contribui para a tradição hermenêutica. Nessa obra, o filósofo faz uma distinção entre a linguagem comum e a linguagem ornamentada, presente no discurso poético. Lançando mão, principalmente da alegoria e da metáfora, essa linguagem da poesia é especial, porque seu significado tem o poder de provocar emoções e sentimentos. Uma vez que a linguagem ornamentada não tem um referente no real, ela não é passível de classificação em verdadeira ou falsa³.

Obras de exegese, como a *De doctrina christiana*, de Agostinho, conduzem, de certa forma, a um progresso da hermenêutica, inclusive alterando-a quanto à questão da referência. Como o escrito religioso tem um caráter misterioso e transcendente, cujo significado nunca é totalmente compreendido pelos leitores, sua explicação também nunca pode ser definitiva. Isso gera uma diversidade no modo de interpretar, condensada na doutrina dos quatro sentidos da Escritura,⁴ que foi reelaborada por Tomás de Aquino, e mais tarde deixada de lado por ele mesmo e também pelos teólogos tridentinos, em vista de uma interpretação única fundamentada na tradição. Os teólogos da Reforma, por sua vez, afirmam não haver necessidade de uma técnica interpretativa (ao estilo da antiga doutrina dos quatro sentidos) e, tampouco da tradição. Para Lutero, a Sagrada Escritura é intérprete de si mesma, ou seja, “não se tem necessidade da tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa ao estilo da antiga doutrina do quádruplo sentido da Escritura”

³ No entanto, a concepção aristotélica que influencia realmente o ocidente é a da linguagem como o discurso lógico, que é o modo específico da linguagem científica. Heidegger será um dos poucos pensadores a denunciar o caráter não suficientemente radical dessa concepção de verdade da metafísica ocidental. Para Heidegger linguagem é mais que mero instrumento utilizado pela comunicação humana para designar o mundo. Ele distingue o *logos apofântico* do *hermenêutico*. Comentando a crítica heideggeriana à apofântica escreve o prof. E. Stein: “Não existe simplesmente uma verdade. Podemos falar em duas verdades. Existe verdade como propriedade das proposições pelas quais nos comunicamos e existe a verdade como fundamento da verdade das proposições” (1996, p. 27).

⁴ Tomás de Aquino codificou o que era opinião comum desde a Patrística de que a escritura tem múltiplos sentidos. São eles: o literal ou histórico; o espiritual ou alegórico; o moral e o anagógico (Cf. HELENO, 2001, p. 49). Porém, Tomás, seguindo a perspectiva aristotélica, firma a preponderância do sentido literal sobre os outros. É dele a ideia de que não há nada na escritura em sentido figurado que não esteja dito em outro lugar em sentido literal. Isto é: tudo está dito literalmente.

(Cf. GADAMER, 1998, p. 275, a). Do ponto de vista dos exegetas católicos e da Reforma, a verdade objetiva de um texto deve ser compatível com a compreensão que o leitor pode obter dele. Há, sem dúvida, uma continuidade da concepção objetivista de que a interpretação está embutida na própria letra, isto é, na linguagem como sistema autônomo em relação aos indivíduos.

No período que segue, a hermenêutica é “*téchne grammatiké*, ou seja, arte (ou ciência) da gramática, *philologia*” (MORA, 2001, p. 1326). A hermenêutica filológica é o instrumento dos humanistas nas redescobertas da literatura clássica. O traço em comum entre os filólogos e os exegetas é, segundo Gadamer, a concepção de hermenêutica como “redescobrimto de algo que não é totalmente desconhecido, mas de cujo sentido se havia tornado estranho e inacessível” (1998, p. 274, a). Para interpretar os textos, os filólogos desenvolvem as chamadas regras hermenêuticas. Como já vimos em Aristóteles, a primeira exigência é a análise formal da estrutura e também do estilo de uma obra literária. O ato de interpretar deve levar em consideração a composição da obra. Deve-se entender o detalhe a partir do todo e o todo a partir do detalhe, criando assim aquilo que se denominou “círculo hermenêutico”. A partir do momento em que se passa a interpretar textos em outras línguas ou em línguas antigas, surge a necessidade ou mesmo a exigência de se interpretar segundo as regras da gramática.

De qualquer modo, a perspectiva grega está muito mais ligada à ideia de mediação, de “hermeneia” enquanto interpretação, do que como doutrina que apresenta as regras e os procedimentos seguros para uma correta interpretação. E é quanto mais a hermenêutica se afasta da *téchne*, mais vai se tornando filosófica. No final do século XVIII e início do século XIX a filologia não dá mais conta do problema da compreensão. O homem moderno é o sujeito do conhecimento. Também a hermenêutica é desafiada a perguntar pelo fundamento, ou seja, pelas condições de possibilidade do compreender: como é possível a interpretação, mediante a compreensão, constituir-se em conhecimento objetivo?

1.1.2 A hermenêutica como teoria do conhecimento

Ao emancipar-se das técnicas de compreensão e tendo que dar conta da razão moderna que pergunta pela possibilidade de toda compreensão e da “compreensão de si como sujeito das operações de conhecimento, de volição, de apreciação, etc” (RICOEUR, 1989, p. 37), a hermenêutica vai assumindo progressivamente um caráter mais filosófico.

Desde Aristóteles, toda investigação, quer filosófica, quer científica, é um ato segundo, dada a primazia ontológica. Com base na certeza da consciência de si (*cogito*), Descartes inverte o problema, colocando-o na ordem do conhecer e não do ser. O fundamento, que estava nos objetos, passa para a ordem da subjetividade. Em Kant encontra-se a destruição da ontologia tradicional e o mundo passa a ser apenas mundo fenomênico. Em vez da realidade, cuja estrutura era objeto da ontologia, dispõe-se agora de tradições e convenções, que sempre, numa linguagem pré-científica, articulam e interpretam o mundo. (Cf. RUEDELL, 2000, p. 25). Portanto, se desde Aristóteles, as categorias de substância, quantidade, qualidade e outras eram modos do ser aos quais a mente se adaptava, em Kant, inversamente, a mente leva já as suas categorias e são as coisas que se conformam a essas categorias (Cf. STEIN, 2008, p. 29).

Comprometida com estas questões a hermenêutica acaba sendo vista como um método, uma forma autêntica de fundamento do conhecimento nas ciências do espírito. Há, porém, uma perspectiva da hermenêutica que não se esgota nisso, aproximando-se do romantismo. O contexto romântico é importante, pois se pode encontrar nele

para além da lógica e da racionalidade, um instrumento de compreensão que fosse capaz de incorporar grandes âmbitos da intuição e da expressão no mundo da Filosofia que se ocuparia do belo, da linguagem e da História. A compreensão que se buscava para esses campos não se satisfazia com a simples reflexão e a lógica. Tratava-se de encontrar o elemento da intuição psicológica, espiritual, mas, sobretudo, da intuição reflexionante, capaz de incorporar a vida, a natureza e as transformações que as ciências da natureza observavam, no mundo do pensamento, regido pela lógica (STEIN, 2008, p. 8).

Reconhecer a dimensão da história e da linguagem na própria racionalidade é a proposta de Schleiermacher (1768-1834). Ele percebe que uma compreensão genuína não pode ser obtida pela simples observação de categorias de uma análise formal lógica e estilística. Por isso, tenta desenvolver, a par das regras gramaticais, uma “doutrina da arte de

compreender” que atinge o processo interior, de interpretação psicológica, não objetiva, subjetiva, portanto divinatória (Cf. RICOEUR, 1989, p. 88).

A estrutura fundamental da hermenêutica de Schleiermacher está constituída entre dois polos, a linguagem e o sujeito (falante/autor e leitor). O fato de Schleiermacher, mesmo pressupondo a realidade objetiva e a esfera subjetiva, tratar a linguagem como ponto de partida de toda compreensão e análise, fez com que diversos autores tendessem a considerá-lo o grande expoente de uma mudança de paradigma, a reviravolta linguística, e “iniciador da hermenêutica moderna” (HELENO, 2001, p. 55).

Note-se, porém, que há uma preocupação com o procedimento, ou seja, com uma hermenêutica técnica⁵: há um autor e sua intenção que necessitam ser analisados, ou seja, há também um texto com uma verdade objetiva que precisa ser compreendida corretamente. Segundo Ricoeur, o programa hermenêutico que resultou de todo esse processo tem dupla característica: é romântico no objetivo de compreender a psicologia de um autor, e crítico no propósito de elaborar regras de compreensão universalmente válidas (Cf. RICOEUR, 1989, p. 87). Por conseguinte, divide-se entre uma hermenêutica voltada para o texto e outra para o autor. A função do interpretante é conhecer o contexto histórico, a vida e a obra do autor, e assim descobrir e revelar seu pensamento⁶.

Com o programa de Schleiermacher, o autor e o texto passam a fazer parte de um mesmo movimento histórico. Assim, a compreensão passa a ser não apenas um ato definitivo e tampouco se resume ao momento dado, já que nada está em condição de abarcar a totalidade do sentido de um texto, que também pode ser interpretado no âmbito histórico de sua própria criação (Cf. SCHNÄDELBACH, 1991, p. 143).

Hegel assume bem outro posicionamento. Ele observa que ao tentar resolver a questão como Kant resolveu, a saber, a redução de todo conhecimento humano num sistema limitado de doze categorias, perde-se a coisa em si, o *númeno* (Cf. STEIN, 2008, p. 31), ficando fora do conhecimento as ideias de liberdade, homem e mundo histórico. Inicia-se, então, uma progressiva tomada de consciência da condição de ser histórico do homem. Assumir essa

⁵ Hermenêutica enquanto preocupação metodológica.

⁶ No sentido de Schleiermacher, a interpretação técnica situa-se na tensão entre a vontade ou intenção de comunicação do autor e as formas de linguagem de que este dispõe para a sua manifestação. Todo discurso é articulado nos limites da linguagem, mas é também um constante deslocar desses limites pelo autor, deixando neles seu estilo, que é o objeto da interpretação *técnica* (Cf. RUEDELL, 2002, p. 11).

condição significa, basicamente, reconhecer a relatividade de todo conhecimento e do caráter particular de toda opinião, e tomar uma posição reflexiva com relação ao que é transmitido pela tradição.

Enfim, o que se quer aqui é ressaltar que o estabelecimento rigoroso das condições de possibilidade do conhecimento levou ao grande avanço das ciências empíricas, bem como que o confronto da filosofia com a pesquisa científica, levou-a a definir-se como *Geistswissenschaft* ou ciência do espírito, buscando encontrar fundamentos para seus fins e métodos (Cf. SCHNÄDELBACH, 1991, p. 119). “Colocado nesses termos, o problema – dirá Ricœur – era epistemológico; tratava-se de elaborar uma crítica do conhecimento histórico tão forte quanto a crítica kantiana do conhecimento da hermenêutica clássica” (1978, p. 8).

O processo de historização da razão humana não admite mais uma consciência hermenêutica fora da história. Não se crê mais no caráter sistemático das tradições; e, uma vez descartada a unidade da história e da razão, é preciso encontrar uma inter-subjetividade racional em cada caso concreto. É o que faz Hegel ao tentar, pela lógica do Espírito Absoluto, integrar a história num único sistema compreensivo racional.

A estrutura teórica elaborada por Hegel era bastante conveniente ao projeto filosófico da época, pois lhe asseguraria um domínio próprio. Afirma Gadamer: “Uma lógica das *Geistswissenschaften* é, podemos dizer, desde já uma filosofia do espírito” (2006, p. 21). Entretanto, o idealismo hegeliano parece contrariar o vínculo estreito que as ciências humanas possuem com as ciências da natureza: “As ciências humanas possuem igualmente a pretensão de se constituir como legítimas ciências empíricas, livres de toda intrusão metafísica, e recusam toda construção filosófica da história universal” (GADAMER, 2006, p. 21).

A resposta à pergunta de Hegel sobre como assegurar a racionalidade intersubjetiva é resolvida através da consideração do caráter linguístico da compreensão, ou seja, as questões filosóficas passam a ser interpretadas como problemas lógicos ou de ciência empírica, como exige o positivismo da época. De fato, diferentemente do romantismo e do idealismo, o positivismo reivindica o primado da ciência: nós conhecemos somente aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois o único método de conhecimento é o das ciências naturais, valendo também para o estudo da sociedade (Cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 297).

O domínio da filosofia, que já havia sido abalado pela filosofia crítica de Kant, limitando a razão ao domínio teórico, sofre agora um segundo abalo: conforme os positivistas a filosofia não é conhecimento. Conhecimento é o que se obtém com as ciências. Portanto, a

filosofia não tem problemas, porque se os tem, ou são falsos (metafísicos) ou cabe à ciência resolvê-los, e problemas só podem ser resolvidos por métodos. Não sendo assim, não são problemas. Há um reducionismo dos problemas filosóficos a problemas das ciências naturais ou problemas das ciências humanas.

1.1.3 A hermenêutica como fundamento epistemológico das ciências do espírito

A filosofia do século XIX quer emancipar-se do idealismo, apelando para os conceitos de ciência e história. Decorre daí que se muda o significado que se tinha, pelo menos até Hegel, de que a filosofia é a condição fundamental do caráter científico do conhecimento. A partir dessa mudança, falar em conhecimento filosófico significa tratar de conhecimento histórico. A primazia do histórico recebe o nome de historicismo⁷.

É com essa base, ancorada na filosofia e na história, que as ciências do espírito dão seus primeiros passos. Somente bem mais tarde serão organizadas como disciplinas empíricas sobre o modelo das ciências naturais. “A Escola [histórica] tinha considerado que a garantia fundamental de objetividade residia em ascender ao conhecimento da história através de vias inequivocadamente científicas, isto é, pelo método de análise e crítica das fontes” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 60). Nesse contexto, objetivo significa que, além de ser espiritual (possuir objetividade em si mesma), também deverá possuir uma relação predeterminada com o sujeito do conhecimento, ou seja, produz-se em determinadas condições históricas, sendo um conhecimento limitado de fatos singulares. A sistematização converte-se, assim, em problema científico para a história.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) “percebeu verdadeiramente a inconsistência epistemológica da pretensão à objetividade da escola histórica” (PALMER, 1969, p. 105). Para responder a isso, ele tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia tão respeitável quanto a das ciências da natureza, porém adequada ao fenômeno humano. Sua

⁷ Significa, em primeiro lugar, o positivismo prático nas ciências do espírito, ou seja, a pretensão de uma exposição não valorativa dos feitos históricos para dar conta da objetividade científica da época. No final do século XIX, representou uma posição oposta ao naturalismo, pois entende que a vida humana é produto da ação do homem e não um mero desenvolvimento natural.

questão fundamental era a seguinte: como o conhecimento histórico é possível? Ou, de um modo mais genérico, como as ciências do espírito são possíveis?

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece os fundamentos das ciências empíricas. Da mesma forma, e ainda imbuído do espírito positivista, Dilthey “atribuiu-se a tarefa de escrever uma crítica da razão histórica, que colocasse os fundamentos epistemológicos dos estudos humanos” (PALMER, 1969, p. 107). Essa tarefa vai conduzir ao limiar da grande oposição entre explicação da natureza e compreensão da história que atravessa toda a obra de Dilthey.

Para o autor, o estudo dos fenômenos históricos sem fundamentação filosófica e as respostas dos positivistas e dos empiristas submeteram a realidade das ciências do espírito aos conceitos e métodos das ciências naturais. O próprio Kant separa a faculdade cognitiva do contexto essencialmente histórico da vida interior do homem. Isso reflete, segundo Dilthey, “a necessidade de justificar a força independente da realidade do mundo espiritual. Reconhecer a essência das ciências do espírito significa, então, definir os seus próprios limites ante as ciências da natureza e, conseqüentemente, não aceitar uma simples submissão aos seus métodos específicos” (AMARAL, 1994, p. 12). Era preciso encontrar uma base epistemológica para as ciências do espírito independente das ciências da natureza. Restava saber que tipo de compreensão seria adequado à necessidade de encontrar o fundamento epistemológico das ciências que pretendem dar conta do fenômeno humano.

Sabe-se que o conceito de fundamento epistemológico tem uma conotação metodológica mecanicista e positivista, recebida da Modernidade, enquanto modelo de inteligibilidade do chamado “livro da natureza”. Nesta concepção, a ênfase está no conceito de explicação. Explicar é reduzir fatos a leis universais, seguir as vias do pensamento e ideal metódico do conhecer, formuladas por Descartes (Cf. 1993, p. 41). É, em suma, conhecer tendo certezas. Implica objetividade, processos hipotético-dedutivos, critérios lógicos de verdade e erro. É este sentido que Dilthey recusa como inadequado ao propósito das ciências do espírito, nas quais a aproximação cognitiva não pode ter nem certezas nem uma objetividade absoluta.

Dilthey está convencido que o “compreender” como conceito metodológico serve bem a este propósito, porém, não satisfaz de todo às exigências metodológicas das ciências naturais. Por isso, em seu projeto, procurou distinguir o fundamento epistemológico das ciências do espírito e das ciências naturais. Mas, ao fazer essa distinção, acabou reforçando a herança da hermenêutica clássica que separa explicação e compreensão.

No nível epistemológico, a dicotomia entre ciências da natureza e ciências do espírito ainda ocorre no projeto diltheyano, porque a explicação foi tomada no sentido de explicação causal, característico das ciências naturais, e a compreensão foi tomada como compreensão da vida psíquica do outro através dos signos. Esta dicotomia epistemológica foi reforçada pela pretensão ontológica de que os objetos desse tipo de conhecimento, natureza e espírito, são irreduzivelmente diferentes. Natureza quer dizer o mundo físico dos objetos, ao passo que espírito (*Geist*) significa o mundo psíquico dos indivíduos, a consciência humana (Cf. REAGAN, 1991, p. 175). Segundo Dilthey, no conhecimento natural, o homem só atinge os fenômenos distintos dele, na ordem humana, o homem pode compreender o outro homem através da escrita ou outras expressões. “A diferença de estatuto – comenta Ricoeur – entre a coisa natural e o espírito comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender” (1989, p. 90).

A compreensão no sentido diltheyano não se refere à compreensão de uma concepção racional, como, por exemplo, a de um problema matemático, mas designa a operação na qual a mente capta a mente de outra pessoa. Paul Ricoeur, ao contrário, vê muito mais uma dialética do que uma dicotomia, mas o primeiro passo é destacar, contra a hermenêutica clássica, que compreender um texto não quer dizer encontrar o autor ou apreender sua intenção subjetiva. Isso quer dizer que o texto pode se construir de diferentes maneiras e que a intenção do autor não determina a interpretação correta (Cf. REAGAN, 1991, p. 176).

Dilthey só se libertou dessa tendência psicologizante, quando aprofundou o aspecto histórico da hermenêutica (Cf. PALMER, 1969, p. 112). De fato, num segundo momento de sua obra, Dilthey faz da história universal o campo da hermenêutica e o texto a ser interpretado passa a ser a própria realidade e seu encadeamento. Embora Dilthey esteja convencido de que, para isso acontecer, é necessário que o homem interprete a si mesmo. Nesse sentido, a hermenêutica seria o acesso do indivíduo ao saber da história universal. A interpretação de si (auto-reflexão, autobiografia...) será objeto de crítica por parte de Gadamer, para quem a história não pertence a uma subjetividade, e, portanto, esta mesma subjetividade nunca pode ser uma base para a hermenêutica. A história nunca é privada, ela não nos pertence, ao contrário, “nós é que a ela pertencemos” (GADAMER, 1998, p. 415, a).

Depois de Dilthey, o passo seguinte não constitui um aperfeiçoamento da epistemologia das ciências do espírito, mas um questionamento de seu postulado fundamental: poderiam elas, com uma metodologia que lhes seria própria, rivalizar com as ciências da natureza? Alguns autores como Heidegger e o próprio Gadamer desenvolveram a

ideia de que a hermenêutica não poderia ficar rivalizando no campo da epistemologia. Também Ricœur, desde o início de sua obra, cuidou para não confinar a filosofia na epistemologia perguntando-se sempre pelo ser deste que pensa, que conhece, que atua, que sente, enfim, que vive tal como o descobrem os mecanismos linguísticos.

Sendo assim, pode-se afirmar que o problema hermenêutico excede os recursos da epistemologia, exigindo a tematização do próprio o sujeito. E é precisamente a partir dessa tematização que podemos indicar a especificidade de Ricœur na história da hermenêutica, ou seja, o problema hermenêutico colocado ao lado da psicologia (Cf. RICOEUR, 1978, p. 8).

1.1.4 Da epistemologia à investigação fenomenológica

Uma segunda tentativa de tornar a filosofia uma ciência dotada de metodologia rigorosa é a da fenomenologia⁸ de Edmund Husserl (1859-1938). Acontece no contexto de crise das ciências humanas, e com elas também da filosofia. O fim da metafísica evidencia que o pensamento também é determinado por fatores externos, mas o principal questionamento vem do debate com a história e a psicologia. Aquilo que na filosofia era um ponto fixo passa a ser dependente de diversos fatores (naturais, sociais, econômicos, psicológicos...). A relatividade desses fatores externos passa a ser problema para uma filosofia que pretendia encontrar sua identidade na teoria do conhecimento. Husserl pretende responder a essa crise da filosofia fundando as condições de todo conhecimento absoluto e universal – de toda ciência, portanto, e da filosofia como ciência das ciências – em uma dimensão fenomenológica, livre dos fatores externos.

No início do século XX, a filosofia pretendia encontrar sua identidade na teoria do conhecimento. A pergunta, portanto, era pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável: existe conhecimento? Existem problemas e métodos filosóficos? Kant, na sua crítica radical à metafísica, tinha demonstrado que os problemas da filosofia não eram

⁸ Fenomenologia é a pesquisa descritiva pura das vivências. “A convicção básica de Husserl é que a fundamentação última do conhecimento só pode acontecer fenomenologicamente, isto é, a partir de uma pesquisa sobre os atos do conhecimento. O problema da possibilidade do conhecimento objetivo só se resolve a partir das intenções subjetivas do conhecimento, o que mostra a modernidade da postura husserliana” (OLIVEIRA, 1996, p. 38).

problemas reais porque eles ultrapassavam sua possibilidade de conhecimento: ou seja, não existem questões metafísicas.

Toda esta problemática da filosofia moderna, caracterizada pela pergunta sobre as condições de possibilidade do conhecimento confiável, vai, aos poucos, sendo precedida pela questão da linguagem, isto é, pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo⁹.

Muitos filósofos depois de Kant não consideravam mais a filosofia como conhecimento. Afirmavam que conhecimento é o que se obtém com as ciências e a filosofia não é ciência porque seus problemas ou são de caráter filosófico/metafísico ou, se não possuem esse caráter significa que são problemas que cabem à ciência resolver. Ora, problemas podem ser resolvidos por métodos empírico-analíticos. Se não podem ser resolvidos, não são problemas. O positivismo tinha acentuado a importância do método ao pregar que um problema teórico é um problema que pode ser resolvido; afirmava que o sentido de uma proposição é o seu procedimento de solução, ou seja, o método.

Com a lógica da validade se pretendia superar a crise, reabilitando a filosofia como conhecimento que não está em competição com o conhecimento científico e dar-lhe autonomia teórica e metodológica. Há um campo de problemas legítimos que pertencem à filosofia, afirmavam os neo-kantianos, e ele se refere às condições de possibilidade para que o conhecimento tenha validade ou não. Também com a fenomenologia houve uma continuação da ideia da existência de problemas teóricos de sentido, e que os mesmos não se confundem com os problemas das outras ciências.

Neste contexto é que se percebe a intenção da primeira grande obra de Husserl, as *Investigações Lógicas*: fundamentar a lógica pura e a teoria do conhecimento como ciência fundamental que permite às outras ciências conhecerem seus pressupostos. Mais tarde, na fase da fenomenologia transcendental, Husserl vai colocar a linguagem como elemento secundário no conhecimento da realidade, ligando-se muito mais à tradição da filosofia da consciência – que para saber sobre o mundo dos objetos, pergunta pela instância que constitui o mundo objetivo, ou seja, pela subjetividade humana (Cf. OLIVEIRA, 1996, p. 35).

De fato, no desenvolvimento de seu programa, Husserl chegou a afirmar que não queria somente palavras e que sua intenção era retroceder das significações das palavras às

⁹ Trata-se da “reviravolta linguística” ou *linguistic turn*. “Novo paradigma para a filosofia enquanto tal, o que significa dizer que a linguagem passa de objeto da reflexão filosófica para a ‘esfera dos fundamentos’ de todo pensar” (OLIVEIRA, 1996, p. 13).

coisas. E isso valia também para a lógica, pois, muito embora as formações lógicas não sejam vivências psicológicas, tais formações nos são dadas por atos intuitivos. A consciência, então, seria o tema principal de Husserl, porque ela não tem tempo e não é coisa e, com isso, encontra sua ordem fora da metafísica.

Da fenomenologia de Husserl resulta que: a) existem problemas filosóficos e estes não são problemas metafísicos (ao menos no velho sentido) e tampouco são problemas das outras ciências e que b) existe um método para resolver os problemas filosóficos e este método é a fenomenologia.

