

**Antonio Sánchez Mateos**

**CONTRIBUIÇÕES DE PAUL RICOEUR PARA A FUNDAMENTAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO DA PEDAGOGIA DO TEXTO**

**Antecedentes, significados e alcances hermenêuticos  
da teoria do texto**

**Mestrado em Educação/Currículo**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**2006**

Antonio Sánchez Mateos

CONTRIBUIÇÕES DE PAUL RICOEUR PARA A FUNDAMENTAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO DA PEDAGOGIA DO TEXTO

Antecedentes, significados e alcances hermenêuticos  
da teoria do texto

Mestrado em Educação/Currículo

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação / Currículo, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Faundez

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

2006

**Banca Examinadora:**

---

---

---

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_ Local: \_\_\_\_\_ e Data: \_\_\_\_\_

**A presente dissertação foi produzida no âmbito do Convênio interinstitucional entre a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Educação / Currículo, e o “Institut pour le Développement et l’Éducation dès Adultes”, Genebra, Suíça.**

***A Gisela e Francisco Manuel que têm sabido interpretar  
familiarmente as diferentes vicissitudes pelas que têm  
passado o pesquisador e a dissertação.***

## **AGRADECIMENTOS**

Muitas pessoas e algumas instituições têm feito possível a realização desta pesquisa como fruto de um longo processo social. Agradeço profundamente a todas elas. Não sendo possível nomeá-las, nem expressar em que tem consistido seu apoio diferenciado, quero resumir em alguns nomes esse longo acumulado social:

- Antonio Faundez por seu acompanhamento profissional, amigável, crítico e estimulante.
- Edivanda Mugarbi quem apoiou desde o início a proposta desta pesquisa.
- IDEA que criou a possibilidade da formação em pedagogia do texto e me ofereceu participar na mesma.
- CLEBA que fez compatíveis minhas responsabilidades institucionais com o trabalho de pesquisa e o apoio institucional ao mesmo.

## RESUMO

Um dos principais desafios curriculares do século XXI consiste em fundamentar e articular os saberes disciplinares, de forma tal que os seres humanos possam obter melhor conhecimento da realidade e de si mesmos, transmiti-lo às novas gerações e agir para a transformação da mesma. Diante disso, o enfoque da Pedagogia do Texto (PdT) se propõe como um enfoque inovador crítico que procura a apropriação interdisciplinar dos saberes, principalmente por meio de textos como produtos semiotizados do desenvolvimento cultural da humanidade. No entanto, a interpretação científica dos diversos produtos culturais deu origem a diferentes escolas hermenêuticas. Uma pleiteiam a compreensão do texto em relação ao seu contexto, ou à do autor em relação à sua obra, ou à de ambos em relação com a época. Outras questionam a redução da hermenêutica a uma teoria do conhecimento e propõem um fundamento ontológico da mesma. Em diálogo com as diversas tradições, estabelecendo vínculos claros entre vários níveis e campos disciplinares, Ricoeur realizou contribuições significativas para a teoria da compreensão, na qual o texto joga um rol fundamental. Esta situação não tem passado despercebida a propostas educativas que retomam seu pensamento para fundamentar inovações pedagógicas de acordo com os desafios do contexto e dos avanços epistemológicos das respectivas áreas. Por isso, nesta investigação de caráter monográfico-bibliográfico, dou conta dos seguintes eixos: a) o desenvolvimento histórico da teoria da interpretação como hermenêutica, b) sua concreção em Ricoeur na interpretação dos símbolos, a teoria do texto, a teoria da ação, da história e de si mesmo, e c) a possível contribuição da obra ricoeuriana para a fundamentação e desenvolvimento da PdT.

**Palavras chave:** Currículo, Colômbia, Hermenêutica, Pedagogia do Texto, Teoria do Texto, Paul Ricoeur.

## RESUMEN

Uno de los principales desafíos curriculares del siglo XXI consiste en fundamentar y articular los saberes disciplinares de forma tal que los seres humanos puedan obtener mejor conocimiento de la realidad y de sí mismos, transmitirlo a las nuevas generaciones y actuar para la transformación de la misma. Ante este reto, el enfoque de la Pedagogía del Texto (PdT) se propone como un enfoque innovador crítico que busca la apropiación interdisciplinar de los saberes, principalmente por medio de textos como productos semiotizados del desarrollo cultural de la humanidad. Sin embargo, la interpretación científica de los diversos productos culturales ha dado origen a diferentes escuelas hermenéuticas. Unas plantean la comprensión del texto en relación con su contexto, o la del autor en relación con su obra, o la de ambos en relación con la época. Otras cuestionan la reducción de la hermenéutica a una teoría del conocimiento y proponen una fundamentación ontológica de la misma. En diálogo con las diversas tradiciones, estableciendo claros vínculos entre diversos niveles y campos disciplinares, Ricoeur ha realizado significativas contribuciones a la teoría de la comprensión, en la cual el texto juega un rol fundamental. Esta situación no ha pasado desapercibida a propuestas educativas que retoman su pensamiento para fundamentar innovaciones pedagógicas acordes a los desafíos del contexto y a los avances epistemológicos de las respectivas áreas. Por ello en esta investigación, de carácter monográfico-bibliográfico, doy cuenta de los siguientes ejes: a) el desarrollo histórico de la teoría de la interpretación como hermenéutica, b) su concreción en Ricoeur en la interpretación de los símbolos, la teoría del texto, la teoría de la acción, de la historia y de sí mismo, y c) la posible contribución de la obra ricoeuriana a la fundamentación y desarrollo de la PdT.

**Palabras clave:** Currículo, Colombia, Hermenéutica, Pedagogía del Texto, Teoría del texto, Paul Ricoeur.

## SUMMARY

One of the main curricular challenges of the XXI century consists on base and articulate the discipline knowledge in a way that the human beings can obtain better knowledge of the reality and of themselves, to transmit it to the new generations and to act for the transformation of itself. In the presence of this challenge, the focus of the Pedagogy of the Text (PdT) is propose as a critical innovative focus that looks for the interdisciplinary appropriation of the knowledge, through texts as semeiotics products of the humanity's cultural development. However, the scientific interpretation of the diverse cultural products has given origin to different hermeneutics schools. Some establish the understanding of the text in connection with their context, or the author`s in connection with their work, or the one of both in connection with the time. Others question the reduction from the hermeneutics to a theory of the knowledge and they propose an ontologic foundation of itself. In dialogue with the diverse traditions, establishing clear bonds between diverse levels and disciplinarians fields, Ricoeur has carried out significant contributions to the theory of the understanding, in which the text plays a fundamental roll. This situation has not been unnoticed to educational proposals that recapture its thought to base pedagogic innovations chords to the challenges of the context and the epistemological advances of the respective areas. That is why in this investigation, of monographic-bibliographical character, I give bill of the following axes: a) the historical development of the theory of the interpretation like hermeneutics, b) their concretion in Ricoeur in the interpretation of the symbols, the theory of the text, the theory of the action, of the history and of itself, and c) the possible contribution of the ricoeuriana work to the foundation and development of the PdT.

**Key Words:** Curriculum, Colombia, Hermeneutics, Pedagogy of the Text, Theory of the text, Paul Ricoeur.

## COMPTE RENDU

L'un des principaux défis curriculaires du XXI<sup>e</sup> siècle consiste à fonder et à articuler les savoirs disciplinaires de façon à ce que les êtres humains puissent obtenir une meilleure connaissance de la réalité et d'eux-mêmes, pour les transmettre ensuite aux nouvelles générations et agir ainsi pour la transformation de cette même réalité. Face à un tel défi, la mise au point de la Pédagogie du Texte (PdT) est proposée comme une mise au point innovatrice critique qui tend à l'appropriation interdisciplinaire des savoirs, principalement au moyen de textes tels que des produits sémiotisés du développement culturel de l'humanité. Cependant, l'interprétation scientifique des divers produits culturels a donné naissance à différentes écoles herméneutiques. Les unes proposent la compréhension du texte en relation avec son contexte, ou celle de l'auteur en relation avec son oeuvre, ou celle des deux en relation avec l'époque. Quant aux autres, elles remettent en cause la réduction de l'herméneutique à une théorie de la connaissance et proposent plutôt des fondements ontologiques. Dans un dialogue avec les diverses traditions, et en établissant des liens clairs entre divers niveaux et champs disciplinaires, Ricoeur a réalisé des contributions significatives à la théorie de la compréhension, où le texte joue un rôle fondamental. Cette situation n'est pas passée inaperçue aux propositions éducatives qui reprennent sa pensée pour fonder des innovations pédagogiques conformes aux défis du contexte et aux avancées épistémologiques des champs respectifs. C'est pour cela que dans ce projet de type monographique - bibliographique, je rends compte des axes suivants : a) le développement historique de la théorie de l'interprétation comme herméneutique, b) sa concrétion chez Ricoeur dans l'interprétation des symboles, la théorie du texte, la théorie de l'action, de l'histoire et de soi même, et c) la possible contribution de l'oeuvre ricoeurienne aux fondements et au développement de la PdT.

**Mots clés** : Curriculum, la Colombie, Herméneutique, Pédagogie du Texte, Théorie du texte, Paul Ricoeur.

## SUMÁRIO

	Pág.
INTRODUÇÃO.....	17
1 Problema, sua contextualização e sua formulação.....	17
2 Justificativa e objetivos.....	22
3 Aspectos metodológicos.....	25
3.1 Tipo de investigação e unidade de análises.....	28
3.2 Fontes e corpus.....	28
3.3 Técnicas de compilação, processamento e análise de dados.....	30
CAPÍTULO I. REFERENCIAL TEÓRICO.....	32
1 Rumo à formação de um currículo crítico.....	32
2 Sócio-interacionismo discursivo.....	35
3 A pedagogia do texto ou enfoque textual para o ensino-aprendizagem.....	42
4 A interpretação de textos.....	55
CAPÍTULO II. BREVE RECORRIDO PELA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA.....	62
1 O surgimento e desenvolvimento da hermenêutica na antiguidade clássica e na época alexandrina.....	62
2 A hermenêutica no cristianismo primitivo.....	65
3 A reforma e a universalidade da gramática.....	68
4 As hermenêuticas jurídicas.....	68
5 A constituição da hermenêutica entre a gramática, a crítica, a semiótica e o afeto.....	70
6 A hermenêutica romântica e a formação do cânon “das ciências do espírito”.....	76
7 Radicalização da hermenêutica: o trânsito da epistemologia para a ontologia.....	83
7.1 A hermenêutica em Ser y Tiempo de Heidegger.....	83
7.2 A hermenêutica gadameriana.....	88
8 Elementos para concluir: considerações A.....	97

CAPÍTULO III. A HERMENÊUTICA INICIAL DE RICOEUR COMO	
	INTERPRETAÇÃO DO SÍMBOLO.....101
1	Simbolismo religioso e surgimento da hermenêutica filosófica ricoeuriana.....101
2	Da hermenêutica do simbolismo religioso ao conflito das interpretações.....105
2.1	A construção do conceito de símbolo.....105
2.2	Surgimento do conflito das interpretações.....109
2.3	Delimitação do conceito de interpretação.....111
2.4	A interpretação como “recopilação de sentido”.....114
2.5	A interpretação como exercício da suspeita.....117
3	Hermenêutica e filosofia reflexiva.....119
3.1.	O recurso do símbolo à reflexão.....120
3.2.	O recurso da reflexão ao símbolo.....121
3.3.	As três fontes de sentido: dialética arqueologia-teleologia-escatologia....126
4	Elementos para concluir: considerações B.....131
CAPÍTULO IV. A HERMENÊUTICA COMO TEORIA GERAL DA	
	INTERPRETAÇÃO: A TEORIA DO TEXTO.....135
1	Lingüística e hermenêutica: a constituição da teoria do texto.....137
1.1	A lingüística do discurso frente à lingüística da língua.....137
1.2	A exteriorização do discurso como obra e na escrita.....142
2	Funções poética e narrativa da linguagem e inovação semântica.....147
3	O legado da hermenêutica alemã.....154
4	O novo conceito de interpretação: relação dialética entre explicação- compreensão, sua aplicação às ciências humanas.....159
4.1	Dois possíveis modos de ler: leitura explicativa e leitura interpretativa.....160
4.2	O papel das conjeturas na configuração do sentido do texto.....162
4.3	A dialética explicação-compreensão nas ciências humanas.....165
4.4	A dupla tarefa da hermenêutica: precisão analítica e alcance ontológico.....167
5	Elementos para concluir: considerações Γ.....170

CAPÍTULO V. A HERMENÊUTICA DO OBRAR HUMANO, RAZÃO PRÁTICA	
	E INTERSUBJETIVIDADE.....177
1	A teoria da ação na senda da teoria do texto.....177
2	Razão prática, intersubjetividade e ideologia.....182
2.1	Ideologia, hermenêutica e crítica.....182
2.2	Ciência e ideologia.....189
2.3	Ideologia e utopia como expressões do imaginário social.....192
3	Elementos para concluir:considerações Δ.....193
CAPÍTULO VI. O TEMPO E A HISTÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO	
	HUMANO.....197
1	O círculo da tripla mimese, discordância e concordância.....197
1.1	Caráter temporal da existência humana e humanização do tempo.....197
1.2	Conversa a três vozes: historiografia, crítica literária e fenomenologia.....201
2	A teoria da história: explicação, compreensão e narração.....202
3	A refiguração da experiência temporal.....207
3.1	Primeira aporia: dualidade do tempo, perspectiva fenomenológica e cosmológica na especulação sobre o tempo.....209
3.2	A resposta do relato histórico.....211
3.3	A resposta do relato de ficção.....213
3.4	Entrecruzamento da história e a ficção: ficcionalização da história e historização da ficção.....215
3.5	A identidade narrativa.....219
4	As duas últimas aporias: a possível unificação do tempo e sua inescrutabilidade.....220
4.1	Segunda aporia: unicidade e pluralidade do tempo.....220
4.2	Terceira aporia: a inescrutabilidade do tempo.....223
5	Elementos para concluir: considerações E.....225
CAPÍTULO VII. A HERMENÊUTICA DE SI.....229	
1	Caráter polissêmico da hermenêutica de si e primazia da tríade ética.....229
2	Estudos de caráter descritivo: o homem como ser falante e atuante.....230
3	A transição entre a descrição e a prescrição: a identidade narrativa.....232
4	Estudos de caráter prescritivo: o homem como ser responsável.....234
5	A presença implícita da tríade ética nos outros extratos da pessoa.....237

6	Elementos para concluir: considerações Z.....	239
DISCUSSÃO DE RESULTADOS. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		243
1	Sobre a evolução do conceito e a prática da interpretação na história da hermenêutica.....	243
2	Sobre as contribuições de Ricoeur às problemáticas expostas na história da hermenêutica.....	247
2.1	A hermenêutica como interpretação dos símbolos.....	247
2.2	A hermenêutica como teoria do texto.....	248
2.3	A compreensão hermenêutica da ação humana, a temporalidade e o si mesmo.....	252
2.3.1	A ação humana.....	252
2.3.2	A temporalidade humana.....	254
2.3.3	O si mesmo.....	255
3	Possível incidência dos aportes ricoeurianos na PdT.....	257
3.1	Concepção lingüística e texto.....	257
3.2	Dialética explicação / compreensão e interdisciplinaridade.....	259
3.3	Base epistemológica: a realidade humana e social.....	260
3.4	A dimensão temporal.....	262
3.5	A constituição ontológica do sujeito.....	263
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		265

## LISTADO DE SIGLAS

CLEBA: Corporación Educativa Centro Laubach de Educación Básica de Adultos

PdT: Pedagogía do texto

IDEA: Instituto para o Desenvolvimento e Educação de Adultos

### **OBRAS DE RICOEUR:**

Finitud y culpabilidad (FC)

Freud: una interpretación de la cultura (FIC)

El conflicto de las interpretaciones (CI)

La metáfora viva (MV)

Teoría de la interpretación (TI)

El discurso de la acción (DA)

Historia y narratividad (HN)

Tiempo y narración I (TN, I)

Tiempo y narración II (TN, II)

Tiempo y narración III (TN, III)

Del texto a la acción (TA)

Sí mismo como otro (SO)

Leituras 2. A região dos filósofos (L2)

Autobiografía intelectual (AI)

Ideología y utopía (IU)

La memoria, la historia, el olvido (MHO)

La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar (NN)

## INTRODUÇÃO

### 1 O PROBLEMA, SUA CONTEXTUALIZAÇÃO E SUA FORMULAÇÃO

Um dos principais desafios curriculares do século XXI consiste em fundamentar e articular os saberes disciplinares, de forma tal, que os seres humanos possam chegar a obter um conhecimento melhor da realidade e de si mesmos e transmiti-lo para as novas gerações, de maneira compreensiva nos processos educativos. Frente à tradicional separação epistemológica entre as ciências naturais e as ciências humanas, e das respectivas disciplinas para o interior destes campos, a interdisciplinaridade está chamada a jogar um papel preponderante na construção de conhecimentos que permitam dar conta das novas problemáticas enfrentadas pela humanidade e, se possível, transformá-las.

No campo educativo, o enfoque da Pedagogia do Texto (PdT) se propõe como um enfoque inovador que, sem anular a especificidade dos conhecimentos particulares de cada disciplina, procura a articulação interdisciplinar dos mesmos, através de sua expressão por meio de textos como produtos semiotizados do desenvolvimento cultural da humanidade, nos quais se acumula o saber produzido pelas gerações passadas. Os textos se convertem assim na fonte principal de apropriação e de domínio de saberes e aprendizagens. Este enfoque educativo adota, pois, a interdisciplinaridade como um dos princípios reitores, a qual, além disso, deveria ser trabalhada com base na produção, uso, análise e interpretação de textos.

Porém, de fato, a interpretação científica dos diversos produtos culturais, iniciada com a exegese dos textos da cultura clássica - passando pela exegese dos textos sagrados e textos jurídicos-, converteu-se, na tradição cultural do Ocidente, em um problema epistemológico fundamental dando origem, no transcurso do tempo, a diferentes escolas hermenêuticas. O conceito de hermenêutica tem, pois, uma longa história, se bem que foi nos tempos modernos quando adquiriu maior importância e novos desenvolvimentos, não só no campo filosófico senão que também nos campos literários e científicos.

A voz *hermeneía* significa precisamente “expresión (de un pensamiento)”; e daí a explicação e, sobretudo, interpretação do mesmo (FERRATER 2004: 1621). Parece forçado relacionar sua etimologia com o deus Hermes, o mensageiro dos deuses, sendo que Platão já vinculava a hermenêutica com uma prática da transmissão e da mediação. Assim, os poetas são “mensajeros de los dioses” (Ion, 534 e) e Eros, o intérprete dos anúncios divinos entre nós homens (Banquete, 202 e). Aristóteles refere-se também em seu *Perí hermeneías*, à hermenêutica como uma teoria da expressão que intermedeia, já não entre os homens e os deuses, senão que entre os pensamentos da alma e sua expressão lingüística. Na época helenística já se produz um primeiro desenvolvimento da hermenêutica no campo da filologia que procura salvaguardar os textos da cultura clássica e adaptá-los à nova sociedade.

Do mundo helênico a hermenêutica passou à órbita do mundo bíblico e, tanto no judaísmo, com Filon, como logo no cristianismo, passa a significar comentário ou interpretação das Escrituras. Agustín, quem, segundo Heidegger “da la primera hermeneútica de gran estilo” (BERCIANO, 2001: 222), fala da interpretação das passagens escuras das Escrituras e realiza a confluência entre as tendências histórico-gramaticais e as perspectivas alegóricas e neoplatônicas. Através de seu desenvolvimento pela filosofia cristã, o Humanismo e a Reforma, a hermenêutica desembocaria na problemática e nas questões próprias da filosofia moderna e contemporânea, nas quais adquire uma indubitável preponderância.

Nos tempos modernos, os principais representantes da hermenêutica são, sobretudo, Schleiermacher e Dilthey. Para Schleiermacher, a hermenêutica não é

somente algo externo ao interpretado, como é a interpretação filológica ou filológico-simbólica. A Expressão de um pensamento indica, só pode se entender a partir da totalidade de um contexto de vida da qual surge, o que exige questionar uma hermenêutica geral. Dilthey retomará o conceito de hermenêutica como regra do compreender, mas adiciona, como fundamento, a análise do entender como tal, próprio das ciências do espírito. Até este momento, a hermenêutica é compreendida, pois, como a teoria e a doutrina de toda maneira de interpretação. Nesses

[...] tipos de hermenéutica, aún sin estar orientados básicamente, o exclusivamente, en la comprensión textual, se seguía elaborando el tipo de problemas que plantea la comprensión de un texto en relación con su contexto, o contextos, o la comprensión de un autor en relación con su obra, o la de ambos en relación con la época (FERRATER, 2004: 1623).

Heidegger, no entanto, introduz uma nova dimensão em sua hermenêutica, pois ele está menos interessado em dimensões epistemológicas e metodológicas do que nas ontológicas. As implicações de tais orientações serão desenvolvidas por seu discípulo Gadamer. Ambos os autores questionam a redução da hermenêutica a uma *teoria do conhecimento* que fundamentaria as ciências do espírito no *compreender* como diferente de *explicar*, próprio das ciências naturais. Antes de procurar essa fundamentação em um nível epistemológico de corte neokantiano respondendo à pergunta dele como conhecemos, Heidegger e Gadamer perguntam-se pelo modo de ser deste ser, do ser humano, do ser-aí, que somente existe compreendendo.

Heidegger responde que o compreender hermenêutico é uma existência do ser aí, e que a interpretação será o desenvolvimento do entender para que este se torne transparente, dando conta dos supostos desde os que aquela se realiza, de sua estrutura prévia e do círculo da mesma (o círculo hermenêutico). Gadamer continua o caminho da hermenêutica ontológico-histórica inaugurada por Heidegger e, frente ao modelo interpretativo de *reconstrução* de Schleiermacher, propõe o modelo hegeliano de *integração*, pois a obra ou o texto a interpretar representa mediação entre nosso presente (a vida atual) de intérpretes e as pegadas e o sentido do passado que nos são transmitidos. A hermenêutica considera, portanto, fundamentalmente, uma relação e não um

determinado objeto, como é um texto. Entretanto, essa relação concretiza-se mediante a transmissão da tradição pela linguagem; pelo que, este se converte em um acontecimento (o acontecer lingüístico da tradição) cujo sentido trata-se de penetrar.

Em diálogo com a tradição hermenêutica, especialmente a alemã, mas -sobretudo- com Heidegger e Gadamer, Paul Ricoeur é sem dúvida um dos autores atuais que maiores contribuições tem dado à teoria da compreensão desde uma perspectiva geral, na qual o texto tem um papel fundamental. Além disso, na sua reflexão, estabeleceu claros vínculos ontológicos e epistemológicos entre diversos níveis e campos de interpretação: interpretação do símbolo, interpretação do texto, interpretação da ação e da história, e interpretação de si mesmo. Por sua forma de articular esses campos, Ricoeur pode ser considerado como um bom modelo de intelectual que analisa as problemáticas de maneira interdisciplinar.

Esta situação não passou despercebida a propostas educativas que procuram criar inovações pedagógicas conformes com as problemáticas e desafios do contexto (muitos dos quais somente podem ser compreendidos se forem abordados de maneira interdisciplinar), assim como os avanços epistemológicos das respectivas áreas disciplinares, razão pela qual seu pensamento vem sendo retomado em diferentes campos teóricos e práticos. Minha hipótese é que poderia ser retomado também para aprofundar eventualmente no fundamento e colocada em prática de um enfoque inovador crítico como a PdT, pois o mesmo é um enfoque aberto que ainda está em construção. No numeral dois do referencial teórico exponho alguns dos componentes mais desenvolvidos deste enfoque pedagógico, alguns de cujos autores declaram-no como um enfoque não acabado e em experimentação, tanto desde o ponto de vista teórico como prático. Assim, na introdução a um livro que recolhe vários artigos relacionados com o enfoque, Faundez, Mugrabi e Sánchez (2006) mencionam algumas carências, vazios, ou ênfases excessivos do mesmo que mostram, então, a necessidade de seguir dando para sua construção: falta dar tematizar os aspectos não verbais que acompanham os textos na produção-compreensão de sentido dos mesmos; os programas de formação em PdT

colocaram um acento excessivo na formação científica, esquecendo de outras dimensões do ser humano que deveriam incluir-se em tais processos como o ético, o estético, o poético, etc. Com relação à leitura, indica-se, foram enfatizados vários níveis mas só com referência aos textos teóricos, níveis que pode ser que não sejam válidos para outros textos (FAUNDEZ, 1995). Ou seja, em seus impulsores, há uma clara consciência da incompletude da proposta. Convém ter presente, no entanto, que o mesmo enfoque da PdT, mas sob duas modalidades diferentes, vem se implementando em experiências educativas com setores populares apoiados pelo Instituto para o Desenvolvimento e Educação de Adultos (IDEA) em diferentes regiões do mundo, assim como no trabalho efetuado pelo Setor de didática de línguas do Departamento de Ensino Primário de Genebra (Suíça) que é apoiado pela Universidade daquela cidade (SAVOY, 2002).

Realizar, pois, um recorrido histórico-crítico pelo desenvolvimento teórico e prático da hermenêutica e aprofundar na contribuição que Paul Ricoeur realiza para a mesma, e, em particular à teoria da interpretação dos textos, parece-me que eventualmente poderia contribuir para o desenvolvimento da fundamentação epistemológica e lingüística tanto do enfoque da PdT como das diferentes disciplinas cujos conteúdos veiculam os textos. Por isso, coloquei como objeto desta investigação explicitar o desenvolvimento histórico da teoria da interpretação como hermenêutica, sua concreção na teoria do texto de Paul Ricoeur com os desenvolvimentos e aplicações que se propõe da mesma, e sua possível contribuição à fundamentação epistemológica e lingüística da PdT, assim como a sua colocação em prática.

A formulação anterior do problema a concretizei, a nível operacional, através das seguintes **perguntas**.

- Como tem evoluído na história da hermenêutica o conceito e a prática da interpretação?
- Que postura adota Ricoeur frente às problemáticas pleiteadas na história da hermenêutica e que contribuições realiza para avançar nas respostas às mesmas?

- Que incidência podem ter as colocações hermenêuticas ricoeurianas para complementar os fundamentos lingüísticos e epistemológicos da PdT e os desenvolvimentos da mesma?

## 2 JUSTIFICATIVA E OBJETIVOS

Bronckart, um dos integrantes da escola genebrina que vem impulsionando o enfoque da PdT, em seu livro *Activité langagière, textes et discours* (1996: 11), apresenta uma série de propostas teóricas sobre as condições de produção dos textos, a problemática de sua classificação e das operações que suportam seu funcionamento. As mesmas, afirma Bronckart, derivam-se da psicologia da linguagem, orientada pelos princípios epistemológicos da “interacionismo sócio-discursivo” que põe em relevo o estatuto da linguagem e dos textos em relação à atividade com o meio físico e com o entorno humano, assim como as transformações ocorridas no psiquismo humano como efeitos desse processo sócio-histórico e, especialmente, sua função na emergência e no desenvolvimento do pensamento consciente.

Chama a atenção que, no primeiro capítulo, *Cadre et questionnement épistémologiques*, do referido livro, Bronckart faz alusão a Paul Ricoeur em três ocasiões. Na primeira assinala-o como um dos autores que por seus enfoques sócio-filosóficos “re-vivifica” a posição sócio-interacionista (IBIDEM: 21). Na segunda aproveita a tese ricoeuriana, segundo a qual o pensamento prático humano se reestrutura de forma permanente em seu confronto com os gêneros narrativos (IBID.: 63-64). E, na terceira destaca o eco magistral encontrado em alguma de suas obras da tese vigotskiana que propugnou que a consciência resulta da reabsorção, no funcionamento psíquico, das propriedades dos mundos socialmente representados (IBID.: 68). Entretanto, o mesmo Bronckart, capítulos mais adiante, ao analisar a problemática da temporalidade e sua articulação textual mediante a coesão verbal, discute a tese de Ricoeur segundo a qual, a estruturação temporal dos relatos, associada à construção da intriga, joga, ela sozinha, um papel determinante no processo de reconfiguração, ou de clarificação da atividade humana (IBID.: 314-316). Pareceria, pois, -a partir deste contraste de posições- que um conhecimento mais profundo e direto das colocações de

Ricoeur, a discussão das mesmas e suas implicações, pudessem contribuir a desvendar criticamente o fundamentado de elementos básicos do enfoque da PdT e, particularmente, o desenvolvimento, ao seu interior, das disciplinas relacionadas com as áreas humanistas.

De fato, como mostrarei na presente investigação, ainda que Ricoeur se situe no campo hermenêutico da compreensão, à sua vez põe em questão a tradicional dicotomia entre compreensão e explicação. O próprio conceito de explicação não se reduz à sua concepção humeana, pois como tem mostrado diferentes enfoques epistemológicos, entre eles o estruturalismo, existem outros modos e formas explicativas como a explicação semiótica, a explicação por modelos, por sistemas, a explicação nomológica, etc. Entender, então, de maneira dicotômica a explicação e a compreensão revela uma insuficiência epistemológica que deveria ser superada por uma dialética dentro da qual explicação e compreensão apareçam como momentos relativos de um momento complexo global, a interpretação. Este modelo poderá aplicar-se para a compreensão tanto das ações, em geral, como das ações da linguagem e dos textos em particular. Então, também, partindo desta perspectiva, conhecer mais de perto e profundamente as colocações ricoeurianos sobre estes tópicos, mediante o que, ele chama a *teoria do texto*, seus desenvolvimentos e aplicações para o estudo de diferentes problemáticas, pode eventualmente retroalimentar experiências educativas que se realizam sob o enfoque da PdT e contribuir para a qualificação das mesmas em relação e diálogo crítico com as diferentes fontes teóricas.

No entanto, quero precisar que a apelação aos requerimentos de Ricoeur não é exclusiva do âmbito da PdT, senão que é uma apelação relativamente freqüente desde diferentes campos, por exemplo, no Mestrado em educação, linha leitura e escritura, convênio Pontifícia Universidade Javeriana- Universidade de Medellín, a proposta metodológica para a interpretação dos projetos de investigação está fundamentada nas colocações ricoeurianas. O professor Vasquez, diretor da referida linha de investigação, assinala alguns pontos para fazer análises hermenêuticas em linha ricoeuriana:

Lo primero y quizás más importante cuando se quiere hacer un análisis hermenéutico es seguir el consejo de Paul Ricoeur: combinar una voluntad de escucha y una voluntad de sospecha frente a la unidad cultural que se esté trabajando (VÁSQUEZ, 2002: 1).

A vontade de escuta implica “manipular exhaustivamente la unidad cultural que nos compete”, e “ponerla en perspectiva de tradición”, para evitar interpretações superficiais ou aberrantes. A vontade de suspeita, no entanto, implica “someter la unidad cultural a la paciente y fina mirada escrutadora de la duda”, para desmascarar o sentido, e passar da superfície para o nível profundo da unidade cultural. Este trânsito precisa “construir un dispositivo, un modelo conceptual capaz de hacer comprensible los elementos dispersos de la esfinge” (IBID.: 3).