Mas a filosofia, diferentemente das outras ciências, não trata de objetos, e sim do modo como os objetos se dão. Isso fez a fenomenologia se converter numa reivindicação de “fundamento último”. Fundamento que se radica na intuição do sujeito por si mesmo, convertido em polo intencional, que enfrenta como correlato objetivo um campo de significações. Esse enfrentamento se dá por meio da *epoché*, onde o sujeito busca alcançar um âmbito de sentido que prescinde do mundo, ou seja, pela *epoché* se dá a passagem das coisas para os fenômenos. É a passagem para uma região que não é a da natureza. Essa nova região é uma consciência pura. Sem nenhum conceito. Na consciência pura só existe um conjunto de vivências: desejos, juízos, sentimentos, pensamentos... Somente quando se “intenciona” a consciência é que aparece o *eu*. Nesse caso, enquanto vivência, a consciência é também um fenômeno, e, fenomenologia, a ciência da consciência.

A este ideal de cientificidade, a saber, a pretensão de auto-fundação da intuição na consciência de si, Ricœur, tal como Heidegger (1889-1976), opõe um limite fundamental que é a condição ontológica da compreensão. Compreender não é apenas um modo de conhecimento. É também um modo de ser.

1.1.5 Ontologia hermenêutica: ser no mundo como compreensão

Com a fenomenologia, Husserl abre o campo da apreensão pré-conceitual dos fenômenos. Através desse campo é possível observar o funcionamento da consciência como pura subjetividade transcendental. Heidegger vê nesse campo a historicidade e a

temporalidade do ser-no-mundo do homem que se revela na experiência da facticidade¹⁰ e escapa às categorias conceitualizantes.

Na compreensão de Heidegger, a fenomenologia não precisa necessariamente revelar a consciência, pode, quem sabe, revelar o ser em toda a sua facticidade. Ele defende que a facticidade do ser é um problema ainda mais essencial do que a consciência e o conhecimento humanos (Cf. PALMER, 1969, p. 130). Desse modo, a autêntica dimensão do método fenomenológico no projeto heideggeriano é a de uma hermenêutica, a hermenêutica do *Dasein*. A própria escolha do termo hermenêutica aponta para uma posição anti-científica fortemente contrastante com Husserl. “Para Husserl, a filosofia tem que se tornar uma ‘ciência rigorosa’, um ‘empirismo mais alto’; para Heidegger, todo rigor do mundo nunca poderá fazer com que o conhecimento científico se torne uma meta final” (PALMER, 1969, p. 131).

Heidegger investiga se o método fenomenológico pode ser aplicado à questão do ser, dado que o ser não é exatamente um fenômeno, ou seja, nunca pode tornar-se um objeto para nós. Em *Ser e Tempo*, Heidegger encontra uma saída no fato de cada um ter com sua existência e, ao mesmo tempo, ter certa compreensão – que se forma historicamente com a própria experiência de quem encontra um fenômeno – do que é a plenitude do ser. Isso significa que “a ontologia, enquanto fenomenologia do ser, deve tornar-se uma hermenêutica da existência” (PALMER, 1969, p. 134), uma ontologia hermenêutica, ou seja, uma compreensão do ser e de sua relação com algo determinado, com algo no nível dos entes. Essa relação só é possível porque nós compreendemos algo como algo.

Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O *logos* da fenomenologia da pre-sença possui um caráter de *ερμηνευειν*. Por meio deste *ερμηνευειν* proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais da pre-sença para a sua compreensão ontológica constitutiva. Fenomenologia da pre-sença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar (HEIDEGGER, 1995, p. 68).

¹⁰ O conceito de *hermenêutica da facticidade* desenvolvido por Heidegger significa uma interpretação do ser humano e da vida cotidiana, de modo que “sobrepassa tanto o conceito de espírito, desenvolvido pelo idealismo clássico, como o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica” (GADAMER, 1998, p. 391, a).

Portanto, a forma como nós nos apropriamos das estruturas no plano do ser é a compreensão e não a intuição ou a intelecção. Quer dizer, a compreensão de que fala Heidegger está no nível pré-predicativo e pré-teórico, ou pré-lógico e pré-epistemológico, níveis onde podemos alcançar o ser. Sem esse modo de compreender, afirma Heidegger, não podemos ter comportamentos intencionais.

A compreensão em Heidegger tem um sentido específico em relação a Husserl e também em relação aos hermeneutas da tradição. Em Schleiermacher, por exemplo, a compreensão é o resultado do pensar de um sujeito e de uma estrutura de linguagem onde tal pensamento pode ser expresso toda vez que tentar compreender o sentido de um texto ou de um discurso. Em Dilthey, é a expressão de realidades internas e, em última instância, da própria vida. Para Heidegger, a compreensão não é capacidade ou dom especial de sentirmos a situação de outra pessoa, nem é o poder de captar mais profundamente o significado de “alguma manifestação da vida”. Ela não é concebida como algo que se possua, mas antes como um modo ou elemento do ser-no-mundo (PALMER, 1969, p. 136). Toda a ontologia hermenêutica de *Ser e Tempo* nada mais é do que a tentativa de explicitar essa compreensão.

Outra característica importante da compreensão tal como Heidegger a concebe, é que ela opera sempre no interior de um conjunto de relações já interpretadas, num todo relacional como implicadas no círculo hermenêutico. As ciências humanas já haviam mostrado que não conseguimos separar inteiramente o sujeito do objeto. Heidegger dá um passo adiante ao colocar o sujeito e o objeto juntos numa estrutura anterior à dicotomia sujeito-objeto.

O compreender não existiria se eu não soubesse, se eu não compreendesse a situação, o contexto, o “mundo” onde me situo. É o mundo do processo hermenêutico, “processo pelo qual o ser se tematiza enquanto linguagem” (PALMER, 1969, p. 138). No contexto da linguagem, o termo “compreensão”, além de ser entendido como aquilo que expressa uma intelecção (conteúdo de uma frase), pode significar também que já sei onde essa frase é pronunciada, sei do contexto onde ela se dá. Com isso Heidegger mostra que a relação sujeito/objeto tem um fundamento “que é dado desde o sentido que acompanha o ser-no-mundo” (STEIN, 1996, p. 25).

Por mais que as palavras possam produzir sentido, apontam sempre para além do seu próprio sistema, para uma significação que já reside na totalidade relacional do mundo. A significação, portanto, não é algo que o homem dá a um objeto, mas aquilo que o objeto dá ao homem (Cf. PALMER, 1969, p. 139). As palavras não têm um único significado. O significado delas depende do mundo de seu usuário. Em todos os momentos da interpretação,

o círculo hermenêutico envolve o interpretante e suas pressuposições, texto e autor com sua cultura.

Sendo assim, Heidegger rompe totalmente com o representacionismo aristotélico, pois o entendimento anterior do todo vem das pressuposições do interpretante. Isso faz com que toda interpretação seja de alguma forma arbitrária e, portanto, pode ser revista em qualquer momento da interpretação. “Somos incapazes de, no universo hermenêutico, expor todos os pressupostos ou, de certo modo, chegar ao elemento último, não ultrapassável (...)” (STEIN, 1996, p. 46).

Ricœur não contesta a importância de tal rompimento e reconhece o alcance da ontologia da compreensão, a analítica do Dasein – esse ser que só existe compreendendo. Porém, não vê a ontologia da compreensão como uma alternativa à epistemologia da interpretação. Ricœur pretende dar conta das exigências metodológicas tanto quanto não deseja uma metodológica subtraída das reflexões de nível ontológico.

1.1.6 Hermenêutica das tradições: a historicidade da compreensão

O século XIX concebeu a historicidade humana como um modo absoluto de conhecimento. O retorno husserliano à esfera do vivido e a hermenêutica da facticidade de Heidegger representam um movimento de superação dessa concepção. A obra de Gadamer (1900-2002) se situa dentro desse movimento. Embora com algumas diferenças, a influência de Heidegger é decisiva em Gadamer, pois a ideia de que compreender não é um ideal da vida humana nem um ideal metódico último da filosofia e sim a forma originária de realização da pré-sença, que é ser-no-mundo, fornece-lhe os instrumentos necessários para a elaboração dos pressupostos filosóficos de seu projeto hermenêutico de ultrapassar a hermenêutica metódica, como a de Schleiermacher e Dilthey¹¹.

¹¹ Não se pode dizer que a hermenêutica de Gadamer pretende romper totalmente com a tradição da qual provém. Ao contrário, ele vale-se de todos os autores que sustentavam o projeto de uma hermenêutica filosófica, como, por exemplo, Schleiermacher, que já considerava o caráter incontornável da compreensão; Dilthey, que pensava a compreensão justamente como o elemento diferencial das ciências humanas em relação às ciências da natureza; e, sobretudo, Heidegger, e a radicalização da compreensão não como uma característica das ciências humanas, mas como um modo de ser do ser- aí. A diferença dos dois primeiros, Gadamer não pensa apenas um

Em *Verdade e Método*, Gadamer elabora uma teoria da compreensão que representa a superação definitiva da “obsessão epistemológica da historicidade” (1998, p. 36, a). Desenvolve o caráter ôntico original da vida humana, já aberto por Heidegger. O problema da hermenêutica ganha com isso uma posição fundamentalmente nova face às aporias do historicismo (Cf. GADAMER, 1998, p. 393, a), podendo ser definida como hermenêutica das ciências do espírito. “Já nós – afirma Gadamer – (...) perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão” (GADAMER, 1998, p. 400, a).

A hermenêutica, portanto, não se define como um método. A “verdade” que é compreendida na compreensão ultrapassa a esfera do conhecimento metodológico. Ela designa o movimento básico da existência humana, constituído por sua finitude e historicidade. Abrange a totalidade da experiência do ser-aí no mundo. Gadamer não pretende apresentar às ciências um novo método de compreensão. Sua pretensão é filosófica. Não lhe importa investigar o que fazemos ou deixamos de fazer, mas o que, “ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece” (GADAMER, 1998, p. 14, a).

O que define a hermenêutica “filosófica” de Gadamer é a ideia de que a compreensão não é um processo subjetivo do homem em face de um objeto, mas um modo de ser do próprio homem, e de que a hermenêutica não é uma disciplina geral auxiliar das humanidades, mas uma tentativa filosófica que avalia a compreensão como processo ontológico – o processo ontológico do homem (Cf. PALMER, 1969, p. 168).

Abandonar a compreensão de hermenêutica como base metodológica específica para as ciências humanas traz algumas conseqüências. Em primeiro lugar, coloca em questão o próprio estatuto do método. Como, então, ainda será possível aplicar a marca da estrutura existencial do ser-aí, a historicidade, no domínio das ciências humanas? Gadamer pensa essa aplicação a partir de uma nova configuração das ciências do espírito, incorporada no seio da tradição como um evento de linguagem.

Faremos bem em não entender a consciência histórica – como pode parecer à primeira vista – como algo radicalmente novo, mas, antes como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado. O que importa,

procedimento metodológico para se alcançar uma possível compreensão adequada das intenções, significações e sentidos dos textos da tradição; e, à diferença de Heidegger, que não está exatamente interessado no processo hermenêutico propriamente dito, Gadamer pensa efetivamente a compreensão.

noutras palavras, é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica (GADAMER, 1998, p. 424, a).

O que importa, para Gadamer, é libertar as ciências do espírito do modelo de cientificidade que lhe foi imposto e que, muitas vezes, lhe é hostil, dado que existem outras formas de experiência, como a historicidade, que não se reconhecem no modelo de racionalidade eminentemente científico. Isso, porém, não significa que a hermenêutica gadamariana pretende negar a racionalidade e o rigor metódico. A diferença está na busca. Gadamer procura pelo ser do compreender histórico. E nisso o esquema epistemológico tradicional revela-se desajustado, uma vez que descarta a função positiva dos preconceitos da tradição (Cf. PALMER, 1969, p. 168). Portanto, uma das exigências com que se depara a hermenêutica filosófica é a de superar a oposição entre tradição e investigação histórica.

Gadamer critica explicitamente em *Verdade e método* e em outros textos importantes o modelo de racionalidade do esclarecimento, na medida em que este procura desde o início firmar como princípio metodológico o alijamento de todos os pressupostos e a procura por um fundamento primeiro completamente isento de preconceitos. De acordo com uma afirmação recorrente em sua obra, a compreensão nunca se inicia do zero. Muito ao contrário, ela sempre comporta uma série de determinações prévias indispensáveis para sua plena realização. Quem procura compreender alguma coisa sempre conta com determinações particulares das quais não pode simplesmente se desvencilhar no interior da performance da compreensão (CASANOVA, 2008, p. 62).

A análise temporal da existência realizada por Heidegger demonstrou que a compreensão é um modo de ser do Dasein. Abrange a globalidade da experiência humana no mundo, e, por conseguinte, envolve a história à qual ele pertence. O homem não sai da história para compreendê-la pela reflexão. Está sempre se compreendendo nela. Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, são a realidade histórica de seu ser (Cf. GADAMER, 1998, p. 416, a). Com isso, Gadamer produz uma reabilitação da tradição. O conceito de preconceito que no Iluminismo se apresenta como um fator limitador para a razão, agora é legitimado como parte integrante da própria realidade histórica. O conteúdo dessa realidade, a tradição, é o que, segundo Gadamer, chega à experiência hermenêutica.

A partir dessa reabilitação, como colocar o problema epistemológico? Ou seja, em que pode basear-se a legitimidade dos preconceitos? O Iluminismo estabelecera, a partir das premissas cartesianas, que um uso metódico da razão é suficiente para se evitar o erro. Para Gadamer, a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento: reconhece-se que a visão do outro é mais ampla em relação à nossa ou, pelo menos, merece ser inspecionada pela razão para saber se é válida ou não. Logo, reconhecer é uma ação da própria razão, que se torna consciente de seus limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada. Neste sentido, “autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento” (GADAMER, 1998, p. 420, a).

Muito embora nunca nos libertemos de toda herança histórica e de toda tradição, somos, pela razão, livres para reconhecer uma autoridade ou adotar um costume. Assim se resolve uma questão crítica da hermenêutica: distinguir os verdadeiros preconceitos dos falsos preconceitos. Um costume só é aceito quando encontra sua validade na tradição, ou seja, a conservação é um ato da razão:

Parece-me, no entanto, que entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional (...). Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e venerável não se realiza naturalmente, em virtude da capacidade de permanência daquilo que singularmente está aí, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. (...) a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação (GADAMER, 1998, p. 423, a).

A liberdade, porém, não é a última consideração em relação ao passado, pois já sempre estamos dentro de alguma tradição e este “estar dentro” não é um comportamento objetivador, de tal modo que o que diz a tradição seja estranho ou alheio. Nosso conhecimento é sempre um reconhecimento, uma atualização, uma transformação da tradição. Então, será que é correto o comportamento das ciências do espírito, quando em sua metodologia deslocam o conjunto de sua própria historicidade para o lado dos preconceitos dos quais nos devemos nos libertar para garantir seu estatuto epistemológico? Para Gadamer, este seria um comportamento desajustado, porque as ciências do espírito são interpeladas pela tradição mesmo num caso extremo da investigação histórica “objetiva” (Cf. 1998, p. 424, a).

A distância em relação ao passado não é um abismo a ser transposto, mas o fundamento onde a atualidade tem suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado ou que seja preciso deslocar-se ao espírito da época e pensar segundo seus conceitos e representações para se alcançar a objetividade histórica. Nós não nos encontramos diante da história de modo que pudéssemos ter um saber objetivo dela. Estamos nela. Gadamer chama essa condição de “situação hermenêutica” (1998, p. 451, a). Portanto, os preconceitos que trazemos conosco formam assim o horizonte de um presente, de modo que “a elaboração da situação hermenêutica significa a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (GADAMER, 1998, p. 452, a).

O que ocorre é uma fusão entre passado e presente, uma “fusão de horizontes”, de modo a formar um único e grande horizonte histórico “que rodeia tudo quanto contém em si mesma a consciência histórica” (GADAMER, 1998, p. 455, a). Não nos deslocamos para esse horizonte. Já estamos nele. A compreensão resulta desse processo de fusão que a tradição, através da linguagem, realiza entre o passado e o presente.

Então, se não existem dois horizontes, por que falamos de fusão? Por que a consciência hermenêutica reconhece que experimenta a tensão entre o passado e o presente, pertença-distanciamento? A hermenêutica não oculta essa tensão. Ao contrário, procura esclarecer as condições sob as quais ela se dá. Essas condições não são, simplesmente, procedimentos ou métodos. Elas são dadas em um modo de pré-compreensão. Quem quer compreender deve prestar atenção no que é dito na pré-compreensão, ou seja, na “linguagem em que nos fala a tradição” (GADAMER, 1998, p. 442, a). Se há uma comunicação possível é aquela que se dá na linguagem como compreensão da tradição, porque o sujeito que compreende não pode escapar da história pela reflexão. “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1998, p. 687, a). O que passa disso é indizível. Enfim, é dessa estreita ligação entre ser-linguagem-compreensão que Gadamer faz derivar os argumentos a favor da universalidade da hermenêutica filosófica.

1. 2 Crítica das ideologias

Se hoje é possível traçar o percurso da hermenêutica, como foi feito até aqui, e reconhecer como produto desse percurso uma genuína tradição filosófica, porque ocupa um lugar central no cenário filosófico atual, é graças à excelente obra de Gadamer. Isso, porém, não significa que a hermenêutica das tradições não tenha suportado críticas. Das inúmeras polêmicas em que Gadamer se envolve, sobressai a que se estabeleceu com Jürgen Habermas (1929), quando este desenvolvia a crítica das ideologias, expressão moderna e pós-marxista da teoria crítica. Assim como para a hermenêutica, também por detrás da crítica das ideologias há uma longa história. Ela tem seus pontos altos em três momentos: 1) quando a dialética hegeliana é transformada numa crítica que flui eternamente; passando 2) pelas análises de Marx e sua tentativa de dar eficácia à reflexão através da práxis revolucionária, até 3) a teoria crítica da Escola de Frankfurt¹² (Cf. STEIN, 1986, p. 32).

1.2.1 O percurso da dialética: de Platão a Hegel

A dialética é descoberta dos antigos. Nascida na época da escola eleática, alcança seu ponto alto com Platão. Desde então, assume diversos significados. Em termos etimológicos, “dialética” provém de *dialégesthai* (διαλεγεσθαι); dialogar, no sentido de discutir. De imediato, o termo ou mais propriamente a expressão “arte dialética”, *διαλεκτικη τεχνη*, “refere-se a um diálogo onde uma pessoa sustenta uma tese e a outra contesta” (ROHDEN, 1997, p. 138).

Assim como no diálogo há duas posições que se contrapõem, na dialética há, igualmente, duas “razões” entre as quais se estabelece um confronto de posições contrárias, uma espécie de acordo no desacordo sem o que não haveria diálogo e tampouco mudança de posição. A dialética permite, então, passar da multiplicidade à unidade e, em contrapartida, permite discriminar as ideias entre si e não confundi-las, pois se todas as ideias se reduzissem

¹² Embora seguidor da Escola de Frankfurt, conhecida por sua crítica radical à sociedade de base marxista, Habermas não deixa de fazer uma crítica interna ao próprio marxismo. Afirma que a teoria do homem produtor de Marx participa do movimento de esquecimento da reflexão e do avanço dos positivismos e objetivismos, ou seja, ao avanço da ação instrumental que afeta a comunicação, pois todo conhecimento – técnico, empírico ou prático – tem um interesse (Cf. RICOEUR, 1989, p. 348).

a uma única Ideia, não haveria problema. Porém, também não haveria ciência. É por isso que, levantadas todas essas questões, Platão faz da dialética o supremo treinamento do filósofo (Cf. MORA, 2001, p. 719).

Partindo do método socrático de chegar a um entendimento com outros homens por meio do diálogo contraditório, a dialética de Platão, descrita no Mito da Caverna, espelha o caminho, ou melhor, a ascensão do espírito ao mundo real. Aquele que se exercita na dialética segue a via que leva ao verdadeiro conhecimento. “É precisamente nesta peregrinação (πορεία) que a dialética consiste” (JAEGER, 2003, p. 911).

Para Aristóteles, a dialética é uma forma não-demonstrativa de conhecimento. É apenas disputa, probabilidade, indução. Sendo “indução” e não “demonstração”, não é ciência. É uma “aparência de filosofia”, mas não a própria filosofia (Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 497). O sentido positivo da dialética ressurgiu com o neoplatonismo e, embora reúna sentidos muito variados, perpassa a Idade Média, chegando a ser transformada em método crítico da escolástica. No renascimento, em contrapartida, é objeto de frequente rejeição, que perdura até os séculos XVII e XVIII. Assim, por exemplo, Descartes realiza uma crítica dos procedimentos dialéticos, e, Kant, uma crítica das condições formais do conhecimento que a dialética apenas expõe sem acrescentar nada sobre o conteúdo do conhecimento.

O sentido platônico de dialética ressurgiu com Schleiermacher, que vê nela uma possibilidade de “exposição de princípios para conduzir com destreza a conversação no âmbito do puro pensamento” (SCHLEIERMACHER, 1942, p. 5 apud RUEDELL, 2000, p. 83), cuja mediação é a linguagem. O reconhecimento de uma base originariamente linguística na dialética de Schleiermacher põe uma tese fundamental: a tese de que nenhum discurso é válido universalmente, pois não pode decretar monologicamente sua validade, pode apenas justificar-se comunicativamente (RUEDELL, 2000, p. 85).

Atribui-se principalmente a Hegel o mérito pela reabilitação da dialética platônica. Há, sem dúvida, uma grande proximidade entre a dialética clássica e a hegeliana, mas também persiste uma diferença essencial. Enquanto que para Platão, seguindo os eleatas, a Ideia é fixa, em Hegel é dinamismo, movimento, porque a realidade é devir. O movimento dialético é incessante e compreende três momentos: o momento da tese, o da antítese e o da síntese. A dialética é a razão superando a rigidez e a finitude do intelecto. Porém, o que interessa realmente a Hegel não é o movimento dialético em si, e sim o que ele realiza, ou melhor, a realidade que nele se realiza: a razão. Hegel é o último dos filósofos a procurar um

fundamento para o conhecimento e um fundamento último para a reflexão filosófica, que não é mais localizado no mundo exterior, objetivo, e sim construído a partir do próprio sujeito, da subjetividade. “Neste [em Hegel] – afirma E. Stein – o fundamento, de alguma maneira, não é mais exterior à subjetividade que com ele trabalha, mas se dá com a própria subjetividade” (2008, p. 74).

Segundo Hegel, a questão do conhecimento deve ser resolvida no âmbito da razão, ou melhor, numa teoria da razão absoluta em que há uma identificação entre saber e ser, entre a lógica e a ontologia, a inteligência e a sensibilidade, enfim, uma teoria em que o processo de conhecimento está junto ao processo histórico vivido pelo homem, e que, portanto, apresenta-se como dialética. Não pode ser a consciência, nunca plena ou absoluta, a produzir racionalidade.

No momento em que passamos a ler Kant e Hegel de uma outra maneira, passamos a perceber que o problemático nos dois é o fato de buscarmos um fundamento e não se aperceberem que o fundamento é objetivo, exterior, ou então não é fundamento. Por que a consciência não pode ser fundamento? Porque esta nunca pode estar totalmente separada de si mesma para pôr-se como fundamento. A consciência sempre implica alguém vivo, portador dessa consciência, que é o sujeito existente, concreto, com sua história, sua biografia (STEIN, 2008, p. 76).

A original e conhecida dialética entre Senhor e Escravo, proposta por Hegel – “para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si” (2001, p. 126) – Marx a aplica para realizar uma crítica à divisão da sociedade em duas grandes classes, de senhores e de escravos. A exposição fenomenológica da consciência que se manifesta transforma-se, em Marx, num sistema de análise da história da humanidade com pressuposto materialista, revestindo-se “da forma de uma *crítica das ideologias*” (HABERMAS, 1982, p. 76).

A noção de dialética é central no marxismo. Quase todos os pensadores marxistas fizeram da dialética um método para descrever e entender não o auto-desenvolvimento da “Ideia”, como em Hegel, mas a realidade enquanto realidade empírica e principalmente a realidade social humana. Destacam-se as análises dos frankfurtianos¹³ e a noção de “dialética negativa” elaborada por Adorno (1903-1969). Trata-se de uma negação (dialética) de todas as

¹³ Max Horkheimer, Herbet Marcuse, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Erich Fromm e Habermas, numa segunda geração, são alguns dos pensadores que participaram do círculo frankfurtiano.

posições filosóficas adotadas e/ou adotáveis. Qualquer que seja o conteúdo abrangido pela dialética, tem de ser, de acordo com Adorno, um conteúdo aberto. Por outro lado, todo conteúdo, por mais aberto que seja, pode levar a dialética a uma posição metafísica dogmática, eliminando com isso a exigência de negatividade da dialética (Cf. MORA, 2001, p. 724). Portanto, é preciso, que seja acentuado o caráter crítico e negativo desta, deixando até mesmo que ela se volte contra si mesma, rompa consigo mesma: “Dialética significa objetivamente romper a imposição de identidade...” (ADORNO, 1992, p. 160)¹⁴.

1.2.2 Marx e a Escola de Frankfurt: a construção da teoria crítica

Seguindo a reinterpretação da Escola de Frankfurt, o marxismo pertence à história da reflexão crítica, que vem desde Kant e passa por Hegel. “A tarefa de uma filosofia crítica é precisamente desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento do conhecimento” (RICOEUR, 1989, p. 348), pois, como aparece de forma bem radical em Habermas, não há conhecimento desinteressado. Muito pelo contrário, por trás de todo conhecimento há, no mínimo, três níveis de interesses¹⁵: a) o nível da ação instrumental, no qual há o interesse pelo controle dos processos aplicados pelas ciências empírico-analíticas, que Habermas chama de interesse técnico ou instrumental; b) o nível da ação comunicativa, onde há o interesse das ciências histórico-hermenêuticas pela interpretação dos textos da tradição e a interiorização das normas que institucionalizam os papéis sociais, e, ainda, c) o nível das ciências sociais-críticas, nas quais há o interesse pela emancipação.

Segundo Ricoeur (1989, p. 351), temos nestes três níveis de interesse a origem da discordância com Gadamer. Enquanto que este toma como referência as ciências do espírito, que, embora comportem um momento crítico, são, por excelência, ciências da tradição, da

¹⁴ “Dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad...”. Essa não-identidade representa em Adorno a insuficiência do conceito, o que não significa a defesa de uma filosofia não-conceitual, intuitiva ou irracionalista, mas uma tentativa de fazer a própria filosofia tomar consciência de que o conceito, sendo instrumento para pensar é, por isso mesmo, outro daquilo que pensa: A Dialética Negativa rechaça o princípio de unidade, de onipotência e superioridade do conceito. É, nesse sentido, um atento contra a tradição, particularmente contra o sistema hegeliano (Cf. ADORNO, 1992, p. 7).

¹⁵ Para Habermas conhecimento e interesse estão fundidos num único ato, pois como Fichte já o havia explicitado, o interesse não pode permanecer exterior ao conhecimento, principalmente onde atividade e conhecimento já se dissociaram: no agir instrumental e no agir comunicativo (Cf. HABERMAS, 1982, p. 232).

pré-compreensão, que sempre precede e envolve a própria crítica, Habermas invoca as ciências sociais-críticas como as únicas capazes de desmascarar as ideologias que dissimulam os interesses em ação nas atividades do conhecimento. É, pois, um interesse pela emancipação, pela autonomia, pela independência. A este nível de interesse, Habermas chama de autorreflexão. “Não há dúvida, escreve, de que não podemos certificar-nos metodologicamente dos interesses que orientam o conhecimento nas ciências da natureza ou nas ciências do espírito senão depois de havermos penetrado na dimensão da auto-reflexão” (HABERMAS, 1982, p. 232). Ter, pois, condição de fazer uma auto-reflexão já é emancipação. “Certificamo-nos das *estruturas do trabalho, da linguagem e do poder* não de uma forma ingênua, mas graças a uma auto-reflexão” (HABERMAS, 1982, p. 299).

A teoria crítica está sempre duplamente engajada na realidade social: com relação ao presente histórico-social ela quer transformá-lo, porque o homem dessa sociedade está alienado; e com relação ao futuro, planeja uma sociedade em que o homem viverá de modo emancipado. De fato, os pensadores da teoria crítica, não pretendem apenas fazer uma crítica ao *status quo*, uma crítica ao estabelecido, mas introduzir a ideia de como terá que ser uma sociedade do futuro. Nesse ponto, a teoria crítica necessariamente se confronta com duas questões: a questão de uma teoria social que faça acertadamente o diagnóstico do momento, da realidade, e uma teoria da história que permita esboçar os traços futuros da sociedade humana, portanto, as condições em que o homem não viverá mais em situação alienada, e, sim, emancipada (Cf. STEIN, 1986, p. 105).

Com Habermas, a teoria crítica pretende ser um instrumental de diagnóstico e análise das patologias sociais, ou seja, pretende ser exatamente uma crítica das ideologias da sociedade.

(...) esta reflexão crítica encontra na crítica das ideologias, como hoje se apresenta, um instrumento de produção de racionalidade para através dela encontrar-se com o seu tempo, através do diagnóstico das patologias sociais, tornando transparentes fenômenos ideológicos que aparecem na economia, na política, na filosofia, na teoria da ciência, na sociologia, na arte, etc... (STEIN, 1986, p. 32).

1.2.3 Crítica das ideologias: a distorção da comunicação e a busca de um ideal regulador

A contribuição de Habermas ao debate sobre hermenêutica e crítica se dá principalmente através de seu conceito de agir comunicativo. Com esse conceito, ele também dá sua contribuição no campo das ciências sociais com uma teoria sociológica da ação. Mas, para pensar uma teoria social – uma sociologia – que possa conhecer objetivamente o mundo, Habermas precisa salvar a racionalidade. Também a hermenêutica das tradições, desafiada pela “ruptura que o historicismo produziu no século XIX, a física no século XVII e a passagem para a compreensão moderna do mundo no início da idade moderna” (HABERMAS, 1987, p. 78), se propõe dar continuidade à pretensão de racionalidade da filosofia.

Para Habermas, a ideologia se expressa onde, em virtude da violência e da dominação, se produz uma distorção da comunicação, e, conseqüentemente, uma incompreensão. A distorção comunicativa se manifesta, sobretudo em relação ao interesse instrumental – o que implica que a ciência e a técnica também podem ser ideológicas, já que carecem de reflexão; e em relação ao interesse comunicativo – o que implica na insuficiência hermenêutica.

Habermas opõe a crítica das ideologias particularmente à hermenêutica na sua forma ontológica, como é assumida por Gadamer. Desse modo, pode se manifestar o interesse pela emancipação que é propriamente auto-reflexiva. “A crítica das ideologias é capaz, então, de dissolver e eliminar as incompreensões, as quais procedem, em última análise, da violência e da repressão” (MORA, 2001, p. 1431). A própria autoridade da tradição, quando confrontada com a reflexão, pode não coincidir com conhecimento. O que é historicamente dado tende a não permanecer intacto quando confrontado com a reflexão. “A estrutura dos preconceitos, uma vez tornada transparente, não pode seguir atuando em forma de pré-conceitos. Todavia é o que parece supor Gadamer”¹⁶.

Segundo o autor, a crítica à autoridade da tradição somente é possível recorrendo-se ao conhecimento dos processos sociais. A linguagem é o lugar em que se efetiva o domínio e o poder social, em que se dissimula e distorce o conhecimento de tais processos, de modo que a hermenêutica das tradições não pode pretender ser o modo universal de entendimento dos textos ou entendimento entre os homens. Por outro lado, na linguagem natural também pode

¹⁶ “La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer” (HABERMAS, 2000, p. 255).

surgir a integração social. Nesse caso, a força consensual do entendimento lingüístico é capaz de coordenar ações:

O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p. 72).

Para dar conta de uma racionalidade condizente com as ciências sociais, Habermas toma a linguagem na perspectiva da ação dos sujeitos, das suas vontades e de seus interesses como a condição primária de possibilidade da história. “Isso vai significar cada vez mais que a própria linguagem humana possui a condição necessária e suficiente de racionalidade” (OLIVEIRA, 1996, p. 304).

A filosofia, para Habermas, não deve renunciar ao papel de “guardião da racionalidade”, mesmo com o reconhecimento de seu fundamento hermenêutico. O filósofo contemporâneo deve ser um intérprete voltado para o “mundo da vida”, possibilitando o melhor entendimento na comunidade humana. Portanto, a ciência social pode reconhecer seu fundamento hermenêutico sem, no entanto, esquecer sua tarefa de produzir um saber teórico. O reconhecimento da hermenêutica não deve fazer das ciências humanas poesia, crítica literária ou conversação culta. Para este autor, a hermenêutica abrange de fato a totalidade da comunicação cotidiana, mas não é capaz de elevar-se acima das tradições e preconceitos para criticá-la.

Segundo Habermas (1989, p. 40), há dois modos de uso da linguagem: a) como uma ocorrência observável e, b) como uma objetivação inteligível de um significado. Podemos ouvir um ruído sem ter a menor ideia do que significa. Para formular seu significado é preciso participar de algumas ações comunicativas¹⁷ onde a frase mencionada é empregada de tal modo que seja inteligível para os membros de uma mesma comunidade lingüística. Nesse sentido, só há compreensão quando há participação no agir comunicativo:

¹⁷ “Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade” (HABERMAS, 1989, p. 79).

Quando o falante diz algo dentro de um contexto cotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo no mundo social (como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado) (HABERMAS, 1989, p. 41).

É preciso falar a partir da reflexibilidade da linguagem natural, mas, para haver compreensão, essa mesma linguagem precisa ser compartilhada intersubjetivamente por uma comunidade linguística (Cf. HABERMAS, 1990, p. 67). Desse ponto de vista, a linguagem não tem apenas a função de presentificação das tradições, como na perspectiva da hermenêutica filosófica. Ela tem também uma função de interação e socialização das interpretações. Habermas esclarece essa ideia no conceito de teoria da ação comunicativa:

A ação comunicativa – escreve – não esgota no ato do entendimento que acontece pela interpretação. Se tomarmos como padrão de análise um simples ato de fala realizado por H, tendo a interação de mais um participante, este pode situar-se em duas alternativas: “sim” e “não”, podemos clarificar melhor as condições de como acontece a ação comunicativa, quer dizer que o ouvinte entende o significado do dito. Porém, a ação comunicativa designa um tipo de interação coordenada por atos de fala, mas que não coincidem com eles¹⁸ (HABERMAS, 1987, p. 146).

O uso da linguagem em Habermas tem a ver com um uso comunicativo da linguagem, onde “falante e ouvinte estão envolvidos, ao mesmo tempo, naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida comum” (HABERMAS, 1989, p. 42).

¹⁸ “La acción comunicativa no se agota en el acto de entendimiento efectuado en términos de interpretación. Si escogemos como unidad de análisis un acto de habla sencillo realizado por H, frente al que por lo menos otro participante en la interacción puede tomar postura con un <<si>> o con un <<no>>, podremos clarificar las condiciones de la coordinación comunicativa de la acción indicando qué quiere decir que un oyente entienda el significado de lo dicho. Pero la acción comunicativa designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos” (HABERMAS, 1987, p. 146).

1.3 A hermenêutica na tradição da filosofia reflexiva

A filosofia de Ricoeur forma-se a partir de duas vertentes: a vertente da hermenêutica procedente de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer; e a vertente da tradição reflexiva de Descartes, Kant e Hegel, na sua versão fenomenológica, como desenvolvida por Husserl. A tradição da filosofia reflexiva francesa é representada no século XX por Jean Nabert. Apesar de pouco conhecido, Nabert é destacado por Ricoeur como o principal autor que o influencia na via da tradição reflexiva.

Dentro dessa tradição, Ricoeur reconhece o lugar do sujeito na hermenêutica, mas não como ponto de partida. Tendo feito o giro lingüístico, tem consciência que a base da hermenêutica está na linguagem. Tenta, porém, contemplar a racionalidade da dúvida cartesiana numa filosofia reflexiva que não se refugia em abstrações nem degenera em simples exercício de dúvida, e sim numa filosofia que aceita o exercício hermenêutico de tematizar reflexivamente a realidade que está por detrás da linguagem (Cf. PALMER, 1969, p. 54).

Para Ricoeur, o sujeito que tem dúvida não é mais o *cogito* e sim um existente que descobre – pelo movimento de reflexão de sua vida – que ele só compreende porque é posto no ser antes de pôr objetos para sua interpretação ou se possuir. Nesse sentido, à exaltação do *cogito* feita por Descartes se opõe um *cogito* “partido” (*brisé*) (Cf. RICOEUR, 1991, p.22) ou “ferido” (*blesé*) (Cf. RICOEUR, 1978, p. 204). Mas esse sujeito esfacelado é recuperado; e mais, ele “se enriquece e se aprofunda pelo recurso à hermenêutica” (RICOEUR, 1978, p. 14). Como isso acontece? Pela reflexão. “A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser por intermédio das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (RICOEUR, 1978, p. 19).

É reconhecendo essa tensão entre a compreensão do si e a compreensão da vida, das obras e da história que Nabert se depara com o problema do ato (linguagem subjetiva, individual) e do signo (linguagem objetiva, universal). Como é que alguém pode ser livre (quando fala, escreve...) se os signos dos quais ele se apropria pertencem a toda uma comunidade lingüística? Por outro lado, sem os signos não há narração. Como, então, nossos atos constituiriam uma história?

Para resolver a questão, Nabert remete a filosofia reflexiva para além dessa clássica dualidade do *cogito* entre agir e conhecer. A ação de existir é anterior e mais fundamental que o conhecer. É nesse sentido que a reflexão não é intuição. É desejo de ser; e “porque a reflexão não é uma intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser uma hermenêutica” (RICOEUR, 1978, p. 188).

Seguindo Nabert, também a filosofia reflexiva de Ricœur não é uma filosofia da consciência¹⁹, e o sujeito hermenêutico não é um sujeito metafísico – nem uma coincidência cartesiana de si consigo mesmo. O sujeito que reflete em busca de significação, autocompreensão, é um sujeito linguístico, um sujeito que é dado e que se conhece a si mesmo por intermédio da linguagem na qual habita. A reflexão (*cogito*) não é primeira. A anterioridade está no existir. A reflexão é um ato segundo, um “ato de retorno a si” (RICOEUR, 1989, p. 37), pelo qual um sujeito readquire o sentido de sua existência. O lugar do sentido se encontra aí, na existência humana interpretada. Só podemos interpretar. E a interpretação da existência se dá sempre ao nível da significação, ao nível da linguagem, na qual acontece a objetivação da existência.

Já a filosofia de Kant foi interpretada como filosofia dos limites do saber e tornou-se a base do pensamento ricoeuriano e “o princípio radical, através do qual ele dialoga com os outros estratos de influência do seu pensar, nomeadamente com a fenomenologia husserliana, que é, seguramente, o outro referencial estruturador da obra de Ricœur (HENRIQUES, 2005, p. 2). Alguns comentadores entendem que a ressonância do pensar kantiano na obra filosófica de Ricœur precisa ser pensada em conjunto com Hegel (Cf. HENRIQUES, 2005, p. 4) porque, segundo o próprio Ricœur, apesar de Hegel, algo do kantismo permaneceu invencível, sobrevivendo ao sistema hegeliano. Assim, afirma ele, é “a dialética, no sentido kantiano, [...] a parte do kantismo que, não somente sobrevive a uma crítica hegeliana, mas impõe-se a todo hegelianismo” (RICOEUR, 1978, p. 344)²⁰.

Para Kant, o termo dialética significa, de uma parte, as contradições nas quais a razão cai quando tenta reduzir a metafísica em ciência, e, de outra, a contraposição entre atividade

¹⁹ Nabert fala da “não-identidade da existência a si mesma (NABERT, 1955, p. 77 apud RICOEUR, 1978, p. 185). Porque não-idênticos a nós mesmos é que devemos incessantemente nos apropriar do que somos através das expressões múltiplas de nosso desejo de ser, a saber, nossa ação no mundo e na história.

²⁰ Dialética em sentido kantiano é a atividade da razão que, prescindindo da lógica e ultrapassando a experiência, pretende conhecer a metafísica (alma, universo, Deus). A dialética transcendental de Kant, é, portanto, uma crítica à metafísica, pois Kant considera esse tipo de conhecimento um conhecimento aparente, ou, como ele mesmo chama, uma “lógica da ilusão, isto é, a dialética” (1980, p. 62), uma vez que nada nos ensina sobre o conteúdo do conhecimento e se limita a apenas expor as condições formais da conformidade do conhecimento com o entendimento (Cf. KANT, 1980, p. 62).

teorética e atividade prática; entre o mundo fenomênico e noumênico. Contraposição esta através da qual o sujeito se desenvolve. Já no idealismo hegeliano, no qual a realidade se identifica com o pensamento, a dialética passa a ser entendida como o desenvolvimento da razão no seu atuar-se mediante tese, antítese e síntese.

Em sua obra, Ricœur não retoma essa concepção de dialética. A dialética em Ricoeur se reduz a um movimento entre dois polos de um único arco hermenêutico, ou seja, a um processo constante de alternância entre tese e antítese, mas nunca em síntese. Aí a dialética adquire o sentido preciso de mediação, concepção que nunca abandona em prol de uma interpretação não dissociada e tanto menos unificada. Se Descartes pensa a imediatez da consciência, Hegel, ao contrário, afirma que “O ser está absolutamente mediatizado” (2001, p. 41) pelo processo dialético, que, em Hegel não é um método, mas uma concepção do real. Nesse sentido, o saber é saber enquanto é mediação, isto é, enquanto ideia de alguma coisa.

Ricœur concorda, portanto, com Hegel quanto à opacidade da consciência de si para si mesma e a necessidade de mediação. Exclui, no entanto, a ideia de um saber totalmente unificado sobre o real²¹. Junto à necessidade de mediações (pelos símbolos, signos, obras, história), Ricœur expõe o caráter não acabado das próprias mediações e, conseqüentemente, a impossibilidade de reflexão total. A finitude da compreensão e o conflito das interpretações que resultam dessa finitude ocorrem dado à finitude da mediação. Ricœur prefere assumir o pensamento de uma razão limitada – a única que pode manter uma atitude exploratória em relação à realidade. O conflito das interpretações resulta dessa compreensão finita, limitada.

Da Fenomenologia do Espírito de Hegel, Ricœur interpreta a ideia de que tornar-se consciente é um longo processo de duplo reconhecimento, por ser um reconhecimento de si que se realiza através do reconhecimento de um conhecimento falso de si. Para Ricœur o sujeito nunca é aquele que ele pensa ser. Mas, não basta descobrir a inadequação da consciência que tem de si mesmo. É preciso ainda que descubra que o tornar-se consciente é apropriar-se do sentido da sua existência e dar-se conta de que este não lhe pertence, ou apenas lhe pertence enquanto sentido que nele se faz como desejo e esforço. É necessário mediatizar a consciência de si pelo espírito, isto é, pelas figuras que fornecem um sentido a esse tornar-se consciente.

²¹ Hegel polemiza vivamente contra a pretensão romântica de captar imediatamente o “Absoluto”. Para ele, ao contrário, a captação da verdade é absolutamente condicionada pela mediação e é falso que exista um saber imediato, um saber desprovido de mediação. Ele, no entanto, pensava em mediação total (Cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 105).

Assim, o tornar-se consciente, “programa que postula a destruição da coincidência entre consciência e reflexão” (HENRIQUES, 2002, p. 15), é um longo caminho de acesso ao sentido da existência humana: “Longo é o caminho para o homem que ‘age e sofre’, até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem ‘capaz’ de certas realizações” (RICOEUR, 2006, p. 85). O reconhecimento é um longo caminho de luta da consciência de si pelo sentido de si mesma. Porém, seria sempre uma consciência infeliz “se não fosse dado aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p. 165)²². Exemplo de reconhecimento recíproco pode, como o próprio Ricœur reconhece, ser tirado das páginas de *Verdade e método* onde Gadamer fala do reconhecimento da superioridade da argumentação ou do julgamento de alguém (Cf. GADAMER, 1998, p. 419, a).

Dito isso, pode-se afirmar que a hermenêutica ricoeuriana herda da filosofia reflexiva principalmente a) a questão do primado da compreensão de si; b) a descoberta da questão do sentido e, c) a busca de uma fundação mais radical que a distinção teoria e prática. Mas ela não é só fruto de uma herança. Ela também acrescenta à tradição reflexiva alguns aspectos que merecem ser considerados, tais como: a) a confissão da opacidade para si mesmo da consciência de si e, por isso, a necessidade de um rodeio pelos símbolos; b) a afirmação de que a prática hermenêutica exige um tipo de discurso que articule clareza conceitual e densidade ontológica; c) o reconhecimento dos limites da razão e do caráter inacabado de todas as mediações e do campo fragmentado das interpretações; e, finalmente, d) a aposta no sentido, ou seja, embora reconhecendo o limite constitutivo da palavra humana, procura um discurso possível.

Paul Ricœur, assumindo a perspectiva pós-moderna da debilidade da razão para a construção de sínteses e totalidades significativas, recusa, contudo, que essa impotência da razão seja a sua última fronteira e, em vez disso, procura encontrar vias de transformar essa limitação em novas formas de prática racional, que continuem a assegurar o poder denunciador do seu exercício, bem como a eficácia da sua acção emancipadora (HENRIQUES, 2005, p. 16).

²² Nessa passagem do reconhecimento da identidade para o reconhecimento da alteridade entra a questão dos estados de paz. Ricœur defende a tese de que os estados de paz são garantidos por mediações simbólicas como a troca de dons (Cf. 2006, p. 233).

Embora Ricoeur tenha desenvolvido sua filosofia no período pós-kantiano e pós-hegeliano com todas as conseqüências que isto acarreta, é possível situá-lo dentro da tradição reflexiva, pois nele é ainda o pensar que limita o conhecer, mas, exatamente, porque o possibilita e o funda.

2 DESAFIOS CRÍTICOS PARA A HERMENÊUTICA DAS TRADIÇÕES

2.1 Compreensão e objetividade

É inegável a afinidade entre os projetos de Gadamer e de Ricœur. Noções como linguisticidade do mundo, fusão de horizontes, efetividade da história e apropriação são importantes para eles. Outro aspecto em que ambos mostram afinidade e que merece ser destacado diz respeito à hermenêutica jurídica. Um e outro argumentam que a lei não pode existir efetivamente sem interpretação²³. Entretanto, as críticas de Ricœur à hermenêutica das tradições, feitas a partir do debate com a crítica das ideologias, mostram diferenças significativas entre os dois filósofos. A primeira delas diz respeito à dicotomia verdade e

²³ Ricœur declara que é possível unir a validação do raciocínio jurídico à crítica literária e às ciências sociais. A chave é a característica polêmica da validação. Afirma que perante o tribunal, a plurivocidade comum aos textos e às ações é trazida à luz do dia sob a forma de um conflito das interpretações, e a interpretação final aparece como um veredicto, do qual se pode apelar. Como as sentenças legais, todas as interpretações, no campo da crítica literária e no das ciências sociais, podem ser contestadas, e a pergunta: o que é que pode recusar uma pretensão? é comum a todas as situações em que se argumenta. É apenas no tribunal que chega um momento em que os procedimentos de apelo se esgotam. Mas é porque a decisão do juiz é imposta pela força do poder público. Nem em crítica literária, nem em ciências sociais há lugar para uma última palavra. Ou se existe uma, nós chamamos-lhe violência (Cf. RICOEUR, 1989, p. 206). Comentando essa ideia, Reagan afirma que é somente num sentido prático que uma Corte de justiça tem a última palavra. A decisão de um tribunal ou mesmo de uma Corte suprema não decreta as discussões nas revisões da jurisprudência. Comumente uma decisão incita mais que ela nas revisões dos debates. Mas não há um momento da última palavra na crítica literária nem nas ciências sociais. A aceitabilidade de uma interpretação permanece do lado dos argumentos e das evidências que a sustentam, e por último, no consenso dos *experts* que participam do debate. É um dos traços da hermenêutica que os filósofos da tradição clássica não aceitam facilmente. Aqueles que seguem Platão, Descartes ou Husserl e que se ligam à fantasia do conhecimento apodítico e absoluto, não toleram um conflito entre interpretações concorrentes (Cf. REAGAN, 1991, p. 177). Mas, para Ricoeur, o conhecimento absoluto é impossível, por isso um conflito de interpretação é inevitável e insuperável.

método. Ricoeur enfatiza o papel e a contribuição das ciências humanas nas questões de método, enquanto Gadamer privilegia a ontologia da verdade.

2.1.1 O modo de compreender nas ciências humanas

Até o advento do historicismo esperava-se da filosofia, enquanto ontologia ou filosofia primeira, uma função fundante. Ela representava uma teoria sobre o mundo que muitas vezes concordava, mas, outras vezes entrava em conflito com as ciências naturais. Quando do processo de historização, a filosofia se afasta das ciências naturais, e, portanto, do mundo natural, liga-se às ciências históricas, às ciências humanas, e passa a ser história da filosofia, assumindo, também ela, a revolta metodológica das ciências humanas contra as ciências naturais (Cf. STEIN, 1986, p. 9), com exceção da teoria crítica dos filósofos da Escola de Frankfurt, os quais nunca se libertaram plenamente da ideia de uma possível conciliação entre natureza e história.

É o confronto entre a tradição hermenêutica e o desenrolar do conceito de dialética da Escola frankfurtiana que desencadeia o debate Gadamer-Habermas em torno de questões sobre o modo de conhecer das ciências humanas e sociais, ou seja, em torno de questões sobre o método. O debate aponta para a diferença epistemológica básica entre a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias, ou seja, entre a razão hermenêutica e a razão crítica de ambos os autores. A diferença reside no fato de a crítica pretender ser um método e a hermenêutica a sua superação. No entanto, o debate também mostra que ambas defendem sua racionalidade na convergência entre filosofia e ciências humanas.

Em diversos textos Gadamer afirma que a hermenêutica filosófica não pretende ser uma doutrina de métodos, mas sim a tentativa de garantir, depois de Hegel, um campo filosófico, renovando a pretensão de verdade da filosofia através da superação da suposta oposição entre ciência metodologicamente rigorosa e razão prática, e mostrando a validade de uma compreensão que antecede ao pensamento objetivante, cujo conteúdo (objetivo) nunca conseguimos esgotar. Portanto, a hermenêutica filosófica não se reduz à teoria da ciência, pois não pretende desenvolver um sistema de regras para descrever o procedimento metodológico

das ciências do espírito, tampouco pretende reavivar a disputa entre as ciências da natureza e as do espírito, mas sim mostrar que o fenômeno da compreensão caracteriza *anteriormente* a toda ciência.

A pergunta sobre o que nos acontece, acima de nosso querer e fazer, e não a questão do que fazemos ou que deveríamos fazer (Cf. GADAMER, 1998, p. 14, a) garante o “campo filosófico” da hermenêutica, ou seja, ela não vai tratar de objetos, mas do modo como podemos compreender os objetos. Isso a torna inconfundível com a ciência. Não se trata de ignorar a metodologia científica, mas de reivindicar para ela o reconhecimento de seus próprios limites²⁴.