Estas indicações, entretanto, apesar de estarem incluídas numa concepção da hermenêutica como “mediação explicativa e compreensiva” e de Hermes, não somente como “aquele que leva a mensagem senão, o que serve de tradutor”, não são suficientes por si só para poder realizar a interpretação que se propõe. Ou se preferir, pressupõem um conhecimento profundo da proposta ricoeuriana, ou de suas diversas propostas, pois em sua obra podem ser diferenciadas várias maneiras de entender teórica e praticamente a hermenêutica. Por isso, também desde esta perspectiva, pareceu-me necessário aprofundar nessas diversas propostas e, especialmente, como tenho mostrado, na qual o mesmo Ricoeur chama a teoria do texto. Tal aprofundamento poderia ter uma repercussão positiva naqueles espaços, -bastante estendidos como acabo de indicar-, nos quais faz-se referência à obra hermenêutica de Paul Ricoeur e desde os quais se acode à mesma à procura de referentes hermenêuticos. Mas, desde já, especialmente desde aqueles aos quais se apela à sua obra em sua perspectiva investigativa hermenêutica e educativa, e que estão atravessados por tarefas de interpretação de textos.

Em conclusão, pelas razões anteriormente expostas, creio que se justifica a presente investigação, pois seus resultados poderão contribuir eventualmente para desenvolver, complementar e difundir a fundamentação epistemológica e lingüística da PdT, a aplicar a análise hermenêutica da teoria do texto no ensino-

aprendizagem de diferentes áreas disciplinares, e para a análise dos dados de projetos de investigação que forem trabalhados em uma perspectiva hermenêutica.

Como objetivos da investigação formulei os seguintes:

**Objetivo geral:** Explicitar os desenvolvimentos históricos da teoria de interpretação de textos e a contribuição para a mesma, dos aportes epistemológicos e hermenêuticos de Paul Ricoeur, assim como sua eventual incidência para complementar a fundamentação lingüística e epistemológica da PdT.

**Objetivos específicos:**

1. Realizar uma análise crítica das principais questões abordadas na história da hermenêutica e das diferentes posições frente às mesmas.
2. Encontrar a contribuição e aportes de P. Ricoeur à teoria da interpretação em relação com o desenvolvimento histórico da hermenêutica e as problemáticas debatidas no seu interior e em relação com outras tendências epistemológicas.
3. Analisar a possível incidência das colocações epistemológicas ricoeurianas na fundamentação da PdT e/ou no desenvolvimento da mesma.

### 3 ASPECTOS METODOLÓGICOS

Para ter um panorama da problemática abordada nos estudos sobre Ricoeur, revisei primeiramente três textos: um trabalho de investigação para optar ao título de Mestre em filosofia e dois artigos que formam parte de projetos de investigação financiados.

**A investigação** apresentada na Universidade de Antioquia, Medellín, 2004, por Lenis, tem como título: *Autocomprensión y orientación existencial*; seu substituto é: *Un estudio a partir de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*. No estudo, o autor explora o campo da ética e da filosofia política, e o projeto de si enquanto o mesmo se configura e realiza no marco intersubjetivo

que “[...] acoge, determina, retiene, impone, limita y posibilita la existencia personal” (p. 3). O estudo se concentra, pois, no âmbito da antropologia moral, na construção do sujeito ético-moral, enfocando a relação entre o individual e o coletivo como uma estreita relação entre a subjetividade e a alteridade segundo a tese ricoeuriana. E ainda que o autor se utilize da teoria narrativa de Ricoeur para estudar o fenômeno da configuração temporal e de identidade à maneira de relato (autonarração, no caso) e explora a via de criação de sentido existencial a partir de sua teoria de criação de sentido lingüístico e através da metáfora e a narração, não aborda, no entanto, de maneira direta nenhuma das perguntas que coloco para esta investigação.

Dos dois artigos revisados, **o primeiro** tem como título: *Para una inteligencia de sentido. Una introducción a la teoría hermenéutica de P. Ricoeur*. O artigo forma parte do projeto FONDECYT, realizado pelo professor Salas Astrain, da Universidade Católica de Chile. O artigo destaca algumas das principais teses de Ricoeur em torno da explicação e da compreensão da polissemia do discurso e das implicações epistemológicas e ontológicas de sua teoria hermenêutica, especialmente nos estudos que consagram a linguagem simbólica e narrativa.

Em síntese, pode se dizer que o artigo de Salas destaca elementos básicos das colocações de Ricoeur, que tem uma estreita relação com o debate contemporâneo a respeito da epistemologia das ciências humanas. E Ricoeur defende a tese de que a compreensão, desde o ponto de vista metódico, está relacionada com as mediações objetivas que preparam a apropriação de sentido. Esta apropriação, além disso, é intermediada por todos os procedimentos objetivos da narratologia de tipo estrutural e da clarificação conceitual. O artigo pode, então, ser considerado como uma boa referência para adentrar-se diretamente no estudo dos textos de Ricoeur e abordar nos mesmos, aspectos não comentados por Salas.

**O segundo artigo** analisado está intitulado *El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica*, e sua autora, a professora López (1997), apresenta-o como resultado de um projeto de investigação, financiado na Espanha por

DGICYT. O artigo parte do fato de que hoje emerge o problema da interpretação como uma das competências essenciais de todo saber, pois inclusive as teorias científicas não se limitam a descrever fatos, senão que esquematizam, traduzem e interpretam os fenômenos dos quais se ocupam. Daí vem o auge da hermenêutica.

O artigo demonstra esta situação, ao analisar a aproximação de H. G. Gadamer ao problema do texto e sua interpretação, confrontando-a com a de Paul Ricoeur. Com relação a como Ricoeur concebe este processo, a autora apresenta, entre outros, os seguintes componentes: apropriação do texto e distanciamento, objetividade, explicação estrutural e compreensão, o momento crítico na hermenêutica, o círculo hermenêutico, a dimensão referencial, leitura e escritura, sentido e significado. Todos eles, sem dúvida, conceitos fundamentais na arquitetura ricoeuriana.

No entanto, resulta difícil diferenciar no artigo, qual é propriamente o pensamento de Ricoeur e que pertence à colheita da autora devido à forma, geralmente parafraseada, em que elabora seu texto. E, em algum caso, existe uma clara tergiversação do pensamento de Ricoeur, por exemplo, quando a autora escreve: “La relación entre escribir y leer no es más que un caso particular de la relación más general entre hablar y escuchar” (IBID.: 236). Ricoeur coloca exatamente o contrário ao mostrar que o maior efeito da escrita se encontra na liberação da coisa escrita com respeito à condição dialogal do discurso, do qual resulta que “[...] la relación entre escribir y leer ya no es un caso particular de la relación entre hablar y escuchar” (RICOEUR, 1986: 105). Pareceria que a autora tenha entendido o “...n’est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter”, como “no es sino un caso...”, ou que tenha colocado na boca de Ricoeur o pensamento de Gadamer para poder defender sua conclusão de que “[...] en líneas generales prevalecen las analogías entre ellos” (IBID.: 215). Talvez fosse assim, era o que pensava antes de iniciar a investigação, mas pelo demonstrado, parecia-me que continuava sendo necessário realizar um estudo direto do pensamento de Ricoeur nos termos colocados neste projeto, através da leitura de primeira mão de seus textos.

### 3.1 TIPO DE INVESTIGAÇÃO E UNIDADE DE ANÁLISES

A investigação que adiantei é de caráter monográfico-bibliográfico sobre o tema da interpretação na história da hermenêutica e na obra de Paul Ricoeur, analisando a possível incidência de suas colocações na fundamentação e colocada em prática da PdT. Em um primeiro momento, *descritivo e analítico*, realizei um recorrido pela história da hermenêutica, logo, reviso como se situa Paul Ricoeur frente aos problemas colocados na história da hermenêutica, os aspectos que retoma, as críticas que realiza e os aportes que propõe. Simultaneamente, analiso a possível incidência de suas colocações no fundamento epistemológico e lingüístico da PdT, assim como na colocação em prática da mesma, fazendo finalmente uma valorização crítica de suas colocações e aportes. Como indico na apresentação do problema, tinha a pretensão de que os resultados da investigação pudessem complementar a fundamentação epistemológica e lingüística da PdT, em geral como, em particular, das diferentes disciplinas que integram os respectivos currículos trabalhados sob dito enfoque.

Como unidades de análises, os eixos temáticos trabalhados na investigação são os seguintes:

- Desenvolvimento histórico da hermenêutica, problemáticas abordadas na mesma, e diferentes posições adotadas.
- Conceito de interpretação na obra de Paul Ricoeur, com ênfase na teoria do texto e as relações da mesma com a teoria da ação e da história, e com a hermenêutica em si.
- Incidência eventual das colocações ricoeurianas na fundamentação epistemológica e lingüística da PdT e/ou em seus desenvolvimentos.

### 3.2 FONTES E CORPUS

Sendo muito numerosa a bibliografia existente sobre a problemática a ser abordada, e não sendo possível revisá-la toda de maneira direta, a presente investigação se orientou pelos seguintes critérios, para selecionar a amostra e definir o corpus definitivo:

- Realizar o estudo do desenvolvimento histórico da hermenêutica através de obras especializadas sobre a referida temática, consultando, no entanto, alguns textos selecionados dos principais autores (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas).
- Trabalhar os conceitos de interpretação e seus campos de aplicação na obra de Paul Ricoeur, a partir da leitura direta dos escritos de Ricoeur.

O corpus inicial ficou representado pelas seguintes obras, assinalando quando for o caso, entre parênteses, o ano da publicação original e o ano da edição utilizada para o estudo.

- Para a história da hermenêutica:

BENGOA, Javier. (1992). De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder. 211 p.

FERRARIS, Mauricio. ([1988] 2000). Historia de la hermenéutica. Madrid: Akal. 448 p.

GADAMER, Hans-Georg. ([1960] 2003). Verdad y método I. 10. ed. Salamanca: Sígueme. 691 p.

GRONDIN, Jean (1999). Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder. 269 p.

HEIDEGGER, Martín. ([1927] 2003). Ser y tiempo. Madrid: Trotta. 487 p.

- Para o conceito de interpretação e seus campos de aplicação em Paul Ricoeur:

RICOEUR, Paul ([1960] 2004). Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta. 494 p.

\_\_\_\_\_. ([1965] 2002). Freud: una interpretación de la cultura. 10. ed. México: Siglo Veintiuno. 483 p.

\_\_\_\_\_. ([1969] 2003). El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. México: Fondo de Cultura Económica. 462 p.

\_\_\_\_\_. ([1975] 2001). La metáfora viva. Madrid: Ediciones Cristiandad. 434 p.

- \_\_\_\_\_. ([1976] 2003). Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. 5. ed. México: Siglo Veintiuno. 112 p.
- \_\_\_\_\_. ([1977] 1988). El discurso de la acción. Madrid: Cátedra. 154 p.
- \_\_\_\_\_. ([1978] 1999). Historia y narratividad. Barcelona: Paidós. 230 p.
- \_\_\_\_\_. ([1983] 2000). Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. 3. ed. México: Siglo Veintiuno. 371 p.
- \_\_\_\_\_. ([1984] 2001). Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción. México: Siglo Veintiuno. p. 371-627.
- \_\_\_\_\_. ([1985] 1999). Tiempo y narración III. El tiempo narrado. México: ed. 2 Siglo Veintiuno. p. 629-1074.
- \_\_\_\_\_. ([1986] 2002). Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica. 380 p.
- \_\_\_\_\_. ([1990] 1996). Sí mismo como otro. Madrid: Siglo Veintiuno. 415 p.
- \_\_\_\_\_. ([1992] 1996). Leituras 2. A região dos filósofos. São Paulo: Loyola. 343 p.
- \_\_\_\_\_. ([1995] 1997). Autobiografía intelectual. Argentina: Nueva Visión. 122 p.
- \_\_\_\_\_. ([1996] 2001). Ideología y utopía. Barcelona: Gedisa. 325 p.
- \_\_\_\_\_. ([2000] 2003). La memoria, la historia, el olvido. Madrid: Trotta. 684 p.
- CHANGUEUX, Jean Pierre y RICOEUR, Paul. ([1998] 2001). La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar. México: Fondo de Cultura Económica. 318 p.

### 3.3 TÉCNICAS DE COMPILAÇÃO, PROCESSAMENTO E ANÁLISE DE DADOS

Como pede o caráter da investigação, uma vez localizada a bibliografia básica e consignada na respectiva ficha bibliográfica, realizei uma leitura detalhada das obras constantes do corpus, procurando nas mesmas os elementos pertinentes para responder às questões requeridas. Com essa finalidade examinei, de maneira minuciosa, o conteúdo de tais obras, em tudo que está relacionado direta ou indiretamente com a problemática colocada.

As técnicas seguidas para compilar a informação, são as próprias da investigação bibliográfica: consignação da bibliografia nas fichas de trabalho, leitura detalhada das obras constantes do corpus, tomada de anotações nas fichas e/ou no caderno de trabalho, realização de anotações, sublinhadas, comentários, etc., nos textos lidos e levantamento, além disso, no caderno de trabalho, de aspectos como interrogantes que surgiam, relações a serem estabelecidas, temas para aprofundar, pistas a seguir, avaliações a ser verificadas, citas a utilizar.

Simultaneamente ia realizando o processamento lógico do material. O referido à história da hermenêutica foi relacionado com o contexto de surgimento das problemáticas, as posições adotadas frente às mesmas, as relações entre os autores, convergências, divergências e diferenças. A posição de Paul Ricoeur foi analisada por mim a partir das colocações hermenêuticas anteriores a ele, aspectos que retoma dos mesmos, críticas que realiza e aportes que propõe nas diferentes fases de evolução de seu pensamento, centralizando-me especialmente na interpretação dos símbolos, na teoria do texto, na interpretação da ação e da história, e aludindo, também, à interpretação de si mesmo. Finalmente, realizei uma análise dos significados e alcances das colocações hermenêuticas ricoeurianas para a fundamentação epistemológica e lingüística da PdT e seus desenvolvimentos, e elaborei a presente informação considerando o recorrido global e os resultados da investigação.

## **Capítulo I**

### **REFERENCIAL TEÓRICO**

#### **1 RUMO À FORMAÇÃO DE UM CURRÍCULO CRÍTICO**

O conceito de currículo é um conceito formado historicamente, com o propósito de resolver de problemas pedagógicos e desafios “novos”, de acordo com as mudanças que ocorrem nas sociedades e com a repercussão dos mesmos no campo da educação. Hoje em dia, sob o nome de currículo, de uma maneira geral, faz-se referência a uma área disciplinar que agrupa problemáticas educativas complexas que são trabalhadas sob essa denominação na tradição anglo-saxônica, que é a mais aceita, e sob a denominação de planos de estudo e pedagogia em outras tradições.

Convém lembrar, no entanto, que o currículo, já faz algum tempo, deixou de ser somente uma área interessada unicamente por questões relacionadas com conteúdos, procedimentos, métodos, técnicas, etc., pois tais questões -ainda que sejam importantes- só tem sentido articuladas a questões mais generalizadas de corte sociológico, político e epistemológico. O paradigma crítico, por exemplo, frente a uma visão tradicional do ensino-aprendizagem escolar como um processo inocente e neutro de transmissão desinteressada do conhecimento social, propõe uma visão crítica do mesmo, pois nisso estão implicadas e há um jogo de relações de poder. O currículo implica uma seleção cultural manifesta e, em parte, oculta, o que ocorre também com as condições nas quais se desenvolve sua transmissão na escola. Desta forma, recorta e transmite visões hegemônicas

interessadas e contribui para produzir identidades individuais e sociais recortadas. Isso não implica numa relação unilateral nem nega a possibilidade de resistência crítica e/ou de participação dos diferentes sujeitos da comunidade na elaboração de tal projeto cultural.

De todas as formas, a idéia central do paradigma crítico é a de que não é real pensar em um currículo que siga o modelo do conhecimento positivista, próprio das ciências naturais, senão que o currículo é algo histórico, socialmente contingente e que está atravessado por múltiplos interesses contrapostos.

Duas das idéias básicas propostas por Giroux (1997) para pensar em um novo currículo, são a tomada de consciência sobre a inclusão da escola num processo social mais complexo, e a construção do significado e sentido pelos sujeitos no âmbito escolar. Uma terceira idéia importante é o que chama o currículo como estudo na ideologia, com o que ressalta a necessidade de um modelo curricular que gere compreensão interpretativa e aprendizagem propositivo, pois a produção, distribuição e avaliação do conhecimento estão relacionadas com as questões de controle e dominação na sociedade mais ampla.

Tal tipo de aprendizagem exigiria, entre outras coisas, a apropriação de sistemas de referência (estruturação teórica), o desenvolvimento de habilidades básicas de pensamento (funções psicológicas superiores) e o domínio de instrumentos metodológicos que ajudem os aprendizes a realizar leituras críticas das práticas escolares, dos conteúdos disciplinares e dos vínculos de uns e outras com a realidade social, assim como a lidar tanto com a cultura dominante como com a cultura subordinada para interrogá-la de maneira crítica, a fim de resgatar seus pontos fortes e a superar suas debilidades.

Duas questões fundamentais a ressaltar na perspectiva do currículo crítico para contribuir na geração de possibilidades de emancipação dos (das) educandos(as) são: desenvolver uma nova linguagem e simultaneamente construir uma nova racionalidade. Insistindo sobre a questão da nova linguagem, sobretudo a partir do giro lingüístico, a linguagem, o discurso e o texto estão

chamados a ter um papel central, tanto para organizar um currículo alternativo como para analisar seu funcionamento. O enfoque da Pedagogia do Texto (PdT), que apresentarei no numeral três deste capítulo, parte precisamente de reconhecer tal importância, também na implementação do currículo.

Mugrabi (2002: 9), mostra na introdução de seu livro *La pedagogía del Texto y la Enseñanza-aprendizaje de Lenguas* que o processo de ensino-aprendizagem de certos gêneros textuais “[...] puede ser estratégico para la apropiación, a un mismo tiempo, de formas lingüísticas y de conocimientos esenciales para la comprensión de fenómenos diversos que rodean la vida humana en la tierra”, e indica por sua vez que, para garantir a eficácia do processo de ensino-aprendizagem, é essencial um trabalho inter disciplinar.

Na realidade, grande parte do processo de ensino–aprendizagem do currículo educativo tem lugar através do uso lingüístico, oral e escrito, individual ou coletivo, pois:

Apropiarse del conocimiento en cualquiera de las áreas que componen el currículo educativo supone, en gran medida, apropiarse del discurso en que se expresa cada una de esas parcelas del saber. Esas formas de expresión, diversas, y complejas, han ido tejiéndose a lo largo de la historia y están impregnadas de ese transcurrir o discurrir por el tiempo y por las diferentes visiones del mundo, del pensamiento que las ha sustentado y a las que, a la vez, constituyen a través de sus especiales maneras de decir. Esas formas de expresar - oralmente o por escrito - la historia, las matemáticas, las ciencias experimentales, la literatura o la filosofía son peculiares, específicas. En parte por ese motivo, esperamos que nuestros alumnos y nuestras alumnas sean capaces de (re)producir o de (re)crear aquellas maneras de decir (también de hacer y de decir cómo hacen) propias del área de que se trate (MIRET y TUSÓN, 1996: 4).

No entanto, poucas vezes os(as) educadores(as) se detêm para considerar o discurso como algo não transparente, cuja compreensão e produção exigem desenvolver habilidades discursivas e interpretativas, comuns umas e especiais outras, conforme os recursos lingüístico-textuais nos quais expressam-se as diferentes parcelas do saber. Além disso, a tradicional divisão do currículo em áreas e disciplinas e a dedicação dos professores da língua e literatura a serem trabalhadas, de maneira quase exclusiva, textos literários e jornalísticos, têm contribuído a obviar o trabalho interdisciplinar e aproveitar as potencialidades

didáticas de toda uma série de textos sociais que utilizam os e as estudantes e que poderiam converter-se “en objeto de análisis y comentario, lo cual, sin duda, podría revertir en beneficio para todos - aprendices y enseñantes” (IBID.: 5).

De qualquer maneira, para conseguir realizar esse processo de ensino-aprendizagem “estratégico”, como propõe Mugarbi (2002), e aproveitar as potencialidades didáticas dos textos e reverte-as em benefício de todos(as), é necessário explicitar um enfoque epistemológico pertinente e uma perspectiva pedagógica coerente e adequada. Desde mi experiência e reflexão, creio que a interação social e a pedagogia do texto cumprem essas condições. A seguir, explico, pois, alguns dos princípios básicos de cada um deles, iniciando com o enfoque epistemológico e seguindo com a abordagem da PdT. Finalmente, faço uma breve apresentação da discussão atual em torno da interpretação de textos, principalmente no campo dos estudos literários, deixando, para o capítulo dois, o desenvolvimento de tal questão na história da hermenêutica. O estudo da obra de Ricoeur nos capítulos seguintes pretende elucidar a possível contribuição da mesma para complementar a fundamentação e colocação em prática da PdT.

## 2 SÓCIO-INTERACIONISMO DISCURSIVO

O interacionismo social toma a sério a função que desempenham o social e a linguagem na construção dos seres humanos: “les propriétés spécifiques des conduites humaines constituent le résultat d’un processus historique de **socialisation**, rendu possible notamment pour l’émergence et le développement des **instruments sémiotiques**” (BRONCKART, 1996: 19). E o principal instrumento semiótico construído pelos seres humanos é a linguagem. Esta perspectiva considera a linguagem, em primeiro lugar, como uma produção interacionista associada às atividades e situações sociais. A linguagem é, pois, principalmente, uma característica da atividade social humana, sua função principal é de ordem comunicativa ou programática e sua função secundária é de ordem representativa ou declaratória (IBID.: 34).

Em segundo lugar, a linguagem, enquanto ferramenta sónica, modifica as relações que o ser humano mantém com a realidade, e transforma por sua vez,

as representações que aquele se forma desta. Ou seja, por meio da linguagem produz-se também uma transformação interior psíquica do sujeito. A linguagem mesma, as unidades verbais produzidas, podem ser consideradas como “condutas humanas”, como formas de ação (de onde o termo de ação da linguagem ou ação lingüística); ações específicas enquanto que são “intencionadas” e têm um sentido (por isso se diz que são semióticas), mas que simultaneamente estão em interdependência com as ações não lingüísticas das diferentes formações sociais nas que se produzem (IBID.: 11).

Por outro lado, no que se refere as condutas intencionadas e situadas, as ações lingüísticas são imputáveis a um agente dotado de capacidades cognitivas e comportamentais, de intenções e de motivos. E pelo mesmo, os seres humanos constroem suas capacidades mentais, sua consciência e seus conhecimentos do mundo, no marco das interações sociais semióticas, pois elas são as que proporcionam os critérios de avaliação para o reconhecimento dos “outros” e de “si mesmo”. Mas, além disso, as atividades lingüísticas se concretizam, organizam e estruturam sempre em textos ou discursos. E como as atividades sociais não lingüísticas, com as quais entram em interação as lingüísticas, são múltiplas, os textos se diversificam também em gêneros diferentes (IBID.: 35).

Talvez tenha sido Bajtín o autor que mais profundamente mostrou como a linguagem está atravessada por e sob a dependência dos diferentes níveis e esfera do social e, por conseguinte, como os gêneros nos quais se organiza a produção lingüística são extremamente heterogêneos e históricos. A propósito do problema dos **gêneros discursivos** escreve:

Las diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua. Por eso está claro que el carácter y las formas de su uso son tan multiformes como las esferas de la actividad humana [...]. El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana. Estos enunciados reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas no sólo por su contenido (temático) y por su estilo verbal, o sea por la selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua sino, ante todo, por su composición y estructuración. Los tres momentos mencionados -el contenido temático, el estilo y la composición- están vinculados indisolublemente en la **totalidad** del enunciado y se determinan, de un modo semejante, por la especificidad de una esfera dada de comunicación. Cada enunciado separado es, por supuesto,

individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados a los que denominamos **gêneros discursivos** (BAJTÍN, 1995: 248).

Os gêneros de textos ou gêneros discursivos são, pois, *conjuntos ou famílias de textos*, relativamente estáveis, vinculados a uma esfera da atividade humana e que apresentam características comuns. Os gêneros de textos são as diferentes maneiras que existem para construir a comunicação num momento histórico determinado e numa determinada formação social. Todos os textos produzidos em uma sociedade podem ser encontrados num determinado gênero, pertencem a um gênero. Uma primeira característica dos gêneros de textos é que são muito *heterogêneos*. Bajtín ampliou o conceito de gênero de texto a todos os textos e não os subscreveu aos gêneros literários. Assim, podem considerar-se como gêneros de textos diferentes um diálogo cotidiano, um relato, uma carta, uma ordem, os documentos burocráticos, as declarações ou comunicados públicos, os textos científicos e -é claro- os mesmos gêneros literários (conto, novela, etc.). Além de sua grande heterogeneidade, uma segunda característica dos gêneros de textos é que são *históricos*: estão unidos a diversas situações sociais, variáveis. Devido a esta característica, os gêneros textuais aparecem, evoluem, mudam, perdem vigência e até desaparecem.

Partindo de um ponto de vista pedagógico que assuma esta epistemologia “sócio discursiva”, o conceito de gêneros de textos será um conceito básico para fundamentar um enfoque que contribua, tanto para o desenvolvimento de capacidades eficazes para realizar uma comunicação fluída em diferentes situações sociais como para contribuir no desenvolvimento de uma pessoa e construir seu pensamento; em primeira instância um pensamento prático e logo, consciente e crítico.

Com respeito ao aprendizado da língua, mostra o mesmo Bajtín que não a aprendemos pelo estudo da gramática senão que pela construção de enunciados ou de gêneros de textos que escutamos e que reproduzimos na comunicação real. Os falantes de uma língua dispomos de um rico repertório de gêneros discursivos, orais e escritos, e quando falamos os utilizamos sem tomar clara consciência de sua existência. Esta tese bajtiniana sobre os enunciados contradiz

o que se pensa e se pratica normalmente sobre, e para o ensino-aprendizagem da língua.

Incluso dentro de la plática más libre y desenvuelta moldeamos nuestro discurso de acuerdo con determinadas formas genéricas [...] Estos géneros discursivos nos son dados casi como se nos da la lengua materna, que dominamos libremente antes del estudio teórico de la gramática. La lengua materna, su vocabulario y su estructura gramatical, no los conocemos por los diccionarios y manuales de gramática, sino por los enunciados concretos que escuchamos y reproducimos en la comunicación discursiva efectiva con las personas que nos rodean. Las formas de la lengua las asumimos tan sólo en las formas de los enunciados y junto con ellas. Las formas de la lengua y las formas típicas de los enunciados llegan a nuestra experiencia y a nuestra conciencia conjuntamente y en una estrecha relación mutua. Aprender a hablar quiere decir aprender a construir los enunciados (porque hablamos con los enunciados y no mediante oraciones, y menos aún por palabras separadas). Los géneros discursivos organizan nuestro discurso casi de la misma manera como lo organizan las formas gramaticales (sintáctica). Aprendemos a plasmar nuestro discurso en formas genéricas [...]. Si no existieran los géneros discursivos y si no los domináramos, si tuviéramos que irlos creando cada vez dentro del proceso discursivo, libremente y por primera vez cada enunciado, la comunicación discursiva habría sido casi imposible (IBID.: 267-268).

No que diz respeito ao papel que jogam as atividades de linguagem e os textos no desenvolvimento dos conteúdos e as operações do pensamento consciente, cabe recordar que Bajtín propõe diferenciar entre os gêneros primários e os secundários. Os *primários* ou livres manteriam uma relação imediata com a realidade na qual se produzem, e os *secundários* ou padronizados apareceriam “[...] en condiciones de la comunicación cultural más compleja, relativamente más desarrollada y organizada, principalmente escrita: comunicación artística, científica, sociopolítica, etc.” (IBID.: 1995: 250), e manteriam uma relação indireta ou mediada com sua situação de produção. Os primários teriam uma estrutura dependente das ações não lingüísticas aos que se articulam; por exemplo, o intercâmbio verbal durante a compra em uma loja poderia ser considerado simplesmente como uma ajuda à ação de compra, mas não constituiria em si mesma, uma ação lingüística com estrutura autônoma. Os textos secundários, ao contrário, (novelas, obras científicas, gêneros jornalísticos, etc.) que absorvem e reelaboram os textos primários, se distanciariam da situação de produção e seriam objeto de uma estruturação autônoma, convencional, especificamente lingüística; eles sim seriam realmente verdadeiras ações lingüísticas, que ajudariam à reestruturação permanente do pensamento.

Talvez Bajtín carregue demasiado as tintas a favor dos textos secundários, pela identificação que faz dos mesmos com o escrito e pela concepção inadequada que tal identificação implicaria para a relação entre o oral e o escrito. Outros autores, como por exemplo Ricoeur, mostram que a função de responder aos interrogantes e ao sentido da existência humana cumprem-na sobretudo os textos narrativos, enquanto “obras abertas”, através das quais os seres humanos, projetando-se neles, podem construir a compreensão das ações humanas. E, ao mesmo tempo compreenderem-se eles mesmos como sujeitos ou agentes. Bronckart (1996: 62-66), ao invés disso, atribui esta função de reestruturação das atitudes humanas à organização textual em si mesma, seja produzida sob a moralidade oral ou sob a escrita. Parece-me mais sustentada esta tese que encontra sua fundamentação epistemológica, de acordo ao autor citado, em uma tradição filosófica minoritária que remonta à *Poética* de Aristóteles, desenvolve-se na *Ética* de Spinoza e toma corpo definitivo por meio do hegelianismo e do marxismo. Bronckart qualifica dita tese como interação sócio-discursiva. E Vigotsky a expressou a nível psicológico com toda precisão ao assinalar que a consciência é em primeiro lugar, consciência dos outros antes de ser consciência de si, e que o conhecimento de si não é se não um caso particular do conhecimento dos outros (Vigotsky, [1925] 1991: 57). A nível pedagógico, a tese da interação sócio-discursiva implicará em criar e implementar propostas pedagógico-didáticas adequadas para desenvolver capacidades comunicativas textuais em e pelos aprendizes, tanto a nível oral como a nível escrito.

Mantendo-me dentro do âmbito da lingüística, como um dos autores referenciados por Ricoeur, em sua polêmica com o estruturalismo, é Benveniste, faço a seguir, uma breve apresentação da posição deste autor. Entre os aportes realizados ou desenvolvidos por Benveniste destaca-se, pela sua importância, o que se tem chamado de **lingüística do discurso** frente à lingüística da língua, em suas reflexões, por exemplo, sobre a enunciação e a subjetividade da linguagem. Ao enunciado, como afirmação independente do contexto, contrapõe Benveniste a enunciação, como o ato de afirmar vinculado a um contexto. A enunciação é esse pôr a funcionar a língua por um ato individual de utilização. A enunciação supõe a conversão individual da língua em discurso, o qual emana de um locutor, espera um auditor e suscita outra enunciação para a troca.