O mesmo vale para a crítica das ideologias. Também ela não pretende criar um sistema de métodos. Ela se serve de um método, mas ela mesma pretende falar, senão antecipadamente, ao menos como fazendo parte do próprio contexto social que analisa. Comenta E. Stein,

quando falamos em hermenêutica e dialética e situamos a relação entre ambas ao nível da questão do método, não é propriamente intenção nossa entrarmos no debate metodológico das ciências, enquanto tal discussão se reduz à análise de procedimentos. Evidentemente a filosofia poderá tentar produzir transparências a nível epistemológico, e isso é uma tarefa que hoje ela realiza com uma competência digna de profissionais do conhecimento. A função de uma reflexão filosófica sobre dialética e hermenêutica não pode ser entendida como um simples trabalho epistemológico (1986, p. 48).

Portanto, quando se aponta para as contribuições positivas, tanto da hermenêutica²⁵ quanto da dialética para com as ciências, tem-se em vista a pretensão de verdade da própria

²⁴ Claramente nota-se aí a herança kantiana que prevê limites ao conhecimento.

²⁵ O próprio Habermas reconhece as contribuições metodológicas da hermenêutica. Segundo o autor, elas se dão da seguinte maneira: a) quando para esclarecer a significação de um texto o intérprete precisa considerar o contexto, ou seja, participar virtualmente do processo de entendimento do autor e dos leitores imediatos (situação). Nesse sentido, a hermenêutica abala a pretensão objetivística das ciências do espírito; b) quando o intérprete percebe que está vinculado à pré-compreensão da situação hermenêutica inicial e que esta vinculação não tem de prejudicar a validade da interpretação (razões para a validade de proposição). Nesse ponto, a hermenêutica recorda às ciências sociais problemas que resultam do conceito prévio do seu domínio de objetos; c) quando o intérprete percebe que pode agir reflexivamente pondo em jogo sua competência avaliadora da relação com o autor e seus contemporâneos (tomada de posição). Com isso, a hermenêutica questiona o cientificismo das ciências naturais (naturalmente não o seu método) e mostra que o progresso da ciência é dependente das discussões da comunidade de pesquisadores; e, finalmente, d) quando ocorre a atualização da

filosofia enquanto tal, já bem afastados da tradicional doutrina do método como “instrumento para pensar” e mais próximos da ideia de que, em filosofia, o método não se limita, como nas ciências, a considerações sobre procedimentos, mas significa reflexão, “caminhos do pensamento”. É assim que continua Stein:

(...) hermenêutica e dialética não são simples ferramentas de pensamento, mas modos pelos quais ela sabe da inelutável condição de participação da razão em tudo aquilo que ela conhece. A diferença entre os métodos das ciências que chamamos procedimentos e os métodos da filosofia, é que os primeiros situam-se sempre, sem exceção, como exteriores ao próprio operar do trabalho da razão, enquanto estes se reconhecem imersos numa circularidade que nada mais é do que a confissão de que a justificação já os implica operando (1986, p. 49).

Posto isto, Ricœur questiona se Gadamer consegue o seu intento. Ou seja, considerando que o conhecimento das ciências humanas pertence ao próprio ser da presença que tem em sua estrutura a historicidade, é possível ultrapassar a hermenêutica romântica, presente no projeto diltheyano?

De fato, a afirmação de que a hermenêutica é uma filosofia e não um método está fundamentada na tese de que a compreensão e a interpretação são fenômenos básicos da nossa existência – não são atividades de um sujeito, mas são como tomar parte numa tradição. A interpretação pressupõe um entendimento anterior historicamente determinado, um *horizonte*; envolve uma *fusão de horizontes*: os horizontes do passado e do presente. Desse modo, não se pode voltar *atrás* do entendimento, já que isso suporia um modo de inteligibilidade anterior a ele. Precisamente por isso não podemos ter a pretensão de objetividade nem de subjetividade. É ilustrativa a comparação com o jogo. Somos jogados no jogo; participamos nele, o que equivale a dizer que não é a subjetividade do jogador que está em causa (Cf. GADAMER, 1998, p. 181, a).

Para Habermas, a tese gadameriana, embora orientada tradicionalisticamente, pode ser produtiva para a metodologia das ciências sociais somente na medida em que o compreender não significar apenas a aceitação da validade de uma manifestação simbólica, mas o procurar

apropriação do sentido do texto interpretado, ou seja, a hermenêutica traduz as informações da ciência para a linguagem natural do mundo da vida (Cf. 1987, p. 93).

saber sob que condições (contexto) sua pretensão de validade poderia ser aceita (1987, p. 95). Ele procura, especialmente na obra *A lógica das ciências sociais*, por uma fundamentação teórico-linguística para as ciências sociais, contra a pretensão positivista de objetividade e de neutralidade, e contra a ideia de abstração da mediação linguística. De certo modo, afirma Habermas, a experiência hermenêutica escapa do controle da metodologia científica, pois não é possível tratar a tradição como se fosse um “objeto da física” (2000, p. 252). Entretanto, não se pode prescindir totalmente dos pressupostos metodológicos, pois se as ciências humanas são produtivas, é graças à sua metodologia.

O confronto de “Verdade” e “Método” não deveria ter induzido Gadamer a opor abstratamente e de um modo tão geral experiência hermenêutica e conhecimento metódico. Pois essa experiência é o chão das ciências hermenêuticas; e mesmo se se tratasse de separar totalmente as *humanities* do âmbito das *sciences*, com certeza as ciências da ação não escapariam do vínculo entre procedimentos empírico-analíticos e procedimentos hermenêuticos. A pretensão de fazer valer legitimamente a hermenêutica contra o absolutismo, também cheio de conseqüências práticas, de uma metodologia geral das ciências experimentais não dispensa de todo o trabalho da metodologia, pois, como tememos, ou essa pretensão se torna operativa nas ciências mesmas ou não se torna operativa de modo algum²⁶ (HABERMAS, 2000, p. 252).

A hermenêutica tem razão quando afirma que uma compreensão, por mais controlada que seja, não consegue simplesmente ultrapassar os vínculos da tradição do intérprete, mas não segue daí que a apropriação dessa tradição não se tenha transformado profundamente pela reflexão científica (Cf. HABERMAS, 2000, p. 253). Pelo compreender, a tradição é prolongada e é também transformada quando confrontada pela reflexão.

A autossuficiência ontológica, herança heideggeriana do pensamento de Gadamer, afasta a hermenêutica do confronto relevante com as questões do método nas ciências²⁷. Na

²⁶ La confrontación de <<verdade>> y <<método>> no hubiera debido inducir Gadamer a oponer abstractamente la experiencia hermenéutica al conocimiento metódico en conjunto. Pues esa experiencia es el suelo de las ciencias hermenéuticas; y aun si fuera aceptable separar por completo las *humanities* de las *sciences*, lo cierto es que las ciencias de la acción no pueden menos que asociar procedimientos empírico-analíticos y procedimientos hermenéuticos. La pretensión de hacer valer legitimamente la hermenéutica contra el absolutismo de una metodología general de las ciencias experimentales, cargado, por supuesto, también de consecuencias prácticas, no dispensa del negocio de la metodología en general, pues nos tememos que o esa pretensión se torna operante en las ciencias mismas, o no se torna operante de ninguna manera (HABERMAS, 2000, p. 252).

²⁷ Para alguns autores, a influência das ciências humanas na hermenêutica gadameriana contrasta com a ontologia fundamental defendida por Heidegger. Mas o que nos interessa aqui é que Gadamer não consegue dar

sua parte no debate, Habermas insiste que tanto a hermenêutica quanto a dialética não podem prescindir desse confronto, sob pena de perderem o seu “solo”. O método é o chão das ciências e o terreno do qual brotou, historicamente, a questão hermenêutica.

2.1.2 A impossibilidade de uma ontologia total

O problema é colocado por Ricœur nos seguintes termos: será que, ao aprofundar a ontologia, Gadamer resolve a dicotomia, já clássica, entre explicar e compreender? (Cf. RICOEUR 1989, p. 335). O desafio, portanto, é saber se a condição ontológica da compreensão como um modo de ser, a “via curta” de Heidegger, não põe em risco o “longo caminho” da interpretação, visto que chega à compreensão sem qualquer mediação. É essa a preocupação de Ricœur ao designar por “via curta” a ontologia da compreensão, à maneira de Heidegger. Ele justifica essa designação porque com tal ontologia da compreensão interrompem-se os debates de método e refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser (Cf. RICOEUR, 1978, p. 09).

Com a filosofia heideggeriana, continua Ricœur em *Interpretação e ideologias*, (1990, p. 36), não cessamos de praticar o movimento de retorno aos fundamentos, mas nos tornamos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito.

De certa forma há, sim, uma radicalização, um aprofundamento²⁸ por parte de Gadamer, da ontologia heideggeriana na afirmação: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (1998, p. 687, a), ou seja, a hermenêutica se refere ao ente como interpretação. O que se pode compreender é linguagem. Tudo (todo ente) pode ser compreendido quando “vem à fala”. Por outro lado, Gadamer tenta manter o diálogo com as ciências defendendo a constituição ontológica fundamental, segundo a qual o ser é linguagem, apenas como ponto de

conta do momento seguinte, o momento estrutural e explicativo, por aprofundar demasiadamente a “pertença” à tradição como condição da compreensão e não dar o devido realce ao contributo das ciências humanas.

²⁸ Utilizando as palavras de Habermas, diríamos que “Gadamer urbaniza a província heideggeriana” (1987, p. 75) no sentido de que amplia e estende a todas as ciências as críticas heideggerianas.

partida, isto é, como algo que nos abre a experiência hermenêutica do ser. A principal consequência é o fato da compreensão não poder permanecer indiferente à “verdade” de seus textos, mas revelar-se um autêntico encontro com algo que vale como algo. O que chega à linguagem (as palavras), continua Gadamer, é um acontecer especulativo (Cf. 1998, p. 706-707, a).

Apesar dessa tentativa de Gadamer, a crítica sempre lembra de novo que uma ontologia da compressão, que se subtrai a toda exigência metodológica, não responde a questões fundamentais, tais como a da fundação das ciências históricas face às ciências naturais. Fica sem resposta, também, a questão de como é que a história se dá²⁹, ou seja, em que sentido se pode afirmar que a compreensão histórica é derivada da compreensão originária. Além do mais, todos os tratamentos objetivistas da linguagem proíbem elaborar uma “ontologia triunfante” sobre o ser e obrigam a discursividade humana a contar sempre de novo com o código. Habermas fala que a comunicação acontece de duas formas: pela tradição e pelos símbolos linguísticos. Tradição nada mais é do que a apropriação de uma linguagem transmitida. Enquanto tradição, a linguagem abrange todas as gramáticas determinadas e instala unidade na multiplicidade empírica das regras transcendentais (Cf. HABERMAS, 2000, p. 257).

Tem-se a impressão que Heidegger e Gadamer sempre querem chegar à linguagem partindo do ente. Ou seja, a interpretação é um modo derivado da estrutura de antecipação ou pré-compreensão. Ricœur parte da linguagem para chegar ao ser. Na sua perspectiva, é urgente retomar, depois de uma ontologia fundamental, as questões epistemológicas. Sua proposta é substituir a via curta da analítica do *Dasein* pela “via longa” da análise linguística, das metáforas, dos signos, dos símbolos, do distanciamento como condição de toda interpretação, e não mais como obstáculo à condição de pertença ontológica.

Ricœur responde ao desafio, afirmando que o caminho para hermenêutica ontológica precisa ser realizado, mas é necessário também manter um distanciamento entre o sujeito e os atos onde ele se objetiva. A “via longa” que a hermenêutica deve percorrer pela filosofia analítica, mostra como Ricœur foi sensível aos aspectos sintáticos e semânticos do discurso. Daí também decorre um contributo importante para as ciências, na medida em que, assim como a pertença, também o distanciamento é anterior à reflexão, por cuja atividade pode-se

²⁹ Para Ricœur, a compreensão histórica pressupõe a linguagem, enquanto que é pela narração significativa que o tempo se torna história. O tempo se torna tempo humano, na medida mesma em que está articulado lingüisticamente de modo narrativo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 15).

percorrer o caminho de retorno ao ser. “É na linguagem que a compreensão aparece como modo-de-ser (...). Ou seja: a interpretação ontológica é dependente da interpretação hermenêutica”³⁰.

2.2 Os limites do conceito de distanciamento alienante

Outro limite apontado por Ricœur à perspectiva de Gadamer refere-se à noção de “distanciamento”. O distanciamento é inevitável para Gadamer. Por causa da distância, histórica e culturalmente situada, os textos encontram-se “alienados”. O problema de Gadamer é que ele toma como referência as ciências do espírito. Nelas o distanciamento como metodologia será sempre impraticável, porque são essencialmente ciências do retorno das heranças culturais; são, portanto, ciências da tradição interpretada e continuada. Elas, por natureza, lutam contra a distanciação alienante da consciência histórica e de linguagem (Cf. RICOEUR, 1989, p. 351). “A partir daí – comenta Ricœur toda obra [de Gadamer] assume um caráter dicotômico que se assinala até no título: *Verdade e Método*, em que a alternativa prevalece sob a conjugação” (1989, p. 359). Sua proposta, como veremos no próximo capítulo, é ultrapassar a alternativa entre distanciamento e participação.

2.2.1 O problema da consciência histórica

Gadamer percebe muito claramente o abalo que as ciências do espírito produziram na confiança que a filosofia tinha numa razão que perpassa e abarca a história. Se a hermenêutica não é, em primeiro lugar, um novo método de trabalho, também não é uma racionalidade

³⁰ (...) Es en el lenguaje donde aparece la comprensión como modo de ser (...). O sea, la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica (MACEIRAS, 1991, p. 51).

plena, que de tão absoluta que é, se torna real. Ela é o acontecer da verdade no tempo e na tradição onde se encontram inseridos o intérprete e o objeto da interpretação.

Considerar esse “abalo” a partir da hermenêutica, isto é, reconhecer a consciência histórica e o avanço das ciências humanas sob o ponto de vista do paradigma hermenêutico, implica em poder afirmar que o compreender do intérprete “pertence” a esse “acontecer” do texto que precisa ser interpretado. A história passa a ser entendida como o espaço onde sempre nos movemos para compreender o mundo. Estamos já sempre incluídos num acontecimento que chega a nós a partir da tradição, que nos alcança de verdade, e o faz como se falasse a nós e se referisse a nós mesmos (Cf. GADAMER, 1998, p. 669, a). Não temos, por isso, o acesso aos objetos via significado, mas via significado num mundo histórico determinado, numa cultura determinada (Cf. STEIN, 1996, p. 18) que nunca conseguimos dominar³¹.

Assim, é certo que não existe compreensão que seja livre de todo preconceito, por mais que a vontade do nosso conhecimento tenha de estar sempre dirigida, no sentido de escapar ao conjunto dos nossos preconceitos. No conjunto da nossa investigação evidencia-se que, para garantir a verdade, não basta o gênero de certeza, que o uso dos métodos científicos proporciona. Isso vale especialmente para as ciências do espírito, mas não significa de modo algum uma diminuição de sua cientificidade, mas, antes, a legitimação da pretensão de um significado humano especial, que elas vêm reivindicando desde antigamente. O fato de que, em seu conhecimento, opere também o ser próprio daquele que conhece, designa certamente o limite do “método”, mas não o da ciência. O que a ferramenta do “método” não alcança tem de ser conseguido e pode realmente sê-lo através de uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade (GADAMER, 1998, p. 709, a).

Ter acesso aos objetos via significado num mundo histórico denuncia, portanto, a insuficiência do acesso à verdade apenas por procedimentos empíricos ou lógico-formais. Às vezes se compreende simplesmente de um jeito diferente, sob uma nova perspectiva, de modo que compreender não é compreender objetivamente, mas compreender-se num horizonte de sentido intersubjetivamente partilhado, o horizonte da linguagem ordinária.

Essa ideia de que a hermenêutica não é um método, mas um acontecer da verdade na história tem seu ponto de partida certamente em Heidegger, para quem a historicidade é um

³¹ “Não há sobrevôo – dirá Ricœur – que permita dominar com o olhar o conjunto desses efeitos [da história]; é preciso escolher entre finitude e saber absoluto” (1989, p. 342).

modo que o *Dasein* tem de assumir seu próprio futuro, é possibilidade de construir a história, pro-jetar. Segundo Ricœur, Gadamer parte de Heidegger porque percebe, assim como ele, que:

Restituir a dimensão histórica do homem exige muito mais do que uma simples reforma metodológica – entendamos: muito mais do que uma legitimação simplesmente epistemológica da idéia de “ciências do espírito”, face às exigências das ciências da natureza. Só uma revolução fundamental que subordine a teoria do conhecimento à ontologia faz aparecer o verdadeiro sentido da *Vorstruktur des Verstehens* – da pré-estrutura (ou da estrutura de antecipação) do compreender – que condiciona toda reabilitação do preconceito (RICOEUR, 1989, p. 336)³².

Para Gadamer, o ideal moderno de um saber plenamente transparente a si mesmo é colocado em xeque pelo conceito de horizonte de sentido. Segundo ele, toda compreensão, em princípio, parte de um horizonte de sentido. Portanto, a tarefa fundamental da hermenêutica é tematizar a história do sentido que age sobre nós, numa espécie de fusão de horizontes. Mas que tipo de compreensão é esta, que sempre é determinada pela história? A tão comentada “universalidade hermenêutica” fundamentada precisamente na tendência integradora e reveladora da historicidade encontra, nessa pergunta, um grande desafio: se a fusão de horizontes não permite o saber absoluto, se não há sobrevoos, também não há situação que nos limite em absoluto (Cf. RICOEUR, 1989, p. 342), que em nome da objetividade leva a aceitar o horizonte do outro em esquecimento do próprio. “Nada – dirá Ricœur – arruína mais o próprio sentido do empreendimento histórico do que esta distanciação objetiva que suspende ao mesmo tempo, a tensão dos pontos de vista e a pretensão da tradição em transmitir uma fala verdadeira sobre o que é” (1989, p. 343).

Gadamer deixa claro que a fusão de horizontes é uma estrutura ontológica. Há um único horizonte histórico e “estamos” nele, porque ao nos deslocarmos levamos a nós mesmos, levamos nosso próprio horizonte. Os dois juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro. Move-se porque estamos dentro. “Na realidade, trata-se de um

³² É pena que Heidegger – continua Ricœur – não se interessou pelo movimento de retorno da estrutura de antecipação aos aspectos propriamente metodológicos (Cf. 1989, p. 338).

único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesmo a consciência histórica” (GADAMER, 1998, p. 455, a).

Em outra passagem Gadamer esclarece que não há dois horizontes, o do passado e o do presente. Compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes, ou seja, de uma superação da distância entre passado e presente. Passado e presente não estão destacados. Estão fundidos na tradição e ampliam-se juntos³³ (Cf. GADAMER, 1998, p. 457, a).

Então, se não existem dois horizontes, porque falamos de fusão? Por que a consciência hermenêutica reconhece que experimenta a tensão entre o passado (texto) e o presente. Ou seja, pode ocorrer que nesse transportar-me eu não aceite sem mais o horizonte do outro. Ricœur, reconhecendo esse aspecto, acentua que mesmo na “fusão” permanece a “tensão” entre horizontes, graças à qual se abrem sempre novos horizontes³⁴:

Desta relação com o próprio e com o outro, o conceito de preconceito recebe o seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto para um outro, que me transporto a mim mesmo o meu horizonte presente, com os meus preconceitos. É apenas nesta tensão entre o outro e o próprio, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor, que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade (RICOEUR, 1989, p. 344).

Para a hermenêutica das tradições estamos constantemente confirmando o nosso passado. Gadamer chega a afirmar que o que está em questão realmente não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido, mas a pertença. Estamos sempre pertencendo ao conjunto de preconceitos fundamentais e sustentadores que formam nossa história. Por outro lado, há uma diferença de tempo insuperável entre o intérprete e o autor. Os textos do passado, portanto, encontram-se alienados em relação ao intérprete do presente. Essa diferença é dada pela distância histórica e não há como superá-la.

³³ Toda vez que eu me transporto para o horizonte do outro, carrego junto o meu próprio horizonte, é por isso que a investigação científica não escapa da consciência histórica.

³⁴ Da mesma forma como não há horizonte fechado, também não há horizonte único. Se o saber nunca é absoluto, também não o é a fusão de “todos” os horizontes. Essa idéia marca o afastamento da hermenêutica de todo hegelianismo. De conseqüência, uma comunicação absoluta, sem limite e sem constrangimento, como queria Habermas, também não é possível.

2.2.2 As dificuldades de pensar a noção de distanciamento alienante

Ao recusar a linguagem como instrumento, Gadamer mostra a importância do preconceito e da tradição, do deixar falar as grandes vozes do passado em prol do “diálogo incessante que poderemos manter com os que nos precederam. É neste sentido que a hermenêutica pode ser caracterizada como um ‘deixar falar’ o que permanece alienado e inscrito nos textos” (HELENO, 2001, p. 380). Esta é precisamente a ideia de Gadamer, contrária à pressuposição ingênua do historicismo de que para superar o abismo existente e alcançar a objetividade histórica, é preciso deslocar-se ao espírito da época e pensar segundo seus conceitos e representações.

Gadamer não fala de um abismo, mas de continuidade da herança histórica e da tradição, à cuja luz nos é mostrado todo o transmitido como um “genuíno acontecer”, como uma “situação”. Esta é a condição hermenêutica suprema. Em hermenêutica não temos diante de nós um objeto. Estamos (somos) em uma situação hermenêutica:

A consciência da história efetual (sic!) é em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica. (...) O conceito de situação se caracteriza pelo fato de nós não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podermos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender (GADAMER, 1998, p. 451, a).

A “iluminação”, ou seja, a clarificação ou elucidação dessa situação, isto é, a reflexão da história efetual, nunca pode ser plenamente realizada. Essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. Na análise da consciência hermenêutica, descobre-se que o ideal do esclarecimento histórico é algo irrealizável: “Aquele que se crê seguro na sua falta de preconceitos, porque se apóia na objetividade de seu procedimento e nega seu próprio condicionamento histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontroladamente” (GADAMER, 1998, p. 532, a).

Como vimos, a pertença à tradição precede – segundo Gadamer – e torna possível todo tratamento com a linguagem, e, por outro lado, limita toda pretensão de dominar, por técnicas objetivas, as estruturas dos textos de nossa cultura. Em outras palavras: Gadamer opõe distância histórica e pertença à tradição. Ele sabe que a metodologia das ciências humanas implica certo distanciamento. No entanto, vê nesse distanciamento a destruição da relação primordial de pertença.

Para Ricoeur, a posição de Gadamer representa uma antinomia,

pois suscita uma alternativa insustentável: de um lado, dissemos, o distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetividade que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas; mas esse distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências, é, ao mesmo tempo, a degradação que arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir em objeto. Donde a alternativa subjacente ao título mesmo da obra de Gadamer, Verdade e método: ou praticamos a atitude metodológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade nas ciências humanas (1990, p. 43).

Ricoeur tenta mostrar como na própria noção de consciência da história efectual há dois momentos de distanciamento. Afirma: “A história dos efeitos é justamente a que se exerce sob a condição da distância histórica” (RICOEUR, 1990, p. 40). Há uma dialética, uma tensão, entre o próximo e o longínquo. Outro indício de distanciamento é a exclusão da ideia de um saber total em prol da ideia, muito fecunda, de que a comunicação entre duas consciências diferentemente situadas se dá sempre através da fusão de horizontes. Ora, a distância é a única condição para que se possa pensar a fusão de horizontes próximos e longínquos.

O pensamento ricoeuriano recusa sempre as alternativas: verdade ou métodos, pertença ou distanciamento, em última análise, hermenêutica das tradições ou crítica das ideologias, preferindo a mediação. Em seu projeto hermenêutico, portanto, procura uma instância onde preservar o distanciamento. Para tanto, propõe-se enfrentar duas questões. A primeira refere o seguinte: em que condição pode uma filosofia hermenêutica dar conta de si mesma da exigência de uma crítica das ideologias? A segunda se refere ao seguinte problema:

em que condição é possível uma crítica das ideologias? Em última análise, poderá ela dispensar os pressupostos hermenêuticos? (Cf. RICOEUR, 1989, p. 357).

2.3. Os limites da pretensão de universalidade da linguagem

A teoria da interpretação de Ricœur reconhece o papel central da linguagem levando adiante investigações hermenêuticas muito próximas de Gadamer, e mostrando-se sensível à ideia de comunicação sem limites de Habermas, mas apenas como ideia reguladora. Todo ato crítico de um intérprete está inserido numa cultura, numa história, numa linguagem própria daquela comunidade e, por isso mesmo, não pode furtar-se às influências ideológicas.

2.3.1 A inadequação do modelo da conversação

A hermenêutica das tradições busca desconstruir uma racionalidade limitada à experiência da verdade como demonstração de uma aplicação metódica. Habermas, por sua vez, insiste na ideia de que a hermenêutica teria esquecido a questão da validade.

No entanto, fazer uma leitura de Gadamer, nos moldes do paradigma objetificador moderno, não deixa de ser arriscado, porque ele está mais preocupado em tentar esclarecer as experiências do nosso ser-no-mundo, ou seja, em mostrar que o sentido se instaura a partir de formas de mediação, as quais não remetem a um sentido como se este fosse objeto, mas enquanto contexto em que ele acontece, dentro de uma determinada consciência da realidade³⁵.