Nenhum significado de um enunciado contendo pronomes, indícios de demonstração, (este, aqui, etc.) tempos verbais, algumas funções sintáticas como interrogar, intimidar, afirmar, e modalizadores, pode ser compreendido sem referência ao contexto, que equivale -neste caso- ao ato da enunciação. O que em geral caracteriza a enunciação é a acentuação da relação discursiva ao interlocutor, real ou imaginário. Por isso, o quadro no qual se realiza a enunciação, é a estrutura de diálogo. Inclusive o monólogo interiorizado do pensamento se leva a cabo em chave de diálogo com a gente mesma, aspecto no qual Benveniste coincide com Bajtín e Vigotsky. É, pois, importante reconhecer que o sujeito na linguagem é inseparável de sua realização.

O sujeito, em outras palavras, não equivale ao status que lhe é atribuído na estrutura formal gramatical. Em termos gramaticais, o sujeito é sempre a entidade fixa e estática dada no enunciado. Benveniste (2004, I: 172), ao invés disso, indica na análise de *La naturaleza de los pronombres*, eu, tu, que estes se constituem somente na instância do discurso que os contêm. “Eu” só vale na instância do discurso no qual é produzido. E “tu” é produzido numa relação simétrica, introduzindo uma situação de alocação eu-tu. O termo “eu” denota ao indivíduo que profere a enunciação, o termo “tu”, ao indivíduo que está presente como alocutorio. Identificando-se como pessoa única que pronuncia eu é como cada um dos locutores se põe sucessivamente como “sujeito”, tendo como única condição a situação do discurso (a enunciação). Por isso, Benveniste diferencia entre a linguagem como sistema de signos e a linguagem assumida como exercício pelo indivíduo. E ao ser apropriada pelo indivíduo, a linguagem se converte em instância de discurso, caracterizada por esse sistema de referências internas cuja chave é o eu, sistema que define o indivíduo pela construção lingüística particular, da qual se serve quando se enuncia como locutor.

A preferência pela lingüística do discurso, frente à lingüística da língua, -ainda postulando a complementaridade de ambas-, Benveniste a declara desde a década dos 50, em 1958, em seu escrito *De la subjetividad en el lenguaje* (IBID.: 179-187) onde conclui noções suficientes em lingüística, talvez até em psicologia, se clarificariam se entrassem no marco do discurso -(a língua assumida pelo homem que fala)-, e em condição de *intersubjetividade*. Benveniste critica a

comparação da linguagem com um instrumento, que implica a oposição homem-natureza, quando a linguagem está na natureza do homem e é em e pela linguagem como o homem se constitui como sujeito. Na verdade, não é mediante a linguagem, senão mediante a palavra como atualização da linguagem, ou seja, a palavra como instrumento, habitada pela linguagem, como se garante a comunicação. A subjetividade é entendida por nosso autor como a capacidade do locutor de colocar-se como sujeito, como unidade psíquica que assegura a permanência da consciência e reúne a totalidade das experiências vividas. É “ego” (sujeito) quem diz “ego”. O fundamento da subjetividade determina-se, pois, pelo estatuto lingüístico da pessoa. E a polaridade que se dá entre os pronomes eu-tu, funda a experiência da consciência por contraste, em uma relação de assimetria entre eles, sendo que por sua vez são complementares em relação interior/exterior, e conversíveis, no processo de alocação.

Os indícios e procedimentos das línguas que testemunham a subjetividade no discurso (os interlocutores), são: a função dos pronomes pessoais (eu-tu) que têm um estatuto diferente ao dos outros signos lingüísticos, como já se indicou; os indicadores da dêixis (demonstrativos, certos advérbios, adjetivos) que organizam as relações espaço-temporais em torno do sujeito como ponto de referência (instância do discurso); o tempo de alocação (tempos verbais, certos advérbios...), no que, a linha divisória é sempre uma referência ao “presente”, pois o tempo lingüístico é sui referencial; e as modalizações, através de verbos que mostram a atitude do locutor ante o enunciado que enuncia. Estes elementos foram retomados por Benveniste, anos depois, no texto *El aparato formal de la enunciación* (2004, II: 82-91).

Em síntese, Benveniste, com o estudo dos problemas da enunciação, transcende o domínio da língua como sistema de signos e penetra no universo da língua como instrumento de comunicação cuja expressão é o discurso. A lingüística se transforma, assim, na análise do discurso e prepara os desenvolvimentos da lingüística do texto, que ele chama de lingüística do discurso. Ricoeur, como mencionei antes, e o veremos mais amplamente no estudo de sua teoria do texto, assume esta perspectiva lingüística, apesar de que

a completa com outras fontes teóricas como a filosofia analítica da linguagem anglo-saxônica.

### **3 A PEDAGOGIA DO TEXTO OU ENFOQUE TEXTUAL PARA O ENSINO-APRENDIZAGEM**

Para precisar o **campo conceitual do enfoque da PdT**, recordemos a apertada síntese que, como maneira de definição, realiza Faundez (1999) da mesma, caracterizando-a um conjunto de princípios pedagógicos que tem como base teórica e prática as idéias mais convincentes de várias ciências, entre outras a lingüística textual, a psicologia sócio-interacionista, a pedagogia e a didática. Além disso, este enfoque toma em consideração os conhecimentos mais avançados das disciplinas a aprender e a ensinar, e as investigações pertinentes.

Pareceria um campo simples e singelo o que se nos propõe no enfoque. Entretanto por trás dessa aparente simplicidade se anuncia um complexo andaime teórico e prático, tal como vem sendo desenvolvido por psicólogos, lingüistas, pedagogos e didatas, além da fundamentação epistemológica e filosófica que poderia resumir-se na perspectiva sócio-interacionista antes mencionada. O mesmo Faundez, em um breve texto escrito nos 2001, e publicado posteriormente, precisa a base sócio-interacionista da seguinte maneira:

Après de longues et minutieuses lectures nous avons considéré qu'en psychologie la théorie interactionniste postulée par Vigotsky (1927, 1999) est celle qui permet le mieux de comprendre le développement psychologique de l'être humain et elle est un instrument qui peut nous aider à créer un processus d'enseignement et d'apprentissage de qualité. La théorie de Vigotsky nous permet de comprendre le processus éducatif en tant qu'un processus permanent de réflexion et de responsabilisation des apprenants afin que l'appropriation des connaissances et le développement des leurs capacités psychiques supérieures soient efficaces et efficientes. En outre l'engagement conscient de l'apprenant devrait lui permettre d'apprendre plus rapidement et d'une manière plus durable (FAUNDEZ & MUGRABI, 2004: 197)

Vejamos brevemente o que implica a teoria sócio-interacionista vigotskyana. *El significado histórico de la crisis de la psicología* ([1927] 1991) é considerado o texto fundador da orientação sócio-interacionista vigotskyana.

Segundo suas colocações, a psicologia deveria confrontar a dualidade psicofísica dos fenômenos observados no ser humano (suas propriedades biológicas e de comportamento no que se refere ao organismo vivo, e suas capacidades psíquicas que se traduzem em idéias, projetos, sentimentos, quanto ao organismo consciente). A tarefa específica da psicologia seria a de descrever e explicar essas duas ordens de fenômenos assim como suas modalidades de articulação, e realizá-lo, além disso, frente ao dualismo cartesiano, com um procedimento metodológico unificado (Cf. BRONCKART, 1996: 22-23).

Ao aceitar a real autonomia funcional dos fenômenos psíquicos em uma perspectiva epistemológica monista, a questão central da psicologia será a de dar conta das condições evolutivas históricas da emergência de tais fenômenos e, particularmente, da emergência do pensamento consciente nos organismos humanos. Bronckart diferencia duas etapas nesse processo: a primeira, o surgimento de um funcionamento psíquico elementar (ou primeira precipitação), e a segunda, a transformação do psiquismo elementar ou dependente em um psiquismo autônomo, ativo (pensamento) e auto-reflexivo (consciência). A análise piagetiana da emergência da inteligência senso-motriz seria adequada para dar conta da primeira questão, mas não para a segunda. As condições de emergência dessa segunda precipitação são abordadas por Vigotsky retomando conceitos básicos das tradições hegeliana e marxista como: criação de instrumentos para mediar a relação com o meio, organização da cooperação no trabalho, desenvolvimento de formas lingüísticas de intercâmbio com os pares, etc. Finalmente, a reapropriação pelo organismo humano de tais propriedades, instrumentais e discursivas, de um meio que já é sócio-histórico, seria a condição de emergência das capacidades auto-reflexivas ou conscientes, as quais implicam, por sua vez, uma reestruturação do conjunto do funcionamento psíquico.

Vigotsky apenas pode desenvolver parte desse programa, centrando-se na autogênese das chamadas funções psíquicas superiores ou funções penetradas de consciência, todas as quais (a linguagem verbal, a linguagem escrita, o cálculo, o desenho, a atenção voluntária, a memória lógica, a formação de conceitos, etc.) “[...] comparten el rasgo de ser procesos mediados, es decir,

incluyen en su estructura, como elemento central e indispensable, el empleo del signo como medio esencial de dirección y control del propio proceso” ([1934] 1993: 125-126). Com base neste critério, entre os principais orientadores da PdT, numa redação atualizada dos mesmos, Faundez e Mugrabi (2004: 5) enunciam: “l’appropriation de connaissances n’est possible qu’avec le développement des capacités psychologiques supérieures et celles-ci sont à la fois *prémises et produits, outils et résultats* du processus d’appropriation“.

Outro aporte significativo vigotskyano, desde o ponto de vista pedagógico, desenvolvido em sua obra póstuma *Pensamiento y lenguaje* ([1993] 1934) é o de que a descretização e o desdobramento do funcionamento psíquico, característico do pensamento consciente, realiza-se através da *apropriação*, por parte da criança, das unidades de significação da língua de seu entorno. Além disso, as intervenções deliberadas desse entorno humano são as que tornam possível e estruturam a apropriação. Esta relação entre intervenção deliberada do entorno e da apropriação, permitiu a Vigotsky construir o conceito pedagógico de Desenvolvimento Próximo ou Potencial para dar conta das relações entre aprendizado e desenvolvimento. A complementaridade dialética entre conceitos cotidianos ou espontâneos e conceitos científicos, a origem social de ambos, a chamada lei do desenvolvimento cultural segundo a qual, qualquer função do desenvolvimento cultural aparece duas vezes no aprendiz, primeiro no contexto social ou intersíquico, e depois no interior do sujeito ou intrapsíquico, são outros tantos construtores teóricos do interacionismo vigotskyano retomados pela PdT para explicar sua fundamentação psicológica.

A PdT reconhece, no entanto que, a nível lingüístico, a unidade considerada por Vigotsky, a palavra, não é adequada para dar conta das relações da linguagem com a atividade social e as ações, pelo que tem procurado como complemento os aportes da lingüística textual bajtiniana. Com relação à base lingüística da PdT, escreve Faundez:

Concernant la linguistique, il nous a semblé que la théorie linguistique proposée par Bakhtine (1928, 1975, 1995) était celle qui nous permet le mieux de saisir la complexité pratique et culturelle de l’enseignement/apprentissage d’une langue aux adultes, aux jeunes et

aux enfants. La linguistique textuelle permet aux apprenants de bien utiliser leurs connaissances linguistiques orales pour passer à l'écrit et travailler la langue dans ces deux modalités linguistiques. En outre, en utilisant le texte comme unité empirique d'enseignement et de l'apprentissage, les participants ont la possibilité d'apprendre une diversité de textes leur permettant de dialoguer et d'agir dans plusieurs sphères de l'activité humaine (FAUNDEZ & MUGRABI: 197)

Seria ilusório querer dar conta aqui, assim fosse de maneira breve, da riqueza, variedade e amplitude das colocações bajtinianas em torno da linguagem. Ele chega, inclusive, a propor uma nova ciência, a *translingüística*, além da lingüística, para o estudo de diferentes realidades da linguagem que não são assumidas pela lingüística, como o enunciado, o enunciado concreto, a enunciação, etc., em seu contexto histórico, social, cultural, único em definitivo. A *translingüística*, então, não estuda cada enunciado no que tem de individual, senão em seus aspectos gerais, suas formas e funções e as leis de funcionamento (Todorov, 1981: 42-48).

Por seu interesse para nosso propósito, limito-me a enunciar três conceitos-chaves do tramado teórico bajtiniano: a concepção da linguagem e a relação entre o individual e o social; a relação forma/conteúdo; e a tarefa do enunciado, enunciado concreto, enunciação. Outro conceito seu importante é o do gênero de textos.

Em relação com o primeiro tema, Bajtín critica tanto o subjetivismo idealista que entende o fenômeno lingüístico como um ato significativo de criação individual, quanto o objetivismo abstrato que separa língua e fala, aspecto social e uso individual. Para ele, ambas as posições são obstáculo, por sua unilateralidade, para a compreensão real da linguagem como comunicação na interação discursiva, e, portanto, em sua dimensão social. Seleciono apenas uma, entre as numerosas citações que poderiam aportar-se de seus escritos, de diferentes épocas, nos quais reitera a articulação entre o individual e o social na linguagem:

Una enunciación singular (*parole*), contrariamente a la doctrina del objetivismo abstracto, dista de ser un hecho individual, que no esté sujeto, por su índole individual a un análisis sociológico [...]. El subjetivismo individualista *tiene razón* en que las enunciaciones singulares representan la única realidad concreta de la lengua y que la

referencia creativa depende de ellas. Pero el subjetivismo individualista *no tiene razón* en menospreciar y en dejar de comprender la naturaleza social del enunciado, tratando de derivar la enunciación del mundo interior del hablante como su expresión. La estructura estilística del enunciado, es una articulación social, así como el mismo flujo discursivo de las enunciaciones, al cual en efecto se reduce la realidad del lenguaje, es también un flujo social (VOLOSHINOV/BAJTÍN, [1929] 1992: 131).

A realidade concreta e principal da linguagem, no que refere ao discurso, não é nem um abstrato de formas lingüísticas nem as enunciações monológicas isoladas, senão um acontecimento social que se produz na interação discursiva, realiza-se mediante a enunciação e se plasma em enunciados. Em *Marxismo y filosofía del lenguaje* no final do capítulo que leva precisamente por título *Interacción discursiva* à maneira de conclusão, enumera cinco postulados que resumem sua posição sobre a natureza da linguagem:

1. A língua como sistema é uma construção teórica que pode ser útil a nível científico, mas que não é adequada para dar conta da realidade concreta da linguagem.
2. A linguagem, como processo contínuo de geração, realiza-se na interação discursiva social dos falantes.
3. As leis da geração lingüística são sociais, estão vinculadas sim às atividades dos falantes, mas não são leis psicológicas e individuais.
4. A criação da linguagem é histórica e está articulada aos sentidos e valores ideológicos que contém, mas realiza-se como “necessidade livre” ao converter-se em consciente e desejada.
5. A estrutura do enunciado, ao surgir este entre os falantes, tem uma estrutura puramente sociológica.

A segunda idéia chave a destacar, dos aportes bajtinianos, é a relação entre forma e conteúdo. Sua posição a respeito é a de que existe a necessidade de articular ambos e mantê-los em perfeito equilíbrio. Esta tese a defenderá também em vários de seus escritos; por exemplo, em um que apareceu com o nome de Voloshinov, *El discurso en la vida y el discurso en el arte* (1926) assinala como errônea, desde o primeiro parágrafo, a aceitação de que a forma tenha sua própria natureza em si e por si mesma e reja por seu próprio sistema específico, o

que levaria à excisão de forma e conteúdo, teoria e história. No texto, Bajtín critica o que chama o fetichização do objeto artístico que se limita a estudar a estrutura da obra, da forma, entendida muito estreitamente como a forma do material. Uma variedade dessa perspectiva diz, é o método formal “[...] para el que una obra poética es material verbal organizado por la forma de un modo particular” (IBID.: 172), no qual o verbal é examinado do ponto de vista lingüístico abstrato.

Se mantivéssemos o ponto de vista da estética formalista que define as formas artísticas como *formas do material* “[...] sería preciso ignorar el contenido, puesto que para él no quedaría ningún lugar en la obra poética” (IBID.: 188). No máximo poderia ser considerado como “um fator do material” e a mesma forma perderia seu caráter avaliativo crítico do objeto e se converteria em “um puro estímulo” de sensações passivas de prazer no receptor. Bajtín, ao contrário, propõe uma relação dialética entre ambos: a forma se realiza com a ajuda do material; mas, em virtude de seu significado, excede ao material. Seu significado não está relacionado com o material senão com o conteúdo. A forma de uma estátua, por exemplo, não é a forma do mármore senão a forma do corpo humano com a valorização, além do que realiza o mesmo. Por isso conclui: “la forma debe ser estudiada en estos dos aspectos: con respecto al contenido, como su evaluación ideológica, y con respecto al material, como la realización técnica de esa evaluación” (IBID.: 189).

A terceira idéia que desempenha um papel central em seu conceito da linguagem, é a teoria do enunciado, enunciado concreto, enunciação, que relaciona com outros aspectos como signo ideológico, palavra, comunicação, interação, texto, tema e significação, discurso, gêneros discursivos, polifonia, dialogo, etc. Bajtín (1926) nos dois parágrafos, III e IV, dedicados a responder à pergunta de como se relaciona o discurso na vida com a situação extraverbal que o engendra, apresenta seu conceito do enunciado, a partir de um exemplo simples: duas pessoas estão sentadas numa habitação, em silêncio; uma diz “Bem” e a outra não responde.

O sentido da palavra “Bem” somente pode entender-se porque existe um contexto extraverbal que a converte numa situação significativa para o ouvinte. O

enunciado, então, consta de fatores verbais e fatores extraverbais. No caso, os fatores extraverbais são três: a) o campo espacial comum dos interlocutores (a habitação, as janelas, etc.), b) o conhecimento e a compreensão da situação, compartilhados pelos interlocutores, e c) a avaliação comum dessa situação. Bajtín insiste em que a situação extraverbal não é somente causa externa do enunciado senão que a mesma “[...] entra en el enunciado como parte constitutiva esencial de la estructura de su significado” (IBID.: 177). Portanto, um enunciado como um todo significativo, compreende as duas partes, a que se realiza ou atualiza em palavras e a parte pressuposta. Mas, além disso, o terceiro aspecto, a avaliação ou a valorização, integra a percepção que todo locutor realiza do contexto extraverbal no qual toma a palavra. A entonação é assim analisada como o fator que “[...] establece un lazo firme entre el discurso verbal y el contenido extraverbal [...]” (IBID.: 180) levando o discurso além dos limites do verbal e colocando em contato com a vida e com o ouvinte ou os ouvintes.

Outros textos nos que retoma e esclarece estes conceitos, são os capítulos de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929), -obra que apareceu sob a autoria de Voloshinov-, dedicados a “*Lengua, lenguaje, enunciado*”, “*Interacción discursiva*” y “*Tema y significación en el lenguaje*”. Neste último capítulo concebe o tema como o sentido único, individual e sem repetição de todo enunciado como totalidade. É, assim, a expressão de uma situação histórica concreta pelo que foi originado o enunciado. O tema, pois, de um enunciado, é sempre concreto, como é o instante histórico ao qual o enunciado pertence. Daí que o tema de um enunciado seja determinado não só pelas formas lingüísticas que participam nele (palavras, formas morfológicas e lingüísticas, sons, entonação) senão que também pelos aspectos extraverbais da situação.

Mas, por sua vez, e de forma dialética, o enunciado possui também um significado: isto é, aqueles aspectos repetíveis e idênticos entre si em todas as repetições do enunciado. A significação é o aparelho técnico da realização do tema e o mesmo está constituído pelos significados das palavras, pelas formas de relação sintática e morfológica; entre elas, a entonação. Se o tema é o limite superior real do significado lingüístico, pois só ele diz algo concreto, o significado,

ao invés disso, é o limite inferior ou léxico; só existe como capacidade potencial de construir sentido.

A diferença entre tema e significado, diz Bajtín, é sumamente importante para construir uma disciplina da significação e esclarecer o problema da compreensão não como uma compreensão passiva senão como uma compreensão ativa que representa um germe de resposta por parte do ouvinte, sua contra-palavra para a palavra do falante. Ou seja, toda compreensão é dialógica, pois a significação “[...] pertenece a la palabra situada entre los hablantes, es decir, se realiza solamente en el proceso activo de la comprensión como respuesta” (IBID.: 142). Nesse mesmo capítulo três, Bajtín reitera também a interação entre valorização e significado. A palavra enunciada na vida real não só possui um tema e um significado (sentido referencial ou conteúdo), senão também uma valorização. Ou seja, os conteúdos referenciais se dizem ou se escrevem com um determinado acento valorativo que é o que vai determinar o ingresso ou não do mesmo ao horizonte dos falantes, tanto ao do grupo mais imediato como ao horizonte social de uma classe social. Por isso, a valorização vai desempenhar um papel criativo nas mudanças da significação, em relação dialética, sem dúvida, com a ampliação das bases econômicas do grupo.

Precisamente desta relação entre linguagem e realidade social, surge outro dos aportes mais significativos de Bajtín, o dos gêneros de textos, gêneros de discurso, gêneros primeiros e gêneros segundos, questão à já aludi no numeral anterior e que retomarei novamente mais adiante.

As outras duas ciências -além da psicologia vigotskyana e da lingüística bajtiniana- convocadas por Faundez (1999) para fundamentar a PdT são a pedagogia e a didática. Conviria recordar que também no interior destas disciplinas se produziram grandes transformações nos últimos quinze ou vinte anos. A partir dessas mudanças, por *pedagogia* podemos entender:

Toute activité déployée par une personne pour développer des apprentissages précis chez autrui. [...] C’est une action complexe, fédérée par des valeurs (l’idée que le pédagogue se fait de l’homme, de la société, et de leur rapport mutuel) et par des hypothèses relatives au développement des individus, à leur manière de se construire et de se

projeter dans une vie sociale harmonieuse. (RAYNAL y RIEUNIER, 1998: 263-264).

Como é apenas natural -continuam os autores-, tais enfoques estão carregados de ideologia pelo que, os pedagogos idearam sistemas muito diferentes em função de seus conceitos pessoais, seus objetivos, o público destinatário, o que levou a desenvolver diferentes tipos de pedagogia: pedagogia ativa, pedagogia de adultos, pedagogia do contrato, pedagogia por centros de interesse ou projetos, pedagogia por descobrimento, pedagogia diferenciada, pedagogia de grupo, pedagogia institucional, etc.

Entretanto, o campo da pedagogia não é abordado só pelo pedagogo que procura responder a questões ligadas diretamente ao seu acionar educativo como, por exemplo, o que sabemos da aprendizagem humana que nos permita construir estratégias de ensino mais eficazes? Também interessa ao investigador de ciências da educação, o qual se preocupa por melhorar o conhecimento a respeito dos fenômenos que influenciam de maneira mais ou menos direta a ação educativa. O *didata*, entretanto, ainda que especialista do ensino de sua disciplina, interessa-se, sobretudo pelas noções, pelos conceitos, pelos princípios que deverão transformar-se em conteúdos a serem ensinados em sua disciplina. Logicamente, também analisa o nível e a situação de seus(suas) alunos(as) (dificuldades individuais, representações pessoais, etc.) para identificar os obstáculos de natureza epistemológica ou psicológica que deverá obviar para conseguir seu propósito. Como se pode observar, frente ao conceito tradicional de didática que surge com Comenio (1638) como didática geral, atualmente a didática tende a centrar-se nas disciplinas, nos conteúdos disciplinares e estuda

[...] les interactions qui peuvent s'établir dans une situation d'enseignement/ apprentissage entre un savoir identifié, un maître dispensateur de ce savoir et un élève récepteur de ce savoir. Elle ne se contente plus de traiter la matière à enseigner selon des schémas préétablis, elle pose comme condition nécessaire *la réflexion épistémologique du maître sur la nature des savoirs qu'il aura à enseigner*, et la prise en compte des représentations de l'apprenant par rapport à ce savoir (épistémologie de l'élève) (IBID.: 108).

A problemática da transformação dos “saberes sábios” em “saberes a ensinar”, as condições e características dessa remobilização, constituem o objeto

do que se qualificou como “transposição didática”, conceito elaborado inicialmente por Verret (1975) e reelaborado logo por Chevallard (1985). De acordo com Bronckart convêm ter em conta, como componente fundamental da problemática da “transposição didática”, que os saberes não são acessíveis senão desde o momento em que são semiotizados e se concretizam e circulam em objetos de discurso e como tais:

[...] están necesariamente sometidos a un conjunto complejo de determinaciones, que tienen que ver, por una parte, con el género de texto en el que se insertan y con las indexaciones sociales de las que dicho género es portador (valor de apropiación de pertinencia con respecto a las situaciones de acción humana), que tienen que ver, también, con las propiedades de los mundos ficticios que cada tipo de discurso pone en escena (mundo del contar, del exponer, de la interacción conversacional, etc.), que tienen que ver, todavía, con la manera en que son agenciados los mecanismos más técnicos de la textualización (conexión, cohesión verbal y nominal), y que tienen que ver también, finalmente, con la naturaleza y las modalidades de realizar la asunción de la enunciación (BRONCKART, 2006: 110).

Essa semiotização da vida humana (ciência, conhecimentos, emoções), fundamentada em Vigotsky e Bajtín, é assumida por Faundez (1999) quando pleiteia que, para a apropriação dos conhecimentos, o ser humano precisa *dominar um sem número de gêneros de textos*, sem os quais encontrará obstáculos para a aprendizagem e para o ensino de tais conhecimentos. O processo educativo, pois, deveria permitir a *apropriação conceitual* dos conhecimentos. Esta apropriação, propõe, será possibilitada por um processo de ensino/aprendizagem que privilegie os textos. Por isso, nesta perspectiva, impõe-se a escolha de textos como objetos de trabalho para o ensino/aprendizagem das diferentes disciplinas.

O *gênero de texto*, de acordo a Bajtín (1995), define-se por três dimensões essenciais: em primeiro lugar, os conteúdos que podem expressar-se através do mesmo (não se diz o mesmo, por exemplo, em uma exposição teórica que o relato de uma experiência vivida ou na resposta a uma enquête); em segundo lugar, estrutura particular dos textos que pertencem ao gênero (não é o mesmo que a estrutura de uma carta que a uma receita); e em terceiro lugar, as configurações específicas das unidades lingüísticas: as marcas da posição

enunciativa do enunciador, as seqüências textuais que o compõem e os tipos de discursos que compõem sua estrutura.

Em sua caracterização dos princípios e/ou premissas fundamentais da PdT argumenta Faundez (1999) que o ensino / aprendizagem teórico e prático das *disciplinas* de base (língua, matemáticas, ciências sociais e ciências naturais) deveria estar *ligada à aprendizagem dos textos que elas privilegiam*. O ensino/aprendizagem de tais disciplinas, teria que ser feito sob um aspecto duplo; de uma parte, do conteúdo das disciplinas (seus conceitos e suas práticas) e de outra parte, das formas lingüísticas que possibilitam sua verdadeira apropriação. Didaticamente, o processo educativo *deveria partir dos conhecimentos* (textos e representações) *dos participantes* para confirmar ou infirmar esses conhecimentos e propor novos conhecimentos não conhecidos por eles. Além disso, na medida do possível, o processo educativo deveria ser *multidisciplinar e interdisciplinar*, com a finalidade de compreender tanto a diversidade dos sistemas conceituais como a unidade da realidade. Segundo Mugarib e Cota (2004), o texto funciona como unidade essencial do processo de ensino–aprendizagem de conhecimentos, tanto para as ciências humanas como para as ciências da natureza, incluso si Bajtín estabelece uma relação totalmente especial e específica entre as ciências humanas e os textos. Mas, em última instância também as ciências físicas e naturais falam de seus objetos através de enunciados articulados em textos. Por isso, é através do texto como se materializa a interdisciplinaridade.

É claro, pois, que alguns gêneros de textos são apropriados na vida cotidiana, enquanto que outros só se aprendem nos processos educativos. Tradicionalmente na escola colombiana tem se privilegiado o gênero narrativo e tem se esquecido que cada gênero se constrói de uma forma específica, que deveria ser aprendida e apropriada de maneira diferenciada. Quais gêneros de textos devem ser privilegiados em cada processo educativo, dependerá do grupo social com o qual se trabalhe e das necessidades e interesses de comunicação que tenham seus integrantes a nível individual e coletivo. O que sim é claro, desde o enfoque da PdT, é que será difícil, ou talvez impossível, que se possa dar um processo educativo de qualidade que não desenvolva as capacidades

semióticas, semânticas e pragmáticas dos educandos que se concretizam na apropriação e domínio de diferentes gêneros de textos. Esta colocação tem validade tanto para os níveis educativos iniciais como para os superiores.

A partir dos últimos desenvolvimentos da lingüística textual e do discurso de orientação bajtiniana, as diversas capacidades implicadas na produção e/ou compreensão de um gênero de texto em uma situação de comunicação, seguindo os requerimentos de Bronckart (1996), podem concretizar-se nas seguintes *capacidades específicas*: a de adaptar-se às capacidades do contexto e do referente (capacidades de ação); a de mobilizar os modelos discursivos ou tipos de discursos (capacidades discursivas); e a de dominar as operações psicológicas e as unidades lingüísticas (capacidades lingüístico-discursivas). Estas três ordens de **capacidades de linguagem** requeridas para a realização de um texto, encontram-se articuladas entre si no processo de produção textual, mas podem se diferenciar a nível metodológico para melhor observar, analisar e descrever o comportamento dos aprendizes no manejo e domínio das mesmas (BRONCKART, 1996: 47-49; DOLZ e SCHNEUWLLY, 1998: 76-81). Vejamos então no que implica cada uma delas, segundo a síntese que realizam os autores referidos.

Em primeiro lugar, as *capacidades de ação*. Estas permitem adaptar a produção lingüística às exigências dos marcos de interação e às características dos conteúdos referenciais mobilizados na produção do texto. Estas capacidades implicam em *três tipos de representações*: a) representações relacionadas ao *entorno ou contexto físico* no qual se realiza a ação (lugar e momento no qual é produzido o texto, presença, ou ausência de receptores); b) representações relativas à *interação comunicativa*: o *status social dos sócios* ou interlocutores (papel do enunciador e do destinatário), *lugar social* no qual se realiza a interação, e a *finalidade* da mesma, e c) os *conhecimentos sobre o mundo* ou enciclopédia, armazenados na memória e que podem ser mobilizados na produção de um texto. A escolha de um determinado gênero de texto situar-se-ia na interseção entre a capacidade de ação e as capacidades discursivas.

Em segundo lugar, as *capacidades discursivas*, as quais compreendem dois subconjuntos principais. O primeiro subconjunto contém o que Bronckart chama a *gestão da infra-estrutura geral do texto*, para o qual o autor deve escolher uma das quatro variantes discursivas (ou tipos de discursos) enunciados na obra anteriormente citada (2006:159): relato interativo, narração, discurso teórico ou discurso interativo, ou bem, variantes mistas. Ao mesmo tempo, os textos estão compostos por seqüências textuais que, segundo Adam (1992) podem classificar-se nas seguintes: narrativa, descritiva, argumentaria, explicativa e dialogal. Às mesmas costuma-se acrescentar a injuntiva o instrucional, e às vezes, o script e o esquema.

Ao mesmo tempo, -e é o segundo subconjunto-, a produção de um texto implica *múltiplas escolhas* a realizar de maneira permanente, e a *elaboração do conteúdo*. O conteúdo, presente na memória, é mobilizado por um texto em função do que já foi dito antes por nós e por outros (a intertextualidade), mas, ao mesmo tempo, o conteúdo se transforma e se organiza na medida em que vai se enunciando em um momento particular: produz-se, pois, uma interação constante entre o texto “já aí” e o texto “novo” que se está produzindo, e essa interação afeta ao conteúdo e à forma, e à expressão lingüística do conteúdo.

E em terceiro lugar, as *capacidades lingüístico-discursivas* que se referem às capacidades necessárias para “tecer” o texto, para montar a arquitetura interna do mesmo, para produzi-lo. No interior das mesmas podem diferenciar-se quatro subconjuntos de operações: textualização, responsabilidade enunciativa, construção de enunciados e escolha do vocabulário. Para a *textualização* podem diferenciar-se dois tipos de operações: a operação de *conexão* e *segmentação* com os diferentes níveis de organização do texto, a articulação entre as partes, os enunciados, os períodos, as cláusulas, etc.; e as operações de *coesão nominal e verbal*, mediante a articulação entre o já dito ou conhecido (o tema) e o novo (o rema) através dos sintagmas nominais ou pronomes, por uma parte, e a gestão dos tempos verbais, por outra parte.

No que respeita à *assunção* ou *responsabilidade enunciativa*, esta se realiza através de dois tipos de operações: regência de vozes e modalização. A

*regência* das vozes enunciativas regula a relação entre as diferentes vozes que podem aparecer em um texto: a voz do autor, a voz dos personagens, a voz de outras pessoas. *As expressões de modalização* fazem referência aos comentários ou avaliações que o autor realiza sobre um conteúdo temático sentando sua posição frente ao mesmo. As modalizações podem versar sobre o valor da verdade (“é evidente”, “provavelmente”), expressar a obrigação, o direito, a norma (“é necessário”, “está permitido”) ou apresentar uma apreciação (“infelizmente” “afortunadamente”).

As operações de *construção dos enunciados*, por sua vez, podem descrever-se através dos conceitos de cláusula e período. A cláusula é uma unidade de comportamento que introduz uma mudança na memória discursiva dos interlocutores. A cláusula pode conter num só elemento ou vários. O enunciador coloca em cadeia as cláusulas entre elas em períodos indicados pela curva da entonação na linguagem oral ou na leitura, e por sua construção sintática na escritura. Finalmente, a *escolha do léxico ou vocabulário* (as palavras semanticamente plenas, dotadas de propriedade sintáticas, semânticas e fonologicamente precisas) constitui um conjunto de operações em interação com os outros níveis.

Sem dúvida, a diferença entre estes diversos tipos de capacidades e sus construtos (referente, contexto social, contexto físico e contexto verbal ou co-texto), apresenta uma inegável parte de artificialidade, mas de alguma maneira é inerente a todo processo de conceituação. Conceituação que pode ser muito proveitosa na hora de desenvolver as capacidades psicológicas superiores, pois, como o indica Vigotsky ([1934] 1993: 214), a tomada de consciência entra pela porta do conhecimento científico.

#### **4 A INTERPRETAÇÃO DE TEXTOS**

A última problemática a ser considerada no referencial teórico está relacionada com a interpretação dos textos. O que queremos dizer, por exemplo, quando afirmamos que uma interpretação valoriza um texto melhor do que outra? Ou qual leva mais em conta a totalidade ou acabamento do mesmo?

Recordemos, a partir dos aportes de Bajtín e das ciências da linguagem, que os falantes nativos de uma determinada língua só reconhecem como texto aquelas seqüências de frases que satisfazem certos requisitos: uma certa coerência interior, referências recorrentes e entrelaçadas aos mesmos atores, objetos e ações, certa progressão temática, e um objetivo pragmático reconhecível, em referência ao qual, é possível compreender as funções das diversas partes do texto (FERRARA, 2002: 295). Teríamos que levar em conta, além disso, que ditos requisitos se realizam mediante os três níveis anteriormente mostrados: capacidades de ação, capacidades discursivas e capacidades lingüístico-discursivas, com os diferentes componentes das mesmas.

Porém, de maneira geral, existem três formas de enfocar a problemática da compreensão textual: as teorias centradas no enfoque intencional do autor que procuram explicar tal intenção (*intentio auctoris*); as teorias da recepção que privilegiam a intenção do leitor (*intentio lectoris*), e finalmente aquelas que valorizam o texto mesmo (*intentio operis*). A história da hermenêutica da conta dessas diferentes formas de enfocar a problemática da interpretação, e as retomarei, como já anunciei, no capítulo deste informe dedicado à história da hermenêutica. Entretanto, aqui farei uma breve apresentação das três, sobre tudo, tal e como foram desenvolvidas no âmbito da crítica literária.

A **primeira forma** de entender a interpretação está ligada à idéia de que a superioridade de uma interpretação sobre outra descansa sobre sua capacidade de compreender, da forma mais fiel possível, **a intenção com a qual o autor compôs o texto**. Trata-se de uma espécie de tentativa restauradora da intenção originária do autor antes que as contingências ligadas à materialização da mesma, no corpo do texto, ou no transcurso do tempo ou pela distância cultural, alterem ou escureçam seu conteúdo. Recordemos os dois filões da hermenêutica tradicional entendida nesta perspectiva, a hermenêutica teológica e a hermenêutica filológica realizada pelos humanistas sobre a literatura clássica. Schleiermacher, com sua teoria da compreensão empática, deu um sustento teórico à mesma; sustento que logo seria aprofundado pela teoria da compreensão histórica de Dilthey. Sobre a presença e vigência desta modalidade de interpretação, pode-se assinalar que:

A pesar de la apariencia de una relevancia sólo “arqueológica” las teorías de la interpretación ejercen todavía hoy una notable influencia a través de disciplinas y ámbitos de investigación que, por lejanos de cualquier sugestión romántica que estén, heredan de hecho su intuición central. Baste citar el caso de la lingüística, de la corriente principal de la filosofía analítica de lenguaje, de la teoría del texto o análisis del discurso, y del positivismo jurídico. [...] todo el campo de los estudios lingüísticos en sentido amplio, menos pocas excepciones [...] tiende a dar por descontado que comprender el significado de una frase o de un texto quiere decir comprender lo que el hablante pretendía decir con ésta (FERRARA, 2002: 278-279).

E àqueles que objetam porque pode ser injusto o criticar as disciplinas que estudam a linguagem como herdeiras inconscientes do reducionismo da teoria romântica do significado, em função de que isso é inerente à dimensão comunicativa da linguagem, que entre outras coisas comporta “a recíproca compreensão por parte dos falantes”, nosso autor comenta que não é possível estar totalmente seguros, no marco do pluralismo cultural das sociedades complexas, que compreendamos plenamente um texto por mais que aparente uma plena transparência semântica. E agrega que, ao contrário, sobretudo no caso da investigação qualitativa:

Nunca podemos dar por descontado que nosotros y el entrevistado utilizamos ciertos términos clave, cargados de connotaciones estimativas, exactamente de la misma forma. Para decirlo con las palabras de Gadamer, comprendemos todos los textos usados, incluidos aquellos que usamos como datos en la investigación cualitativa, sobre la base de expectativas de sentido que derivan de nuestra precedente relación con las cosas que están en cuestión (IBID.: 282).

A concepção da interpretação proposta por Gadamer como  *fusão de horizontes*  seria uma das alternativas para obviar o reducionismo do enfoque intencional do autor. Ante a complexidade da proposta gadameriana, que em parte será retomada e completada por Ricoeur, cabe destacar, por agora, três de seus pontos básicos. O primeiro é da condição do círculo hermenêutico para o ser humano, enquanto o mesmo vive imerso em processos de compreensão, daí a importância de tomar consciência das próprias opiniões prévias e dos próprios prejuízos (GADAMER, [1960] 2003: 333); o segundo ponto é a dimensão de auto-reflexão da interpretação como fusão de horizontes, o implícito no texto e o nosso; ou pelo menos se trata de fazer explícita a tensão entre os dois horizontes pela dialética do “alheio” ou estranhamentos, que nunca poderá ser totalmente abolida, e da “familiaridade” ou ao que pertence, que nunca pode ser dada de antemão e

por desconto; o terceiro ponto é propor a interpretação como uma lógica da pergunta e da resposta, “pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar” (IBID.: 453) por parte do leitor.

De alguma maneira, a proposta gadameriana permite-nos realizar o trânsito rumo **ao segundo grupo de teorias**, aquelas que entendem a interpretação como um seguimento à **intenção do leitor**. São as chamadas “teorias da recepção”. Umberto Eco reconhece que “el fantasma del lector se ha introduciendo en el centro de diversas teorías, por filones independientes” (1990: 23). E nomeia entre esses filões, uma linha semiótico-estrutural e uma linha hermenêutica. A *linha semiótica-estrutural*, sobretudo francesa, é difundida através dos ensaios de *Communications 8*, 1966, com textos de Barthes quem diferencia o autor material do narrador, de Todorov, o qual evoca os vários pontos de vista, e de Genette, o qual antecipa sua teoria das “vozes” e a focalização. Outros desenvolvimentos serão feitos através de textos de outros autores como Kristeva, Lotman, Uspenskij, Rifaterre e o próprio Eco.

A *linha hermenêutica*, no entanto, parte da proposta de Iser (*El lector implícito*, 1972), o qual se apóia na tradição de Ingarden, Gadamer, Jauss e também tem presentes as teorias anglo-saxônicas da narratividade e a crítica literária. O mesmo Iser em *El acto de leer* (1976), incorporará elementos de Jakobson, Lotman, Rifaterre e Eco, e assim reúne as contribuições de uma outra tradição, de forma que, como assinala Eco, “[...] la mutación en el paradigma de los estudios literarios se ha manifestado como revalorización de una tradición previa que hasta entonces se había dejado en la penumbra” (IBID.: 26). Essa tradição prévia remete às semióticas clássicas nas que sempre há uma referência para o intérprete; desde a pragmática sofisticada ou a retórica aristotélica até a semiótica agostiniana a qual “[...] concibe el proceso de significación con referencia a la idea que el signo produce en la mente del intérprete” (IBID.: 26). Na verdade, comenta Eco, a história da estética pode ler-se como uma história das teorias da interpretação ou do efeito que a obra produz no destinatário.

Eco mostra também que, no abrigo de uma tradição diferente, sua *Obra abierta* (1962) põe na base do funcionamento da obra de arte, a relação com o

intérprete, relação que ele qualificava de livre ou independente. Mas nessa obra questionava o problema de como ela podia e devia prever seu próprio leitor. Esse texto, assim como outros sucessivos, *Tratado de semiótica general* (1975), *Lector in fabula* (1979) y *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1984), não tratavam só de textos verbais senão que também de pintura, de cinema e de televisão diretamente como estrutura narrativa. Neles, Eco se estende sobre a idéia peirceana de semiose ilimitada. A escola de Constanza, com W. Iser e H. R. Jauss, observará que esse também é o problema do leitor em textos verbais.

Entretanto, Eco (1990), -e com isso nos adentramos no **terceiro grupo de teorias** que valorizam o texto em si ou **a intenção da obra** perante as diversas práticas deconstrucionistas que tiram totalmente o acento sobre a iniciativa do destinatário e a irreduzível ambigüidade do texto como puro estímulo para a deriva interpretativa, contrapõe o que chama de uma “semiótica da interpretação” (teorias do leitor modelo e da leitura como ato de colaboração) que “[...] suele buscar en el texto su figura del lector por construir, y por tanto, busca también en la *intentio operis* el criterio para evaluar las manifestaciones de la *intentio lectoris*” (IBID.: 32). Sobre essa base, reconhece Eco, “[...] se desarrolla hoy gran parte del debate sobre el sentido, sobre la pluralidad de los sentidos, sobre la libertad del intérprete, sobre la naturaleza del texto, en una palabra, sobre la naturaleza de la semiosis” (IBID.: 35).

A deriva interpretativa de tipo hermenêutico que, sob a idéia de metamorfose contínua, nega os princípios de identidade, de não contradição e de um terceiro excluído, tem como consequência então que a interpretação seria infinita. Qualquer coisa pode refletir e significar todas as demais “[...] como comenta maliciosamente Todorov (1987) citando una observación igualmente maliciosa de Lichtenberg a propósito de Böhme- que un texto es sólo un pícnic en el que el autor pone las palabras y los lectores el sentido” (IBID.: 63).

Eco não desconhece a iniciativa do leitor que

[...] consiste en formular una conjetura sobre la *intentio operis*. Esta conjetura debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no significa que sobre un texto se pueda formular una y

sólo una conjetura interpretativa. En principio se pueden formular infinitas. Pero, al final, las conjeturas deberán ser probadas sobre la coherencia del texto, y la coherencia textual no podrá sino desaprobar algunas conjeturas aventuradas.

Un texto es un artificio cuya finalidad es la construcción de su propio lector modelo. El lector es aquel que formula una conjetura sobre el tipo de lector modelo postulado por el texto. Lo que significa que el lector empírico es aquel que intenta conjeturas, no sobre las intenciones del autor empírico, sino sobre las del autor modelo. El autor modelo es aquel que, como estrategia textual, tiende a producir un determinado lector modelo (IBID.: 41).

E conclui sua alegação a favor do sentido do texto como princípio de interpretação, assinalando que tal princípio não implica excluir a colaboração do destinatário, pois “[...] intención de la obra e intención del lector están estrechamente vinculadas” (IBID.: 45), sem que isso também não implique em aceitar que

[...] cada acto de interpretación pueda tener un final feliz. Incluso el deconstruccionista más radical acepta la idea de que hay interpretaciones que son clamorosamente inaceptables. Esto significa que el texto interpretado impone restricciones a sus intérpretes. Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto (lo que no quiere decir que coincidan con los derechos de su autor) (IBID.: 19).

Nas conferências Tanner de 1990, nos Estados Unidos, Eco trabalhou o tema da “interpretação e super interpretação”. Nas três conferências, retoma as idéias expressas em *Los límites de la interpretación*, desmascara a apropriação tergiversada da “semiose ilimitada”, e explora modos de delimitar a gama de interpretações admissíveis e, conseqüentemente, de identificar certas leituras como “super interpretação”. Nas conferências teve como interlocutores a Richard Rorty e a Jonathan Culler. Rorty mostrou em sua conferência, *El progreso del pragmático*, que o importante não é saber “como funcionam os textos” senão o uso dos mesmos para nossos propósitos. Culler está em desacordo com Eco e com Rorty, e em sua conferência, *En defensa de la sobreinterpretación*, é demais dizer que defende o que Eco ataca como super interpretação, e afirma que

Lo que Eco llama sobreinterpretación puede ser en realidad una práctica de hacer precisamente aquellas preguntas que no son necesarias para la comunicación normal, pero que nos permiten reflexionar sobre su funcionamiento (ECO, 1992: 124).

A partir dessa crítica, Culler propõe como alternativa aos conceitos de interpretação e super interpretação, os de *compreensão e superação*. A compreensão é concebida em termos de algo parecido ao leitor modelo de Eco e consiste em “[...] hacer preguntas y encontrar respuestas sobre las que el texto insiste” (IBID.: 124). Uma vantagem desta oposição, diz Culler, é que assim pode encontrar-se o papel e a importância de outro tipo de prática, a superação e as perguntas que acompanham, que ficaria excluída de entrada pelo tendencioso nome de super interpretação.

Si la interpretación es reconstrucción de la intención del texto, éstas son preguntas que no llevan por ese camino, preguntan sobre lo que el texto hace y cómo lo hace; cómo se relaciona con otros textos y otras prácticas; qué oculta y reprime; qué avanza o de qué es cómplice. Muchas de las formas más interesantes de la crítica moderna no preguntan qué tiene en mente la obra, sino qué olvida, no lo que dice sino lo que da por sentado (IBID.: 125-126).

Na réplica final, Eco, se bem recolhe interpelações dos outros conferencistas, não obstante reafirma sua posição central indicando que uma interpretação determinada de um texto compreende:

[...] (i) su manifestación lineal; (ii) el lector que lee desde el punto de vista de un *Erwartungshorizon* dado; y (iii) la enciclopedia cultural que engloba un lenguaje concreto y la serie de interpretaciones previas de ese mismo texto. El tercer elemento [...] puede considerarse en términos de juicio responsable y consensuado de una comunidad de lectores o de una cultura (IBID.: 155-156).

Com esse terceiro elemento se situa Eco na trilha de C. S. Peirce, quando insiste “en el elemento conjetural de la interpretación, la finitud de la semiosis y el falibilismo esencial de toda conclusión interpretativa”, ainda que sua idéia de aceitabilidade de uma interpretação sobre “o *consenso da comunidade*” não parece ser muito diferente da idéia de Gadamer de uma tradição interpretativa da história de efeito. Com efeito, a garantia que proporciona uma comunidade é uma garantia de fato, mas, segundo Eco, é o máximo que se pode aspirar: que uma interpretação seja capaz de produzir novas interpretações e ser confrontada com as tradições das interpretações prévias.

## Capítulo II

### BREVE RECORRIDO PELA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA

Neste capítulo não pretendo fazer um estudo detalhado da história da hermenêutica senão simplesmente apresentar a problemática que rodeia o surgimento da mesma e como foi feito seu desenvolvimento, localizando as principais problemáticas abordadas e as diferentes posições adotadas frente às mesmas. Assim, após recordar o surgimento da hermenêutica na antiguidade clássica e seu desenvolvimento no mundo dos textos sagrados e jurídicos, reviso uma primeira tentativa de constituir-se como hermenêutica universal ao amparo do novo cânon metodológico das ciências na metade do século XVI. Finalmente, dou conta de seu desenvolvimento confrontada a um novo ambiente científico, o da conformação do cânon das ciências do espírito, para terminar com o trânsito da mesma, partindo da epistemologia à ontologia.

#### 1 O SURGIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA HERMENÊUTICA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NA ÉPOCA ALEXANDRINA

A hermenêutica, inicialmente, não está vinculada à interpretação senão à prática de levar mensagens. Como o assinala Heidegger:

*“Hermeneúein”* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento, en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas, quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ión* de Platón (534c), *hermenés eisin tôn theôn*, “son mensajeros de los dioses”. [...] De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere

decir primeramente interpretar, sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia ([1979] 2002: 91).

Na perspectiva de **Platão**, pois a hermenêutica não se vincula a uma teoria da recepção senão a uma prática da transmissão e a mediação. O papel do intérprete encontra-se também no *Banquete 202e*, onde Eros está caracterizado como *hermenéuon*, intérprete dos anúncios divinos entre os homens. A hermenêutica e, pois, uma *techné*, subordinada totalmente à episteme, o mesmo que as artes dos artesãos, a caça e as artes imitativas, porque o que neles se sabe “*se sabe sólo de oídas -si es verdad-, no por ciencia*” (Epínomis, 975c).

Será precisamente esta classificação da hermenêutica em um segundo ou terceiro nível, nas proximidades das artes miméticas e a retórica, que permitirá obter un protagonismo posterior no marco do esgotamento progressivo das pretensões de verdade da filosofia através de um processo de revalorização da mesma, simultaneamente com as pretensões da verdade da retórica e a experiência estética. Este movimento, como demonstraremos mais adiante, desenvolve-se no Renascimento e na Reforma e se fortalece no Romantismo e na constituição do cânon das “ciências do espírito” nos séculos XVIII e XIX.

Mas, voltemos aos autores da antiguidade. **Aristóteles** situa também a hermenêutica como uma teoria da expressão. Já não se trata, de mediar entre os deuses e os homens, mas sim é uma função que intermedeia entre os pensamentos da alma e sua expressão lingüística. Esta acepção do termo hermenêutica, como expressão, aparece em duas famosas passagens aristotélicas, em *Peri psychés* (420b, 15-20) e em *Peri hermenéias*, que foi traduzido corretamente por “Da expressão” e não por “Da interpretação”.

Así pues, los sonidos de la voz son símbolos de las afecciones que tienen lugar en el alma, y las letras escritas son símbolos de la voz. Del mismo modo, además, que las letras no son las mismas para todos, así tampoco ni siquiera los sonidos son los mismo; sin embargo, sonidos y letras resultan ser signos, ante todo, de las afecciones del alma, que son las mismas para todos y constituyen las imágenes de objetos, idénticos para todos (16a 1-10).

O conceito, da hermenêutica em Aristóteles, pois se reduz a uma parte da gramática lógica, que trata das estruturas do *logos apofântico* (o juízo) sem que nelas esteja ainda em questão a verdade. A hermenêutica segue, pois, ocupando lugar secundário, afastado do que atualmente entendemos por este termo.

Na verdade não deve surpreender a pouca importância concedida à hermenêutica na antiguidade, pois muitos dos problemas que hoje se abordam na mesma, na antiguidade eram abordados pela retórica. Platão, como vimos, dá à hermenêutica um papel similar ao da retórica, não depura recepção, senão de anúncio. Será somente a partir do século XV d.C., quando começa a utilizar-se o termo “moderno” para designar a consciência que tinham os cristãos de que seu mundo e sua literatura vinham depois do mundo pagão, que aquele começa a aparecer como antigo (FERRARIS, 2000: 15). Esta consciência de novidade, junto à distância temporal, começam a questionar o caráter problemático da compreensão dos textos antigos, cujo sentido deixa de ser óbvio, *pode compreender-se* e fazer-se incompreensível. A hermenêutica surge, pois, da consciência do rompimento com o passado no cristianismo, na Reforma e, logo, atrás da modernidade ilustrada.

É bem verdade que antes, com o surgimento da filosofia na época helenística já tinham sido dadas pontada significativas com a finalidade de salvaguardar o patrimônio literário da antiguidade, fazê-lo compreensível e adaptá-lo “al contexto de una sociedad y de una ciencia más avanzadas” (IBID.: 15). Na realização desta tarefa elaboram-se dois métodos que vão ter uma enorme repercussão posterior: o método histórico-gramatical e o método alegórico. O princípio de base do método histórico-gramatical, ligado ao museu de Alexandria, indica que o melhor guia no uso e interpretação dos textos de um autor é o *corpus* de seus próprios escritos. O hermeneuta é um intérprete que, sobre a base de seus conhecimentos lingüísticos, faz compreensível o não compreensível devido -sobretudo- ao fenômeno da mudança lingüística: e o realiza mediante a substituição de palavras, já incompreensíveis, por palavras correntes ou mediante glosas às mesmas. Entretanto, Szondi (apud FERRARIS, 2000: 17-18), assinala o caráter histórico da hermenêutica antiga, enquanto que a mesma não toma consciência da historicidade do conhecimento, do sentido e do

valor do distanciamento temporário e reduz o mesmo a um problema puro de transformação de usos lingüísticos.

O método alegórico, ao contrário, está vinculado à escola de Pérgamo. No mesmo prevalece o critério de interpretação alegórica, mediante a qual se procura adaptar os textos da tradição à mentalidade de uma época mais evoluída, dando um novo significado, derivado não da esfera das idéias do texto senão que da esfera das idéias do intérprete. Neste caso, a *intentio auctoris* e seu mundo espiritual são ultrapassados, -no sentido hegeliano da *Aufhebung* ou anulação da distância histórica entre texto e leitor-, pela *intentio lectoris* e o novo universo de sentido no qual, através da alegorese, recontextualiza-se a obra transmitida.

## **2 A HERMENÊUTICA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO**

Nos dois últimos séculos anteriores a Cristo, a cultura histórica se impregna dos métodos filosóficos e do patrimônio cultural helenístico. Filon de Alexandria (c.54 d.C.) é o máximo expoente desta tendência na qual “[...] la interpretación de la biblia parte de un sentido literal e histórico para llegar a determinar un sentido unívoco, que, sin embargo, es de tipo alegórico” (FERRARIS, 2000: 20). Filon compara a relação entre o sentido verbal e o alegórico com a relação entre corpo e alma, metáfora que terá uma grande influência posterior. Entretanto, o significado alegórico mais elevado, exige um esforço -tanto intelectual, proporcionado pela filosofia, como espiritual, pneumático, próprio da teologia-, ao qual só se pode aceder, no marco de um ato de fé, o intérprete iniciado, enquanto que o leitor comum fica aderido à simples literalidade.

Aqui apareceria por primeira vez, um estado prévio da pretensão de universalidade da universalidade da hermenêutica. O que nos sugere pensar é que todo o verbal deve remeter a algo pré-verbal para ser plenamente compreendido. A escritura não se basta a si mesma, senão que requer a ajuda ou a luz de outra instância, uma necessidade que parece satisfazer o alegórico (Cf. GRONDIN, 1999: 55).

O logos expresso, ao ser signo de outro logo invisível, remonta ao espírito que o anima, e este é o que interessa ao intérprete.

O cristianismo, com a ruptura introduzida pelo Novo Testamento frente ao Antigo, apresenta problemas hermenêuticos novos. A pregação de Cristo constitui uma novidade, se bem esteja justificada e antecipada pelas profecias do Antigo Testamento. De todas as formas, na interpretação dessa novidade seguiam-se os dois métodos conhecidos, a interpretação alegórica e a interpretação exclusivamente histórica.

A interpretação alegórica, ou mais precisamente, a integração entre a exegese do *sentido literal* e a do *sentido espiritual*, é propugnada pela escola de Alexandria, -frente à interpretação histórica da escola de Antioquia-, e seu principal expoente foi **Orígenes** (+c253 d. C.), o qual realizou uma das primeiras formulações da teoria do sentido múltiplo da escritura: literal, moral, alegórico e anagógico ou místico. Esta teoria do sentido múltiplo da bíblia dominará o terreno hermenêutico ao longo da Idade Média, e é sintetizada no famoso poema:

Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia (el sentido literal enseña lo que sucedió; el alegórico lo que debes creer; el moral, lo que debes hacer, y el anagógico, hacia dónde debes tender) (GRONDIN, 1999: 60).

No Ocidente cristão, **Agustín de Hipona** (+430) realizará a confluência entre as tendências histórico-gramaticais dos antioquinos e as perspectivas alegóricas e neoplatônicas dos alexandrinos. Agustín entrelaça, além disso, o problema hermenêutico com uma teoria do conhecimento fundada sobre a semiótica e com uma filosofia da história. Ambas as dimensões continuam ainda vigentes no atual debate hermenêutico.

Para Agustín, as palavras são essencialmente signos. No âmbito da semiótica ele distingue entre os signos (*signa*) e as coisas significativas (*significabilia*); entre os signos visuais e os auditivos; e entre os que reenviam a outros signos (como “gesto” ou “palavra”), e os que designam coisas (como “pedra”). Entretanto, na linguagem nunca podemos estar seguros de que nosso

interlocutor tenha entendido o que queremos dizer. Surge, assim, o problema da incompreensão, como ocorre quando as conversações se reduzem a monólogos paralelos, pelo que, somente o logos interior ou *verbum cordis*, não a palavra externa, é a garantia de nosso entendimento.

Os questionamentos de Agustín gozaram de uma recepção bastante positiva por parte dos representantes da hermenêutica contemporânea como Heidegger, Gadamer e Ricoeur, os quais encontraram nos mesmos, tanto um rasgo claramente “existencial”, pois o entendimento da Escritura não é um processo puramente epistêmico entre sujeito e objeto, senão que exige a inquietude e o compromisso de uma existência que aspira encontrar um sentido, como uma hermenêutica baseada em regras para as “passagens ambíguas” da mesma. Algumas das regras que propõe Agustín são: ler todos os livros da Escritura (relação parte tudo), familiarizar-se com a linguagem das mesmas, iluminar as passagens escuras com passagens mais claras, cultivar o conhecimento das línguas hebréia e grega, ter em conta o contexto histórico, não tomar ao pé da letra aquilo que tem sentido metafórico, e adquirir conhecimentos de retórica para dominar os diversos “tropos” ou giros da linguagem.

As principais conseqüências hermenêuticas da concepção agostiniana que foram transmitidas em parte à hermenêutica atual, estão relacionadas com o que Grondin (1999: 67) chama “la universalidad del logos interior”; ou seja, “[...] la insistencia en el hecho de que la palabra que se trata de comprender no sólo se refiere al mero sonido, sino a lo significado en este signo; es decir, a aquello a que se refiere o lo pensado, y, finalmente, a la palabra de la razón misma en su universalidad”. O *verbum interius* agostiniano, retomado por Heidegger e Gadamer, implica em que

[...] la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho (IBID.: 16).

### 3 A REFORMA E A UNIVERSALIDADE DA GRAMÁTICA

Não cabe dúvida que o cometido reformador de **Lutero** (+1546) semeou as premissas de uma revolução hermenêutica com seu princípio programático de que é a “*sola scriptura*”, e não a igreja ou a tradição, a depositaria das verdades da fé. Lutero questiona, além disso, que a Escritura é plenamente compreensível e é *intérprete de si mesma (sui ipsius interpres)*. Sua rejeição da alegorese e do sentido quádruplo da Escritura, orienta-o decididamente para o sentido literal.

Será, entretanto, **Flacius Illyricus** (+1575) quem elabore uma teoria hermenêutica do protestantismo para decifrar as passagens escuras da Bíblia. Segundo Dilthey (apud FERRARIS, 2000: 43), Flacius tratou de demonstrar hermeneuticamente a possibilidade de uma interpretação de validade universal com base em três princípios: o primeiro é do tipo religioso, a vida de fé que lhe põe em contato com o texto; o segundo é do tipo gramatical, ou seja, se requer o domínio da letra, do *gramma*, para aceder ao espírito ou ao conteúdo das Escrituras; e o terceiro princípio, é psicológico, é o mais novo e o mais decisivo na história da hermenêutica, devido a que nele Flacius ilustra o *círculo hermenêutico* segundo o qual “se pueden comprender verdaderamente las partes de un texto sólo si se tiene una precomprensión del mismo, precomprensión que se refuerza y completa mediante la subsiguiente inteligencia de la partes individuales” (FERRARIS, 2000: 43). Trata-se, nem mais nem menos, que de uma visão do compreender que se apóia em uma dialética entre o todo e as partes.

Desta maneira, Flacius ofereceu uma chave para a interpretação que emana da Escritura, sobretudo das passagens escuras, que destacava muito especialmente a necessidade de bons conhecimentos gramaticais. Assim, o domínio adequado de conhecimentos gramaticais se converte na condição prévia, prioritária e mais universal, para decifrar a palavra divina.

### 4 AS HERMENÊUTICAS JURÍDICAS

Até agora, nosso olhar retrospectivo sobre a proto-história da hermenêutica tem-se concentrado em dois dos âmbitos nos quais se realizou um

desenvolvimento regional do problema hermenêutico, a interpretação dos textos literários e a exegese dos textos religiosos. Existe, no entanto, um terceiro âmbito não menos significativo, o âmbito jurídico.

O nexu entre jurisprudência e hermenêutica fica definido pelo caráter prático do interpretar. E, se o que questiona o problema hermenêutico é a distância temporal entre o texto e seus intérpretes, a publicação do *Corpus iuris* em 533 por Justiniano é, talvez, a instituição do problema hermenêutico no campo do direito. No interior mesmo do *Corpus* explicam-se regras hermenêuticas que procuram minorar os efeitos de incompreensão da distância temporal entre as fontes clássicas do direito e da humanidade posterior. Essas indicações hermenêuticas se converterão -logo- em glosas que proporcionarão os alinhamentos fundamentais da hermenêutica jurídica doutrinal, com momentos culminantes no século XII e na polêmica proto-humanista entre jurisprudência e medicina no século XIV entre diversas universidades européias. A intersecção jurisprudência e problemáticas humanistas contribuirão para o desenvolvimento geral do problema hermenêutico.