³⁵ Também em Ricœur a linguagem é concebida como mediação. Toda interpretação, ou seja, todo acesso à experiência do mundo quanto essa própria experiência é, na concepção de Ricœur, mediada pela linguagem. Portanto, a linguagem não se justifica por si mesma, como afirmam os estruturalistas e os teóricos da linguagem. Ela só faz sentido como meio de acesso ao ser.

Gadamer não está propriamente interessado na linguagem e sim no “caráter linguageiro” da vida humana ou da sociedade (Cf. RUEDELL, 2000, p. 122). Ele concebe a linguagem como base ontológica e só assim se entende suas críticas às concepções instrumentalistas da linguagem, cuja tese principal é a de que todo intérprete está como que envolvido na interpretação. Essa concepção parte da ideia de que na “conversa” há sempre um entendimento ou “acordo prévio”³⁶ determinado pela tradição da qual participamos.

Mas será que estamos sempre participando da comunicação reflexiva e desinteressadamente? Qual seria o critério para examinar se não estamos presos a uma “falsa consciência”, ou seja, se nós não estamos fingindo um acordo, um entendimento? Segundo Habermas, esses problemas só podem ser resolvidos no quadro de uma teoria da competência comunicativa que nada mais é do que uma “competência linguística” previamente adquirida que, na hermenêutica filosófica, Gadamer chama de “acordo fundamental”. Portanto, Gadamer e Habermas concordam que na compreensão sempre se pressupõe um conhecimento implícito, uma competência ou um acordo fundamental, embora não estejam de acordo sobre como deve ser determinado esse consenso prévio.

Para Gadamer, o consenso é determinado pelo contexto de uma tradição. A despeito do crescente discurso monológico dos procedimentos técnico-científicos, a hermenêutica parte de uma compreensão que precede e envolve a incompreensão pelo próprio movimento da pergunta e da resposta, num modelo dialogal que só a linguagem possibilita, pois o horizonte do compreensível no qual participamos é nosso modo de ser linguagem. Portanto, o que está em jogo em toda compreensão, e em toda interpretação, é trazer à fala o que precisa ser compreendido e interpretado. No momento em que nos deparamos com algo que requer de nossa parte um comportamento compreensivo, assumimos uma postura questionadora: dirigimos à coisa uma pergunta e esperamos uma resposta.

O diálogo é, então, a arte de conduzir uma “autêntica conversação” (GADAMER, 1998, p. 540, a) em vista de um acordo. Para Habermas, entretanto, não se pode fazer dessa experiência de diálogo com a tradição o paradigma da comunicação. E o que o impede é precisamente o fenômeno ideológico. Assim como esse acordo pode ser lugar de uma verdade possível, pode também ser resultado de uma pseudo-comunicação, onde o acordo, por exemplo, é imposto. Comenta Habermas:

³⁶ Toda hermenêutica culmina no conceito de *Sprachlichkeit*, caráter ou dimensão de linguagem, entendendo por linguagem, evidentemente, não o sistema das línguas, mas o conjunto das coisas ditas, o resumo das mensagens mais significativas, veiculadas não apenas pela linguagem vulgar, mas por todas as linguagens eminentes que fizeram de nós o que somos (Cf. RICOEUR, 1989, p. 346).

Nós só estaríamos legitimados a identificar o acordo fundamental, que segundo Gadamer sempre subjaz ao entendimento frustrado, com o respectivo estar-de-acordo fático, se pudéssemos estar seguros de que todo consenso ensaiado no médium da tradição (*Überlieferung*) lingüística se realizou sem coação e não distorcidamente (1987, p. 63).

Habermas, ao contrário, está seguro de que na tradição não se impõe só a objetividade da linguagem, mas também pode ser perpetuada a “repressividade de uma relação de violência e poder” (1987, p. 63), ou seja, uma tradição pode ter surgido de um mal-entendido, de uma comunicação distorcida. Desse modo, todo consenso deve estar inicialmente posto sob suspeita pela razão. Se isso é verdade, estamos diante de mais um desafio crítico para a hermenêutica.

Somente uma hermenêutica criticamente esclarecida é capaz de vincular a compreensão ao princípio do discurso racional, segundo o qual a verdade só poderia ser garantida por aquele consenso que fosse obtido sob as condições idealizadas de comunicação ilimitada e livre de dominação, onde só prevalece a força do melhor argumento. O que, então, para Habermas, nós precisamos antecipar é uma convivência isenta de coação em vista de uma comunicação ilimitada e livre de dominação. A situação ideal do falar é, nesse sentido, uma forma de vida em que é possível o entendimento universal sem coação (Cf. HABERMAS, 1987, p. 64).

Ricœur, por sua vez, também considera que o caráter de conversação e a relação de diálogo não são de modo algum apropriados para caracterizar a hermenêutica, porque ainda muito dependentes da intenção do autor e auditório original. Ele não nega o fato de que nunca se começa a interpretar ou comunicar desprovidos de pré-conceitos. Entra-se na conversa a partir de uma determinada cultura, de modo que se pode afirmar que quando entramos numa conversa, já sabemos do que se está tratando (RICOEUR, 1991, p. 55-72). Entretanto, é preciso a par da concepção de linguagem como discurso, reconhecer a importância da estrutura, isto é, da explicação que mediatiza a compreensão. Somente assim se mantém o diálogo com as ciências. Dessas reflexões, surge a ideia de propor a teoria do texto como modelo aplicável à filosofia e às ciências humanas. Segundo alguns comentadores não é

exagerado afirmar que se trata de um paradigma teórico essencialmente novo, como veremos no terceiro capítulo.

2.3.2 Os efeitos ideológicos da linguagem

Somos sabedores que Gadamer usa a palavra horizonte para caracterizar o traço hermenêutico de toda linguagem. Como a palavra mesmo indica, estamos longe de manter limites fechados que conteriam todo o linguisticamente estranho. Cada um dos participantes que entende estabelecer uma comunicação vive em um horizonte. Daí que o entendimento hermenêutico se apresenta a Gadamer com a imagem de uma fusão de horizontes, que supera tanto a distância histórica quanto geográfica e cultural. O horizonte da atualidade não é extinto com a apropriação compreensiva de uma tradição, mas fundido no horizonte proveniente da tradição (Cf. HABERMAS, 2000, p. 236).

Aprender um idioma não é idêntico a aprender a falar. Compreender outra língua pressupõe o domínio de ao menos uma outra. Com as regras da gramática da língua materna podemos tornar inteligíveis, por traduções, línguas estranhas. Portanto, a tradução só é necessária em casos em que o entendimento está perturbado.

Segundo a hermenêutica, aprendemos outra língua pela mediação das regras que temos interiorizado em nossos próprios processos de aprendizagem e socialização da língua materna que o intérprete domina. Isso significa que “a compreensão hermenêutica é uma interpretação de textos que supõe textos já entendidos” (HABERMAS, 2000, p. 238). No entanto, também nos diálogos na própria língua surgem dificuldades de entendimento. Uma comunicação se efetua conforme as regras que os interlocutores dominam; estas regras não possibilitam somente o consenso, mas também incluem a possibilidade de dificuldades de entendimento (Cf. HABERMAS, 2000, p. 231).

É muito difícil perceber num diálogo, talvez ingênuo, as ideologias, ou “patologias” presentes na linguagem institucionalizada pelo fato de, como ensina a hermenêutica,

“estarmos naquilo que se diz”, ou seja, “numa situação hermenêutica”³⁷. Somente quando a intersubjetividade da validade das regras linguísticas aparecem perturbadas, é que se faz necessário a interpretação para o restabelecimento do consenso (Cf. HABERMAS, 2000, p. 232).

Uma hermenêutica alargada pela crítica tem de admitir que no consenso de fundo nas tradições, bem como nos jogos de linguagem habituais, pode haver uma consciência integrada por coação, “um resultado de pseudo-comunicação, não só no caso particular dos sistemas familiares perturbados, mas também em sistemas de sociedade global” (HABERMAS, 1987, p. 68).

A partir de algumas hipóteses levantadas pela psicanálise, Habermas elenca as condições estruturais que precisam ser preenchidas para obtermos na linguagem corrente uma comunicação “normal”:

- congruências das manifestações em todos os níveis da comunicação: as linguisticamente simbolizadas, as representadas em ações e aquelas concretizadas em expressões corporais. Contradições propositas que contêm comunicação são consideradas normais;

- entendimento do sentido: graças à aplicação de um mesmo sistema de regras, são idênticas para todos os membros da comunidade linguística as significações comunicadas. Dentro de certo limite, há uma margem para um léxico socioculturalmente cambiante;

- consciência da diferença entre sujeito e objeto: o falante distingue entre ser e ilusão, aprende que a linguagem possui uma realidade destacada dos objetos;

- intersubjetividade da relação: o falante vive em comum graças à comunicação em linguagem corrente e garante assim a sua identidade e a do grupo;

- correta aplicação do sentido de substância e causalidade, espaço e tempo: essas categorias diferenciam-se conforme são aplicadas aos objetos no mundo ou ao mundo constituído linguisticamente dos próprios sujeitos falantes.

Quando essas condições linguísticas não são preenchidas pelo menos por dois participantes em vista de um entendimento, tem-se uma comunicação que pode ser chamada de perturbada. Para Habermas, é de fundamental importância reconhecer essas perturbações,

³⁷ Ao conceito de situação, Gadamer associa o conceito de horizonte. Conforme Habermas, Gadamer não vê nas regras gramaticais somente formas institucionalizadas de vida, mas demarcações de horizontes (Cf. 2000, p. 232).

ou seja, que há distorções na linguagem e que essas distorções muitas vezes são movidas por interesses. Há pessoas e projetos interessados em impedir o perfeito diálogo e a emancipação humana. Por entender que é necessário superar as interferências da ideologia na linguagem, é que Habermas intitula sua teoria como crítica das ideologias. Devido ao seu compromisso com a tradição falta na hermenêutica o momento do conhecimento, da ação da razão reflexiva que abre o espaço para a crítica.

Diante disso, Habermas aponta para duas limitações, dois *déficits* de racionalidade que prejudicariam a pretensão de universalidade da hermenêutica: sua incompetência quanto aos novos sistemas linguísticos – o compreender hermenêutico move-se no domínio da linguagem ordinária herdada de uma cultura já constituída; e sua insuficiência no caso de pseudolinguagens e ideologias. O compreender hermenêutico move-se no domínio de uma comunicação que parte da cultura constituída e herdada no contexto da linguagem ordinária, tornando-se insuficiente em esferas onde as proposições ultrapassam esse contexto, como é o caso da ciência moderna, que organiza monologicamente o seu sistema de linguagem. É nesse nível que a linguagem é distorcida.

Além disso, se é verdade o que a epistemologia genética mostrou, a saber, que a linguagem tem seu fundamento nas regras de associação lógico-formal, que são pré-linguísticas e totalmente independentes da linguagem natural e da comunicação intersubjetiva, a pretensão de universalidade da hermenêutica encontra já aí um primeiro limite. Para os epistemólogos, a linguagem se “acomoda” sobre categorias como espaço, tempo, causalidade e substância e sobre regras de associação lógico-formal de símbolos que têm um fundamento pré-linguístico, portanto, apresenta-se como que desligada da estrutura da intersubjetividade e da comunicação, podendo ser tomada instrumentalmente (Cf. HABERMAS, 2000, p. 285).

As distorções linguísticas podem ocorrer de duas formas: devido, como já foi visto, às dificuldades resultantes da distância cultural, temporal e social e do desconhecimento do léxico ou das regras de aplicação de uma língua; e também em casos de comunicação sistematicamente perturbada.

No primeiro caso, a hermenêutica pode saber o que não sabe e pode ainda tentar esclarecer regras, contextos e sentidos incompreensíveis. Mas no segundo caso, a consciência hermenêutica se mostra insuficiente, pois a incompreensibilidade não resulta de defeitos do próprio discurso. Pelo contrário, muitas vezes o discurso se apresenta perfeitamente compreensível e absolutamente normal. Sua “patologia” não é facilmente perceptível. A ideologia está quase sempre dissimulada. Ela esconde o real interesse, institucionalizado pela

tradição que se transforma na expressão distorcida ou patológica da comunicação humana. A ideologia distorce o verdadeiro sentido, o real “interesse” que está por trás das relações de trabalho e de linguagem, enfim, de comunicação, e somente a abordagem crítica dá conta da questão desmascarando os reais “interesses em ação nas atividades do conhecimento” (RICOEUR, 1989, p. 351).

Com o reconhecimento da presença da ideologia na linguagem são apresentados dois elementos que a hermenêutica não aborda: o trabalho e o poder. Para Habermas é desses dois elementos que partem os interesses que afetam o livre entendimento. Ou seja, a interferência das instituições na linguagem gera a “compreensão sistematicamente distorcida”, produzindo a dominação entre os homens. Estando alterada a relação entre trabalho, poder e linguagem, essa situação limita uma hermenêutica que se restringe ao entendimento da linguagem.

2.3.3 A pretensão de universalidade da hermenêutica

A hermenêutica é uma capacidade que se adquire de compreender na medida em que se aprende a dominar uma linguagem natural. Segundo Habermas, uma hermenêutica filosófica, como a de Gadamer, retira dessa concepção tradicional de hermenêutica a ideia de que os meios de uma linguagem natural são suficientes para esclarecer o sentido de qualquer texto (Cf. 1987, p. 27). Disso resulta a liberdade do falante, pois o sistema da linguagem natural é sempre aberto, isto é, “permite o comentário e a modificação das regras de aplicação para quaisquer proferimentos” (HABERMAS, 1987, p. 28).

Além disso, a hermenêutica filosófica também deve à linguagem natural a experiência de que, nessa linguagem não só são trocadas experiências de comunicação, mas também são formadas e modificadas atitudes que orientam a ação, ou seja, questões práticas só podem ser decididas no contexto da linguagem ordinária, sob base de um consenso produzido racionalmente. Isso tudo pressupõe uma estrutura de linguagem. Compreendemos um conjunto de proposições com a ajuda de um número finito de elementos, que fazem parte de uma regra geral. Significa que podemos escolher a palavra certa para alterar a interpretação a que estamos habituados.

Graças à criatividade da linguagem natural temos a competência comunicativa de esclarecer a consciência prática dos homens, como também obscurecê-la. De qualquer forma, quando se pretende esclarecer ou obscurecer qualquer proposição precisamos participar das regras comuns de uma linguagem. Portanto, a virada linguística é decisiva para a pretensão de universalidade hermenêutica. Tem-se cada vez maior convicção de que o que forma a condição básica da filosofia não é alguma representação de objeto, mas a compreensão de sentido porque o que compreendemos são fatos do mundo, ou seja, estados de coisas que tem a estrutura de enunciados possíveis. Comenta M. Frank:

Na filosofia temos que lidar com a compreensão de significados com os quais tornamos acessíveis fatos do mundo (...). Portanto, se significado é aquilo que é compreendido, então a disciplina básica da filosofia é a hermenêutica enquanto teoria da compreensão de fatos-interpretações, e não a teoria do conhecimento enquanto teoria da representação pré-lingüística de objetos. A hermenêutica, portanto, herda a reivindicação de universalidade da ontologia antiga e da epistemologia moderna (2007, p. 82).

A compreensão hermenêutica não é somente liberdade. Ela é sempre condicionada pela pré-compreensão e por uma estrutura de linguagem comum. “O falar de um com o outro confirma a validade da linguagem como um *fait social*, e ele a limita” (FRANK, 2007, p. 86). Não é possível controlar esse diálogo simplesmente com a ajuda de um código dele independente. A compreensão é, ao mesmo tempo, reflexividade e crítica, pois o já sempre compreendido pode aparecer a qualquer momento questionável e potencialmente incompreensível.

Só os dois momentos juntos é que circunscrevem a experiência hermenêutica: a intersubjetividade do acordo (*Verständigung*) na linguagem corrente é em princípio tanto ilimitada quanto rompida. Ilimitada: pois pode ser entendida à vontade; e rompida: pois jamais pode ser produzida integralmente (HABERMAS, 1987, p. 28).

Para uma adequada compreensão da polaridade entre crítica e hermenêutica convém entender o que significa reflexão, pois ambas se propõem discutir as questões metodológicas em atitude reflexiva. Portanto, é da estrutura da reflexão que nos vem uma indicação de como a crítica e a hermenêutica podem ser pensadas. E. Stein põe a questão em termos de diferença e mediação:

Se a crítica se afirma basicamente na diferença e no contraste com aquilo sobre o que reflete, a hermenêutica visa, primeiramente, a mediação e a unificação com o mesmo. Ambas, porém, diferença e mediação, podem ser distinguidas no ato de reflexão, que, de acordo com sua natureza, estabelece uma relação entre lados separados e por isso sempre, ao mesmo tempo, une e separa (1986, p. 31).

Finalmente, o próprio Habermas reconhece que a postura da crítica das ideologias não basta para exhibir os padrões críticos da teoria da sociedade, concedendo ressalvas à pretensão de universalidade da crítica e da dialética em favor da hermenêutica. Com isso, Habermas acaba por substituir a teoria da ideologia pela teoria da racionalidade.

Depois disso, pode-se dizer que tanto na filosofia crítica quanto na hermenêutica o ideal de reflexão passa a ser, muito mais que a pretensão de universalidade, a busca da racionalidade: na reflexão crítica, quando percebe a diferença³⁸, e na hermenêutica quando acentua a identidade. Mas, em última análise, ambas pretendem ser um instrumento de produção de racionalidade³⁹.

A hermenêutica filosófica quer manter-se sempre no nível da racionalidade. Por isso, consideram-se muito seriamente as pretensões de validade do texto, ou seja, tenta-se compreender “por que o autor, acreditando que determinado estado de coisas existe,

³⁸ Os autores frankfurtianos, ao contrário de Hegel, que postulava a identidade entre o real e o racional, procuram a não-identidade, a negação que existe em toda identificação, em toda afirmação. Hegel desvelou a contradição, mas “ao colocar o Espírito Absoluto como eminentemente real (...) se livrou do embaraço, do sujeito universal, que Kant havia afirmado, mas não conseguiu caracterizá-lo corretamente. Segundo ele o universal já se desenvolveu adequadamente, e é idêntico àquilo que ocorre. A razão já não precisa ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel, antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. Em vista das contradições da existência humana, que continuam efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, essa solução aparece como uma afirmação privada, como um pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano [...]”, crítica Horkeimer (1983, p. 128).

³⁹ Ricœur chama atenção para o fato de que Gadamer utiliza a palavra *Vernunft*, razão, e não *Verstand*, entendimento. Baseado nisso seria possível um diálogo com Habermas, o qual defende um conceito de razão distinto do entendimento planificador do projeto tecnológico (RICOEUR, 1989, p. 341).

determinados valores e normas têm validade, determinadas vivências podem ser imputadas a determinados sujeitos, apresentou em seu texto determinadas afirmações...” (HABERMAS, 1987, p. 88). O intérprete compreende a significação de um texto na medida mesma em que toma as “razões” ou as “verdades” do autor como racionais. Nesse sentido, a verdade na hermenêutica filosófica é entendida como uma “racionalidade que abrange verdade proposicional, correção normativa, autenticidade e veracidade” (HABERMAS, 1987, p. 92).

Também a compreensão hermenêutica não pode prescindir totalmente da razão, pois ao penetrar na tradição à qual pertence a própria reflexão, não pode evitar que esta haja criticamente. A força da reflexão é capaz, para Habermas, de abalar o poder da autoridade das tradições⁴⁰. Segundo Habermas, Gadamer avalia mal a força da reflexão que se desenvolve no compreender⁴¹. Essa força, no entanto, não pode mais, certamente, ultrapassar-se rumo a uma consciência absoluta. “Para uma consciência transcendental, que foi abalada hermeneuticamente e derrubada de volta para o contexto contingente das tradições, está fechado o caminho para o idealismo absoluto” (HABERMAS, 2000, p. 257).

De qualquer modo, Habermas registra na hermenêutica das tradições um retorno a Hegel, definido como um “equivoco produtivo”, porque Gadamer “não se entrega à ressaca amorfa do ser libertado da gravidade, mas sim, voltando o olhar para Hegel, leva em conta a corrente massiva da tradição da palavra tornada objetiva, pronunciada de fato concretamente em seu lugar e em seu tempo” (1987, p. 81). Mas, segundo E. Stein, tanto no método dialético como na hermenêutica filosófica há a pretensão de ser uma possibilidade de produção e ampliação da racionalidade, porém, não de modo absoluto, e sim num “plano onde há propriamente apenas o homem” (1986, p. 34), inaugurando o paradigma da finitude⁴². Gadamer deixa claro este conceito quando afirma que a realidade do sujeito não é a subjetividade, mas a historicidade de seu ser.

⁴⁰ Ricœur, porém, adverte que essa tônica na reflexão revela que a Crítica das Ideologias também tem um interesse, o da emancipação (Cf. 1989, p. 356).

⁴¹ “Gadamer no se percata de la fuerza de la reflexión que se desarrolla en el *Verstehen*. Essa fuerza ya no se ve aqui engeuecida por la apariencia de desarrollo hacia um absoluto que pudiera dar razón de si mismo por via de autofundamentación, ni tampoco se desliga del suelo de lo contingente donde tiene su origen. Pero al penetrar la génesis de la tradición en que la reflexión se origina y sobre la que la reflexión se vuelve, queda sacudido el dogmatismo de la práctica de la vida” (HABERMAS, 2000, p. 254).

⁴² O paradigma da finitude inicia no começo do século XX quando se tenta repensar o espaço da filosofia e sua problemática. Houve, então, um “encurtamento hermenêutico” (STEIN, 1986, p. 96), ou seja, um corte em relação ao objeto da filosofia que passa a operar sem preocupar-se com temas cosmológicos ou teológicos. Daí a idéia de “encurtamentos” ou redução de temática restando para a filosofia um plano onde há apenas o homem, com sua experiência finita e limitada. Portanto, também o seu discurso é finito. “Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, jaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamental finita do ser, que desde o seu fundamento está construída lingüisticamente” (GADAMER, 1998, p. 664).

Entretanto, a Teoria Crítica (escola de Frankfurt) não consegue se movimentar apenas dentro desse novo paradigma⁴³. É por isso que, segundo Ricœur, o debate parece enunciar-se em termos de uma alternativa: ou a consciência hermenêutica marcada pelas condições históricas nas quais toda compreensão está submetida à finitude ou a consciência crítica contra a falsa consciência e as distorções da comunicação humana (Cf. 1989, p. 329).

Apesar da pretensão de verdade apresentada tanto pela crítica quanto pela hermenêutica, o confronto Gadamer-Habermas não é exatamente excludente um ao outro. O confronto dessas duas posições metodológicas pode muito bem encontrar um ponto de complementariedade, pois uma hermenêutica que não se distancia dialeticamente da própria linguagem para compreendê-la, terá seu horizonte interpretativo pré-determinado pelas assimetrias de poder inscritas na linguagem; e a dialética que não supõe o dado, o espaço histórico, as relações estabelecidas, afasta-se do “mundo vivido” – único objeto da interpretação, da crítica e da transformação. É nesta lacuna que entra Ricœur. Ele, porém, não pretende fundar um “supersistema” que englobaria as duas posições. Ao contrário, postula uma complementação entre a hermenêutica e a dialética justamente porque reconhece as diferenças. Comentando esse caráter de complementariedade, Ruedell afirma:

Há, por conseguinte, dois procedimentos essenciais referentes à compreensão de uma expressão lingüística: o da hermenêutica e o da dialética. Enquanto o primeiro considera preferencialmente seu aspecto subjetivo e singular, o segundo acentua sua dimensão comunitária ou intersubjetiva, uma vez que toda expressão, por mais particular que possa parecer, porque sempre compreendida na e através da linguagem, já traz em si uma universalidade relativa, ou seja, a universalidade da respectiva comunidade lingüística. Hermenêutica e dialética exigem-se, portanto, mutuamente. Uma se constitui em virtude da outra (2000, p. 128).

Segundo Ricœur, não é reforçando a sua pretensão de universalidade que a hermenêutica poderá dar conta da exigência legítima de uma crítica das ideologias, mas reformulando profundamente o seu programa.

⁴³ A escola de Frankfurt – comenta E. Stein – situa-se no novo paradigma, onde houve o corte dos dois “museus” (o da “história natural” e o da “história divina”), mas, contudo ainda apelou para a natureza, pensando uma reconciliação com a história, pensando igualmente numa consciência, ao pensar uma reconciliação com a práxis. Pensaram, portanto, um problema que está de pé, que não está resolvido, mas que provavelmente não possa ser resolvido através do caminho que a Teoria Crítica tentou percorrer.

3 A INTERPRETAÇÃO NA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

3.1. A proposta de reformulação do projeto hermenêutico

O que Ricoeur chama de reformulação hermenêutica é um movimento de deslocamento de uma posição tradicionalmente problemática entre a epistemologia das ciências do espírito e uma ontologia da compreensão, para o texto. Trata-se, portanto, de uma reformulação de base atestada pela própria história da hermenêutica, pois ao longo dessa história, “a tônica não deixou de se colocar sobre a exegese, sobre a filologia, quer dizer, sobre a espécie de relação com a tradição que se funda na *mediação* de textos” (RICOEUR, 1989, p. 360). Em torno da noção de texto Ricoeur realiza uma série de reflexões, definindo-o como uma elaboração subjetiva de fixação do discurso, pela escrita, com sentido aberto. “Compete à hermenêutica, afirma, reconstruir a dinâmica interna que rege a estrutura da obra e a projeção externa que dá lugar ao trabalho do texto (RICOEUR, 1989, p. 43).

3.1.1 O discurso como um texto

O exame dos problemas específicos postos pela interpretação dos textos faz com que Ricœur possa esclarecer a interpretação a partir do funcionamento geral da linguagem. Para ele, a linguagem é o lugar central das pesquisas filosóficas e da interpretação da existência humana. Daí justifica-se a presença do termo discurso em sua definição de texto: “Adotarei a seguinte definição de trabalho: a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. A ideia diretriz será, assim, a da efetuação do discurso como texto” (RICOEUR, 1990, p. 17).

Para poder confrontar-se com uma hermenêutica do discurso, Ricœur segue a tradição da linguística francesa, que trabalha com os seguintes pressupostos: a) todo discurso é conjuntural, enquanto a linguagem é virtual; b) todo discurso é autorreferencial, enquanto a linguagem carece de sujeito; c) refere-se sempre a um mundo, ao contrário da linguagem, que carece de mundo; d) a linguagem, entretanto, contribui com os códigos que permitem a comunicação. A partir desses quatro aspectos, percebemos que o discurso é a efetivação da linguagem, ou, em termos ricoeurianos, que o discurso é um acontecimento da linguagem.

O discurso é um acontecimento aberto à compreensão e à interpretação na medida em que dispõe de uma permanência no tempo, garantida pela escrita. Dizer que ele é um acontecimento significa dizer que ele ocorre temporalmente no presente: há alguém que fala e que nessa sua fala sempre se refere a algo. Há troca de mensagens, há comunicação e a língua se ultrapassa como sistema e passa a ter intencionalidade. Todo discurso, portanto, é compreendido como sentido, isto é, revela a intencionalidade mesma da linguagem. Se as palavras têm mais de um sentido, não devemos, por isso, pensar que há um sentido infinito ou uma polissemia sem regras. É no contexto que se decidem os vários empregos possíveis. A palavra vem de um sistema, mas se dá em ato, como acontecimento (Cf. HELENO, 2001, p. 137).

Sem ignorar as perspectivas teóricas que veem interpretação em todo ato linguístico, inclusive na simples nomeação de alguma coisa, Ricœur reserva o termo para o processo de esclarecimento do sentido do que foi dito em palavras, admitindo que múltiplas e divergentes interpretações podem ser dadas ao que é dito. Quando esse discurso, como veremos adiante, forma uma unidade estruturada, delimitada, dotada de sentido em seu conjunto, não é preciso entender cada uma de suas frases para compreender o que é dito. Seu sentido advém de sua totalidade. Coloca-se, assim, um problema hermenêutico diferente daquele colocado pela compreensão de uma frase ou de uma palavra (Cf. GENTIL, 2008, p. 19).

Quando Ricœur insiste na polissemia das palavras, é para focar a dialética entre estrutura e acontecimento. O texto é essa capacidade de organização da própria linguagem, quando esta se estrutura em unidades de discurso mais longas que a frase (RICOEUR, 1989, p. 25). Se a narração esclarece a experiência temporal, o texto fornece a unidade linguística que faz a ponte entre o vivido temporalmente e o narrado.

A escrita torna o discurso uma obra com as categorias próprias de toda produção e trabalho humanos: composição, pertença a um gênero literário, estilo individual. “A objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará o distanciamento pela escrita, leva-nos a questionar por completo a oposição recebida de Dilthey entre ‘compreender e explicar’” (RICOEUR, 1990, p. 52), como veremos adiante. Até este ponto, podemos dizer que a hermenêutica é a arte de discernir a objetivação do homem em suas obras de discurso. Mas, o que ocorre com o discurso quando este passa da fala à escrita, isto é, ao texto? No nível psicológico ocorre que em primeiro lugar o texto torna-se autônomo relativamente à intenção do autor, e, em segundo lugar, o texto pode fazer surgir uma possibilidade de mundo para o leitor. No nível sociológico, há um descontextualizar-se, de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação.

Segundo Ricœur, a hermenêutica de tradição romântica extrapola o uso do conceito “evento linguístico”. Schleiermacher e Dilthey identificam interpretação e compreensão, ou seja, para eles, interpretar é compreender a intenção de um autor. Isso de tal maneira, que o diálogo autor-intérprete é o modelo para toda hermenêutica. Já para Ricœur, o paradigma não é o diálogo, mas o texto⁴⁴. E não é somente paradigma ou “modelo de”, mas também “modelo para”. A linguagem não é apenas representação de algo, mas também representação para alguma coisa. Com isso, o texto é promovido a modelo de todas as ciências humanas, não só sob o ponto de vista estrutural, mas também sob o ponto de vista hermenêutico, dada a referência de mundo dessas mesmas ciências (Cf. RICOEUR, 1983, p. 40).

De certa forma, ele realiza uma “libertação” da hermenêutica daqueles pressupostos psicologizantes da tradição romântica. Isso acontece na medida em que vai identificando as implicações de uma filosofia do discurso para a hermenêutica, com a clara finalidade de mostrar que um texto escrito é uma forma de discurso. E todo discurso escrito espera por

⁴⁴ Ricœur também considera o texto modelo para ação. Sobre isso, C. O. Scharag realiza uma crítica importante, uma vez que se é verdade que o homem é um “animal que fala”, é igualmente verdade que ele é um “animal que age”. Se a linguagem constitui uma característica do ser humano, então, a ação o é de igual modo. Scharag, entretanto, suspeita quem em Ricœur, a ação permanece subordinada ao texto. Encarar a ação através do modelo do texto é, reconhecidamente, lidar com ela de forma aparentemente marginal. “Existe, contudo, contrapõe G. B. Madison, outro modo de lidar com a ação de uma forma significativa?” (MADISON, 1995, p. 52).

leitura. Não se trata, pois, de um diálogo. Não é uma relação de interlocução, não é um diálogo com o autor através da sua obra, mas é tão produtivo em relação ao seu autor que leva a uma verdadeira transformação, tanto em relação à linguagem quanto em relação às diversas subjetividades envolvidas.

Ricœur, entretanto, não pretende opor uma hermenêutica do texto à uma hermenêutica psicológica. Tal atitude, afirma, sofreria da mesma unilateralidade não dialógica. A compreensão não começa sem algum mal-entendido, pois nossas palavras são polissêmicas; têm mais de um significado. É função do discurso, filtrar a polissemia das palavras, ou seja, reduzir a pluralidade das interpretações possíveis (Cf. RICOEUR, 1976, p. 28).

Há também uma “libertação” da linguagem do nível semântico. Ao passar da frase ao discurso, em detrimento de uma abordagem que privilegia a língua entendida como código, ingressa-se no nível propriamente hermenêutico. O que está em questão, nesse nível, não é a forma, nem o sentido, mas a referência, o caráter vivo da linguagem. Isso acarreta a necessidade de uma tomada de consciência quanto à pluralidade dos modos de discurso e quanto à especificidade do discurso filosófico: há sempre alguém referindo algo no mundo de alguma forma específica.

As noções de “evento e significação” e de “sentido e referência”, tomadas da teoria do discurso, são submetidas a uma série de polaridades dialéticas e permitem a Ricœur mostrar “que os conceitos de intenção e diálogo não se devem excluir da hermenêutica, mas devem antes libertar-se da unilateralidade de um conceito não dialético de discurso” (RICOEUR, 1976, p. 35). Esse é um ponto extremamente importante. O texto não cancela a estrutura do discurso, ao contrário, é a sua plena manifestação, pois nele aparece de modo muito explícito a dialética entre evento e significação (Cf. RICOEUR, 1976, p. 37). Então, quais são as alterações que afetam o discurso?

As principais alterações são as seguintes: a) no fato humano enquanto evento, desaparece e a mensagem passa a ser transportada e fixada em marcas materiais, quer dizer, do discurso só permanece aquilo que é “dito” na fala, isto é, “o noema do acto de falar” (Cf. RICOEUR, 1976, p. 39); b) a mensagem do discurso pode ser veiculada para longas distâncias sem sérias distorções, ampliando as possibilidades de comunicação. Diferentemente de Platão⁴⁵, para Ricœur, a escrita é muito mais do que uma mera fixação material; é pensamento humano sem a linguagem falada. Entretanto, transformações ainda mais

⁴⁵ No *Fedro*, Platão condena as marcas externas ou caracteres escritos como contrários à reminiscência genuína (Cf. PLATÃO, 2004, p. 119).

complexas do que estas, provocadas pela dialética entre evento e significação, são as que ocorrem pela dialética entre sentido e referência, como veremos adiante.

Também no sujeito da comunicação se produzem transformações profundas: o face a face da relação entre a subjetividade e personalidade dos interlocutores é substituído por uma relação mais complexa de escrita e leitura. Do lado do autor pode-se dizer que a sua intenção deixa de coincidir com o significado do texto mesmo. Ou seja, o texto é independente da intenção mental do autor⁴⁶. “O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu” (RICOEUR, 1976, p. 41). Do lado do leitor, ocorre que não há mais apenas a relação “alguém que fala a alguém”, como no diálogo. Um texto escrito tem um âmbito alargado de leitores potenciais⁴⁷: todo aquele que saiba ler⁴⁸.

Segundo Ricœur, podemos tomar duas atitudes diante do texto: colocar-nos “no lugar do texto” ou diante dele, encadeando um discurso novo no discurso do texto. Na primeira possibilidade de escolha, estaríamos a indicar que o texto não tem um “fora”, só tem um dentro: a “transferência para o ‘lugar’ do texto – lugar que é um não-lugar – constitui um projeto particular relativamente ao texto, o de prolongar a expectativa da relação referencial com o mundo e com o sujeito falante” (RICOEUR, 1989, p. 149). Há, entretanto, a possibilidade de outra atitude, a possibilidade da leitura, porque o texto não está fechado em si mesmo, mas aberto à outra coisa; ler é, em qualquer hipótese, encadear um discurso novo no discurso do texto. É um retomar do movimento de referência para um mundo, para sujeitos, que havia sido suspenso quando o discurso se tornara um texto. Com isso o texto é atualizado.

Ricœur denomina *apropriação* essa atualização do texto através da interpretação: “(...) ao caracterizar a interpretação como apropriação, pretende-se sublinhar o caráter atual da interpretação... vitória sobre a distância cultural, fusão da interpretação do texto com a interpretação de si mesmo” (RICOEUR, 1989, p. 156). No texto, o discurso é interpretado

⁴⁶ O conceito de autonomia é central no programa de Ricœur. Entretanto, trata-se apenas de autonomia semântica. A despsicologização da interpretação não implica na anulação da noção de significado autoral. Se fosse assim, não estaríamos numa relação dialética. Teríamos que optar por aquilo que Ricœur, citando W.K. Wimsatt chama de falácia intencional, que sustenta a extinção do autor como critério para qualquer interpretação válida do texto ou por aquilo que chama de “falácia do texto absoluto”. Entretanto, não há possibilidade de escolha, porque a autonomia do texto é apenas semântica: “A autonomia semântica do texto torna a relação do evento e significação mais complexa e, neste sentido, revela-a como uma relação dialética” (RICOEUR, 1976, p. 42).

⁴⁷ Uma outra crítica de Platão à escrita assenta-se nessa possibilidade de ampliação de auditório, pois a escrita torna o discurso aberto a uma recepção potencialmente universal e, portanto, também “aberta a interpretações não sujeitas ao controle de seu enunciador” (GENTIL, 2008, p. 22).

⁴⁸ Também aqui não é permitido a absolutização, pois a ampliação de auditório (leitores) é só potencial. Na verdade, um texto cria o seu próprio público. A leitura é um *fait social*, ou seja, está submetido a certos padrões e sofre limitações específicas que representam a contrapartida dialética da autonomia semântica do texto e pretensão de interpretação total.

enquanto significa. Trata-se de um conceito de interpretação totalmente novo, pois o texto, que antes tinha apenas um sentido, quer dizer, uma estrutura e um conteúdo proposicional, agora tem uma significação, uma realização no discurso próprio do sujeito leitor (Cf. RICOEUR, 1989, p. 156). Nesse sentido, o dizer do hermenêuta é uma atualização do dizer do texto. Graças a isso Ricoeur pôde retomar a questão do sujeito no final da interpretação.

A teoria do texto coloca-nos perante a necessidade de desvelar o sentido do ser através da análise e da interpretação de sua mediação discursiva. Não é possível realizar a compreensão desse sentido de uma maneira imediata, sem outra mediação que a nossa capacidade natural para compreender. Mas também não é possível realizá-la de todo através da análise estrutural dos sistemas de signos que compõem o referido texto. A primeira possibilidade assentaria na crença romântica de uma comunicação congenial direta entre autor e leitor. A segunda, na crença cega no positivismo linguístico que, através da análise das partes da linguagem, daria conta do mundo do texto (Cf. VILLA VERDE, 2003, p. 98).

3.1.2 O arco hermenêutico

Da interpretação determinada pelo texto, brota a ideia de Ricoeur sobre dialética, isto é, a construção de sua teoria do “arco hermenêutico”, no qual resolve as aporias da hermenêutica e do qual nasce o círculo da interpretação, explicitado principalmente no ensaio “O que é um texto?” (1989, p. 141). A ideia de arco hermenêutico é uma das mais importantes contribuições de Ricoeur à hermenêutica. Trata-se de um horizonte teórico, substancialmente novo em relação ao tradicional círculo hermenêutico.

Para o nosso filósofo, a dialética é um processo contínuo de alternância de fases de explicação e fases de compreensão. Então, não temos um círculo (círculo hermenêutico vicioso), mas um arco, o “arco hermenêutico”, que aplicado à noção de texto e à primazia do ato de leitura permite repensar, não a oposição entre duas atitudes metodológicas, no caso, entre explicar e compreender, mas, antes, sua mútua correspondência, numa dialética fecunda.

O problema de fundo, com o qual Ricœur se vê confrontado, é o de uma já consagrada aporia. Fundamentado na ideia de arco hermenêutico, sua posição não é o de recusa de uma abordagem em prejuízo de outra, mas a partir de uma pensar os limites e a validade da outra. Não se trata, portanto, de recusar a análise estrutural, mas de com ela, pensar a validade da interpretação. Ricœur também não comunga a ideia de fundar juntas as duas atitudes em relação ao texto. Seu desafio é muito mais verificar como integrá-las numa dialética que se apresentará como um único arco hermenêutico, quando, enfim, se poderá dizer que o projeto hermenêutico foi reformulado.

Estritamente falando só a explicação é metódica. A compreensão é, antes, o momento não metódico, que nas ciências da interpretação se forma com o momento metódico da explicação. Este momento precede, acompanha, limita e também envolve a explicação. Em contrapartida, a explicação desenvolve analiticamente a compreensão (RICOEUR, 1989, p. 182).

Somente a abordagem do texto compreende os dois momentos complementares que engajam a hermenêutica numa dialética entre explicar e compreender. Fica respondida a questão: o que é interpretação? “É a dialética de explicação e compreensão enquanto fases de um único processo” (RICOEUR, 1976, p. 86). Tal dialética coloca a compreensão no termo de uma mediação com a análise estrutural. Mas para que a interpretação seja realmente enriquecida com uma compreensão mais profunda, ela necessita, depois de ter percorrido o arco hermenêutico, voltar-se para uma compreensão de si, tornando próprio aquilo que, de início, era estranho. Em consequência, “o papel *mediador* desempenhado pela análise estrutural constitui, ao mesmo tempo, a justificação da abordagem objetiva e a rectificação da abordagem subjetiva” (RICOEUR, 1989, p. 209).

Ao modo de Ricœur, portanto, a dialética é dupla: “a do conceito metodológico de interpretação redefinido à luz de uma hermenêutica dos textos, depois a de um si que busca se compreender *perante* o texto, ao termo de um arco hermenêutico que necessita da mediação do si com um outro diverso dele mesmo” (DESROCHES, 2002, p. 26). O compreender-se pela leitura faz surgir uma nova dialética, a do distanciamento e da pertença em cuja dinâmica Ricœur descobre a tarefa da filosofia.

A partir do arco hermenêutico, a tarefa da filosofia, segundo Ricœur, é hoje dar conta do desafio de clarificar todas as implicações da dialética não somente para questões da vida pessoal, mas inclusive para o diálogo com as ciências. Ela precisa cavar as fundações do conhecimento científico para descobrir sobre que solo ele se constrói. E a presença do homem no mundo é este solo primitivo sobre o qual se edificam as ciências. Assim, encontramos-nos diante de uma volta ao *fundamento*, de um retorno às fundações, mas num segundo momento. É somente *depois* das ciências que o filósofo tem o direito de voltar antes delas. Em outras palavras, é no ponto mais avançado de uma ciência que ele pode e deve colocar o problema de suas raízes, de seus fundamentos e, por conseguinte, de seu *sentido* (Cf. JAPIASSU, 1990, p. 6).

3. 2 A teoria da interpretação: a busca de uma instância crítica

Gadamer e Habermas, pensando a tarefa da filosofia, acabam opondo hermenêutica das tradições e crítica das ideologias. O que, porém, está em questão nos dois é um gesto filosófico de base, um lugar inicial, enfim, um ponto de partida onde fundar a condição de possibilidade do filosofar. Para Gadamer seria o “gesto humilde de reconhecimento das condições históricas” (RICOEUR, 1989, p. 357) às quais se submete toda compreensão humana e que impede uma crítica radical, pois o distanciamento é considerado uma atitude objetivante. Para Habermas, seria o “gesto orgulhoso de desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana” (RICOEUR, 1989, p. 57). Temos, então, dois gestos de base distintos. Por esse motivo, podemos solicitar, acredita Ricœur, que um reconheça o gesto ou a reivindicação do outro como legítimo e possa dar conta em si, um da pretensão de universalidade do outro.

Ao retomar e alargar a noção de texto, Ricœur vê aí a possibilidade da inserção na tradição e do reconhecimento de toda instância crítica. A partir do texto, a hermenêutica pode satisfazer as quatro condições necessárias à fundação de uma instância crítica, a saber; a) o distanciamento produtivo; b) a dialética entre explicar e compreender; c) a referência, isto é, o mundo aberto pelo texto; d) e, por último, a criação do estatuto da subjetividade na

interpretação. Assim, a questão da compreensão de si, que na hermenêutica romântica ocupa um lugar de destaque, vê-se transferida para o fim.

3.2.1 Pertença e distanciamento

Se todo discurso acontece como um evento de fala e é compreendido como significação, como vimos anteriormente, podemos, além de significar o “o quê?” do discurso, significar também o “acerca de quê?”. Pela primeira pergunta respondemos qual é o sentido do discurso; pela segunda, qual a sua referência (Cf. RICOEUR, 1976, p. 31). O que ocorre, então, é uma superação do evento na significação. Superação esta que “atesta a intencionalidade da linguagem” (RICOEUR, 1976, p. 24).

Dessa primeira e fundamental dialética entre evento e significação, Ricœur faz derivar sua teoria da interpretação. A consequência mais importante é que da mesma maneira como liberta a sua significação da tutela da intenção mental, o texto liberta também a sua referência dos limites da referência situacional⁴⁹, alargando, pelo mundo aberto por suas exigências referenciais, o nosso horizonte. A insistência de Ricœur no abandono da noção de referência remete para uma perspectiva ontológica que procura, de certa forma, se libertar da lógica da linguagem de Frege, que prima pela necessidade da distinção entre sentido e referência e desta como valor de verdade (Cf. FREGE, 1978, p. 70).

Acabamos de mostrar a libertação da intenção escondida, interior, psicológica do autor e a realização da exteriorização intencional (já em ação no diálogo) e muito mais evidente no texto. É preciso agora responder se “não é a exteriorização intencional, assente em marcas materiais, uma espécie de alienação?” (RICOEUR, 1976, p. 49). Em outras palavras, pode a elaboração da noção de texto produzir o distanciamento necessário à noção de objetividade no interior da historicidade da experiência humana? Se isso é possível, em que sentido poderia o distanciamento ser condição para a tomada de consciência histórica?

⁴⁹ Todas as referências na situação dialógica, são, por conseguinte, situacionais. Mas graças à escrita, o homem tem também um mundo, um conjunto de referências abertas pelo texto, e não somente uma situação (RICOEUR, 1976, p. 47).

A oposição entre distanciamento alienante⁵⁰ e pertença, que faz a obra *Verdade e Método* de Gadamer manter sempre a alternativa entre as duas atitudes, não supera evidentemente a aporia a qual Dilthey e Heidegger conduziram a hermenêutica, a saber, a pretensão de cientificidade, através da objetivação da vida mesma, e o movimento de retorno a uma ontologia fundamental.

Ricœur não compartilha dessa posição. Para ele, concordando com Gadamer, a tomada de consciência histórica acontece através da tensão, da alteridade, da dialética entre o longínquo e o próximo. De fato, para Gadamer, a condição de finitude do conhecimento histórico exclui toda síntese a favor de uma fusão de horizontes entre duas consciências distantes, quer dizer, diferentemente situadas. Fusão que nunca é total, nem única ou fechada, mas sempre aberta; sempre em tensão entre o longínquo e o próximo; entre o próprio e o estranho. Então, o que é que torna possível a comunicação à distância? *A coisa do texto* ou o *mundo do texto*, como prefere Ricœur. O mundo do texto não pertence mais nem ao seu autor nem ao leitor (Cf. RICOEUR, 1990, p. 42).

Com efeito, quando ainda estuda a efetuação da linguagem como discurso, Ricœur já identifica um traço primitivo de distanciamento, o “do dizer no dito”⁵¹ (Cf. RICOEUR, 1990, p. 47). Mas é através do texto que Ricœur pôde introduzir uma noção ainda mais positiva de distanciamento na qual a condição ontológica não perde a experiência humana de historicidade: “O texto é para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação” (RICOEUR, 1990, p. 44).

O distanciamento, tradicionalmente visto como uma questão ontológica, aparece numa hermenêutica fundada no texto como condição para a interpretação. Como isso se dá? Pela fixação do discurso na escrita e, conseqüentemente, pela autonomia que o texto adquire quando escrito. Autonomia tríplice, escreve Ricœur,

relativamente à intenção do autor; relativamente à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; relativamente, enfim, ao destinatário primitivo. O que o texto significa já não coincide com o que o autor queria dizer; significação verbal e significação mental têm destinos já distintos. Esta

⁵⁰ Por distanciamento alienante entende-se toda atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito e que constitui, ao mesmo tempo, a ruína da relação fundamental de pertença à realidade histórica que se pretende objetivar (Cf. RICOEUR, 1990, p. 43).

⁵¹ Refere-se à dialética entre evento e significação “Se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação” (RICOEUR, 1990, p. 47).

primeira modalidade de autonomia implica já a possibilidade de que a “coisa do texto” escape ao horizonte intencional limitado do seu autor e que o mundo do texto faça explodir o mundo do seu autor. Mas o que é verdade das condições psicológica, também é das condições sociológicas; e todo aquele que está preparado para liquidar o autor está menos preparado para fazer a mesma operação na ordem sociológica; no entanto, o próprio da obra de arte, da obra literária, numa palavra, da obra, é transcender as suas próprias condições psico-sociológicas de produção e abrir-se assim, a uma série limitada de leituras, também elas situadas em contextos sócio-culturais sempre diferentes; em resumo, pertence à obra descontextualizar-se tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, e poder recontextualizar-se de um modo diferente; é isto que constitui o acto de leitura. Daí resulta que a mediação do texto não deveria ser tratada como uma extensão da situação dialogal; com efeito, no diálogo, o frente a frente do discurso é dado antecipadamente pelo próprio colóquio; com a escrita, o destinatário original é transcendido; para além deste, a obra cria para si uma audiência, virtualmente alargada a todo o que souber ler (RICOEUR, 1989, p. 361).

A reformulação mais importante operada na hermenêutica é resultante dessa autonomia do texto e é precisamente esta: o distanciamento não é produto da metodologia. Ele constitui o próprio fenómeno do texto. Não é o que a compreensão deve vencer, mas é aquilo que a condiciona. Portanto, não há na hermenêutica uma dicotomia, mas complementaridade.

Ricœur vê na autonomia do texto a condição mais fundamental do reconhecimento de uma instância crítica dentro da interpretação, porque, nesse caso, o distanciamento pertence à própria mediação e não ao sujeito que interpreta: “O passado nos interroga na medida em que o interrogamos. Ele nos responde na medida em que lhe respondemos. Essa dialética encontra um apoio concreto na teoria da leitura...” (RICOEUR, 1997, p. 381).

Toda leitura é um apropriar-se de algo que nos é alheio. Nesse sentido, pode-se dizer que é um esforço por superar a alienação cultural. Não é um esforço por superar o distanciamento. É a própria interpretação a contrapartida de nossa necessidade de superar a alienação cultural e o estranhamento.

Trata-se de um tema que pode ser pensado historicamente. Vejamos: o Iluminismo pretendia tornar presente mais uma vez a cultura da antiguidade; o romantismo coloca o problema de saber como poderíamos nos tornar contemporâneos à cultura do passado. O problema surge novamente depois da tentativa hegeliana de superar o historicismo pela lógica do Espírito Absoluto: se não existe recapitulação total do legado cultural do passado, livre da unilateralidade e parcialidade, então não se pode vencer a historicidade da transmissão (Cf. RICOEUR, 1976, p. 55). Enfim, o distanciamento é fundamental porque sem ele não temos nada a recuperar:

Uma tradição não suscita problemas filosóficos enquanto nela vivemos e habitamos, na ingenuidade da primeira certeza. A tradição só se torna problemática quando a primeira ingenuidade se perde. Temos então de recuperar o seu significado através e para além da alienação (RICOEUR, 1976, p. 56).