Essa tradição humanista será retomada por Vico (+1744), o qual realiza uma apologia da *scientia civilis* contra a *mathesis universalis* do requerimento racionalista cartesiano assentado em uma razão carente de orçamentos e de orientação matemático-naturalística. Também Gadamer, na recuperação do Humanismo no âmbito das ciências do espírito do Romantismo, incorporará a hermenêutica jurídica em *Verdad y Método*: ([1960] 2003):

[...] ya sea porque en derecho, tanto como en la teología y la literatura, se tiene la experiencia de una dimensión canónica de los textos y de un alcance dogmático de la tradición, contra las pretensiones de una razón privada de presupuestos; ya sea porque en el ámbito de una filosofía de tipo existencialista, la relación aplicativa del juez frente al dictado de la ley constituye el modelo general de la conexión práctico-existencial del intérprete frente a la tradición. Tampoco la relación del juez, en efecto, es una aproximación abstracta que de lo universal deduce lo particular; apunta más bien a definir el significado objetivo y universal de la ley partiendo de la situación concreta del caso individual sobre el que se trata de deliberar (FERRARIS, 2000: 45).

## 5 A CONSTITUIÇÃO DA HERMENÊUTICA ENTRE A GRAMÁTICA, A CRÍTICA, A SEMIÓTICA E O AFETO

A partir da segunda metade do século XVI, assiste-se a uma progressiva debilitação da ideologia humanista e a uma crescente reivindicação, em substância oposta aos ideais do Humanismo, da autonomia da razão natural frente à tradição. Nesta situação surge a necessidade de um novo cânon metodológico das diversas ciências nascentes, tarefa que levaram a cabo, sobretudo, Bacon com o *Novum organum* (1620) e a Descartes com o *Discours de la méthode* (1637).

Entre essas duas datas, em 1630, **Dannhauer**, no esforço de oferecer uma contribuição ao *organon* tradicional, criou o neologismo *hermenêutico* com o qual expressava sua intenção de elaborar uma hermenêutica universal sob o título expresso de hermenêutica *generalis*. Dannhauer se propõe mostrar que, na fundamentação metodológica das ciências que se estavam independizando da filosofia, devia haver uma ciência geral da interpretação. E esta “hermenêutica filosófica”, na medida em que fossem ser aplicadas a todos, as ciências teriam um enfoque universal. Só deveria existir, pois, *uma* hermenêutica, ainda que seus objetivos fossem diferentes em cada caso: “Una generalis est hermeneutica, quamvis in obiectis particularibus sit diversitas” (apud GRONDIN, 1999: 82). A hermenêutica geral deveria permitir às diferentes disciplinas (direito, teologia, medicina) interpretar adequadamente o sentido dos documentos escritos, pois todas as ramificações do saber implicavam na tarefa de interpretar, e em primeiro lugar, a de interpretar textos. Sem dúvida, a época refletia a mudança cultural que havia provocado a extensão da imprensa. “La ampliación del interés por la lectura de textos más allá de las Sagradas Escrituras, que se produjo en el Renacimiento, parecía imponer la necesidad de una hermenéutica universal” (IBID.: 83).

Dannhauer desenvolveu sua hermenêutica *geral* em paralelo e como complemento da lógica tradicional segundo a doutrina aristotélica do *Organon*, do método. Mas assim como a lógica procura estabelecer a verdade objetiva da enunciação, a hermenêutica se conforma em estabelecer o sentido pensado

como tas; isto é, com independência de si mesmo, o sentido é objetivamente verdadeiro ou falso. A diferença entre a verdade da afirmação (a sentença) e o sentido (o significado do sentido) era uma diferença comum antes de Dannhauer, mas a novidade é que ele a introduz como primeira determinação da meta de uma hermenêutica universal.

Como complemento do *Perí hermeneias* aristotélico e em consonância com o sentido originário de *hermeneia* como mediação ou expressão verbal do sentido, a hermenêutica, antes de decidir sobre a verdade do fato, é chamada para averiguar nas passagens problemáticas, a “verdade hermenêutica”, ou seja, a esclarecer o que quis dizer um autor, sem entrar em considerações, no momento, de se é ou não lógico o que de fato é certo.

O “bom intérprete”, como consta no título de outro livro, deverá separar o sentido verdadeiro do falso como “analista” de todos os discursos assim sejam escuros mas “exponenciais” (ou interpretáveis). Para isso, Dannhauer mostrará uma série de pautas, entre elas a consideração do *scopus*, ou seja, a intenção do autor.

Cabe dizer, pois, que, contrariamente ao que apontaria Schleiermacher duzentos anos depois, a hermenêutica universal não começava com sua *Hermenêutica* de 1829. De fato, o programa de uma hermenêutica universal proposto por Dannhauer encontraria numerosos seguidores no racionalismo dos séculos XVII e XVIII, entre eles, J. M. Chladenius e G.F. Meier, se bem que posteriormente seria eclipsada pelo grande desenvolvimento das hermenêuticas especiais, a teológica e a jurídica ou jurisprudência.

**Chladenius** (+1759) questiona que os conhecimentos podem ser aumentados de duas formas: Por intermédio do pensamento autônomo e pelas próprias invenções, ou por meio da interpretação do que outros têm pensado antes que nós e consignaram nos escritos. A hermenêutica se ocupa deste segundo tipo de regras, e constitui a arte de interpretar corretamente os textos.

Mas, em suas colocações, a hermenêutica não se ocupa de todas as passagens escuras, senão que só de um determinado tipo delas. O crítico, ou o *ars critica*, como parte da filologia, ocupar-se-á de corrigir aqueles erros devidos ao descuido da edição dos textos mais antigos. O filólogo ou professor da língua ficará a cargo dos erros provenientes de um domínio insuficiente da língua na qual está redigido o texto. Há uma terceira fonte de incompreensão do texto devido à ambigüidade de algumas palavras ou passagens, que são, pois, inerentes ao mesmo texto, e que não podem obviar-se sem violentá-lo. Mas existe ainda um quarto tipo de escuridão do texto, que será o objeto da hermenêutica, trata-se daquela escuridão devida a que

[...] las palabras y frases por sí mismas no siempre son capaces de producir en el lector el concepto que el autor había relacionado con ellas, y que el conocimiento de la lengua por sí mismo no nos pone en condición de entender todos los libros y pasajes redactados en ella (CHLADENIUS, apud GRONDIN, 1999: 89).

Chladenius considera o problema hermenêutico como um assunto puramente didático. Por isso, explicar ou expor o “interpretar no es otra cosa que poner en manos de los lectores (enseñar) aquellos conceptos que son necesarios para la plena comprensión de un pasaje”. A universalidade da hermenêutica não nasce da reconstrução das intenções do autor senão da possibilidade de chegar até as coisas denotadas pelas palavras do texto, no interior, logicamente, no ambiente racionalista da época, da liberdade do autor frente à tradição. De todas as formas, Chladenius diferencia entre uma compreensão direta que alcança a certeza do objeto e uma compreensão indireta que está relacionada com o sujeito emancipado e com as disposições do mesmo.

A problemática do sujeito será desenvolvida em um escrito dedicado ao tema da ciência geral da história com a teoria do *ponto de vista (Sehe-Punkt)*, -no que, alguns quiseram ver um antecedente do historicismo do século XVIII-, e cuja modernidade destacaram os historiadores da hermenêutica. Segundo a teoria do ponto de vista, o conhecimento histórico, as reconstruções históricas, não podem nunca ambicionar uma objetividade total, enquanto que os acontecimentos são vistos conforme perspectivas diferentes de acordo com os sujeitos que os observam. Mas, de qualquer maneira, no âmbito do conhecimento histórico,

outorga primazia para a observação do espectador direto do acontecimento respeito à intermediação histórica posterior. Por isso, frente ao que se possa esperar, a teoria do ponto de vista pressupõe não tanto uma idéia da intermediação necessária de toda perspectiva histórica quanto a uma suspeita básica rumo à intermediação. Existiria um curso histórico objetivo, com uma consistência autônoma, do qual derivam as diferentes representações e pontos de vista, pelo que conclui Gadamer que “No cabe duda de que para el *comprender* lo decisivo sigue siendo entender la cosa, adquirir una percepción objetiva; no se trata de un procedimiento histórico ni de un procedimiento psicológico-genético” (GADAMER, [1960] 2003: 236).

A última hermenêutica geral do racionalismo foi proposta por **G.F. Meier** (+1777), com a pretensão de que o alcance da arte geral de interpretar se estendesse além do horizonte das escrituras e integrasse todo o universo dos signos. Frente à hermenêutica textual de Chladenius, Meier propõe uma hermenêutica semiológica, tanto dos signos naturais como dos artificiais; entre eles, os signos escritos. O termo *geral* no título de seu livro *Ensayo de un arte general de interpretación* significa que todos os signos do mundo são da incumbência de dita arte. Sem dúvida no transcurso de sua proposta está a doutrina geral dos signos ou semiótica, tal como havia sido projetada por Leibniz sob o título de “*characteristica universalis*”, entendendo-se por esta, a ciência dos signos, enquanto que os mesmos são meios através dos quais se podem reconhecer a realidade de outras coisas. Interpretar, em sentido amplo, significa, portanto, reconhecer o significado no signo, ou mais concretamente, pode integrá-lo na característica geral de todas as coisas. Compreender é, então, integrar em um contexto de signos, entendendo claramente a relação ente a coisa designada e seu signo.

Se o propósito da hermenêutica geral é iluminar puramente uma conexão de signos, no caso concreto da interpretação do discurso, isso significa que a hermenêutica não deve ocupar-se da verdade lógica ou metafísica, senão somente da verdade hermenêutica. Isto é, a verdade que corresponde com o ponto de vista do autor (*mens auctoris*), pelo que cada autor é o melhor intérprete

de suas próprias palavras. Em tal caso, significado e intenção vêm a coincidir. Interpretar quer dizer, aqui, compreender plenamente a intenção autoral depositada no signo, que de por si poderia denotar coisas diferentes às que o autor entendia. Mas no fundo de sua posição hermenêutica está a teodicéia leibniziana de que “en este mundo, que es el mejor de los mundos posibles, se da la mayor y más universal conexión significativa que sea posible en un mundo” (MEIER, apud FERRARIS, 2000: 84).

No centro da intenção do autor, Meier acrescenta o princípio da “equidade hermenêutica”, segundo a qual, no caso dos signos naturais, estes devem ser os melhores, pois devem coincidir com as perfeições divinas. Em relação com os escritos humanos, o pressuposto da equidade hermenêutica implica em que se deve ter como verdadeiro o discurso que se interpreta, enquanto não se prove o contrário. Gadamer retoma este princípio sob a suposição de que a gente se aproxima ao texto com a expectativa de encontrar nele um sentido completo, salvo prove-se o contrário: “Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de ‘comprender’ el texto como la opinión de otro, psicológica e históricamente” ([1960] 2003: 364).

Em outras palavras, por muito que os signos remetam a outros signos, na hora de interpretá-los é necessário considerar que, não obstante, pretendam manifestar algo verdadeiro, que se supõe como óbvio em toda a interpretação equitativa. E como meios para alcançar essa verdade hermenêutica o *mens auctoris*, Meier menciona a crítica, a interpretação autêntica do autor, o domínio da língua e da gramática, a consulta das passagens paralelas e o conhecimento do propósito do autor (GRONDIN, 1999: 95).

Como é apenas natural no racionalismo dava-se mais importância ao exercício do próprio entendimento que ao estudo dos autores mais antigos para aumentar os conhecimentos, de acordo ao pleiteado por Chladenius sobre os afazeres dos sábios. Entretanto, “el hecho de que pensar por cuenta propia no es algo autónomo sino que depende de los esfuerzos previos de una tradición,

corresponde a una concepción preilustrada, que sólo el romanticismo volverá a descubrir” (IBID.: 98).

A hermenêutica do pietismo ou dos afetos, desenvolvida por **J.J. Rambach** (+1735), fundamenta a universalidade do afetivo como chave da hermenêutica (teológica) no caráter da linguagem. Rambach defende a tese de que

No pueden comprenderse perfectamente e interpretar las palabras sin saber de qué afecto han surgido. Porque [...] a través del discurso, damos a entender a los otros no sólo nuestros pensamientos, sino también los afectos unidos a ellos. Deriva de aquí entonces la conclusión de que es imposible entender y explicar completamente las palabras de un escritor si no se sabe qué afectos han estado unidos al mismo en su ánimo cuando ha dicho tales palabras, si estaba triste o alegre, totalmente atemorizado o totalmente esperanzado cuando ha escrito aquellas palabras [...] (RAMBACH, 1738: 37, apud FERRARIS, 2000: 59).

A consequência mais imediata de fazer depender o sentido do afeto é uma forte psicologização do ato de compreender, aspecto que logo será tematizado pela hermenêutica do Romantismo na centralização concedida à psicologia do autor por Schleiermacher e, no marco da filosofia da vida, por Dilthey.

Outro elemento característico da hermenêutica pietista é o relevo concedido no momento da *aplicação* prático-existencial do sentido dos textos interpretados. A configuração hermenêutica é composta de três momentos: a *investigatio* para a determinação crítica do sentido da escrita (*subtilitas intelligendi*); a *explicatio*, que é o ato de expor aos outros o que se compreendeu (*subtilitas explicandi*); e a *applicatio*, ou a habilidade para inscrever, de certo modo, o afeto à escrita no afeto do leitor ou ouvinte (*subtilitas applicandi*). Mais adiante a hermenêutica de Gadamer retomará a idéia de que um sentido compreendido deve ser sempre um sentido aplicado a nós, um significado para nós. E essa aplicação para quem entende não é uma emenda ao *intelligere*, senão que constitui a essência do entender com sucesso:

El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo

que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él (GADAMER, [1960] 2003: 396).

Compreender, pois, o significado universal e objetivo de um texto não pode prescindir de um momento originário aplicativo: e é somente a partir da situação do intérprete e da finalidade da interpretação, -e não prescindindo da mesma, no marco de uma razão carente de pressuposto-, como pode compreender-se o significado objetivo e universal de um texto.

## **6 A HERMENÊUTICA ROMÂNTICA E A FORMAÇÃO DO CÂNON “DAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO”**

O trânsito da ilustração ao romantismo se caracteriza, entre outras coisas, por uma grande descontinuidade no campo hermenêutico, pois os autores desta época parecem desconhecer as hermenêuticas gerais dos signos precedentes. Dois são os autores, cujas contribuições revisarei neste apartado, Schleiermacher e Dilthey. Ambos contribuem para o movimento de “desregionalização” da hermenêutica e a sua constituição como “tecnologia” ao questionar a problemática geral comum da compreensão a partir da interpretação sobre textos diferentes.

**A F.D.E. Schleiermacher** (+1834) se lhe reconhece um duplo mérito: a) o de ter iniciado o trânsito das hermenêuticas regionais (filológica, bíblica ou jurídica) a uma hermenêutica geral e b) o entendimento do exercício da mesma não já sobre passagens escuras isoladas senão como um processo dirigido à compreensão do texto em seu conjunto, sem reduzir este ao escrito. Em relação ao primeiro aspecto, uma hermenêutica geral deverá “[...] elevar-se por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes” (RICOEUR, TA: 73) às três grandes ramificações. Para isso, deverá elevar-se por cima da particularidade dos textos e das regras particulares segundo a especificação dos mesmos para constituir-se como uma tecnologia (*Kunstlehre*) da interpretação.

O segundo aspecto, a compreensão da totalidade do texto, exige afinar a *subtilitas intelligendi* para conectar com a motivação psicológica que animou o

autor interpretado. Para isso, Schleiermacher, é necessário integrar duas funções: a gramatical (entender o discurso como tirado da língua), e a psicológica (entender o discurso como um dado do sujeito pensante). Assim, a hermenêutica não se centraliza na *subtilitas explicandi*. Os limites da hermenêutica vêm a coincidir, portanto, com os limites da linguagem. A hermenêutica entraria no jogo quando se encontram dificuldades comunicativas, em qualquer tipo de discurso, antigo ou moderno, escrito ou oral. Frente à universalidade anterior da hermenêutica reduzida a uma hermenêutica textual, ou no máximo, a uma semiótica geral que inclui os signos naturais, Schleiermacher põe as bases do campo hermenêutico como “[...] comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano” (FERRARIS, 2000: 127). No entanto, ele centraliza o objeto do entender na linguagem no que se refere à expressão do falante; por isso afirma que “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”, lema que será retomado por Gadamer na última parte de *Verdad y Método* ([1960] 2003: 460).

Então, a linguagem que se tem que interpretar em cada caso particular e, em primeiro lugar, um segmento do uso lingüístico de uma determinada comunidade, e em tal sentido é algo supraindividual. Esta dimensão da linguagem será trabalhada na hermenêutica pela função “gramatical” (o lado da interpretação) como se mencionou anteriormente. “Su función es explicar una expresión a partir del contexto general de la totalidad del lenguaje en cuestión” (GRONDIN, 1999: 110). A esta lhe chamam *objetiva*, pois a mesma se refere aos rasgos lingüísticos distintivos do autor, mas também *negativa* porque indica os limites da compreensão. Mas a linguagem ao interpretar é também a expressão da consciência do falante, a manifestação de uma alma individual. Por isso, a segunda tarefa da hermenêutica leva em conta o lado individual da interpretação e trata de chegar à subjetividade de quem fala através da língua. A linguagem se converte assim, em um órgão de serviço da individualidade. Esta é a interpretação “*técnica*” porque inclui o projeto de uma *tecnologia*, que ultrapassa a perspectiva puramente sintática. Por isso, Schleiermacher denomina esta função da interpretação, o lado *psicológico*. Esta interpretação denomina-se também *positiva*, porque pretende chegar ao ato do pensamento que produz o discurso. Mas, no entanto, esta interpretação psicológica não se limita com a afinidade do

autor, -como às vezes se tem interpretado-, pois implica também motivos críticos na atividade de comparação “[...] pues una individualidad sólo puede captarse mediante comparación y contraste” (RICOEUR, TA: 76). Assim também a segunda hermenêutica inclui elementos técnicos e discursivos.

De qualquer maneira, Schleiermacher, experimentou a dificuldade de articular esses dois tipos de hermenêuticas, pois a esse primeiro par de opostos, o *gramatical* e o *técnico*, superpôs um segundo par, a *adivinhação* e a *comparação*. A esse respeito Ricoeur mostra que

[...] estas dificultades sólo pueden superarse si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor y si, en la interpretación, se desplaza el acento de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y la referencia de la obra misma (IBID.: 76).

Além do demonstrado, na hermenêutica de Schleiermacher cabe destacar outros dois aspectos. Enquanto nas hermenêuticas anteriores a não compreensão era o excepcional e por isso se requeria a ajuda hermenêutica especial, Schleiermacher inverte tal concepção e estabelece como fato fundamental o mal-entendido, pelo que, o trabalho da hermenêutica inicia desde o primeiro momento em que alguém se propõe entender um discurso “[...] porque la inseguridad de la incomprensión suele aparecer sólo cuando se la descuida desde un principio” (apud GRONDIN, 1999: 112). Ao haver-se problematizado na razão pós-kantiana, a pretensão do conhecimento da mesma, este ficou instável devido a seu caráter limitado, perspectivista e hipotético. Por isso, na hermenêutica rigorosa, tem que se partir do primado universal do mal-entendido. Além disso, em qualquer processo de compreensão, assim tenha sucesso, nunca poderá excluir-se totalmente um resto de mal-entendido. Nunca se poderá dissipar do texto o não entender. O segundo aspecto é o dito, segundo o qual a meta da interpretação é “comprender el discurso primero igual de bien y después mejor de lo que lo comprende su autor” (apud FERRARIS: 129). Não se trata, pelo demonstrado até agora, de corrigir, as crenças do autor, que logo tenham podido revelar-se falsas, senão de entender a gênese de sua obra. E em tal sentido é um convite a continuar interpretando sem cessar e a continuar aprofundando no que se interpreta.

Os desenvolvimentos hermenêuticos de **W. Dilthey** (+1911) estão relacionados com a busca da fundamentação das ciências do espírito. Assim, a problemática filológica e exegética fica subordinada à problemática histórica. O princípio hermenêutico de entender as coisas singulares em conexão com tudo com que estão integradas, esse tudo coerente se concretiza, na concepção do século XIX, no contexto histórico de cada época. Mas, para não ficar fechados na circulação hermenêutica da história particular de cada época, é necessário estender ao mundo histórico, a fundamentação epistemológica realizada por Kant para as ciências físico-matemáticas. Trata-se, pois de construir uma *crítica da razão histórica* que permita fundamentar as condições de objetividade do conhecimento histórico e romper o círculo hermenêutico da historicidade relativista.

Autores da escola histórica alemã, como *Boeckh* (+1867) e *Droysen* (+1884), realizaram avanços na constituição dessa razão histórica. O primeiro incluindo, ao lado da interpretação gramatical, individual e genérica, uma interpretação *histórica* que amplia o sentido a ser compreendido, por suas relações com as condições de tipo histórico. E o segundo classificando o estatuto das ciências históricas com respeito às ciências da natureza. Os acontecimentos singulares, de que trata a história, não podem *explicar-se (erklären)* segundo leis universais, -como ocorre no caso do saber sobre a natureza-, senão que se trata de *compreendê-los (verstehen)* em sua singularidade através dos métodos específicos dos estudos históricos. Iluminar o presente mediante o conhecimento do passado, é o fim da compreensão histórica. Mas não com uma finalidade puramente teórica, senão que, ao mesmo tempo, uma finalidade política, prática e ética, pois o sujeito transcendental da história é, ao mesmo tempo, o sujeito da ética. Assim, “la comprensión de los singular se resuelve en tanto queda referido al todo del desarrollo histórico-ético, que constituye su interior, su ley o sentido” (GRONDIN, 1999: 126), porque, como escreve Gadamer, a propósito da relação entre historiografia e hermenêutica, Droysen formula dois pressupostos conceptuais básicos: o primeiro se refere ao conceito de expressão, e o segundo à peculiar natureza humana, ao mesmo tempo, espírito e corpo, pelo que, a interpretação psicológica não será mais que um momento subordinado na compreensão histórica:

Comprender es comprender una expresión. Por la expresión se da algo interior en una actualidad inmediata. Pero esta interioridad, “la esencia interna”, es la primera y más auténtica realidad. Droysen se mueve aquí en un suelo enteramente cartesiano, y sigue a Kant y a Wilhelm von Humboldt. El yo individual es como un punto solitario en el mundo de los fenómenos. Pero en sus exteriorizaciones, sobre todo en el lenguaje, y en principio en cualquiera de las formas en las que acierta a darse expresión, deja de ser tal punto solitario. Pertenece al mundo de lo comprensible. *Pero añade, a la vez:* [...] El individuo aislado, en el azar de sus impulsos y objetivos particulares, no es un momento de la historia; sólo lo es cuando se eleva hasta los aspectos morales comunes y participa en ellos. El curso de las cosas consiste en el movimiento de estos poderes morales operado por el trabajo común de los hombres (GADAMER, [1960] 2003: 270-272).

Mas, retornemos às colocações de Dilthey com o tema condutor de uma “crítica da razão histórica” para legitimar, desde o ponto de vista da teoria do conhecimento, as ciências do espírito. Desta forma, sua hermenêutica incorpora o problema regional da interpretação de textos no do conhecimento histórico, posto que a história é o grande documento humano, sua mais fundamental *expressão de vida*. Mas a reflexão de Dilthey sobre a inteligibilidade do histórico, ou seja, o traslado do interesse das obras mestras da humanidade ao *encadeamento histórico (Zusammenhang)* no que se baseiam, realiza-se no interior de um segundo fato cultural que é a ascensão do positivismo. Não se trata já de buscar a chave da solução na ontologia senão em um novo olhar epistemológico que considera

[...] como modelo de toda inteligibilidad el tipo de explicación empírica corriente en el campo de las ciencias naturales [...] de modo que, para replicar al positivismo Dilthey se propone dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y de una epistemología tan respetables como las de las ciencias naturales (RICOEUR, TA: 77).

E o aporte definitivo de Dilthey para fundamentar o conhecimento histórico, e em geral, o das *ciências do espírito*, é a oposição que atravessa toda sua obra entre *explicação* da natureza e *compreensão* do espírito. A consequência para a hermenêutica desta oposição será que a mesma se verá separada da explicação (naturalista) e situada do lado da intuição psicológica.

Nos anos oitenta (1880) tratará de encontrar essa fundamentação da investigação das ciências do espírito na experiência interior ou “fatos de consciência”, no *apriori* estruturante da consciência. Por isso somente uma

reflexão sobre as bases psicológicas, poderá fundamentar a objetividade do conhecimento nas ciências do espírito. A psicologia deveria aportar o rasgo distintivo da compreensão. Mas se trata de uma psicologia do tipo novo, não uma psicologia “explicativa” causal senão uma psicologia “compreensiva” ou descritiva que parte do todo do contexto vital, tal como se dá na *vivência (Erlebnis)*. Sua idéia condutora é que explicamos a natureza, mas compreendemos a vida anímica. O conceito de *Erlebnis* é um conceito central, pois através da vivência o sujeito humano encontra-se imerso em um curso vital que vincula tanto o mundo interior como as manifestações objetivas do espírito, a cultura e a sociedade, mas, desde já, em uma perspectiva diferente da construída por Hegel.

De fato, Dilthey leva até seu ponto mais alto a confrontação da escola histórica contra a filosofia hegeliana. É a história e não a filosofia a que constitui a última estrutura de validação; não há conhecimento superior ao conhecimento historiográfico.

Hegel construye metafísicamente, nosotros -señala Dilthey- analizamos lo dado. [...] Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las comunidades. Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia. Tratamos de comprender ésta y de expresarla en conceptos adecuados. Al desprender así el espíritu objetivo de su fundamentación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del mundo, desprendiéndolo también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo: con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, de estilos de familia, la sociedad civil, el estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo -arte y religión y filosofía- cae bajo este concepto y precisamente en ellos el individuo creador se muestra, a la vez, como representación de una “comunidad” y el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas y es conocido en ellas (DILTHEY, apud FERRARIS, 2000: 155-156).

Desta forma, Dilthey transforma o conceito hegeliano e parte “o dado”, “a realidade da vida” e de seus objetivações em conjuntos estruturados suscetíveis de serem compreendidos por outros, mediante sua *conexão interna ou em encadeamento*. Em seus últimos anos, a teoria husserliana da *internacionalidade da consciência*, permitir-lhe-á uma nova fundamentação do conceito do dado, ao legitimar conceitos como estrutura e significado. Mas o significado não é para

Dilthey um novo conceito lógico senão que o entende como expressão da *vida*, posto que:

La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado dudaderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu (GADAMER, [1960] 2003: 286).

Entretanto, frente ao vitalismo, a perspectiva diltheyana conserva como postulado que o dinamismo criador não se conhece a si mesmo de forma direta, senão mediante o rodeio dos signos e das obras como exteriorizações da vida. Por isso, todo autoconhecimento é um conhecimento mediado, que se produz através dos signos e das obras.

Nesta situação, o salto da compreensão, entendida como capacidade de situar-se no lugar do outro (psicologia compreensiva) “[...] a la interpretación, en el sentido preciso de la comprensión de las expresiones de la vida fijadas por la escritura” (RICOEUR, TA: 79) ou por qualquer outro procedimento de inscrição equivalente à escritura, supõe uma extensão da hermenêutica desde o aspecto psicológico à *reprodução (Nachbilden)* do encadeamento: ou seja, não sendo já possível captar diretamente a vida psíquica do outro em suas expressões, é necessário “reconstruí-la” interpretando os signos objetivos. E para Dilthey, o mesmo que para Schleiermacher, a filosofia, como explicação de textos, é a que proporciona a etapa científica da compreensão, pois a tarefa essencial da hermenêutica não será outra que o estabelecimento da validade da interpretação como base de toda certeza na história, além da arbitrariedade romântica ou do subjetivismo céptico (Cf. IBID.:80).

Sem dúvida, Dilthey percebeu o nó central do problema: a vida não pode ser captada senão pela mediação das unidades de sentido que se elevam por cima do fluxo histórico, mas ao mesmo tempo, se sua empresa hermenêutica

[...] sigue siendo psicológica en el fondo es porque determina como referencia última la interpretación, no *lo que* dice un texto, sino *quien* allí se expresa. Por lo mismo, el objeto de la hermenéutica constantemente es desviado del texto, de su sentido y de su referencia, hacia la vivencia que en él se expresa (IBID.: 81).

Portanto, Dilthey indica o caminho de como a interpretação poderia, sem cair no saber absoluto, ultrapassar o final. Mas, conclui Ricoeur

[...] para dar continuidad a este hallazgo, habrá que renunciar a vincular la suerte de la hermenéutica con la noción puramente psicológica de transferencia hacia una vida psíquica ajena y desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia el tipo de mundo que él abre y descubre (IBID.: 82).

## 7 RADICALIZAÇÃO DA HERMENÊUTICA: O TRÂNSITO DA EPISTEMOLOGIA PARA A ONTOLOGIA

A partir de Heidegger (+1976), a hermenêutica se situa no centro da reflexão filosófica, inicialmente através da publicação de *Ser y Tiempo* (1927), e logo através do conhecimento de suas lições primárias sobre “*Hermenéutica y facticidad*”, cujas diretrizes serão desenvolvidas por seu discípulo H. G. Gadamer com a publicação de *Verdad y método* (1960).

Ambos os autores questionam a redução da hermenêutica a uma *teoría do conocimiento* que fundamentaria as ciências do espírito *no comprender* como diferente *do explicar*, próprio das ciências naturais. Antes de procurar essa fundamentação em um nível epistemológico de corte neokantiano respondendo à pergunta de como conhecemos, Heidegger e Gadamer se perguntam pelo modo de ser deste ser que só existe compreendendo.

### 7.1 A HERMENÊUTICA EM SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER

Desde as primeiras páginas de *Ser y tiempo* Heidegger imprime um giro hermenêutico à tradição fenomenológica na qual se inscreve. E a fenomenologia, como ciência dos seres ou ontologia, provem da *hermenéutica* enquanto que através do *ser-aí (Dasein)*, -via de acesso ao ser-, “[...] le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser” (HEIDEGGER, [1927] 2003: 60).

Heidegger precisa um triplo sentido sob o qual deve entender-se a orientação hermenêutica da fenomenologia. Em primeiro lugar, a fenomenologia é hermenêutica enquanto, em seu sentido mais originário, inscreve-se na dinâmica interpretativa. Em segundo lugar, a hermenêutica possui um caráter de ontologia transcendental, pois a partir da investigação de ser empreendida a partir do *Dasein* consegue-se também “[...] la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (IBID.: 60). Finalmente, e dada a “primazia ontológica” que Heidegger outorga ao *Dasein*, a hermenêutica cobra um terceiro sentido específico, filosoficamente o primeiro, como “*analítica de la existencialidad de la existencia*”. Daí deriva Heidegger o caráter hermenêutico da “[...] metodología de la ciencias históricas del espíritu” (IBID.: 60). E inclusive, pode se dizer que, qualquer acesso intelectual ao mundo e à cultura.