O distanciamento significava, antes de mais nada, estranhamento, e com a apropriação visava-se resgatar heranças culturais do passado da alienação da distância. Mas são essencialmente as tradições, às quais pertencemos numa sociedade e numa cultura pluralista que introduzem a polaridade entre pertença e distanciamento, fundando, assim, a tarefa hermenêutica. É pelos textos da tradição que tal tarefa se realiza. Ricœur vê no distanciamento um instrumento metodológico, ou seja, o conceito existencial de distanciamento recebe, no texto, um desenvolvimento epistemológico deixando em aberto o lugar da crítica das ideologias (Cf. RICOEUR, 1997, p. 383).

A hermenêutica pode rejeitar o metodologismo, mas deve poder integrar uma posição “metódica”. Mais do que isso, exige que, no plano epistemológico, “seja igualmente aguçada a consciência metodológica da ciência”. Pois, como o intérprete se deixaria interpelar pelas “coisas mesmas”, se não se valesse, pelo menos de modo negativo, da “filtragem” realizada pela distância temporal? Além do mais, alerta Ricœur, “não se deve esquecer o fato de que a má compreensão é que deu origem à hermenêutica (...)” (1997, p. 384).

Reportamo-nos à pergunta inicial: “como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?” Será possível, dirá Ricœur, na medida em que a consciência histórica assumir também o distanciamento. Aliás, a consciência histórica contém em si mesma um elemento de distância: “A história dos efeitos é justamente a que se exerce sob a condição da distância histórica” (RICOEUR, 1990, p. 41). Dar uma apreciação positiva à tradição ainda não é torná-la critério de verdade, porque ela assenta-se na linguagem. O lugar inicial da hermenêutica não é a tradição e, sim, a linguagem.

Contudo, não é somente a questão epistemológica a ser resolvida pelo distanciamento. Também o conceito existencial de apropriação é enriquecido: “‘apropriar-se’ do que antes era

‘estranho’ permanece o objetivo último de toda hermenêutica” (RICOEUR, 1976, p. 103). Entretanto, para não correr o risco de surgir como um retorno à exigência romântica, de coincidência com a intenção do autor, a apropriação sempre precisa de um complemento crítico, que somente a compreensão pode trazer. Esse complemento é a resposta dada à pergunta: o que se deve compreender num texto e, por conseguinte, de que nos devemos apropriar?

3.2.2 Explicar e compreender

Desenvolver uma teoria do texto, como faz Ricœur, implica inevitavelmente em conhecer e aplicar modelos semiológicos tomados de empréstimo da filosofia da linguagem. Esses modelos mostram que nenhuma explicação é naturalista ou causal, ela é fruto de todo um trabalho. A produção do discurso como escrita numa obra, com estrutura e forma, também realiza uma objetivação, de modo que se dá a ler em condições existenciais sempre novas, diferente do que acontece num diálogo:

(...) diferentemente do discurso simples da conversação que entra no movimento espontâneo da pergunta e da resposta, o discurso enquanto obra “pega” em estruturas que fazem apelo a uma descrição e a uma explicação que mediatizam o “compreender” (RICOEUR, 1989, p. 362).

Ricœur incorpora do estruturalismo essa chamada que considera a objetividade do texto e sua estrutura linguística. Antes de proceder a interpretação, a hermenêutica estará atenta ao reconhecimento do sentido imanente a toda estrutura. Há um movimento dialético entre explicar e compreender, em que a explicação estrutural precede à compreensão hermenêutica, ou seja, compreender consiste em trazer para o discurso aquilo que em

princípio se dá como estrutura. É preciso de início explicar a estrutura que o texto mediatiza, para pretender compreendê-lo profundamente (Cf. RICOEUR, 1989, p. 362).

Mas ninguém consegue explicar sem já ter compreendido algo. Toda explicação se constrói sobre a compreensão própria do nosso jeito de existir no mundo, resultando desta relação também uma dialética interna, que anima o todo da compreensão. Enfim, a explicação é a mediação entre dois momentos da compreensão. Um momento de captação do sentido do texto e um momento de compreensão mais sofisticada, porque apoiada em procedimentos explicativos.

Ricœur afirma que quando começamos a explicação de um texto, ela tem a forma de uma conjectura, resultado, como já dizia Schleiermacher⁵², de uma tentativa do intérprete de “adivinhar” o sentido do texto, porque a intenção do autor ficou para trás. O problema hermenêutico não surge pelo fato de não podermos tocar a experiência psíquica do autor, mas pelo problema semântico que o texto revela ao separar-se da intenção mental de seu autor. (Cf. RICOEUR, 1976, p. 88).

Não existem receitas para se fazer boas conjecturas. Existem, porém, regras para sua validação, que são as regras da lógica. A lógica mostra que um texto apresenta um campo limitado de interpretações. Uma interpretação não deve apenas ser provável, mas mais provável do que outra interpretação. Por isso, “é sempre possível arbitrar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo” (RICOEUR, 1976, p. 91). A explicação é a validação de determinada conjectura em prejuízo de outras, sem jamais pretendê-la definitiva. Não se trata de fazer uma escolha entre elas; mas receber de uma o aspecto da realidade que as outras, eventualmente, não alcançam.

Trata-se de ter uma visão de conjunto para aprofundar um ponto sem nunca ter a última palavra. Há, portanto, uma circularidade entre o todo e a parte. “Construir um sentido verbal de um texto, afirma Ricœur, é construí-lo como um todo” (RICOEUR, 1976, p. 88). Nada há, pois, de pré-estabelecido para esta construção. Ela também é uma conjectura do indivíduo. Portanto, construir o sentido do texto é construí-lo como indivíduo e enquanto se

⁵² “Trata-se de um tipo de certeza inteiramente diferente (...) mais divinatória, que surge quando o intérprete penetra tanto quanto possível na inteira disposição do escritor; [por isso, não é raro que as coisas se passem aqui de fato como o rapsodo platônico por si mesmo, e muito ingenuamente, confessa: que ele é capaz de fornecer uma excelente explicação de Homero, mas que para outro poeta ou prosador não pretende ter nenhuma iluminação verdadeira...]” (Cf. SCHLEIERMACHER, 2000, p. 36).

trabalha na construção de um sentido trabalha-se na construção de si mesmo. Não se trata, porém, apenas de conjecturas, mas também da validação das mesmas⁵³.

Tudo isso mostra como, de um lado, o pensamento de Ricœur se liga ao de Gadamer, quando este fundamenta toda explicação, mesmo a que se pretende científica, numa compreensão prévia de mundo. Como Gadamer, e antes dele Heidegger, Ricœur também se confronta com a fenomenologia, aprofundando-a e, ao mesmo tempo, recusando o seu idealismo de cientificidade. Resta claro que, no projeto de Ricœur, explicar é uma condição necessária, mas não suficiente. A reflexão total é uma ilusão. E, nesse mesmo sentido, a crítica das ideologias, enquanto crítica radical de uma razão emancipada, surge como um ideal irrealizável. Por outro lado, Ricœur supera a oposição entre verdade (filosofia) e método (ciência) da hermenêutica de Gadamer, dado que não funde as duas, mas respeita a autonomia dos respectivos campos, preferindo a mediação e evitando toda e qualquer separação. Dessa forma, a explicação e a compreensão não constituem os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo: a interpretação.

A questão que inicialmente era saber se entre as ciências da natureza e as ciências do homem haveria um conjunto contínuo, homogêneo e, finalmente, unitário, ou se era preciso estabelecer entre elas uma ruptura epistemológica levou a duas teses: a tese da continuidade epistemológica entre as ciências da natureza e as ciências do homem, possibilitando uma metodologia comum; e a tese da compreensão que anunciava a reivindicação de uma irreducibilidade e de uma especificidade metodológica das ciências do homem. Neste caso, a tarefa da filosofia seria a de fundamentar o pluralismo metodológico e a descontinuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem na diferença última entre o modo de ser da natureza e o modo de ser do espírito.

Tomando a problemática a partir da teoria do texto, Ricœur põe em questão o dualismo metodológico da explicação e da compreensão, substituindo-o por uma dialética fina. Da reflexão sobre as duas teses, Ricœur conclui que, no plano epistemológico, não existem dois métodos, explicativo e compreensivo. Só a explicação é metódica. A compreensão se desenvolve com a explicação. Assim que a homogeneidade do processo explicativo assegura a continuidade das ciências, mas a descontinuidade causada pelo processo compreensivo torna a distância entre as ciências da natureza e as ciências do homem intransponível. Além disso, a noção de compreender reflete, no âmago da epistemologia, uma

⁵³ Nesse ponto, J. M. Heleno realiza sua crítica para o caso de se duplicarem as suspeitas, as conjecturas. Teríamos então, pergunta, de “duplicar a validação”? (Cf. 2001, p. 189).

pertença do nosso ser ao ser que precede toda a objetivação, toda a oposição de um objeto a um sujeito, e também constitui o indício, não metodológico, mas verdadeiro, da relação ontológica de pertença ao ser. Conforme Japiassu, Ricœur consegue, através da dialética entre explicar e compreender, “salvar o homem da (ou mesmo apesar da) ciência” (1990, p. 12).

3.2.3 Sentido e referência

Através da dialética entre sentido e referência, Ricœur pretende mostrar que o sentido de um texto, ou seja, o conteúdo real da sua estrutura interna encontra-se aberto a quem quer que possa ler. Nesse sentido, o leitor é histórico, enquanto que o texto é omnitemporal. Aquilo de que o leitor pode se apropriar não é do tempo do autor, mas da proposição de mundo, da referência que o encadeamento de um texto abre (Cf. RICOEUR 1983, p. 31). E dado que essa nova dialética “exprime a plena exteriorização do discurso, na medida em que o sentido não é só o objeto ideal intentado pelo locutor, mas a realidade efectiva visada pela enunciação” (RICOEUR, 1976, p. 91), verifica-se que a referência é afetada pelo distanciamento.

Ricœur afirma ainda que a referência tem valor de verdade; tem a pretensão de atingir a realidade. Por esse carácter, o discurso se opõe à língua, que não possui relação com a realidade. “Somente o discurso – afirma – visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo” (1990, p. 55).

A referência é esse poder que o texto possui de remeter a uma realidade exterior à linguagem, de interpretar linguagens que dizem algo acerca do mundo, de um tipo de mundo que pode ser desvendado por uma semântica de profundidade. E isso de tal maneira que o sentido do texto não está detrás do texto, mas à sua frente. “Não é algo de oculto, mas algo de descoberto” (RICOEUR, 1976, p. 99). Já não importa a situação inicial, mas o mundo possível aberto pela referência do texto.

Compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência: “do que ele diz para aquilo de que ele fala”, e ele fala “de um mundo possível e de um modo possível

de alguém nele se orientar” (RICOEUR, 1976, p. 99). Aqui a referência é mais do que mostrar. É também criar um novo modo de ser:

Na fala viva, o sentido ideal do que se diz inclina-se para a referência real, a saber, aquilo sobre que se fala; no limite, esta referência real tende a confundir-se com uma designação ostensiva em que a fala se junta ao gesto de mostrar, de fazer ver. O sentido morre na referência e esta, na exibição. Já não acontece o mesmo quando o texto ocupa o lugar da fala. O movimento da referência para a exibição é interceptado, ao mesmo tempo que o diálogo é interrompido pelo texto (RICOEUR, 1989, p. 144).

O texto altera a referência do discurso. Ao contrário do discurso oral, onde o problema da referência é resolvido pela função ostensiva do discurso, ou seja, no poder de mostrar a realidade. Na escrita, as condições concretas do ato de mostrar desaparecem. Por outro lado, ela dá “condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de ‘ser-no-mundo’” (RICOEUR, 1990, p. 56).

Ricœur também introduz o distanciamento produzido pela ficção, o qual estabelece uma ruptura com a linguagem cotidiana. Se não podemos encontrar um outro e sua intenção psicológica; se não pretendemos apenas descrever o mundo, então, o que resta para ser interpretado? Resta poder explicitar, pela reflexão, o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto. Nesse ponto Ricœur retém a ideia de *projeção dos possíveis mais próximos*, de Heidegger: “De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próximos. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único” (RICOEUR, 1990, p. 56), ou seja, uma proposta de mundo com um horizonte significativo. O mundo do texto é novo para o leitor/intérprete e deve ser considerado como a mediação inevitável entre o sentido (puramente estrutural) e a compreensão de si mesmo (Cf. MACEIRAS, 1991, p. 65). Poder interpretar faz do mundo um mundo habitável.

Ricœur sustenta obstinadamente a tese segundo a qual a suspensão da referência de primeiro grau, ou seja, do discurso na sua função descritiva constitui somente o outro lado de

um processo infinitamente mais notável, a saber, a emergência de uma referência de segundo grau, que ele caracteriza como redescrição do mundo, do discurso na função metafórica⁵⁴ (Cf. RICOEUR, 1991, p. 40).

A redescrição da realidade ou *o mundo-do-texto* é um mundo possível de se habitar. Não é um mundo real, mas um objeto intencional do qual o leitor pode se apropriar. Portanto, a hermenêutica de Ricœur visa menos restituir a intenção do autor por trás do texto, e muito mais explicitar o movimento pelo qual um texto exhibe, de algum modo, perante si mesmo, um mundo (Cf. RICOEUR, 1994, p. 123). O leitor, sim, é o personagem real que põe em relação o mundo (possível) do texto com o seu mundo (real) do leitor. Essa ideia corresponde à noção de fusão de horizontes de Gadamer⁵⁵.

É possível que alguém considere o ato de leitura como algo sem importância para uma crítica. Mas, nesse caso, afirma Ricœur,

ratifica-se paradoxalmente o positivismo que geralmente se combate, a saber, o preconceito de que só é real o dado tal como pode ser empiricamente observado e cientificamente descrito. Por outro, encerra-se a literatura num mundo em si e quebra-se a ponta subversiva que ela volta contra a ordem moral e a ordem social. Esquece-se de que a ficção é precisamente o que faz da linguagem este supremo perigo de que Walter Benjamin, depois de Hölderlin, fala com temor e admiração (RICOEUR, 1994, p. 121).

A “teoria do mundo do texto”, ou seja, o seu caráter referencial, representa, segundo Ricœur, a ruptura mais decisiva com a hermenêutica romântica, pois “não há nenhuma intenção escondida a procurar por trás do texto, mas um mundo a expor diante dele” (1989, p. 363). Esse caráter de abrir brechas diante de toda realidade dada é um recurso que o texto possui, uma possibilidade para “uma crítica do real” (1989, p. 363).

⁵⁴ Na obra *Tempo e Narrativa* (Cf. RICOEUR, 1994, pgs. 88-110) Ricœur estabelece três estágios no caminho da referência de primeiro grau para a refiguração: o primeiro nível é o do agir humano. É caracterizado pela pré-compreensão. O ser no mundo é já marcado pela linguagem da pré-compreensão que refere o mundo; o segundo é a experiência do tempo: o ato de narrar imita a ação; e o terceiro, é o ato de leitura e a abertura do mundo do texto.

⁵⁵ “(...) a leitura coloca de novo o problema da fusão de dois horizontes, o do texto e o do leitor, e, pois, a intersecção do mundo do texto com o mundo do leitor” (RICOEUR, 1994, p. 121).

3.3 O mundo do texto

A dialética entre mundo do texto e mundo do leitor contribui para uma compreensão de si a partir da noção de identidade narrativa⁵⁶: não lemos um autor; lemos a nós mesmos. Corresponde ao que Gadamer chama de *aplicação*. Dele, Ricœur retira a ideia de unidade do processo compreensão-interpretação-aplicação (GADAMER, 1998, p. 460, a), substituindo o termo *aplicação* por *apropriação*. A leitura “é a *recepção* que responde e corresponde ao ser-afetado-pelo passado” (RICOEUR, 1997, p. 380). É nesse sentido que Ricœur fala de arco hermenêutico que se eleva da vida, atravessa o texto e retorna à vida: existência e vida são igualadas. Para isso, retoma “a via fenomenológica que endossa essa posição ao não distinguir a história de uma vida da totalidade dos eventos temporais vividos e vividos de tal sorte que já estariam providos de sentido” (ROSSATTO, 1999, p. 149). A apropriação que se realiza com a leitura é esse retorno à vida. Um retorno que questiona a forma como nos orientamos nela. “O texto, diz Ricœur, fala de um mundo possível e de um modo possível de orientação nesse mundo”⁵⁷ (1983, p. 44). No modo possível, ou melhor, no poder-ser “reside a força subversiva do imaginário” (RICOEUR, 1989, p. 363). Essa força não deixa de ser um distanciamento. A referência se distancia do real em vista “de um possível” mais próximo e de uma crítica capaz de desmascarar as ideologias.

3.3.1 A apropriação: a retomada da condição ontológica da compreensão ou sobre o modo de compreender nas ciências humanas

O projeto hermenêutico de Ricœur aceita o pressuposto segundo o qual o ser-no-mundo precede à reflexão, impossibilitando a busca de uma fundamentação última. O

⁵⁶ Elucidação do caráter temporal da experiência humana por meio do relato.

⁵⁷ Com isso Ricœur permanece fiel ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um projetar (Cf. 1990, p. 33).

compreender tem significação ontológica: o sujeito que interpreta pertence à realidade mesma a qual está interpretando. Tal pertença é anterior à constituição do sujeito do conhecimento. De uma forma muito positiva, a concepção de Ricoeur emana do aprofundamento e da transformação da fenomenologia husserliana feita por Heidegger.

Segundo Ricoeur, um dos méritos de Heidegger está na sua reformulação da questão do sujeito. Com sua “Analítica do *Dasein*”, em *Ser e Tempo*, ele formula uma teoria do sujeito destituída do traço egocêntrico, comum às filosofias da consciência clássicas, desde o dualismo ontológico cartesiano, e realiza uma recuperação da questão do ser e de seu sentido, isto é, uma retomada do sujeito como um ente questionante, instigado pela questão do ser.

Mas é justamente nessa exposição da pré-estrutura da compreensão em termos ontológicos que Ricoeur identifica uma limitação da hermenêutica heideggeriana (e, de certo modo também de Gadamer). Trata-se da relação entre fenomenologia e hermenêutica designada por “via curta”, porque desconsideram todas as discussões metodológicas sobre a interpretação correta, e a hermenêutica restringe-se a uma ontologia, em que o compreender é mais que um modo de conhecer, é um modo de ser.

Com Ricoeur, por sua vez, há um aumento da dimensão hermenêutica com a chamada “via longa⁵⁸”, em que se pensa o “compreender” como conhecimento, mas também como alteração no modo de ser daquele que compreende: a interpretação de um texto completa-se na interpretação de si dum sujeito, que daquele momento em diante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a se compreender. E é aqui que ele se aparta de Heidegger, pois considera necessário substituir a “via curta” da analítica do *Dasein* pela “via longa”, onde toda e qualquer compreensão de si é mediatizada pela análise dos textos.

Com esse “longo percurso”, a atividade reflexiva sofre uma profunda transformação: ela não é compreensão direta. Encontra-se mediatizada. Exerce-se como interpretação. Outra transformação profunda também acontece em relação ao método, que vai muito mais além do simplesmente metodológico, porque agora a identidade do eu está subordinada à interpretação dos textos⁵⁹, à interpretação do sentido do texto, sendo o ato da apropriação de seu significado

⁵⁸ Substituindo a análise do *Dasein*, “via curta”, a proposta de uma “via longa” refere-se à análise dos relatos tanto históricos, com pretensão referencial de verdade, quanto os de ficção, com narração imaginativa.

⁵⁹ “La revolución de método va, como es evidente, mucho más allá de lo simplemente metodológico porque ahora la identidad del yo queda pendiente de la interpretación de los signos, de los símbolos, del lenguaje, en fin, de los documentos culturales y prácticos en los que el yo se objetiva” (MACEIRAS, 1991, p. 52). Nas obras posteriores ao comentário de Maceiras, a crítica à pretensão de imediatez da intuição fenomenológica leva

uma fusão do mundo do texto com o mundo do leitor, coincidindo com Gadamer (Cf. MACEIRAS, 1991, p. 60).

A apropriação é a forma como o sujeito responde ao sentido e à referência propostos pelo texto. Na realidade, é a proposta de mundo exibida pelo texto que é apropriada mediante a superação da subjetividade ou desapropriação ou distanciamento de si mesmo. Ao apropriar-se do sentido e da referência do texto, o sujeito distancia-se criticamente das próprias ilusões ideológicas (RICOEUR, 1983, p. 9).

Portanto, o problema essencial consiste em identificar o que está sendo narrado num texto, o que deve nele ser lido. Ricœur salienta que “o que é comunicado, em última instância, é, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projeta e que constitui seu horizonte” (RICOEUR, 1994, p. 119). Entretanto, estar diante do mundo do texto é, ainda, apenas a metade do caminho rumo à apropriação. Somente pela mediação da leitura que o texto, na medida em que diz algo para além de si mesmo, permite o partilhar de uma experiência para além da linguagem:

Pudemos dizer (...) que o mundo do texto assinalava a abertura do texto para o que está “fora” dele, para o seu “outro”, na medida em que o mundo do texto constitui relativamente à estrutura “interna” do texto uma intenção absolutamente original. Mas temos de confessar que, considerado à parte da leitura, o mundo do texto continua sendo uma transcendência na imanência. Seu estatuto ontológico permanece em suspenso: em excesso relativamente à estrutura, à espera de leitura (RICOEUR, 1997, p. 275).

A interpretação exige o confronto entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor. Há uma dialética autor-leitor. O fenômeno da leitura torna-se, com isso, a mediação necessária (Cf. RICOEUR, 1997, p. 276).

A apropriação não é algo de mental, não é a intenção de outro sujeito, presumivelmente escondido por trás do texto, mas o projeto de um mundo, a apropriação de um modo de ser no mundo, que o texto desvela. A apropriação é exatamente o contrário da contemporaneidade: “é compreensão pela distância” (RICOEUR, 1990, p. 57).

Ricœur a substituir o “eu” da primeira pessoa pelo “si” reflexivo de todas as pessoas (Cf. RICOEUR, 1991, p. 68).

Em vez de afirmar que o sujeito já é Senhor do seu próprio modo-de-estar no mundo, projeta ou desvela novos modos de ser; a apropriação proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer. Se a referência do texto é um projeto de mundo, então, não é o leitor que primeiramente projeta a si mesmo. Ao receber do texto um projeto, é alargada a capacidade de autoprojetar-se e autoconhecer-se do leitor (Cf. RICOEUR, 1976, p. 106).

3.3.2 O estatuto da subjetividade: ser é ser interpretado

Um dos principais contributos de Ricœur para o nosso tempo é o modo como repensa a questão filosófica que somos nós próprios, a questão de saber o que significa ser um sujeito reflexivo. A apropriação responde não a um autor, mas ao sentido do texto, de modo que o *si* é constituído pelo mundo do texto e não o seu contrário: “O texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos” (RICOEUR, 1990, p. 57). Se há uma apropriação de *si* pode haver também uma crítica das ilusões do sujeito. Afirma Ricœur:

A consequência para a hermenêutica é importante: não podemos mais opor hermenêutica e crítica das ideologias. A crítica das ideologias é o atalho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta deixe-se formar pela coisa do texto, e não pelos preconceitos do leitor. Portanto, precisamos transferir para o cerne mesmo da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão que havíamos percebido antes no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e de sua referência. Em todos os níveis da análise, o distanciamento é a condição da compreensão (RICOEUR, 1990, p. 59).

A hermenêutica acredita que o *cogito* só é compreendido quando mediatizado: a consciência não é imediata, porém mediata; não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de tornar-se consciente, mais consciente; de expor-se ao texto e não de autoprojetar-se nele.

O sujeito não tem a chave da compreensão. A apropriação das propostas de mundo abertas pelo texto produz uma ampliação na dimensão da subjetividade do leitor. Pode-se dizer que a subjetividade fica em suspense, irrealizada. “Ao ler, eu irrealizo-me. A leitura introduz-me nas variações imaginativas do ego” (RICOEUR, 1989, p. 364). Nessa “variação” está a possibilidade para crítica das ilusões do sujeito.

Ricœur não introduz apressadamente o conceito de apropriação sem antes levar às últimas consequências o conceito de distanciamento, porque o distanciamento de si mesmo não é, para ele, uma deformação a combater, “mas a condição de possibilidade da compreensão de si-mesmo face ao texto” (1989, p. 364). Somente distanciando-se, ou seja, desapropriando-se de si, é possível realizar uma apropriação das propostas oferecidas pelo texto. É nesse contexto que Ricœur também reivindica a importância de uma crítica das ideologias, pois não há compreensão de si que não se defronte com uma crítica das “falsas ilusões do sujeito”.

O problemático não é o conhecimento, mas o ser a ser conhecido. Por que o ser é problemático, não evidente ou apodítico? Porque está dividido, ferido, quebrado e só recuperado através da interpretação: “É a hermenêutica que constitui o sujeito” (RUEDELL, 2006, p. 28). O conhecimento, porém, também pode tornar-se problemático, quando tomado como saber absoluto. Em sua quarta e última proposição sobre a crítica das ideologias Ricœur escreve:

(...) resulta que a crítica das ideologias é uma tarefa que devemos sempre começar, mas que, por princípio, não podemos concluir (...). Chamo de deontológica minha última proposição, porque nada nos é mais necessário em nossos dias, que a renúncia à arrogância da crítica, para empreendermos, com paciência, o trabalho incessantemente retomado do distanciamento e do assumir de nossa condição histórica (RICOEUR, 1990, p. 95).

Com essa afirmação Ricœur endossa a tese de Habermas segundo a qual todo saber está baseado num interesse. Daí a necessidade da crítica das ideologias. Porém, a própria crítica das ideologias está fundada num interesse específico, ou seja, a crítica das ideologias não fala de um lugar neutro, não ideológico, chamado ciência. Mas isso não inviabiliza as condições de produção da crítica. O fracasso do projeto de reflexão total leva a outro tipo de

discurso. As condições da crítica estão contidas no discurso de caráter hermenêutico, no qual todo saber de caráter objetivante é precedido pela relação de pertença. Antes de qualquer crítica, pertencemos à história. “Esquecer esse vínculo inicial é cair na ilusão de uma teoria crítica elevada ao nível de saber absoluto” (RICOEUR, 1990, p. 94). Portanto, a crítica é segunda em relação à pertença, mas não é impossível. Ao contrário, ela é possível em virtude do fator de distanciamento que pertence à relação de historicidade. A questão crítica surge, assim, no cerne da compreensão.

A reflexividade do ser e a não imediatez da reflexão leva a uma dialética também entre *cogito* e *sum*, dado que há uma distância entre a consciência imediata e o real. Refletir é reapropriar-se continuamente do nosso ser por meio da interpretação. A reapropriação é, portanto, indireta, mediada e passa pela interpretação.

A consciência de si é como que o resultado da interpretação, aparece no final da atividade reflexiva, e não no seu início. A reflexão impossibilita uma ontologia da consciência absoluta, fazendo aparecer, por meio da linguagem, aspectos reais do ser, que, porém, são sempre parciais (Cf. MACEIRAS, 1991, p. 52).

A interpretação nunca é absoluta porque, sendo linguagem, é prisioneira de uma cultura, carente de univocidade e contingente à individualidade do intérprete, o que não significa ausência de rigor metodológico, mas atenção e reconhecimento dos diversos estilos hermenêuticos. A título de exemplo, vejamos o modelo freudiano onde o *eu* é fruto de seu destino natural, enquanto no modelo da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, onde o *eu* se faz por sua história. Também aí, entre esses dois modelos, Ricœur propõe uma dialética que manifesta como é o *eu* do homem tanto por sua arqueologia quanto por sua teleologia.

Ricœur está profundamente convencido de que a identidade do eu do conhecimento de si é resultado de uma vida examinada, narrada e continuamente retomada em toda reflexão aplicada às obras, à cultura e, sobretudo, aos textos⁶⁰. Por isso, *o si* nunca tem de si uma compreensão total, mas também nunca deixa de buscar essa compreensão, e deve fazê-lo por um retorno, não diretamente, e sim através do rodeio pelos textos.

A apropriação, ou seja, o retomar da subjetividade não é completo:

⁶⁰ Só a reflexão abstrata fala desde parte nenhuma. Para tornar-se concreta, a reflexão tem que perder sua pretensão imediata de universalidade. Toda reflexão é situada. Tem um mundo... Não existe filosofia sem pressupostos prévios. A filosofia abarca o pensamento com seus pressupostos. Seu primeiro ‘que fazer’ não consiste em começar, mas em fazer memória partindo de uma palavra já em marcha; e fazer memória com vistas a começar (PINTOR-RAMOS, 1991, p. 96).

Se é verdade que a hermenêutica se completa na compreensão de si, é preciso rectificar o subjectivismo desta proposição, dizendo que compreender-se é compreender-se em face de o texto. A partir daí o que é apropriação de um ponto de vista é desapropriação de um outro ponto de vista. Apropriar é fazer com que o estranho se torne próprio. O que é apropriado é, na verdade, a coisa do texto. Mas a coisa do texto só se torna o meu próprio se eu me desapropriar de mim mesmo, para deixar ser a coisa do texto. Então eu troco o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto (RICOEUR, 1989, p. 64).

Isso permite a Ricœur falar em distanciamento de si para si dentro da apropriação. E é esse distanciamento, interno à própria apropriação, que põe em ação a crítica das ideologias, constituindo, por excelência, o momento crítico da compreensão; e põe em ruínas a pretensão do ego de constituir-se em origem última. É nesse sentido que a hermenêutica se opõe ao idealismo.

A abordagem da temática da subjetividade, feita por Ricœur, pode ser caracterizada como sendo simultaneamente fenomenológica e hermenêutica (Cf. MADISON, 1995, p. 40). Fenomenológica no sentido de que a fenomenologia oferece uma imprescindível remissão última à subjetividade, algo que é esquecido ou positivamente criticado por outras correntes; graças a isso, a compreensão de mundo objetivo de sentido é uma tarefa importante, pois só vale a pena enquanto esse sentido tem a possibilidade de ser apropriado por um sujeito em sua interminável tarefa de humanização. A fenomenologia é a filosofia da subjetividade que significa uma constante voz de alerta contra as tentações de reificação do sujeito (Cf. PINTOR-RAMOS, 1991, p. 101).

Assim, apesar da remissão reflexiva não ser intuitiva ou introspectiva, mas indireta e interpretativa, ela não deixa de ser uma possibilidade de exprimir e de dizer o sentido não dito, mas dizível, da existência e da vida. Justamente por isso, afirma Japiassu, a filosofia “é essencialmente hermenêutica, vale dizer, interpretação e explicação de um sentido pré-dado, de um sentido que constitui a sedimentação de uma vida e o dom de uma tradição” (1990, p. 7).

3.3.3 Os limites da fenomenologia e sua recuperação na hermenêutica

A proposta de uma reformulação do projeto hermenêutico, feita por Ricœur, está ligada à tradição fenomenológica, embora se distancia dela em muitos pontos. As críticas hermenêuticas de Ricœur em relação a Husserl referem-se apenas ao ideal de cientificidade, a saber, à pretensão de auto-fundação da intuição na consciência de si. Não podem ser interpretadas como uma crítica radical, do tipo que refuta todo o corpo teórico do programa fenomenológico. Pelo contrário, a fenomenologia permanece sempre “o inultrapassável pressuposto da hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 50).

Ricœur fala de um verdadeiro “enxerto” (1978, p. 7) da hermenêutica nos seguintes pressupostos fenomenológicos: a) ao primado da questão da compreensão de si; b) a emergência da questão do sentido; e c) a uma mais radical distinção entre teoria e prática. Por isso, talvez seja mais apropriado dizer que a hermenêutica ricœuriana consiste muito mais numa recuperação da filosofia husserliana, mas sem deixar de ser crítica em relação ao fundamento epistemológico do método, ainda muito reduzido à relação sujeito-objeto, evidenciado na tese de que o lugar de toda intuitividade é a subjetividade. A intuição é, para Husserl, a mediação total que em determinado momento conduz da simples interpretação para a visão⁶¹ das coisas.

Ricœur, que nunca quis confinar a filosofia em uma epistemologia movida só pela preocupação de esclarecer o círculo sujeito/objeto, acaba impondo a esse ideal de cientificidade um limite fundamental, que é a condição ontológica da compreensão. “Mais além de toda teoria do conhecimento, trata-se de perguntar pelo ser” (MACEIRAS, 1991, p. 46). Isso porque, para a hermenêutica, o sujeito não é o fundamento último, mas faz parte da própria coisa sobre a qual interroga e pretende conhecer. O idealismo husserliano “desaba” diante da condição ontológica da compreensão, como esta é entendida na hermenêutica. Ricœur pergunta:

⁶¹ Colocar a fundação principal na ordem da intuição imediata, “fundar é ver” (RICOEUR, 1989, p. 52), é, segundo Ricœur, a tese idealista de Husserl contra a qual luta.

Em que sentido é que este desenvolvimento de toda compreensão em interpretação se opõe ao projeto husserliano de fundação última? Essencialmente nisso: toda interpretação coloca o intérprete *in media res* e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podermos também fornecer-lhe o nosso contributo (1989, p. 58).

A esse tipo de relação “no meio”, Ricœur chama de *pertença*. Pela relação de *pertença* esclarece-se a radical finitude do conhecimento, que, aliás, constitui “a própria experiência hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 55). Compreendemos, porque primeiro pertencemos ao mundo. Só depois, num segundo momento, perguntamos pelo sentido e fazemos essa pergunta pela mediação da linguagem. Por isso, a compreensão, enquanto modo de ser, é sempre finita. A linguagem, na qual necessariamente se dá, nunca é rigorosamente universal: tem os limites de seus códigos e das circunstâncias em que é usada. No caso específico de Ricœur, a “linguagem” consiste num projeto hermenêutico que contempla a mediação pelo texto como modelo privilegiado (RICOEUR, 1989, p. 45).

A grande descoberta da fenomenologia é o “retorno às coisas”. Ricœur, porém, entende que essa descoberta não foi levada às últimas consequências, a saber, que também a consciência tem o seu sentido fora de si mesma⁶², no mundo (Cf. HELENO, 2001, p. 182). Já o texto se refere ao mundo de um modo particular, pois não pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação (Cf. NALLI, 2006, p. 14).

Ricœur imagina estar seguindo a descoberta da fenomenologia ao deslocar o eixo da interpretação da subjetividade para o mundo; ou seja, “de um sujeito fechado em suas significações para um ser que sempre tem, como horizonte de suas visadas, o mundo” (RICOEUR, 1978, p.12). Devido a isso, o ser, a consciência e o eu são resultados da interpretação “do mundo criado pelo texto”, aparecendo como a última e não a primeira categoria da compreensão. Em outras palavras, não aparecem no início ou antes da atividade reflexiva, mas no final, no momento da *apropriação* de “um novo ser-no-mundo” aberto pelo texto.

Antes dos objetos e dos sujeitos há o mundo. A subjetividade se instaura nessa relação com o mundo que sempre a precede, “não em termos lógicos ou em termos históricos – dirá

⁶² Husserl estabeleceu como programa da fenomenologia o retorno às próprias coisas, no fim se encontrará com a realidade única da consciência transcendental que constitui o significado das coisas e o sentido do mundo (REALE; ANTISERI, 2003, p. 556).

Ricœur – mas em termos hermenêuticos e ontológicos” (1989, p. 56). O sujeito se coloca diante de um objeto no contexto específico da pertença, o que implica na intrínseca incompletude da tarefa hermenêutica. Cada um pode ter acesso direto à sua existência, contudo, não pode ter, com a mesma imediatez, acesso ao seu sentido (Cf. HENRIQUES, 2002, p. 9).

A questão do sentido aparece no segundo momento da obra de Husserl, momento em que contesta o empreendimento diltheyniano de fornecer às ciências do espírito um método tão objetivo quanto o das ciências da natureza. É nesta escolha pelo sentido, contra toda atitude naturalista-objetivista, que Ricœur encontra a principal contribuição da fenomenologia para a hermenêutica (Cf. RICOEUR, 1978, p. 11), pois tratar do sentido é reconhecer o caráter lingüístico de toda experiência.

Diante disso, surge a questão que Ricœur coloca: não seria idealista “toda” filosofia do sentido? “Ao contrário – responde ele mesmo – a tese da intencionalidade revela explicitamente que, se todo sentido é para uma consciência, nenhuma consciência é consciência de si antes de ser consciência de alguma coisa para a qual ela se projeta” (Cf. 1989, p. 66). A toda consciência de sentido, portanto, pertence um momento de *distanciamento* do vivido, que possibilita dar-lhe sentido.

O distanciamento hermenêutico corresponde à redução da fenomenologia, àquele momento quando “não contentes de ‘viver’ – ou de ‘reviver’ – nós interrompemos o vivido para o significar” (RICOEUR, 1989, p. 67). Conservar o sentido não idealista significa priorizar a análise noemática⁶³, ou seja, reconhecer que a subjetividade não tem domínio soberano sobre o sentido ao qual se dirige. Diferentemente de Husserl, para quem a subjetividade está acima de todos os entes do mundo,

(...) sou eu que interrogo o mundo como fenômeno, aquele mundo que vale agora para mim no seu ser e em seu ser tal, com todos os homens que ele compreende, dos quais estou tão plenamente certo; portanto, sou eu que estou acima de todo ente natural que tenha sentido para mim; sou eu o pólo subjetivo da vida transcendental na qual, em primeiro lugar, o mundo tem sentido para mim puramente como mundo: em minha plena concretude, eu abranjo tudo isso (HUSSERL apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 565).

⁶³ O conceito de *noema* refere-se, segundo Husserl, aos correlatos das vivências (*Erlebnisse*), ou seja, àquilo de que se tem consciência – o pensado, o conteúdo. Na hermenêutica de Ricœur, *noema* é aquilo que no texto se torna independente do autor e aberto à interpretação de quem o lê.

Essa ideia husserliana da constituição, configuração e refiguração do mundo é seguramente uma idéia problemática. Husserl não deixa claro se este refigurar ou “dar significado” ao mundo significa criar o significado ou revelá-lo (VANNI-ROVIGHI apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 564)⁶⁴. Em Ricœur parece não haver dúvida: o dizer o mundo do texto “constitui” o mundo, mas só enquanto dimensão simbólica, na medida em que interage com uma subjetividade. Não numa relação de exterioridade, mas numa relação de inserção; da inserção da subjetividade no mundo constituído simbolicamente pelo dizer do texto (Cf. NALLI, 2006, p. 15).

No dizer o mundo, o que o texto faz é constituí-lo simbolicamente, sem ser necessário exigir uma subjetividade como instância prévia de sentido e como sua condição fundamental, mas sim estabelecendo um *locus* compreensivo, ou seja, uma possibilidade de sentido que configura e re-figura nossas experiências a cada vez que lemos um texto (RICOEUR, 1989, p. 30). Daí a inevitável natureza ontológica da hermenêutica enquanto um processo de autorreflexão do sujeito, sempre a partir de suas mediações culturais e, especificamente, textuais. A constituição de si se dá enquanto compreensão de si:

Não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores. Ao passar de um para outro, a hermenêutica liberta-se progressivamente do idealismo com o qual Husserl tentara identificar a fenomenologia (RICOEUR, 1989, p. 40).

A resposta da hermenêutica ao idealismo husserliano encontra-se na ideia de que a subjetividade não pode ser a fundação última, pois o cogito está tão sujeito à crítica quanto qualquer outro ente, e o fato de subordinar a dimensão da linguagem à experiência aproxima a fenomenologia da hermenêutica, e vice-versa. Essa aproximação abre o caminho para uma

⁶⁴ Para Ricoeur a fenomenologia não “cria” nada, mas “encontra”: “A experiência fenomenológica não faz mais do que explicitar o sentido que o mundo tem para nós, antes de toda filosofia, e que, manifestadamente, a nossa experiência lhe confere; este sentido pode muito bem ser destacado pela filosofia, mas nunca pode ser modificado por ela” (HUSSERL apud RICOEUR, 1989, p. 79).

ontologia da compreensão que tem por tema o mundo da vida, essa camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto (RICOEUR, 1978, p. 11).

Enfim, se toda intuição tem de ser mediada por uma interpretação, e se o sentido de um texto se tornou autônomo em relação ao seu autor, uma vez mais se sublinha que a consciência tem seu sentido fora de si mesma. Compreende-se, então, a tese de que a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última, e não a primeira categoria de uma teoria da compreensão.

CONCLUSÃO

A polêmica entre Gadamer e Habermas serviu como ponto de partida para a leitura e a discussão do projeto hermenêutico de Ricoeur. Com este aprendemos que, a rigor, não há incompatibilidade entre estas duas perspectivas, a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias. Pelo contrário, em diversas obras há um conjunto de influências recíprocas.

Iniciamos mostrando que Gadamer não contesta a importância da razão em sua vertente crítica e emancipadora. Ele apenas procura delimitar seus poderes e definir suas fronteiras. Em *Verdade e Método II* (1998, p. 236, b), afirma que Habermas interpreta de forma muito unilateral a tese de que a tradição seria a única razão de validade. Gadamer, de certa forma, classifica sua concepção hermenêutica como que correspondendo ao saber crítico, conceito que recolhe de Habermas. Assim, a linguagem passa a ser entendida como um meio que possibilita a compreensão do mundo, mas sem ignorar a atitude crítica diante de qualquer acordo.

Habermas, por sua vez, recolhe da hermenêutica a ideia de que a linguagem permite uma abertura da razão, capaz de transcender a si própria e dar conta da totalidade da existência humana por dois motivos: a) encontra-se aberta a tudo o que se pode dizer e compreender e, 2) aqueles que a utilizam podem distanciar-se em relação às suas próprias expressões, para interpretá-las e refletir sobre elas. A *Teoria Comunicativa* que o autor desenvolve revê um processo onde também intervêm a compreensão e o acordo. Além disso, Habermas reconhece o mérito da hermenêutica de Gadamer no fato dela ter se revelado uma excelente crítica à compreensão objetivista das ciências do espírito.

A identificação de aspectos de reconhecimento recíproco, próprio da atitude sempre aberta ao diálogo desses dois grandes filósofos, não minimiza o fato de a controvérsia – documentada em muitos textos – tornar-se pública em forma de alternativa, perspectiva veementemente recusada por Ricœur a favor de uma dialética.

O ensaio *Hermenêutica e crítica das ideologias* é exemplar para a compreensão do pensamento dialético de Ricœur. Nele, o filósofo lança dois desafios à hermenêutica das tradições que resultam numa hermenêutica crítica: o primeiro se dá no nível epistemológico, onde defende o primado da linguagem contra as filosofias que têm o seu ponto de partida no sujeito; o segundo é quando tomamos como ponto de partida as tradições. Com estas percebemos que nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas, inicialmente, sempre numa situação relativa de herdeiros. Essa mesma situação está também ligada à estrutura de linguagem, que, desde sempre precede a cada um de nós, impossibilitando a elaboração de uma ontologia triunfante e obrigando a discursividade humana a contar sempre de novo com o consentimento dos códigos.

Só há linguagem se alguém fala a outro alguém. Mas, se é uma estrutura que nos precede, é ela que nos permite falar. A linguagem não é invenção de dois interlocutores. Mas, de outro lado, a linguagem sempre ultrapassa suas estruturas formais remetendo *a algo dito* e *a alguém que diz*. Por isso, o segundo desafio encontrado em Ricoeur está no nível ontológico, e revela a insuficiência da racionalidade linguística. Embora as leis dos sistemas de linguagem sejam lógicas e racionais, isso ainda não significa que podemos chegar à verdade do sujeito. Existem linguagens muito mais primitivas e ofuscadas, para as quais só tem acesso via interpretação.

Essa percepção leva Ricœur a priorizar o discurso à estrutura linguística. É, pois, o discurso que comporta a subjetividade do falante e a intersubjetividade da comunicação. Mas, nos dois casos, faz-se necessária a crítica. No primeiro, para desmascarar as ilusões e distorções do ego. O conhecimento, enquanto diálogo do sujeito consigo mesmo, é, na maioria das vezes, sistematicamente distorcido pela interferência das estruturas de domínio presentes na comunicação interiorizada, tornando-o duvidoso e suspeito; no segundo caso, para mostrar que a comunicação é uma herança cultural da humanidade, criada e recriada pela interpretação humana.

Em ambos os casos, a mediação do texto é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias dentro da própria hermenêutica – porque no texto o distanciar-se não é alienante – permitindo a realização tanto de uma crítica das ilusões do sujeito quanto de uma

crítica social. De fato, o modelo de distanciamento, presente na interpretação de um texto, pode ser transferido para a análise dos fenômenos sociais. Assim como as estruturas linguísticas, também as estruturas sociais remetem para um referente, neste caso, para as aporias da existência social. Ainda, além de constituir-se em condição de possibilidade da crítica, o distanciamento, enquanto consequência da autonomia do texto constitui-se na possibilidade de diálogo com as ciências, porque não exige a separação entre explicação e compreensão.

Ao entrar no debate com as ciências, a hermenêutica crítica pode enriquecê-lo com o reconhecimento da dimensão ontológica da racionalidade. Será uma contribuição importante, na medida em que a meta da epistemologia contemporânea parece ser a progressiva superação do cientificismo, da interpretação da ciência segundo um modelo logicizante, desligado das condições ontológicas e histórico-culturais e encerrado no domínio das categorias e dos procedimentos analíticos. Há, na hermenêutica interpretativa de Ricoeur, o reconhecimento de que o discurso científico é possível graças à capacidade que a linguagem tem de referir-se, ou seja, de ir do ser ao *ser-dito*, sem que essa linguagem se sobreponha a nossa pertença ao ser.

A hermenêutica, aplicada à interpretação de textos, articula o plano semântico, no qual opera a ciência da linguagem, com o plano reflexivo e filosófico, para o qual o universo da linguagem possui, diante do mundo do texto, significação ontológica. Essa significação, porém, tem seu complemento crítico no plano semântico.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W. **Dialéctica negativa**. Madrid: Taurus humanidades, 1992.

AMARAL, M. N. **Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha**. São Paulo: EDUSP, 1994.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia Grega**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2005.

CASANOVA, M. A. **Hans-Georg Gadamer: a compreensão em jogo ou o jogo da compreensão**. *Mente, cérebro e filosofia – o séc. XX*, São Paulo, v.11, p. 59-65, 2008.

COSTA, J. C. de C. **Hans-Georg Gadamer: notas introdutórias à hermenêutica filosófica contemporânea**. *Fragments de cultura*, Goiânia, v.14, n.5, p. 897-912, maio 2004.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Lisboa: edições 70, 1993.

DESROCHES, D. A vida longa da compreensão em Paul Ricoeur. In: CESAR, C. (org). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FRANK, M. **A reivindicação de “universalidade” da hermenêutica**. *Humanidades em Revista*, Ijuí, v.1, n.1, p.79-103, jul-dez/2007.

FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1978.

GADAMER, H-G; FRUCHON, P. (org). **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

GADAMER, H-G. **Verdade e método: traços de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1998, a.

GADAMER, H-G. **Verdade e método II**. Salamanca: Sígueme, 1998, b.

GENTIL, H. S. **O que é interpretar: o mundo da ação e o mundo do texto**. *Mente, cérebro e filosofia – o séc. XX*, São Paulo: v.11, p.16-25, 2008.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

_____. **Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: LePM, 1978.

_____. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 2000.

_____. **Pensamento pós-metafísico**: Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990.

_____. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo (I-II)**. Petrópolis: Vozes, 1995.

HELENO, J. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Piaget, 2001.

HERIQUES, F. **Intertextualidades: Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da consciência-texto de Paul Ricoeur**, 2002. Disponível em www.filosofia.uevora.pt Acesso 19/05/08.

_____. **Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant**, 2005. Disponível em www.filosofia.uevora.pt Acesso 11/06/08.

HORKHEIMER, M. **Teoria tradicional e teoria crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAPIASSU, H. Paul Ricoeur: filósofo do sentido. In: RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

MACEIRAS, M. Paul Ricoeur: una ontología militante. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. Á. (Eds). **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**. Simposio internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

MADISSON, G.B. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HAHN, L.E. **A filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Lisboa: Piaget, 1995.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

NALLI, M. **Paul Ricoeur leitor de Husserl**, 2006. Disponível em www.scielo.com.br. Acesso 15/05/08.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, R. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1969.

PINTOR-RAMOS, A. Paul Ricoeur y la fenomenología. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. Á. (Eds). **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**. Simposio internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

REAGAN, C. E. L'hermeneutique et le sciences humaines. In: RICOEUR, P. **Les metamorfoses de la raison hermenéutique**. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. 1^{er} 11 août 1988. Paris: Les Editions du Cerf, 1991.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: do romantismo até os nossos dias**. São Paulo: Paulus, 2003.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. Porto: Rés Editora, 1983.

_____. **Do texto à ação**. Porto: Rés Editora, 1989.

_____. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. **O conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papyrus, 1991.

_____. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Réponse à Manuel Maceiras. In: MARTÍNEZ, T. C.; CRESPO, R. Á. (Eds). **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**. Simposio internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

_____. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994. Tomo I.

_____. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1997. Tomo III.

_____. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROHDEN, L. **O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ROSSATTO, N. D. **Identidade pessoal e narrativa: a perspectiva de Paul Ricoeur**. Revista de filosofia e psicanálise. Vol.1, n.1, p. 137-152. São Paulo: Educ, 1999.

RUEDELL, A. Da hermenêutica para o ensino: uma discussão a partir do conceito de alteridade. In PIOVESAN, A. [et al.]. **Filosofia e Ensino em Debate**, p. 135-153. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Friedrich Schleiermacher: um clássico da filosofia alemã**. Veritas, Porto Alegre, v.47, n.01, p. 5-12, março 2002.

_____. **Hermenêutica e subjetividade: uma discussão a partir de Schleiermacher e Ricoeur**. In OLIVIERA DE, N.; SOUZA, D. **Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein**. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____, F. **Hermenêutica e crítica**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

SCHNÄDELBACH, H. **Filosofia en Alemania: 1831-1933**. Madrid: Cátedra, 1991.

SCHUCK, R. J. **Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição**, 2007. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

STEIN, E. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Crítica da ideologia e racionalidade**. Porto Alegre: Movimento, 1986.

_____. **Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas**. Ijuí: UNIJUÍ, 2008.

TUGENDHAT, E. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

VILLA VERDE, M. A. **Paul Ricoeur: a força da razão compartilhada**. Porto: Piaget, 2003.