A partir da consideração geral do *Dasein* ou estar-no-mundo, referido às coisas e aos outros, assim de seu “estado de aberto” ou abertura (*aperturad-Erschlossenheit*), Heidegger especifica dita abertura nos dois modos originais de “ser aí”; isto é, o “encontrar-se” ou disposição afetiva (*Befindlichkeit*, § 29 y 30) e o “compreender” (*Verstehen*, § 31-33), acrescentando que um e outro são determinados pelo discurso (*Rede*, § 34). O “encontrar-se” expressa o estado ou situação anímica de quem está aí, em uma circunstância, num plexo relacional, com respeito a si mesmo e às coisas.

O “compreender”, considerado desde a perspectiva da analítica existencial, prévio à sua expressão lingüística, remete-se a um poder fazer frente às coisas ou entender-se com elas, e indica menos um saber teórico que uma habilidade ou o domínio de uma prática, como possibilidades de atuação do *Dasein* em sua projeção até eles (*Entworfenheit*). Por isso, este entender cotidiano quase sempre permanece não expresso e sua expressão lingüística fica enraizada na interpretação pré-reflexiva das possibilidades que estavam já aí em seu “momento antepredicativo”. Heidegger define esta situação, por meio da diferença entre um como ou “en-cuanto hermenêutico” e um como ou “en-cuanto *apofântico*” o enunciativo (IBID.: 181). O estar interpretado das coisas, apofântico, reflete-se nas proposições, enquanto que o hermenêutico trabalha de maneira mais originária e realiza um pré-entender elementar e interpretativo das coisas do

mundo circundante, ao nível do ser-aí, com miras à sua utilização para poder ser no mundo. O eixo, mais ou menos inconsciente do entender humano originário, hermenêutico, surge, portanto, da preocupação ou cuidado (*Sorge*, § 41) ante o mundo que sai a nosso encontro e nos concerne como possibilidades de ser, como projeto, no sentido literal da palavra, do que está lançado para adiante, rumo ao futuro, pro-jeto. E nesse entender hermenêutico o *Dasein* se lança ao futuro e abre esse futuro como possibilidade. Esta é, pois, em seus grandes rasgos, a hermenêutica existencial que expõe Heidegger.

Convém recordar que para a hermenêutica tradicional, a interpretação (*interpretatio*) era o meio para chegar ao entender (*intelligere*). As passagens escuras eram submetidas a um trabalho hermenêutico, cuja finalidade era fazê-los compreensíveis. A interpretação proporcionava os meios necessários para a compreensão. A interpretação precedia pois, à compreensão. Mas a hermenêutica existencial de Heidegger inverte essa relação teleológica. Agora o primeiro é o compreender, e a interpretação será o desenvolvimento do compreender.

En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otro cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla (IBID.: 172).

A interpretação trata, pois, de ajudar ao compreender a tornar-se transparente. Mas como, além disso, a interpretação se baseia sempre numa *maneira previa de ver* (*Vorsich*) e em uma *maneira de entender prévia* (*Vorgriff*), para conseguir essa transparência, haveria que dar conta, de três aspectos; em primeiro lugar, dar conta da própria situação do compreender e das pré-condições que determinam o conhecimento e o comportar-se cuidadoso, pois toda interpretação se realiza desde algumas suposições, incluída a interpretação de textos. Assim o expressa Heidegger:

La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado. Cuando esa particular concreción de la interpretación que es

la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está “puesto”, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa (IBID.: 174).

Em segundo lugar, a transparência do compreender exige dar conta dessa prioridade ou estrutura prévia (o *pré- de pré-ver, pré-entender, pré-haver*), e por quê essa estrutura pertence ao compreender. Essa “prioridade” está relacionada com sua possibilidade de chegar à compreensão ou advir à compreensão, isto é, como um todo de significação que tem *sentido*. Retomemos o discurso literal de Heidegger a esse respeito:

Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. [...]*. Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión (IBID.: 175).

O terceiro aspecto de que havemos de dar conta é que toda interpretação se mexe na estrutura da prioridade caracterizada, isto é, a hermenêutica é circular, pois “toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (IBID.: 176). Este fato da circularidade da interpretação, comenta Heidegger, tem sido advertido na interpretação filológica como conhecimento científico, que exige, não obstante o “rigor de la demostración evidenciante”. A pergunta então é *¿como produzir resultados científicos na interpretação histórica sem mover-se em um círculo vicioso?. ¿Não será possível criar uma ciência tão independente do ponto de vista do historiador como supostamente o é o conhecimento da natureza?*

Heidegger responde que vê-lo como um círculo vicioso ou querer evitá-lo, significa “malcomprender radicalmente el comprender” já que

[...] el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. [...] En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario. Posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas (IBID.: 176).

Ou seja, segundo a hermenêutica existencial heideggeriana, a tarefa prioritária e constante de uma real interpretação exige elaborar e interpretar seus próprios conceitos prévios não como “simples ocurrencias y opiniones populares” senão como verdadeiro conhecimento científico a partir das “coisas mesmas” e do pensamento alheio. Finalmente, no parágrafo 34, Heidegger insiste no caráter pré-predicativo do hermenêutico, como já mostrei, no caso, por exemplo, do uso de ferramentas como o martelo:

El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada “sin decir una sola palabra”. De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación (IBID.: 181).

Entretanto, isso não quer dizer que a interpretação em si mesma da existência deveria produzir-se fora da linguagem, mas sim no enunciado, como “modo derivado de la interpretación” se produz já uma “modificación” (IBID.: 180) da relação hermenêutica originária com o mundo, como no exemplo que ele examina de “el martillo es pesado”.

A perspectiva hermenêutica não se ergue, pois, contra a linguagem mas sim transcende o conteúdo puramente lógico do enunciado. No entanto, Heidegger mostra o caráter mais originário do discurso (*Rede*), como existencialmente “co-originário” com disposição afetiva e a compreensão no que pareceria indicar que o nosso compreender e interpretar, bem como o cuidado, são de essência lingüística: “el discurso es la articulación de comprensibilidad. [...] La comprensibilidad afectivamente dispuesta de estar-en-el-mundo se

*expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras...” (IBID.: 184). Agora bem, se já em *Ser y tiempo* Heidegger destaca a dimensão enunciativa da linguagem, esta se reafirma no “segundo Heidegger”, onde a pergunta pelo o que é a hermenêutica parecera fundir-se com a pergunta pela linguagem.

## 7.2 A HERMENÊUTICA GADAMERIANA

Gadamer, em *Verdad y Método* ([1960] 2003: 24) se questiona como objetivo:

[...] rastrear la experiencia de la verdad, que sobrepasa el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.

Não se trata, pois, como poderia sugerir o título do livro, de desenvolver uma “metodologia científica” senão de demonstrar a insustentabilidade da idéia de um conhecimento científico, do tipo positivista, de validade geral, e de jogar ao chão ao questionamento do historicismo. Gadamer questiona as colocações de Dilthey, de Droysen e dos neokantianos, e pergunta-se se a exigência de métodos que garantem uma validade geral, pode ser adequada para as ciências do espírito.

Para responder a esta inquietude, retoma os requerimentos do científico Helmholtz (1862) sobre a relação entre ciências naturais e ciências do espírito. Segundo tais colocações, as ciências naturais se caracterizam pelos métodos de indução lógica que extraem regras e leis do material empírico recolhido. As ciências do espírito procedem de outra maneira, pois extraem os conhecimentos de uma “indução artística” que emana da sensibilidade “instintiva” e de um certo “tato” para os que não há regras, mas nas que sim intervêm na memória e na autoridade (a tradição). Gadamer está de acordo com Helmholtz, em que as ciências do espírito estão relacionadas mais com o uso do tato que com a

aplicação de qualquer tipo de método. Desta forma, pareceria que Gadamer salta as discussões epistemológicas sobre as ciências do espírito reduzidas à questão do método e coloca uma crítica de fundo da obsessão metodológica das ciências do espírito.

Sua tese inicial é, pois, que o caráter científico das ciências do espírito se pode compreender melhor partindo do conceito de formação (*Bildung*) que é desde a idéia da ciência moderna. Por isso Gadamer recorre a esta tradição no início de *Verdad y método*, pois nela se formaram os conceitos que podem dar conta da pretensão de conhecimento das ciências do espírito antes que fossem deslocados pelo predomínio heterônomo do conceito de método.

Agora, na primeira parte de *Verdad y método*, dedicada a colocar em claro o problema da verdade com base na experiência da arte, Gadamer assinala que o processo que levou o metodologismo das ciências do espírito a esquecer a tradição humanista, é paralelo ao processo pelo qual, a partir de Kant e logo com a estética romântica, debilitou o valor da verdade da obra de arte. Assim, a ciência e o método se convertem nos únicos depositários da verdade, enquanto que a arte passa a ter uma função puramente sensual e subjetiva.

Ante esta situação, Gadamer contrapõe seu projeto de recuperar o valor da obra de arte, pois o encontro com a arte representa uma experiência hermenêutica que transforma de modo significativo a quem participa dela. Para dar conta de tal experiência, Gadamer propõe, frente ao modelo de *reconstrução* de Schleiermacher, o modelo hegeliano da *integração*, pois a relação com a obra representa uma mediação entre nosso presente de intérpretes e as pistas e o sentido do passado que nos é transmitido, pois “[...] la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual” (IBID.: 222). A primeira e imediata conclusão é que “la estética debe subsumirse en la hermenéutica” (IBID.: 217). Uma segunda conclusão está relacionada com o estatuto epistemológico das ciências do espírito que deverá também ativar um processo de integração, de interação sujeito-objeto, que vá além do objetivismo das ciências da natureza e que se concretizará no que chamará “*historia efectual*” (*Wirkungsgeschichte*).

Na apresentação desse modelo, Gadamer dedica a segunda parte do livro: *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*. Nela primeiro realiza uma revisão crítica dos preliminares históricos (a hermenêutica entre a ilustração e o romantismo, as aporias da história e a superação das colocações epistemológicas na investigação fenomenológica de Heidegger). Logo apresenta os fundamentos para uma teoria da experiência hermenêutica: a historicidade da compreensão como princípio hermenêutico, a estrutura ontológica da circularidade hermenêutica, os prejuízos (autoridade e tradição) como condição da compreensão, o significado hermenêutico da distância no tempo, o princípio da história efetiva, o significado hermenêutico da aplicação e a primazia hermenêutica da pergunta. Desta forma desemboca assim na lingüísticidade da compreensão, a qual será desenvolvida na terceira parte do livro. Repassemos brevemente o que Gadamer expressa nestes fundamentos da teoria da experiência hermenêutica.

Heidegger havia derivado a *estructura circular de toda comprensión* a partir da temporalidade de estar-aí, e havia assinalado seu sentido ontológico positivo. Isto significa por outra parte, que, a interpretação correta “[...] tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la cosa misma (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas)” (IBID.: 332-333).

Ou seja, há que ser receptivos para a alteridade do texto, incorporando as próprias opiniões prévias e prejuízos. Entretanto, os prejuízos ou a compreensão prévia, têm um valor como condições da compreensão, pelo menos aos que chama de prejuízos *legítimos*, e que se convertem assim em condição da compreensão e exigem a reabilitação da autoridade e da tradição, sem negar, logicamente, o critério antes expresso da “*coisa mesma*” ou o sentido do texto.

Também, a *distância com o tempo* se converte em um indício chave para a diferenciação dos prejuízos:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo

los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho (IBID.: 369).

Desse jeito se produz uma tensão entre pertencer à tradição (familiaridade), e a objetividade da distância histórica (estranheza). A procura do ponto médio é “el verdadero topos de la hermenéutica” (IBID.: 365), enquanto ilumina as condições sob as quais se produz a compreensão na distância temporal. A propósito da diferença insuperável entre autor e intérprete, Gadamer mostra que:

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representa el autor y su público ordinario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico (IBID.: 366).

Mas sempre tomando a sério, tanto a pretensão da verdade do texto como a própria história da compreensão. Por isso, “una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría ‘*historia efectual*’. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (IBID.: 370). O *princípio da história efectual* mostra que:

Cuando intentemos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad (IBID.: 371).

Os efeitos da história efetiva operam, pois, em toda a compreensão, sejam ou não conscientes deles, e o método crítico do objeto histórico, se bem que o subtrai da arbitrariedade, cria uma boa consciência que não faz mais que ocultar

[...] la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. [...] que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión [...]. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica, aunque por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que se pueda satisfacer plenamente. La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa auto-transparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y más adelante veremos que opera ya en la obtención de la pregunta correcta (IBID.: 371-372).

Por isso Gadamer coloca na hermenêutica filosófica a tarefa de realizar o caminho da fenomenologia do espírito, pois na subjetividade está inscrita e se demonstra a substancialidade que a determina. Esta tarefa, segundo Gadamer, realiza-se através do conceito de “horizonte” e do deslocamento do mesmo, “ao passo de quem se mexe”, deslocamento que

[...] significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos (IBID.: 375).

Neste nível, a compreensão recebe o nome de “fusão de horizontes”, que é outra maneira de nomear a “tarefa da consciência histórico-efetiva” que havia sido oculta pelo positivismo estético-histórico da hermenêutica romântica.

A problemática da *aplicação* na compreensão, antes de Heidegger era considerada simplesmente como uma tarefa posterior ao entender hermenêutico. A finalidade primária do entender era puramente epistêmica ou noética. A aplicação, no melhor dos casos, era algo a posteriori, como no caso da jurisprudência ou da homilia. Gadamer, no entanto, segue a intenção de Heidegger de que compreender sempre inclui compreender-se a si mesmo, e mostra que “[...] la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación” (IBID.: 379). E isso

não só no campo teológico ou jurídico, senão também que no campo filológico e histórico, pois a aplicação “[...] sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado” (IBID.: 383).

Gadamer, após ter realizado um excuroso sobre como Aristóteles resolve a relação entre o geral e o particular em sua ética, onde aparece que “comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada” (IBID.: 383), termina assinalando que:

También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él (IBID.: 396).

À mesma conclusão chega desde a análise do que se chama o significado paradigmático da hermenêutica jurídica. E também desde a hermenêutica teológica. Em ambas é fundamental a aplicação. E inclusive, também será fundamental no caso dos textos profanos:

[...] también respecto a un texto filológico o literario habrá que reconocer que esta clase de textos exigen del lector que intenta comprenderlos una actividad propia y que frente a ellos no se está en libertad para mantenerse en una distancia histórica. Habrá que admitir que la comprensión implica aquí siempre la aplicación del sentido comprendido (IBID.: 405).

Aplicação que, no caso, se realizará, sobretudo por intermédio da leitura. Assim é proclamado por Gadamer:

Creemos haber llegado a alcanzar una comprensión más acabada de lo que es en realidad la lectura de un texto. Si no existiera nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. El mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente. Y lo que vale para cada lector vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro (IBID.: 413-414).

Desta forma, conclui Gadamer, resgata-se por meio da consciência da história efetiva ao filólogo e ao historiador do auto-esquecimento em que as mantinha aferroadas na consciência metodológica da ciência moderna, pois “la comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual” (IBID.: 414).

A descrição que Gadamer realiza da hermenêutica da aplicação, corresponde à *dialética da pergunta-resposta* no modelo platônico. Um texto a interpretar só é tal se faz alguma pergunta ao intérprete porque, como argumenta Collingwood (apud GADAMER: 448): “en realidad un texto sólo se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que es respuesta”. E em tal sentido, ainda que “la tarea de comprender se orienta en primer término al sentido del texto mismo” (IBID.: 450), entretanto, por meio das perguntas que se colocam ao texto, as tendências de sentido do mesmo podem ir além do que o autor pode ter presente e do que se diz nele de maneira direta. O sentido de um texto não pode reduzir-se à opinião do autor, mostra Gadamer, assim mesmo os acontecimentos históricos não podem também se reduzir à intenção de seus protagonistas.

Mas a relação pergunta (leitor) texto (resposta) também se inverte enquanto que a pergunta do leitor fica “afetada” pela palavra da tradição na que se inscreve.

Lo transmitido, cuando nos habla -el texto, la obra, una huella-, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta. Sin embargo, no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado. La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición (IBID.: 452).

A compreensão fica assim definida como a realização histórico-transmissora (efetiva) da dialética de perguntas-respostas, por meio da qual estabelece-se “[...] una relación recíproca semejante a la de una conversación” (IBID.: 456). A compreensão se reafirma uma vez mais, não simplesmente como compreensão de um conteúdo de sentido noético, senão como realização de uma conversação, como diálogo. A consciência perde assim, a autonomia de possuir-se a si mesma como tinha assinalado a tradição idealista e a filosofia da reflexão, das que Gadamer toma distância. E se realiza, assim por meio da linguagem.

Assim como a pessoa se põe de acordo com seu interlocutor sobre uma coisa, também o intérprete compreende a coisa que lhe diz seu texto. Esta compreensão da coisa ocorre necessariamente de forma lingüística, mas não no sentido de revestir secundariamente com palavras, uma compreensão já feita; a realização da compreensão, assim se trate de textos ou de interlocutores que nos apresentam o tema, consiste justamente deste chegar a falar a mesma coisa (Cf. IBID.: 457).

Desta forma fica estabelecida a *lingüisticidade* (*Sprachlichkeit*) como um momento hermenêutico, tema que Gadamer desenvolve na terceira parte de *Verdad y método*, intitulada: *El lenguaje hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*.

A linguagem é o meio da experiência hermenêutica, pois através dela, da lingüisticidade, determina-se o objeto da compreensão e realiza-se a mesma. Por intermédio da linguagem “[...] se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (IBID.: 462). E no extremo caso da tradução de um texto

escrito em língua estranha, este se compreende porque o intérprete faz falar o “tema” do texto. Assim

[...] el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. [...] toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar el objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete (IBID.: 467).

Além disso, no caso dos textos escritos, pelo auto-estranhamento a que são submetidos pela escritura, a tarefa hermenêutica consiste em superar essa situação por meio da leitura, voltando a “hacer del texto lenguaje” (IBID.: 469) a partir das novas referências. Entretanto Gadamer adverte que a linguagem da hermenêutica não é a linguagem reduzida a instrumento e “forma”, tal como é entendido pela ciência e pela filosofia (analítica) da linguagem, esvaziada de seu conteúdo, senão a linguagem como “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. [...] en el que se anuncia un todo de sentido” (IBID.: 567).

Por isso, ao ressaltar o aspecto universal da hermenêutica, conclui Gadamer:

*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.* El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas. [...] Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu (IBID.: 567-568).

Desta forma, partindo do seu ponto de vista, Gadamer consegue o objetivo ao qual tinha se proposto desde o início de *Verdad y método*, transcender a experiência da verdade confrontada pela metodologia científica, rastrear outros

âmbitos nos quais a mesma se expressa e liberar as ciências do espírito do estreito âmbito de controle da metodologia científica positivista.

## 8 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES A

O recorrido realizado pela história da hermenêutica me permite localizar três etapas na mesma: Uma primeira etapa centrada na interpretação dos textos canônicos; uma segunda etapa na que se amplia e generaliza o conceito da hermenêutica; e uma terceira, na que se aprofunda e radicaliza a concepção da mesma.

A hermenêutica, em seus **primeiros tempos**, esteve centrada na problemática de interpretação de textos, diferentes tipos de texto; três tipos especialmente: os textos clássicos da literatura/filosofia grega, os textos sagrados da Bíblia, o Antigo e o Novo Testamento, e os textos jurídicos, posteriormente. Neste primeiro momento, concebe-se a hermenêutica como o conjunto de regras que guiam a interpretação de textos.

Segundo a diversidade de cada um destes textos, a hermenêutica desenvolveu regras específicas de interpretação, constituíram-se disciplinas particulares: a filologia, em referência aos textos clássicos; a exegese, em referência aos textos sagrados (bíblicos); a interpretação jurídica, em relação a textos jurídicos. A disciplina que mais se desenvolveu, numa dimensão hermenêutica, foi a exegese bíblica, com as escolas antioquina e a alexandrina, conforme se acentuasse respectivamente uma perspectiva literal ou alegórica na interpretação dos textos bíblicos. Agustín de Hipona consegue uma certa articulação entre as duas perspectivas.

Na metade do século XVI, ante a reivindicação da autonomia da razão frente à tradição e ao surgimento de um novo cânon metodológico par as novas ciência, vários autores realizam diferentes contribuições para criar uma ciência nova da interpretação desde uma perspectiva tanto racionalista como afetiva e psicológica. Por sua vez, a Reforma Luterana supôs uma ruptura com a interpretação/exegese canônica da bíblia, ao sentar o princípio da só escritura: *sui*

*ipsius interpretes*, o que impulsionou a renovação dos estudos exegéticos e um grande desenvolvimento dos mesmos.

Deste primeiro momento da história da hermenêutica, posso concluir que no desenvolvimento posterior da hermenêutica, a hermenêutica pietista parece que teve uma maior repercussão que a hermenêutica racionalista de corte bastante esquemático; entre outras razões, porque a hermenêutica pietista representa uma fase intermédia entre a hermenêutica protestante mais antiga e a de Schleiermacher, mas -além disso-, pela sua inegável influência na hermenêutica sistemática contemporânea através, sobretudo, da *subtilitas applicandi* desenvolvida por Gadamer.

Como segundo momento da hermenêutica, durante a **época romântica**, inicia-se na Alemanha uma nova fundamentação da mesma, ao converter em objeto de sua investigação e reflexão, já não as regras das hermenêuticas particulares, senão que a própria dimensão da compreensão: o que é compreender e o que é compreender aos grandes gênios através de suas obras, são as perguntas básicas que questiona a hermenêutica da época. Dois são os autores que constituem a hermenêutica como ciência ou arte (*Kunstslehre*) da interpretação: Schleiermacher e Dilthey.

Schleiermacher, sobretudo, numa perspectiva psicológica, pois o intérprete deve refazer o caminho partindo da obra, do texto, até o seu autor, pois, ao serem os textos objetivações, somente o retorno às fontes, pode interpretar seu autêntico significado. O texto não fala por si mesmo senão pelo seu autor, a quem o intérprete deve identificar. Dilthey, por sua parte, retomou os aportes de Schleiermacher, porém, procurou dar-lhes uma maior fundamentação, na perspectiva da teoria do conhecimento, dentro do positivismo reinante. Sua preocupação ficou centrada, então, na fundamentação epistemológica das ciências do espírito, para que estivessem no mesmo nível das ciências da natureza. Por isso, ampliou a perspectiva romântica fazendo da consciência objeto da hermenêutica, que deve ser capaz de compreender a vida e a história, o mesmo que compreende as palavras e os textos. Dilthey estabeleceu, assim, a diferença clássica entre explicação e compreensão, como métodos específicos de

cada um dos dois tipos de ciências. A compreensão como finalidade/modalidade das ciências históricas, baseia-se na empatia que o sujeito tem com o objeto a compreender, e que se dá a nível psicológico por intuição.

Ambos os autores situam pois, a hermenêutica, em uma perspectiva epistemológica como teoria do conhecimento. E, ao mesmo tempo, situam-na em uma perspectiva geral, não reduzida aos campos específicos das três disciplinas já nomeadas: filologia, exegese e interpretação jurídica.

O terceiro momento da história da hermenêutica corresponde ao que se costuma chamar **a hermenêutica ontológica**. Heidegger, na analítica do ser, coloca o compreender (*Verstehen*) como um existenciário do ser; isto é, radicaliza o compreender situando-o a nível ontológico, como um constituinte do ser. Gadamer desenvolverá esta perspectiva ontológica do compreender explicitando suas implicações hermenêuticas. Desta forma radicaliza-se a hermenêutica, ao colocá-la em solo ontológico, mas, entretanto, não se consegue realizar a viagem de retorno: da ontologia à epistemologia, com o que, ficaria cortado o diálogo entre a filosofia e as ciências, ao não questionar na tentativa, uma articulação adequada entre pertença e estranhamento.

Este é pois, o panorama hermenêutico com o qual se encontra Ricoeur e para cujas aporias fundamentais procura soluções. Tais aporias podem resumir-se da seguinte forma: A primeira trata de manter a universalidade ontológica alcançada pela hermenêutica heideggeriana-gadameriana, mas ao mesmo tempo, restabelecer o diálogo da mesma com a dimensão epistemológica das ciências do espírito. E na segunda aporia trata-se de transcender a relação de oposição estabelecida por Dilthey entre explicar-compreender no campo da epistemologia e de estabelecer uma relação dialética entre ambas as modalidades. Recolhendo ambas aporias em uma fórmula, poderíamos dizer que se tratava de conjugar na hermenêutica uma perspectiva ontológica com uma perspectiva crítica.

Ricoeur, como veremos nos capítulos seguintes, só chegará a requerer sua concepção da hermenêutica depois de um longo recorrido de evolução pessoal,

que o levará a entender a mesma como a interpretação dos símbolos a concebê-la como interpretação de textos.

### Capítulo III

## A HERMENÊUTICA INICIAL DE RICOEUR COMO INTERPRETAÇÃO DO SÍMBOLO

### 1 SIMBOLISMO RELIGIOSO E SURGIMENTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA RICOEURIANA

No início de sua obra *Filosofía y Voluntad*, Ricoeur esclarece que se propõe a estudar a mesma através de um programa tripartite, uma *eidética*, uma *empírica* e uma *poética* da vontade<sup>1</sup>. Mediante dito programa busca, segundo ele mesmo nos conta em sua *Autobiografía intelectual* (1995: 25), “[...] ampliar a la esfera afectiva y volitiva el análisis eidético de las operaciones de la conciencia, limitado de hecho en Husserl a la percepción y, más generalmente, a los actos ‘representativos’”. No primeiro tomo, *Lo Voluntario y lo involuntario*, realiza uma descrição eidética de uma e outra dimensão e, através delas, das estruturas e possibilidades fundamentais do homem, apontando assim a constituir uma antropologia filosófica. No prólogo para o segundo tomo, *Finitud y Culpabilidad* (1960), reafirma a intenção antropológica da obra, mas anuncia já a ampliação de dita perspectiva mediante o estudo do tema da falibilidade, isto é, da debilidade constitutiva que faz com que o mal seja possível:

---

<sup>1</sup> Anos posteriores, 1987, lamentará a terminologia na qual expõe seu programa, não só pelo “infeliz empleo del término empírico, sino también por la equivalencia entre poética y trascendencia” (CALVO y ÁVILA 116).

[...] la teoría de la falibilidad representa una ampliación de la perspectiva antropológica de la primera obra, centrada más concretamente en la estructura de la voluntad. La elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre la estructura de la realidad humana; la dualidad de lo voluntario y de lo involuntario vuelve a ocupar su sitio dentro de una dialéctica mucho más extensa y que está regida por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, así como de intermediario o de mediación. Es, por último, en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre donde se busca la debilidad específica del hombre y su esencial falibilidad (FC: 12).

Então, essa nova temática irá requerer uma nova metodologia, em princípio a descrição *empírica*. Entretanto, as mudanças introduzidas no desenvolvimento do programa inicialmente previsto, levam-no a substituir a empírica por uma *mítica concreta*.

La naturaleza de esta nueva temática y de esta nueva metodología sólo estaba brevemente esbozada en la introducción del primer volumen. Se vislumbraba entonces la relación entre dos ideas directrices: de acuerdo con la primera, la nueva descripción sólo podía ser una *empírica de la voluntad* que procedía mediante la convergencia de indicios concretos, y no de una *eidética* -una descripción esencial-, debido al carácter de opaco y absurdo de la culpa (...). La culpa sigue siendo un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre. De acuerdo con la segunda idea directriz, el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una *mítica concreta*, por consiguiente, ya se había forjado, pero entonces no se percibían las razones de este rodeo (FC: 10).

O rodeio que inicia Ricoeur passa pela fenomenologia da religião, sobretudo na versão da Mircea Eliade, de quem toma o conceito de símbolo como estrutura fundamental da linguagem religiosa, realizando, sob essa idéia, um estudo comparativo de quatro mitos sobre a origem e fim do mal (o drama da criação, o deus malvado, o mito adâmico da queda e a alma exilada). Em sua análise reconstrói o plano dos mitos, com sua textura narrativa, sobre o dos símbolos primários (mancha, pecado e culpa) que, no geral, são “[...] poco conocidos en razón de la pregnancia de los relatos míticos” (AI: 33). A concepção, pois, do mito como símbolo de segundo grau -(o desenvolvimento em forma de relato de símbolos mais primitivos)-, conduz Ricoeur para o *método hermenêutico*. A hermenêutica surge, pois, em Ricoeur, com o tema do simbolismo ao qual foi conduzido à problemática do mito.

Neste contexto, a hermenêutica cumpre uma função de mediação entre a mística (incluída a simbólica) e a reflexão filosófica. Os mitos não podem ser assumidos diretamente pela reflexão filosófica, pois, enquanto elaborações secundárias reportam-se a uma linguagem mais fundamental, a da confissão, mas esta não fala dos símbolos primários (mancha, pecado, culpa), senão que em termos indiretos e figurados, cuja compreensão exige pôr em marcha uma exegese do símbolo que requer regras de deciframento, isto é, uma hermenêutica. Se bem que o discurso filosófico, na primeira parte *Finitud y Culpabilidad*, o conduz à idéia da possibilidade do mal ou falibilidade, dito discurso, ao seu dizer:

[...] recibe de la simbólica del mal un nuevo impulso y un considerable enriquecimiento, pero sólo a costa de la revolución metódica que representa el recurso a una hermenéutica, es decir, a una reglas de desciframiento aplicadas a un mundo de símbolos; sin embargo, dicha hermenéutica no es homogénea al pensamiento reflexivo que nos condujo hasta el concepto de falibilidad (FC: 12).

Por isso, na conclusão do livro, intitulado *El símbolo da que pensar*, esboça as regras de transposição da simbólica do mal para o novo tipo de discurso filosófico que respeite -ao mesmo tempo- a especificação do mundo simbólico expressivo e ajude a pensar não “trás” o símbolo senão que “a partir” do símbolo (Cf. FC: 12).

A partir deste momento, o símbolo cumprirá diversas funções na filosofia ricoeuriana. Em primeiro lugar, quebra a ilusão de uma filosofia sem supostos como pretendiam Descartes e Husserl, pelo qual, submeter a reflexão filosófica as exigências e ensinamentos do simbolismo, é uma das formas possíveis de filosofar, assumindo seus pressupostos (FC: 482-483).

Em segundo lugar, a reflexão sobre a linguagem passa a ocupar um lugar central em seu pensamento, pois frente ao “esvaziamento” daquele pelas “formalizações” da lógica simbólica como dádiva de nossa “modernidade”, é necessário “recarregar” o mesmo a partir de sua “plenitude” para que volte a nos interpelar mais além do deserto da crítica (FC: 483), intercedendo assim uma “segunda revolução copernicana” na qual “el símbolo hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no al contrario [...]” (FC: 489). Mais adiante assinalará,

ao colocar o conflito das interpretações, que o símbolo é a causa e -ao mesmo tempo- a possibilidade de arbitrar e superar o conflito, pois no mesmo é possível, tanto a nível epistemológico como ontológico, identificar regressão com o inconsciente e progressão com o espírito, “arqueologia” e “teleologia” do sujeito (a Freud e a Hegel), mas em ambos os casos, a filosofia continua sendo uma hermenêutica, uma leitura do sentido oculto trás o sentido aparente:

La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión, procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo -humano y adulto- más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside “afuera”, en obras, instituciones, monumentos de cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado (CI: 26).

O mesmo ocorre no caso da fenomenologia da religião que estabelece a existência humana como “esforço” e como “desejo” de ser, em uma perspectiva “escatológica”. Ricoeur indica, inclusive, “en la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico” (CI: 27). E, se bem seja a “[...] figura coherente do ser que somos”, não pode se dar fora do contexto da dialética das interpretações, não obstante “[...] son los símbolos más ricos aquellos que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones” (CI: 27), pelo qual pode iniciar-se o caminho para a ontologia como “[...] la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión” (CI: 27).

Uma última função que Ricoeur designa ao símbolo, é a do acesso à reflexão concreta. Ao finalizar sua exposição da dialética entre a arqueologia freudiana e a teleologia hegeliana da consciência, assinala que “[...] un pensamiento reflexivo que asuma tal dialéctica se encuentra ya en el camino que va de la reflexión abstracta a la reflexión concreta” (FIC: 431). E o que esse pulo permite à reflexão concreta é “[...] comprender que progresión y regresión son llevadas por los mismos símbolos; brevemente, que la simbólica es el lugar de la identidad entre progresión y regresión” (FIC: 431).

## 2 DA HERMENÊUTICA DO SIMBOLISMO RELIGIOSO AO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

### 2.1 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE SÍMBOLO

Fiel à sua trajetória fenomenológica, a intenção inicial de Ricoeur em *La simbólica del mal* é realizar uma análise eidética da noção de símbolo para “[...] *distinguir* el símbolo de aquello que no lo es” (FC: 179). Inicialmente fica centrada no simbolismo religioso, mas logo se abrirá a outros campos. Como se trata de determinar a estrutura comum a todo símbolo, -pelo menos os da cultura ocidental-, realiza previamente um estudo “indutivo” das três zonas de emergência do símbolo: o cósmico, o onírico e o poético (Cf. FC: 177 e FIC: 16 ss).

E encontra que “es en el universo del lenguaje donde esas realidades cósmicas adquieren dimensión simbólica [...]. La expresividad del mundo llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido”. O mesmo ocorre no caso do sonho, pois “[...] el sueño en sí mismo está próximo al lenguaje, ya que puede ser contado, analizado e interpretado”. E não é diferente o que ocorre com a imaginação poética, pois esta, como diz Bachelard “nos sitúa en el origen del ser hablante” (FIC: 17-18).

Nos três casos, pois, o problema do símbolo leva-nos, segundo Ricoeur, ao problema da linguagem. Ainda que a força do símbolo esteja arraigada na expressividade do cosmos, em querer dizer do desejo ou na variedade imaginativa dos sujeitos, isto não se constitui como tal senão quando o sujeito fala. E a estrutura comum ao mítico, o onírico e o poético, é a estrutura semântica do duplo sentido, pelo qual, Ricoeur termina seu estudo indutivo das três zonas de emergência do símbolo assinalando: “Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención” (FIC: 18). A descrição eidética fica assim orientada neste momento em direção à estrutura comum a todo símbolo: a estrutura semântica de duplo sentido.

Existem duas passagens chaves nas quais Ricoeur delimita e caracteriza o símbolo. O primeiro, a “Criteriologia do símbolo”, encontra-se na *Simbólica del mal* (FC: 175-183), e a segunda, “Para uma crítica do símbolo”, está em *Freud: una interpretación de la cultura* (FIC: 12-21). A mudança fundamental da segunda obra com respeito à primeira, é a fixação de um contexto para sua definição, delimitado por uma definição que julga demasiado ampla, a função simbólica de Cassirer ou função geral de mediação com a qual a consciência constrói seus universos, e outra que qualifica de demasiado restrita, a da analogia entre o sentido liberal e o simbólico, adotado inicialmente por ele. Por isso, na segunda obra delimita o campo de aplicação do conceito de símbolo por referência ao ato de interpretação, o que suscita:

[...] una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo (FIC: 20).

O estudo de Freud levou-o, pois, a mudar seu conceito do símbolo. A analogia já não será senão uma das relações postas em jogo entre o sentido manifesto e o sentido latente, porém, não a única. A psicanálise põe em manifesto outra variedade de procedimentos de elaboração para intercalar relações entre ambos os sentidos, e Marx e Nietzsche denunciaram “[...] múltiples ardides y falsificaciones del sentido” (FIC: 19) que é impossível ignorar.

Retornemos à caracterização que Ricoeur faz do símbolo nas duas passagens citadas e que implicam o passo da hermenêutica do simbolismo religioso ao conflito das interpretações. A caracterização do símbolo é realizada através de seis aproximações definindo-o como signo, porém -ao mesmo tempo- diferenciando-o dele, e assim mesmo diferenciando-o também da alegoria, do símbolo lógico e do mito, e assim, estabelecendo também o sentido exato no qual nele mesmo deve tomar-se a analogia. Sobre a relação signos-símbolos, que é objeto das duas primeiras aproximações, Ricoeur assinala que os símbolos são signos (FC: 179), porém neles, a dualidade estrutural de significante e significado não se fecha sobre si mesmo como pretendia o estruturalismo semiótico, senão que está aberta intencionalmente para a coisa ou objeto designado (a referência),

articulando assim o par expressão-designação. Então, o símbolo se emenda e superpõe a essa dualidade como uma nova dualidade, como relação de sentido a sentido, de um sentido primário, literal e manifesto, o símbolo remete a outro sentido, um segundo sentido, oculto e implícito, que é necessário decifrar. Sendo essa precisamente a tarefa da hermenêutica, dar conta da segunda intenção que se oculta trás as expressões “multívocas” pelo que, Ricoeur conclui a respeito do tema da relação signo-símbolo, com a seguinte precisão:

Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples (FIC: 15).

Em relação à analogia, -terceira aproximação- na *La simbólica del mal* retoma o pensamento de Blondel, segundo o qual, as analogias se fundam menos em semelhanças nacionais (*simititudines*) que em uma estimulação interior (*intentio ad assimilationem*), pelo que, nesta perspectiva, “[...] el símbolo es el movimiento del sentido primario que hace que participemos del sentido latente [...] da analógicamente el sentido segundo” (FC: 180-181). No entanto, no ensaio sobre Freud considera demasiado restrita a definição de símbolo por meio da relação de analogia entre sentido e sentido, pelo que, a analogia não seria um rasgo universal da essência de todo símbolo, senão uma das possíveis relações postas em jogo entre sentido manifesto e sentido latente. O que se mantém, sim, é a noção do símbolo como uma estrutura de duplo (ou múltiplo) sentido, mas não necessariamente mediada a relação entre os sentidos pela analogia, que não é senão um caso particular, o do simbolismo religioso. Nesta etapa, o símbolo é ainda o objeto exclusivo da hermenêutica, posto que logo será ocupado pelo texto. Além disso, ao aparecer a polaridade das duas espécies de símbolos, irreduzíveis, a nível ao menos da descrição eidética, está dando-se conta da raiz do “conflito das interpretações”.

Em relação à alegoria, -quarta aproximação-, aponta Ricoeur, que seu sentido literal é contingente e o segundo é acessível sem necessidade do primeiro. Caso que, como temos visto, não ocorre no símbolo. Na alegoria se trataria -mais bem- de uma relação de *tradução* interpretativa entre os dois

sentidos, mediante uma reportagem literária. Ou seja, a alegoria é de caráter interpretativo, enquanto que o símbolo é anterior a toda interpretação. “Contrapondré, por consiguiente, -concluye Ricoeur-, la donación de sentido por vía de trans-parencia en el símbolo a la interpretación por vía de traducción de la alegoría” (FC: 181).

Em referência à diferenciação e inclusive oposição entre símbolo lógico e símbolo hermenêutico -quinta aproximação-, Ricoeur intenta explicar seus usos tão diametralmente opostos na dupla função da estrutura da significação, a função de ausência (que se cumpriria na lógica simbólica) e a função de presença (que realizaria a linguagem plena do símbolo hermenêutico). Esta característica a mantém no ensaio sobre Freud, mas no mesmo propõe, frente à lógica formal e simbólica, uma lógica transcendental que estabelece as condições de possibilidade de uma esfera de objetividade em geral e, conseqüentemente, do duplo sentido (Cf. FIC: 49). Em síntese, seria o caráter referencial ou não referencial do símbolo à coisa, a um conteúdo, o que estabelece a diferença essencial entre simbolismo lógico e símbolo hermenêutico.

Na sexta aproximação, com a qual termina sua criteriologia, estabelece a diferenciação entre símbolo e mito. Por símbolo entende os símbolos primários que afloram na linguagem da confissão do mal (FC: 172), anterior ao desenvolvimento mítico. O mito, ao contrário, é entendido como um símbolo secundário que deriva dos símbolos primários.

[...] entenderé siempre por símbolo [...] las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido; así, la manchilla como análoga de la mancha, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análoga de la carga [...]. En este sentido, el símbolo es más radical que el mito. Concebiré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y de la geografía, según el método crítico; por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia de la expulsión de Adán y de Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en juego unos personajes, unos lugares, un tiempo, unos episodios fabulosos; el destierro es un símbolo primario y no un mito, porque es un acontecimiento histórico que significa analógicamente la alienación humana, pero la misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén que, en tanto que historia acaecida *in illo tempore*, es mito (FC: 183).

## 2.2 SURGIMENTO DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

Na conclusão da *Simbólica del mal*, Ricoeur retoma a fórmula kantiana: o símbolo dá o que pensar, aplicando-a também ao mito, entendido como desenvolvimento de um simbolismo mais primitivo. Desta forma, Ricoeur acredita poder enriquecer a reflexão pura com as aquisições do conhecimento simbólico do mal. Mas, para isso, deverá evitar um duplo risco, em primeiro lugar, de uma *justaposição* entre o discurso simbólico da confissão e o discurso filosófico e, em segundo lugar, o de realizar uma transcrição filosófica direta do simbolismo mediante uma interpretação alegórica dos símbolos e dos mitos. A terceira via que propõe Ricoeur seria: “la de una interpretación creadora de sentido, a la vez fiel al juramento del filósofo que consiste en comprender” (FC: 482).

A fórmula, pois, o símbolo dá que pensar, significa duas coisas: “el símbolo da; pero lo que da es que pensar, algo que pensar” (FC: 482). O significado da primeira parte da fórmula o expressa assim: “El símbolo da: una filosofía ilustrada por los mitos surge en un determinado momento de la reflexión, y, más allá de la reflexión filosófica, quiere responder a una determinada situación de la cultura moderna” (FC: 482).

A segunda parte da fórmula implica que a noção de símbolo midiatize a ilustração da filosofia pelos mitos. Mas a realização da função simbólica do mito só será possível através de um processo de “desmitologização”, conceito que retoma de Bultmann, conforme a posição heideggeriana, e que diferencia de “desmistificar”. A desmitologização implica um duplo movimento. Em primeiro lugar, um movimento negativo que o isola da função “etiológica” com a qual pareceria confundir-se, mas que é incompatível com a racionalidade científica e filosófica descoberta já pelos pré-socráticos (Cf. CF: 314). “La disolución del mito-explicación -concluye Ricoeur- es el camino necesario para la restauración del mito-símbolo” (FC: 484). Assim se anunciaria sua dimensão positiva. Mas antes convém esclarecer outro aspecto negativo complementar: a negação de seu valor histórico, já que não coincidem os tempos e lugares dos acontecimentos do mito e da ciência histórica (Cf. FC: 171), pois esta só é assim, “[...] porque su investigación de las ‘causas’ se apoya en la *Episteme*” (FC: 314). Desligado assim

de inúteis aderências racionalistas, aparece a função positiva do mito, sua função de exploração e de compreensão, “função simbólica” propriamente. Mas, em nossa modernidade, vai sempre acompanhada da crítica. Desta maneira, mediante a conjunção entre a crença e a crítica (círculo hermenêutico do crer e do compreender), concretiza-se o sentido da segunda parte da afirmação sobre a qual estamos reflexionando:

Cualquier crítica “desmitologiza” en tanto que crítica: es decir, lleva siempre más lejos el deslindamiento de lo histórico (según las reglas del método crítico) y de lo pseudo-histórico: lo que la crítica no cesa de exorcizar es el *lógos* del *mythos*. [...] en tanto que punta de lanza de la modernidad, la crítica no puede ser una “desmitologización”; ésta es una adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y, por eso mismo, de la objetividad; pero es precisamente al acelerar el movimiento de “desmitologización”, cuando la hermenéutica moderna saca a la luz la dimensión del símbolo, en tanto que signo originario de lo sagrado; así es como contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es una de las vías de su rejuvenecimiento. Esta paradoja, en virtud de la cual la “desmitologización” es asimismo recarga del pensamiento con los símbolos, no es más que un corolario de los que denominamos el círculo del creer y del comprender en la hermenéutica (FC: 486).

Esse é, segundo Ricoeur, o aporte do símbolo, explorado na *Simbólica del mal*, para “reavivar” a filosofia, como uma das vias de seu “rejuvenescimento”. O mesmo qualifica este processo como o “enxerto” da hermenêutica na fenomenologia, em correspondência com o giro realizado por Heidegger, ao definir a hermenêutica no parágrafo § 7 de *Ser y Tiempo*. Mas, como pudemos constatar nos parágrafos anteriores, sua interpretação de símbolo passa por duas fases, a primeira fica centrada no simbolismo religioso, definido, o símbolo pela relação de analogia entre os dois sentidos, e a segunda surge quando, ao estudar a Freud, suprime a relação de analogia como característica essencial de tal noção, conservando, no entanto, as características de duplo sentido, comum ao símbolo religioso e ao onírico. Porém, aí aparece, que o campo hermenêutico já está partido ao seu interior: “[...] no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación” (FIC: 28).

O campo hermenêutico se polariza então, entre uma hermenêutica “restauradora” de sentido e uma hermenêutica “reduzora”. É este, certamente

-reconhece Ricoeur- um debate limitado ao conjunto das expressões de duplo sentido que não põe em jogo o estatuto das linguagens unívocas, mas que se inscreve no grande debate entre, por um lado, a formalização do mesmo na modernidade e por outro, as múltiplas funções de seu significar e de suas relações (Cf. FIC: 7-11).

### 2.3 DELIMITAÇÃO DO CONCEITO DE INTERPRETAÇÃO

No ensaio sobre Freud, o capítulo sobre o conflito das interpretações vai precedido de uma delimitação de conceito de *interpretação*. De modo similar, a como precisou o símbolo contrapondo uma definição demasiado ampla, a de Cassirer, e uma demasiado restrita, a da analogia, agora se propõe obter uma definição da interpretação, “intermédia” entre dois conceitos extremos da mesma: um demasiado “curto”, o da exegese e outro demasiado “amplo”, o da significação aristotélica.

De acordo à leitura que Ricoeur realiza de Aristóteles, para este, “es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación [...]” (FIC: 23). Seria interpretação o nome, o verbo, a frase e, sobretudo, a proposição declaratória, suscetível de ser verdadeira ou falsa, pois “decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, interpretar” (FIC: 24). A palavra significante é interpretação no mesmo sentido em que o símbolo é mediação universal em Cassirer: “[...] decimos lo real significándolo, en este sentido, lo interpretamos” (FIC: 23). Porém, inclusive, Ricoeur leva sua leitura de Aristóteles até encontrar nele a problemática do duplo sentido. Não porque, comenta Ricoeur:

[...] Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo que su definición de la interpretación como “decir algo de algo” introduce a una semántica distinta de la lógica, y que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad (FIC: 25).

Em síntese, mediante a leitura de Aristóteles exemplariza a definição demasiado “longa” de interpretação, ao fazê-la coincidir com a da significação,

mas ao mesmo tempo vê surgir na obra aristotélica, a problemática do duplo sentido que será objeto do campo hermenêutico.

A tradição da exegese bíblica, ao contrário, propõe uma definição de hermenêutica restrita, vinculada com a definição de símbolo por analogia, e incapaz, portanto, de acolher os símbolos oníricos, apesar da necessidade de reconhecer que é ao interior da mesma onde se constituiu -em grande parte- o problema da hermenêutica com as noções de analogia, alegoria e sentido simbólico.

Além de sua limitação estrutural, a exegese bíblica adoece de outras duas limitações: sua subordinação a uma autoridade (monárquica ou eclesial) e a redução de seu objeto ao texto literário (Cf. FIC: 25-26). Mas de todas formas, parece um bom ponto de partida, já que a noção de texto pode tomar-se em sentido analógico. Já na Idade Média, falava-se da *interpretatio naturae*, graças à metáfora da natureza como livro, e desde o Renascimento a *interpretatio naturae* desvinculou-se das referências escriturárias -de tal forma- que Spinoza recorrerá a ela para instituir um novo conceito da exegese bíblica: “Una nueva hermenéutica regida por el principio de la interpretación de la escritura por sí misma” (FIC: 26). A esta noção de “texto”, liberado da “escritura”, recorrerá com frequência a Freud:

[...] con él no es sólo una “escritura” lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia (FIC: 27).

Desta forma, Ricoeur estabelece a definição intermédia de hermenêutica como “ciência das regras exegéticas” que, por um lado, ultrapassa uma simples ciência escriturária e, por outro lado, não se funde com uma teoria geral do significado, mas -ao mesmo tempo, extrai sua autoridade de ambas as origens. Paralelamente define a exegese como “[...] interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto” (FIC: 27).

Para apresentar o conflito das interpretações, talvez tivesse sido ilustrativo realizar uma enumeração completa, do tipo indutivo, como no caso do simbolismo, dos diferentes “estilos hermenêuticos”. Entretanto, a esse respeito, Ricoeur escreve:

Me ha parecido más ilustrativo partir de la oposición más externa, de la que crea la máxima tensión en el origen de nuestra investigación. Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerigma*; por otro, se concibe como desmitificación, como una reducción de ilusiones (FIC: 28).

No fundo dessa tensão manifesta-se a crise objetiva da linguagem que oscila entre a “desmitificación y la restauración de sentido” y de ella surge una hermenéutica movida por una doble motivación: “voluntad de sospecha y voluntad de escucha” (FIC: 28). A psicanálise se coloca do lado da suspeita e da fenomenologia da religião do lado da escuta. E Ricoeur viu-se confrontado a este conflito das interpretações, ao defender o estudo da psicanálise que lhe expõe um problema dialético que se enuncia da seguinte maneira:

¿Es la interpretación freudiana de la cultura excluyente de cualquier otra? Si no lo es, ¿qué regla de pensamiento habrá de seguirse para *coordinarla a otras interpretaciones*, sin que la inteligencia se vea condenada a no repudiar el fanatismo sino para caer en el eclecticismo? (FIC: 2).

Desta forma, reconhece o esforço por coordenar as diferentes interpretações da cultura, que lhe permitirá, além disso, realizar o “longo rodeio” que deixou em suspenso ao final da *Simbólica del mal*, para abordar “[...] el problema de las *relaciones entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta*” (FIC: 2). Vejamos como caracteriza os dois tipos de hermenéutica, a hermenéutica restauradora de sentido e a hermenéutica da suspeita, redutora de sentido.

## 2.4 A INTERPRETAÇÃO COMO “RECOPILAÇÃO DE SENTIDO”

A *característica fundamental* da hermenêutica da recopilação ou restauração de sentido, é *uma atitude de escuta, de fé*<sup>2</sup> (2). Mas uma fé que atravessou a crítica, uma fé pós-crítica, “a fé segunda do hermeneuta”. A fenomenologia da religião é seu instrumento como realização do círculo hermenêutico crer-compreender. Na base da mesma, estaria a ontologia da linguagem desenvolvida por Heidegger. Esta caracterização geral da hermenêutica da escuta, é definida por Ricoeur através de três rasgos diferentes: preocupação pelo objeto, interesse pela verdade e renovação do tema da participação.

A *preocupação pelo objeto*, como primeira nota essencial da fenomenologia da religião, Ricoeur articula-a à consigna husserliana de ir às próprias coisas através da atitude neutra da *epoché*. Esta se expressa ao *descrever*, em contraposição ao *explicar*. A explicação pode realizar-se “por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por las génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.)” (FIC: 29). Mas quando se explicam os fenômenos religiosos, estão sendo “reduzidos”, ao não considerar a realidade do objeto religioso, correlato da vivência religiosa. A descrição fenomenológica, ao contrário, diferencia a intenção (noética) ou vivência religiosa por um lado, e seu correlato noemático, por outro lado; isto é, esse algo ou objeto implícito ao que se aponta, no rito, no mito e na crença. Mas ambos (a vivência e seu objeto) ficam incluídos na descrição.

Entretanto, Ricoeur descobre um limite para a filosofia, no método da fenomenologia da religião devido à exigência do mesmo de colocação entre parênteses da realidade ou da validade absoluta do objeto de sua crença: “si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede ni debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto” (FIC: 30). E não pode deixar de considerar a questão da validade absoluta

---

<sup>2</sup> Em 1987, dirá que o termo “recopilação” (interpretação recuperadora) parecia-lhe desafortunada e emprega o termo “interpretação amplificante” (Em: CALVO e ÁVILA, 1991:15).

do objeto porque o que move sua preocupação pelo objeto, é a espera de uma interpelação.

Finalmente, lo que está implícito en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que lleva los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Son esta espera, esta confianza, esta creencia, las que confieren al estudio de los símbolos su particular gravedad. Debo decir, en verdad, que ella es la que anima toda mi investigación (FIC: 30).

Agora bem, isso é o que precisamente põe em dúvida a hermenêutica da suspeita, “[...] que haya semejante objeto y que ese objeto pueda ser el lugar donde se invierte y convierte la objetivación intencional en *kerygma*, en manifestación y en problema” (FIC: 30).

Ricoeur centra, finalmente, o debate em torno da linguagem, convocando em apoio de suas teses diferentes vozes: a ontologia de Heidegger sobre a linguagem, a da fenomenologia da religião, mas que precisa ser ampliada no nível da epojé, a de Jaspers sobre os símbolos, a diferenciação husserliana entre noese e noema, e inclusive, a da tradição bíblica. Talvez sejam vozes demasiado heterogêneas para que todas possam se articular harmoniosamente na concepção do símbolo que ele expõe e da realidade à que este nos convida (Cf. HIDALGO, 1996: 121). Mas, de todas formas, essa é a aposta que havia estabelecido no final de *La Simbólica del mal*: “Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico” (FC: 488).

Aposta que se converte em uma tarefa, a de encontrar uma filosofia a partir dos símbolos, à qual chama, provisoriamente, “dedução transcendental” do símbolo, mas que não o satisfaz plenamente, pois nela poderia reduzir-se o poder relevante do símbolo a um “simples acrescentamento da *consciência de si*”, sem que chegue a uma “transformação qualitativa da consciência reflexiva”. Para isso, se requer que o filósofo, guiado pelo símbolo, opere a segunda revolução copernicana, que descubra que “o Cogito está no interior do ser e não ao contrário”. Se os símbolos da culpabilidade e os mitos do princípio e do fim do mal

“dizem a situação do ser do homem no ser do mundo”, a tarefa do filósofo consiste, a partir deles, em “[...] elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo unas estructuras de la reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre” (FC: 490). Assim, a dedução transcendental ficaria incluída dentro de uma ontologia da finitude e do mal, elevando os símbolos à categoria de conceitos existenciais.

A segunda característica da hermenêutica coletora de sentido é a *procura da verdade* dos símbolos. Existe uma “verdade” dos símbolos que, segundo a fenomenologia da religião, se dá no “cumprimento” da intenção significativa, e não na “verificação” no sentido do positivismo lógico (FIC: 30-31). No caso das significações simbólicas, o cumprimento se realiza pelo vínculo não arbitrário, senão analógico, entre significante primário (literal) e o significado secundário. Mas de todas formas, Ricoeur pretende ir mais além ao infringir a lei da “neutralidade” fenomenológica proposta pela epojé: “Confieso -escribe- que lo que motiva en profundidad este interés por el lenguaje *pleno*, por el lenguaje *ligado*, es esta inversión del movimiento del pensamiento que ‘se dirige’ a mí y me hace sujeto interpelado” (FIC: 31).

A linguagem é plena por sua dupla intencionalidade: a do sentido literal e a do sentido simbólico, via analogia; no caso, o mundo do sagrado. E, pelo mesmo, está duplamente

[...] ligado a... y ligado *por*. Por un lado, lo sagrado está *ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad: por otro lado, la significación literal está *ligada* por el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad (FIC: 31).

Ao interpelar o sujeito, o símbolo *dá* o que diz, assimila-o existencialmente ao ser de acordo com o movimento da analogia.

A renovação do tema da *participação* é a terceira característica da hermenêutica coletora de sentido. Ricoeur entende, inclusive que: “La preocupación moderna por los símbolos expresa un nuevo deseo de ser

interpelado, más allá del silencio y el olvido que hacen proliferar la manipulación de signos vacíos y la construcción de lenguajes formalizados” (FIC: 32).

## 2.5 A INTERPRETAÇÃO COMO EXERCÍCIO DA SUSPEITA

À interpretação como restauração de sentido, Ricoeur opõe a interpretação como escola da suspeita. Esta forma de interpretar está presidida pelos três mestres, aparentemente excluídos entre si: Marx, Nietzsche, Freud, dos quais é mais fácil colocar de manifesto sua oposição à fenomenologia da religião como “revelação” de sentido que sua articulação em um método único de desmistificação. Esse será o esforço que Ricoeur realiza ao assinalar que o que caracteriza os três mestres da suspeita é mostrar a verdade como mentira, a consciência como consciência falsa. Descartes tinha ensinado ao filósofo da duvidar das coisas, mas não da consciência. Com os três, no entanto: “[...] entramos en la duda sobre la conciencia” (CI: 139). Essa é a intenção crítica comum a os três pensadores. A dúvida sobre a consciência e a crítica à consciência falsa, transcendem a questão kantiana de saber como uma representação subjetiva pode ter validade objetiva, questão esta que se colocaria ainda na órbita da filosofia platônica da verdade e da ciência. Agora, o problema da interpretação não é um problema epistemológico ou moral senão que se refere a uma nova possibilidade, a *ilusão* (FIC: 27) E aí, na dúvida sobre a consciência e a crítica à consciência falsa, afirma Ricoeur, é onde surgem os dois estilos contrapostos e o conflito das interpretações.

Mas, apelando a Heidegger, o qual assinala que a destruição é um momento de toda nova fundação, Ricoeur acha que:

[...] los tres despejan el horizonte en pos de una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora”, sino por la invención de un arte de *interpretar*. Descartes vence la duda sobre la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis del sentido (CI: 139).

A crítica destruidora vai acompanhada da arte de interpretar, de decifrar as expressões da consciência, com o que ao próprio interior da hermenêutica da

suspeita surgiria um segundo momento “restaurador” que fundamentaria a superação do conflito das interpretações, despojado já o horizonte para uma palavra “mais autêntica” e um “novo reino da verdade”. A dúvida cartesiana sobre a realidade foi superada pela evidência da consciência, agora, a dúvida sobre a consciência, é superada pela “arte de interpretar” como ciência “mediata” do sentido.

Não cabe dúvida de que, entre Marx, Freud e Nietzsche, existem diferenças no que diz respeito à explicação de como se gera a consciência falsa -(pela ideologia e a alheação econômica do ser social, indicará Marx, pela repressão do inconsciente, responderá Freud; pela vontade de poder, sentenciará Nietzsche)- e qual será, por conseguinte, o método de deciframento do sentido analítico. Mas, Ricoeur acha que os três coincidem em que “[...] lejos de ser detractores de la ‘conciencia’, aspiran a una extensión de ella” (CI: 140). Marx pela tomada de consciência sobre as mistificações da falsa consciência e a liberação da práxis; Nietzsche pelo aumento do poder do homem; Freud, pela ampliação do campo da consciência mediante a análise.

Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de “cura por la conciencia”. La palabra es justa, siempre y cuando se diga que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimuladora, por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad (CI: 141).

O princípio da realidade freudiana, uma vez que assentou a identidade de fundo dos três pensadores -Marx, Freud, Nietzsche- na hermenêutica da suspeita, Ricoeur utiliza-o como critério definidor do antagonismo entre as duas formas de hermenêutica. Os três mestres da suspeita dão “[...] a toda hermenêutica concebida como recolección del sentido y como reminiscencia del ser su contrario más radical” (FIC: 35). Mas, o mesmo que de frente com a dúvida sobre a consciência e a superação pela mesma, havia encontrado um paralelismo em Descartes com a superação da dúvida sobre a coisa pela evidência da consciência, agora é Spinoza que proporciona a pauta da ascese que impõe o reconhecimento do princípio da realidade.

Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida.

La *Ética* es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la *libido*, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante (FIC: 35).

No terceiro livro do ensaio sobre Freud, dedicado à interpretação filosófica de Freud, Ricoeur defende a tese do carácter derivado e secundário das formas de ilusão denunciadas por Marx, Freud e Nietzsche, e acode a Kant para sustentar a ilusão como estrutura necessária do pensamento do incondicionado.

Kant fue el primero en enseñarnos a tener a la *ilusión* como una estructura necesaria del pensamiento de lo incondicionado. El *Schein* trascendental no es simple error, puro accidente en la historia del pensamiento: es una ilusión *necesaria*. Aquí está, en mi opinión, el origen radical de toda “falsa conciencia”, la fuente de toda problemática de la ilusión, más allá de la mentira social, la mentira vital y el retorno de lo reprimido. Marx, Freud y Nietzsche operan ya a un nivel de formas segundas y derivadas de la ilusión; por eso resultan parciales y rivales sus problemáticas. Diría otro tanto de Feuerbach: el movimiento por el que el hombre se vacía en la trascendencia no es primario respecto al movimiento por el que se adueña de lo Totalmente-Otro para objetivarlo y disponer de él; porque se proyecta para adueñarse de él, a fin de colmar el vacío de su nesciencia (FIC: 463).

### 3 HERMENÊUTICA E FILOSOFIA REFLEXIVA

O problema da relação entre método hermenêutico e filosofia reflexiva já foi abordado por Ricoeur no final da *Simbólica del mal* ao interpretar esta como “[...] un área particular en el seno de una interpretación general del simbolismo religioso” (CI: 288), e sua conclusão maior -à qual chama da segunda revolução copernicana- era que “el *Cogito* está en el interior del ser y no al contrario” (FC: 489). Agora, trás o surgimento do conflito das interpretações, a relação entre hermenêutica e filosofia reflexiva, torna-se mais complicada. Assim o expõe Ricoeur:

La filosofía, nacida en Grecia, ha aportado nuevas exigencias en relación con el pensamiento mítico; lo que ha instituido ante todo y por encima de todo es la idea de una “Ciencia” en el sentido de la *Episteme* platónica o de la *Wissenschaft* del idealismo alemán. Teniendo en cuenta esta idea de la ciencia filosófica, el recurso al símbolo tiene algo de escandaloso (FIC: 39).

E, entretanto, hermenêutica e reflexão exigem-se mutuamente: em primeiro lugar, o símbolo aponta para a reflexão e a reclama, e em segundo lugar, a reflexão exige a hermenêutica.

### 3.1 O RECURSO DO SÍMBOLO À REFLEXÃO

Três razões propõe Ricoeur, para manter a articulação da interpretação dos símbolos com a reflexão filosófica. A primeira está relacionada com a semântica do símbolo e considera que o pleno da linguagem, -no caso os símbolos-, precede à filosofia já que está, nesse sentido, “não começa nada” se bem que, ao mesmo tempo, instaura a pergunta pelo sentido (FIC: 37). Por exemplo, o estudo realizado em *La Simbólica del mal*, sobre os símbolos primários do mal (a mancha, o pecado e a culpabilidade), sua descrição fenomenológica e sua interpretação, estão orientadas pelo conceito especulativo de servo arbítrio.

Então, esta dinâmica do simbolismo primário se prolonga na mítica -e será a segunda das razões apresentadas por Ricoeur- pois os mitos introduzem novos rasgos nos símbolos e cumprem novas funções. A primeira função é a de “generalizar la experiencia humana a nivel de un universal concreto” por meio de personagens exemplares, a segunda é a de dar uma “orientación temporal a nuestra experiencia” (um impulso estendido entre um começo e um fim) e a terceira função conferiria um “alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos” (FIC: 37). A partir desta tripla função do mito, propõe uma tarefa mais ampla para a interpretação do que simplesmente desmascarar a segunda intenção dada no sentido literal:

La interpretación, pues, no consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido literal; trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta explotación ontológica implicadas en el mito; de modo que es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa, el símbolo mismo es aurora de reflexión. De modo que el problema hermenéutico no es impuesto desde afuera a la reflexión, sino propuesto desde dentro por el movimiento mismo del sentido, por la vida implícita de los símbolos, tomados en su nivel semántico y mítico (FIC: 37-38).

A terceira razão que fundamenta o movimento da simbólica e da mítica do mal rumo à reflexão é a existência de uma correspondência tanto no plano semântico (simbólico) como no plano mítico entre o começo e o fim do mal: à simbólica da escravidão corresponde a simbólica da liberação, o que manifesta, segundo Ricoeur, “[...] la pertenencia de cada símbolo a una totalidad significativa que proporciona el primer esquema del sistema” (FIC: 39), e que deverá ser expresso e tematizado pelo filósofo a nível da reflexão e d especulação. Essa é sua tarefa.

### 3.2 O RECURSO DA REFLEXÃO AO SÍMBOLO

Mas também a reflexão precisa do símbolo. Ao menos a reflexão filosófica. na qual se coloca Ricoeur que se situa “[...] en el corazón de esa vasta tradición de la filosofía moderna que parte de Descartes, se desarrolla con Kant, Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía europea” (FIC: 41). Três são os argumentos, expressos em forma de tese, com o que, sustenta Ricoeur, o recurso da reflexão ao símbolo.

A primeira tese expõe que o ponto de partida, a reflexão sobre si mesmo, é “un saber abstracto, vacío y vano”. Para esta tradição, “[...] la posición del sí es una verdad que se orienta por sí misma, no puede ser verificable ni deducida... la posición de una existencia y de una operación de pensamiento: *existo, pienso*; existir, para mí, es pensar” (FIC: 41). Esta autopoisição pela reflexão como ponto de partida filosófico, Fichte o chamava de “juízo tético”. A reflexão, nesta primeira tese, fica caracterizada por sua “referencia [...] a la posición de sí como existente y pensante”. Mas ela só não é suficiente para justificar por que a reflexão deva recorrer à hermenêutica e ainda menos que “[...] ese desciframiento debe ser o bien un psicoanálisis o bien una fenomenología de lo Sagrado” (FIC: 141).

Por esta razão, formula Ricoeur a segunda tese assinalando que “reflexión no es intuición” (FIC: 41), ou dito em termos positivos: “la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al *ego* del *ego Cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos” (CI: 297). Uma filosofia da reflexão é o contrário de uma filosofia do imediato. Sua primeira verdade -*existo, penso*- está

“mediatizada” através de seus objetivos: representações, ações, obras, instituições, monumentos. A consciência não é algo dado desde o início senão que é uma “tarefa”. Em apoio a esta tese, Ricoeur invoca a Malebranche, Kant e Husserl.

Na terceira tese diferencia “la tarea de la reflexión de una simple crítica de conocimiento” (FIC: 42). Se na segunda tese utilizou a Kant para superar a Descartes, agora se aproxima a Fichte e a Nabert para afastar-se de Kant:

Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica digo, con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert, que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras (FIC: 42-43).

A quem objetaria que se uma tal “reapropiación” não acentua demasiado “el lado práctico y ético de la reflexión”, responde que a ética não é puramente moral e que na linha spinoziana “[...] la filosofía es ética en tanto conduce de la enajenación a la libertad y a la beatitud” e que “[...] su fin es captar el Ego en su deseo de ser” (FIC: 43).

Aquí es donde una filosofía reflexiva encuentra, y quizás rescata, tanto la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros*, deseo, amor, como la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, dado que nunca se satisface, pero ese deseo es un esfuerzo, puesto que es el planteo afirmativo de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de este planteo del sí-mismo en la primera verdad: “yo soy” (CI: 299).

Por isso, agora, já está em condições de definir a reflexão mediante uma proposição positiva:

*[...] la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo; por eso, la reflexión es más que una simple crítica del juicio moral; previamente a toda crítica del juicio, reflexiona sobre ese acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo (CI: 299).*

E, além disso, fica justificado o recurso da reflexão ao símbolo e à hermenêutica, posto que a exposição do esforço e o desejo, privado de toda intuição, está testemunhado

[...] en obras cuya significación sigue siendo dudosa y revocable. Aquí es donde la reflexión pide una interpretación y busca transformarse en hermenéutica. Tal es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras, la reflexión debe llegar a ser interpretación, pues sólo puede captar el acto de existir en signos dispersos en el mundo. Por esa razón, una filosofía reflexiva debe incluir los resultados de los métodos y de los presupuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre (CI: 299).

A raiz do problema hermenêutico fica colocada, pois, pelo fato da linguagem simbólica, “los signos dispersos por el hombre” que testemunham o fato de existir, e pela indigência da reflexão que reclama a interpretação para

[...] recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje (FIC: 44).

Se com as três teses expostas, fica justificado o recurso da reflexão à hermenêutica, não ficam, entretanto, conciliados seus métodos. Existe, isso sim, uma dificuldade tripla que será necessário esclarecer, antes de poder conciliá-las. Frente à universalidade, rigorosidade e coerência como características do método filosófico, o emprego do método hermenêutico introduz a contingência cultural, a equivocidade da linguagem simbólica e a indecisão pelo conflito das interpretações.

À primeira objeção, a da universalidade-contingência, responde Ricoeur, reclamando o assinalado na *Simbólica del mal*, que toda investigação filosófica está orientada desde o fundo do qual surge, “el fondo de la memoria griega” y que “sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte”. Assumir, pois, a “contingencia de los encuentros históricos”, “los temas culturales dispersos”, é um modo de aceder a um ponto de partida mais radical, que assuma seus pressupostos depois de “perder su pretensión inmediata de universalidad” (FIC: 45).

A segunda dificuldade, rigor-equívoco, é a objeção mais temida e não pode iludir-se, pois “[...] los lógicos han inventado la lógica simbólica con el designio expreso de eliminar la equívocidad de nuestros argumentos [...]” (FIC: 45). Como solução a esta objeção, Ricoeur expõe a existência, na própria natureza do pensamento reflexivo de “[...] una *lógica de doble sentido*, compleja y no arbitraria, rigurosa en sus articulaciones [...]” (FIC: 46), que não seria nem formal nem simbólica senão uma “lógica transcendental” se for entendido por tal “[...] el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general [...]” (FIC: 49), que não se esgota no a priori kantiano.

No caso se trataria de estabelecer “[...] las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser” (FIC: 46). A confrontação com a lógica simbólica não se pode reduzir ao nível da estrutura semântica do símbolo e as vantagens que daí se derivam para o hermeneuta (o plano da linguagem, a abundância de sentido, o duplo sentido da realidade, etc.), pois estas facilmente podem converter-se em desvantagem frente ao objetivo da lógica simbólica: garantir a não ambigüidade dos argumentos. Onde a hermenêutica crê encontrar a plenitude da linguagem, a lógica simbólica expulsa da esfera cognoscitiva tudo o que na linguagem não se reduz à sua função informativa. Ao lógico não lhe interessa a função expressiva (emoções, sentimentos, atitudes) como também não lhe interesse a função diretiva (solicitar a outro a produção de uma conduta particular). Reduzida, pois, a linguagem à sua função informativa, o passo seguinte é estabelecer a definição das palavras para eliminar a equívocidade das mesmas e a ambigüidade nos argumentos. E o último passo é a criação de um simbolismo inteiramente artificial, sem ligações com a linguagem natural, que permita ao lógico “[...] decidir la validez de los argumentos en todos los casos en que una ambigüedad residual puede reducirse a la estructura del lenguaje ordinario” (FIC: 48).

Nesta perspectiva, a lógica de duplo sentido cai sob os golpes da lógica simbólica e somente pode defender as expressões equívocas, vinculando-as à problemática da reflexão. Assim os afirma Ricoeur:

Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de a priori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de a priori, ya no depende

de una lógica formal, sino de una lógica trascendental [...]. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el *pienso, existo* en tanto acto y los signos dispersos en la culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. A este campo pertenece la lógica del doble sentido, de la que decíamos antes que podía ser compleja, pero no arbitraria, y rigurosa en sus articulaciones (FIC: 49).

O discurso não se esgota, pois no tratado dos argumentos nem a validade dos argumentos filosófico é arbitrada de maneira exclusiva, comenta Ricoeur,

[...] por una teoría del lenguaje concebida como sintaxis; la semántica de la filosofía no pasa íntegra a una lógica simbólica [...]. Por lo menos podemos afirmar que el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión *puede* ser válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco (FIC: 50).

A terceira dificuldade, coerência-conflito das interpretações, impugna, não desde fora como no caso anterior, senão desde dentro, a conciliação entre reflexão e hermenêutica. Mas, ao mesmo tempo, -assinala Ricoeur- o conflito hermenêutico alimenta o processo de reflexão e o passo da reflexão abstrata à reflexão concreta, pois trás o conflito hermenêutico, fica a crise da linguagem, e o debate sobre a mesma em seus termos extremos de formalizar e interpretar, e inclusive a crise da reflexão (abstrata). Por isso, o descobrimento de um traço comum aos dois tipos de hermenêutica, a fenomenologia da religião (restauradora do sentido) e a psicanálise (reduzora do sentido), permitirá a unificação do campo hermenêutico, pois “[...] esas dos empresas tienen en común descentrar el origen del sentido hacia otro foco que ya no es el sujeto inmediato de la reflexión -'la conciencia', el yo vigilante, atento a su presencia, preocupado por sí mismo y fiel a sí mismo” (FIC: 51).

O que fica claro é que não há um acesso direto à consciência, senão um acesso “mediado” através de um foco de sentido que é necessário construir, assim seja olhando para trás como no caso da hermenêutica reduzora de ilusões (vontade de poder do homem nietzschiano, ser genérico do homem marxista, libido do homem freudiano) ou olhando para frente em direção ao foco transcendente de significado (o sagrado) no caso da hermenêutica restauradora do sentido. Concretamente, a psicanálise, pelo desinteresse que realiza do ego

“[...] es el primer hecho de reflexión que la reflexión no comprende” (FIC: 51) e que exige, então, a interpretação, como a exigia também o mito.

A descentralização da consciência imediata da origem do sentido põe em relação o conflito das interpretações e a problemática da reflexão, e sustenta, ao mesmo tempo, a possibilidade de transformação da reflexão em reflexão concreta “[...] gracias a la ruda disciplina hermenéutica” (FIC: 51).

### 3.3 AS TRÊS FONTES DE SENTIDO: DIALÉTICA ARQUEOLOGIA-TELEOLOGIA-ESCATOLOGIA

Ricoeur localiza três fontes de sentido, externas à consciência imediata: o desejo (Freud), o espírito (Hegel) e o sagrado (fenomenologia da religião). E propõe como tarefa para o filósofo: “[...] retomar, asumiendo nuevos riesgos, la tarea emprendida por Hegel en el siglo pasado, de llevar a cabo una filosofía dialéctica que reuniría la diversidad de los planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática” (CI: 447). Vejamos como propõe as relações entre as três fontes de sentido.

No livro terceiro de seu estudo sobre Freud, que se intitula: *Dialéctica: una interpretación filosófica de Freud*, dedica o primeiro capítulo ao exame do expediente epistemológico de Freud, no segundo realiza uma reflexão sobre a arqueologia do sujeito; no terceiro contrapõe dialeticamente a arqueologia com a teleologia seguindo modelo da fenomenologia hegeliana, e, finalmente, no quarto, intitulado: *Hermenéutica: los enfoques del símbolo*, tenta resolver, de maneira exploratória, algumas aporias da interpretação.

O que nos interessa destacar agora, é que a teleologia hegeliana desempenha uma função de mediação. A hermenêutica redutora denunciava a ilusão da consciência imediata e procurava a descentralização da origem do sentido para “atrás” (arqueologia da consciência). A filosofia da religião opera a descentralização para “cima” (o sagrado). Ricoeur intercala como complemento a descentralização para “adiante” na origem do sentido, operado pela Fenomenologia do Espírito de Hegel:

Le es preciso mediatizar la conciencia de sí por medio del espíritu, es decir, por medio de las figuras que otorgan un *telos* a ese “devenir-consciente”. La afirmación de que sólo tenemos una arqueología del sujeto en contraste con una teleología, nos remite a esta otra: la teleología sólo se da mediante ciertas figuras del espíritu, esto es, mediante un nuevo descentramiento, o una nueva desposesión que denomino espíritu, lo mismo que llamé inconsciente al lugar del aquel otro desplazamiento del origen del sentido al trasfondo del yo (FIC: 402).

Ao apresentar este papel mediador da Fenomenologia do Espírito de Hegel, Ricoeur destaca “dos temas rectores” na mesma. O primeiro é “el movimiento sintético, progresivo” da dialética hegeliana na que “cada figura recibe su sentido de la siguiente”. E o segundo é que “lo que se cuestiona o está en juego es la producción del sí [...], del sí de la conciencia de sí”. Mas o primeiro rasgo é a chave do segundo, isto é, a produção de “si mesmo” da consciência há de ser interpretado em função de ser “síntese progressiva”. E como a produção de si próprio da consciência é mediada pela dialética das figuras do espírito,

[...] esa fenomenología del espíritu engendra una nueva hermenéutica que descentra el foco del sentido no menos que el psicoanálisis. La génesis del sentido no proviene de la conciencia misma; más bien es la conciencia quien está habitada por un proceso que la mediatiza y eleva su certeza a verdad (FIC: 405).

Em um e outro caso, a consciência não é consciência imediata, senão mediada, já seja pelo espírito, que encontra seu sentido nas figuras ulteriores, já seja pelo inconsciente cuja ininteligibilidade deriva sempre de figuras anteriores, em sentido cronológico ou metafórico.

Digamos, pues, en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; el inconsciente es el orden de lo primordial. Para explicar esta antítesis en la forma más escueta posible, yo diría: el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino: destino hacia atrás de lo infantil, destino tras de unos símbolos que ya están allá y se reiteran indefinidamente (FIC: 410).

O resultado é que a reflexão não pode identificar-se com a consciência imediata e deve passar pela mediação da arqueologia ou da teleologia. E portanto, requer converter-se em hermenêutica e assim, em reflexão concreta, o que lhe permitirá superar o conflito das interpretações. Compreendendo que uma filosofia do sujeito entranha uma arqueologia e uma teleologia, -pois somente um sujeito que tem *telos* tem também um *arjé*- ou seja, o duplo desinteresse da consciência, pode encontrar-se a saída para a guerra das duas hermenêuticas.

Mais ainda “[...] comprender la complementariedad de dos hermenéuticas irreductibles y opuestas, aplicadas a las formaciones mítico-poéticas de la cultura” (FIC: 403).

Sua interpretação de Hegel lhe permite afirmar, por uma parte, que “[...] si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de su concepto, a una teleología implícita y no tematizada” (FIC: 403). Mas, por outro lado, a dialética da arqueologia e da teleologia lhe permitem aproximar-se à problemática da fé, à “otra dependencia del Cogito” de algo último para o qual apontam as figuras do espírito (Cf. FIC: 463). Dependência que, desde já só está significada em forma simbólica, pois “[...] en contraposición a esta arqueología (la freudiana) y a esta teleología (la hegeliana), la génesis y la escatología constituyen lo Totalmente-Otro” (FIC: 459), e “[...] creación y escatología se anuncian como *horizonte* de mi arqueología y como *horizonte* de mi teleología” (FIC: 460). O horizonte é utilizado como metáfora do que se aproxima, sem que jamais se converta no objeto possuído. De todas formas, indica Ricoeur:

[...] una fenomenología de lo sagrado [...] junto con una exégesis kerigmática [...] puede relevar a la reflexión y ofrecer a un pensamiento meditante nuevas expresiones simbólicas, situadas en el punto de ruptura y sutura entre lo Totalmente-Otro y nuestro discurso (FIC: 460).

É claro o da “ruptura”, pois uma fenomenologia do sagrado não pode ser uma prolongação da fenomenologia do espírito, cujo objetivo não é a fé senão o saber absoluto, imanente. Mas o da “sutura” não é tão claro, se bem que, declara Ricoeur, os símbolos do mal jogam um papel decisivo na passagem da fenomenologia do espírito a uma fenomenologia do sagrado.

Estos símbolos, de hecho, resisten a toda reducción a un conocimiento racional; el fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas que conciernen al mal, da testimonio del fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos nos hacen pensar, pero los símbolos del mal nos hacen ver en forma ejemplar que en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto. Brevemente: el problema del mal nos obliga a regresar de Hegel a Kant, esto es, de una disolución del problema del mal en la dialéctica al reconocimiento de la condición del mal como algo inescrutable, en consecuencia irrecuperable en una especulación, en un

saber total y absoluto. Y de este modo los símbolos del mal atestiguan el carácter irrefragable de toda simbólica; a la vez que nos expresan el fracaso de nuestra existencia y de nuestro poder de existir, declaran el fracaso de los sistemas mentales que quisieran engullir los símbolos en un saber absoluto (FIC: 461).

Retornemos ao primeiro aspecto: o freudismo como teleologia implícita e à dialética da arqueologia e da teleologia como princípio de solução do problema hermenêutico. Para isso, é necessário localizar o “misto” concreto, onde ocorra a sobreimpressão arqueologia e teleologia. A respeito, Ricoeur comenta:

Tal “mixto” concreto es el *símbolo*. Me propongo hacer ver, por mi cuenta y riesgo, cómo lo que el psicoanálisis denomina “sobredeterminación” encuentra su pleno sentido en una dialéctica de la interpretación cuyos polos opuestos están constituidos por la arqueología y la teleología (FIC: 432).

E o símbolo cumpre essa função de “misto” concreto porque os símbolos são portadores de dois vetores, uns regressivos e outros progressivos. Por um lado, retrocedem à infância da humanidade ou do indivíduo, e por outro antecipam e exploram a vida adulta. De sua própria estrutura surge a possibilidade de hermenêuticas antitéticas. Mas, ao mesmo tempo, o tratamento adequado da mesma, pode levar-nos à solução do conflito das interpretações e aceder à reflexão concreta:

Es preciso dialectizar el símbolo a fin de pensar conforme al símbolo; y sólo así resulta posible inscribir la dialéctica dentro de la propia interpretación y regresar a la palabra viva. Esta última fase de la reapropiación es la que constituye el paso a la reflexión concreta. Volviéndose a la escucha del lenguaje es como la reflexión pasa a la plenitud del habla simplemente oída (FIC: 433).

Esta “dialetização” do símbolo se corresponde com seu caráter de “sobredeterminado”, capaz de “sobredeterminado”, capaz de “contener y engendrar interpretaciones adversas pero colocadas cada una de por sí” (FIC: 434). Essa estrutura mista, duplamente vetorial do símbolo, regressiva e progressiva, expressa-se como unidade de ocultar-mostrar, mascarar e desvelar. Ocultam os objetivos de nossas pulsações e relevam o processo da consciência de si. São as duas caras de uma só função simbólica:

El símbolo es quien, por su sobredeterminación, realiza la identidad concreta entre la progresión de esas figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-claves del inconsciente. Además la promoción de sentido sólo puede proseguir en medio de las proyecciones del deseo, los derivados del inconsciente y los resurgimientos del arcaísmo. Nuestros símbolos menos carnales los nutrimos con esos deseos entorpecidos, derivados y transformados (FIC: 434-435).

Na interpretação freudiana do *Édipo Rei* de Sófocles como “ejemplo ejemplar”, é onde aparece com maior força e evidência “[...] la identidad profunda de las dos hermenéuticas, regresiva y progresiva” (FIC: 450). À interpretação freudiana, segundo a qual Édipo não faz senão “realizar uno de nuestros deseos infantiles”, Ricoeur contrapõe uma segunda interpretação, que já não concerne ao drama do incesto e do parricídio, senão à tragédia da verdade:

[...] sobre la base de un primer drama, drama de incesto y parricidio, Sófocles ha creado un segundo drama, la tragedia de la conciencia de sí, del reconocimiento de sí mismo. Y Edipo entra entonces en una segunda culpabilidad, culpabilidad adulta que se expresa en la arrogancia y la cólera del héroe; al maldecir, en los inicios de la obra, al hombre desconocido responsable de la peste, Edipo excluye que ese hombre pueda ser él mismo. Todo el drama consiste en el mantenimiento y el fracaso de dicha pretensión (FIC: 451).

Mas ainda falta um último passo na dialética do símbolo: a fusão de ambas as leituras “[...] en la unidad propia del símbolo y su poder de encubrir y descubrir” (FIC: 452). O símbolo criado por Sófocles, afirma Ricoeur, resulta especialmente notável a este respeito: “El padre es mucho más que el padre; y la cuestión del padre es mucho más que una interrogación sobre mi padre [...]. La simbólica del engendramiento contiene todas las preguntas en torno a la generación, la génesis, el origen y el nacimiento” (FIC: 453). Mas ao mesmo tempo, a tragédia da verdade “no está superpuesta al drama del origen”. Esta tragédia de segundo nível pertence à tragédia primeira como se depreende de seu desenlace ambíguo, também sobredeterminado.

Em um estudo posterior (1969), intitulado *La paternidad: del fantasma al símbolo* (CI: 421-447), retoma a temática do pai como “figura problemática” capaz de atravessar diversos níveis semânticos que vão desde o fantasma do pai castrador, até o símbolo do pai que morre de misericórdia. O estudo o realiza em três registros que proporcionam uma constituição análoga do processo da

paternidade. O primeiro é o da psicanálise, segundo o qual a articulação da figura do pai opera-se através de: o questionamento de Édipo, a destruição de Édipo e a permanência de Édipo. Édipo se destrói como complexo na medida em que estrutura o psiquismo. E permanece, na medida em que o desejo renuncia à impotência e “[...] accede a la representación de un padre mortal al que ya no es necesario matar, sino que puede ser reconocido” (CI: 425). Ricoeur inclui a análise da problemática do pai no primeiro dos registros, a psicanálise, assinalando que “[...] el psicoanálisis ve el todo, pero desde un punto de vista. Por esa razón, los mismos procesos reaparecen en los otros dos campos, pero desde otra perspectiva” (CI: 426).

Não é o caso de retomar agora esses outros dois registros, mas eu acho sim que é pertinente, dado o objeto do nosso estudo, recordar o que ele chama, depois das conclusões, o “plano de los problemas no resueltos”. Os três campos estão recortados por três metodologias diferentes: uma econômica, uma fenomenológica e uma hermenêutica. E as necessidades são: em um campo, o desejo; em outro, o espírito; e no terceiro, as figuras religiosas. Mas não fica claro de que maneira se coordenam o desejo, o espírito e Deus. E é aí onde expõe o reto para o filósofo que já recordamos em outro lugar: retomar a tarefa empreendida por Hegel de “[...] llevar a cabo una filosofía dialéctica que reuniría la diversidad de los planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática” (CI: 447). Tarefa, entretanto, à qual parece renunciar anos mais tarde no apartado título *Renunciar a Hegel* (TN, III: 918-938), pois hoje, afirma nessa obra, “[...] no pensamos ya según Hegel, sino después de Hegel” (TN, III: 937).

#### 4 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES B

O primeiro conceito de interpretação na obra ricoeuriana está vinculado à **interpretação do simbolismo**. Em uma primeira fase, a **hermenêutica da escuta** é chamada a interpretar a semântica própria da linguagem simbólica. Sua tarefa é decifrar a estrutura das expressões de duplo sentido. Trata-se de uma linguagem que expõe um problema hermenêutico. O símbolo é entendido como uma expressão na qual um sentido primário, direto e literal, tomado da experiência ordinária, designa em sentido figurado outra coisa, pertencente à

experiência existencial, o que possui significado concernente à origem do mundo, à origem da totalidade das coisas. Tem, então uma dupla expressividade, psíquica e cósmica, e um duplo sentido que reclama, para sua interpretação, uma hermenêutica.

A partir da abundância do significado do símbolo, a interpretação é entendida como o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto através do sentido aparente despregando os níveis de significação implicados no significado literal. Nesta perspectiva, a hermenêutica é definida, ao mesmo tempo, como o conjunto de regras que guiam a interpretação. Porém, regras que não são autônomas senão que se constituíram para o interior do método filológico e histórico, pelo que, este primeiro conceito de interpretação ricoeuriana ainda está vinculado ao estilo romântico derivado, em grande parte, de Schleiermacher e Dilthey.

Se bem é verdade, que Ricoeur não propõe alcançar a “empatia” com o autor, como solicita o Schleiermacher, ou o afã de objetividade de Dilthey, também é verdade que não concede, nesta primeira fase, primazia a estrutura textual em si mesma, com independência de seu autor e de seu contexto de produção, devido à preocupação de refazer um recorrido em direção às origens do texto. Seu objetivo imediato é uma compreensão do sentido simbolizado, mas carregado ainda de matizes psicológicos primitivos.

No entanto, em uma segunda fase, a confrontação com a psicanálise e com o estruturalismo, farão introduzir uma retificação em sua concepção da interpretação conduzindo-a rumo a uma maior objetivação. Para a hermenêutica freudiana, o sentido aparente explica-se pelo recurso ao latente. O sentido primeiro pode revelar, mas -sobretudo-, ocultar o segundo. Por isso, a interpretação converte-se no trabalho de decifrar o que oculta cada símbolo e de observar o que sugere. Apesar da redução que Freud realiza na interpretação do símbolo, esta não levará Ricoeur a se desfazer do conceito de interpretação freudiana senão contar com ele ao longo de sua obra, logo do estudo do freudismo. Esse novo estilo hermenêutico qualifica-o de **hermenêutica da**

**suspeita**, para a qual, os símbolos e a linguagem ocultam mais do que manifestam.

Mas, trás o reconhecimento de que os símbolos podem ser tão reveladores como enmascadores, surge uma polaridade entre eles dando origem tanto a uma hermenêutica da escuta, nascida do magistério de Husserl e Eliade, como a uma hermenêutica da suspeita, apoiada em Freud, Marx e Nietzsche. Ricoeur enfrenta -então- a relação dinâmica entre ambos os estilos hermenêuticos mediante a introdução da dupla significação do simbolismo, ao serem os símbolos portadores de duas dimensões: a regressiva e a progressiva, que exigem, por conseguinte, uma dupla leitura: uma hermenêutica de redução de sentido e uma hermenêutica de promoção do mesmo. Ricoeur qualifica ambos os tipos de hermenêutica de legítimos, mas cada uma terá validade em seu campo.

Frente a esses dois estilos hermenêuticos que apontam em direções contrárias, a tarefa da **hermenêutica geral** ou filosófica não pode consistir em uma justaposição dos dois estilos, senão em articular suas funções complementares. Ambos os estilos descentralizam dialeticamente a consciência. A exigência da escuta tende a descentralizar a consciência em direção a novas possibilidades, alheias à sua própria natureza, que o sentido primeiro só preconiza. A exigência da suspeita a descentraliza, ao contrário, em direção a uma dimensão regressiva, que justifica o aparente pelo oculto, o atual pelo anterior. Mas ambas coincidem em reconhecer a consciência como lugar de chegada e não como ponto de partida.

Ricoeur reconhece que a teleologia hegeliana desempenha uma função mediadora entre ambos estilos hermenêuticos, pois mediante a reflexão, entendida a nível antropológico como movimento de apropriação do eu através dos signos, faz possível a articulação dialética e unitária do sujeito. Os símbolos apontam à polaridade ontológica do sujeito, o qual se constitui na tensão entre o jogo de forças e pulsações, colocada de manifesto pela análise freudiana, e a progressão histórica, onde cada figura posterior explicita a anterior como ocorre na dialética da Fenomenologia do espírito de Hegel.

De todas formas, como veremos no capítulo seguinte, Ricoeur reconhecerá que a definição da hermenêutica como regra de deciframento da hermenêutica aplicada à estrutura de duplo sentido, como interpretação dos símbolos, é uma definição demasiado estreita, pois a multivocidade do símbolo só se desenvolve no nível do texto e, além disso, o conflito das interpretações produz-se igualmente a nível do texto e não só a nível do simbolismo.

## Capítulo IV

### A HERMENÊUTICA COMO TEORIA GERAL DA INTERPRETAÇÃO: A TEORIA DO TEXTO

No prefácio ao livro *Del texto a la acción* (1986), Ricoeur reúne os principais artigos produzidos durante os últimos quinze anos e reconhece que os mesmos são continuação de *El Conflicto de las interpretaciones* (1969) que cobriu o período dos anos 60. Entretanto, neles já não sente a necessidade de defender a legitimidade de sua própria disciplina, a hermenêutica como filosofia ou teoria geral da interpretação, frente aos desafios de possíveis competidores como a semiótica estrutural ou a psicanálise. Por isso, utiliza, diz, “[...] un tono pacifista” (TA: 11) e dedica-se a “hacer hermenéutica”, se bem marcando a legitimidade de sua proposta com relação à tradição na que se subscreve a fenomenologia husserliana. Os artigos recolhem, pois, a reflexão metodológica que tem acompanhado a produção dos grandes estudos sobre o discurso poético, *La metáfora viva* (1975), e sobre o discurso narrativo, *Tiempo y narración* I (1983), II (1984), III (1985).

Entre um e outro estudo insere-se um pequeno livro: *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido* (1976), no que recolhe a teoria interpretativa que subjaz a um e outro, e antecipa a crítica literária que culmina com *Tiempo y narración*. *Teoría de la interpretación* compõe-se de quatro ensaios que nos ajudarão a situar seu conceito da hermenêutica nesta etapa, como teoria do texto. No primeiro estuda a linguagem como discurso, no segundo aborda as diferenças do discurso escrito frente ao falado, no terceiro aborda os fatores da

polissemia das palavras e a ambigüidade das orações para enfrentar o problema da plurivocidade e, finalmente, no quarto, apresenta como a teoria textual da interpretação conjuga a dialética da explicação e a compreensão.

No primeiro dos artigos *Del texto a la acción*, intitulado precisamente *Acerca de la interpretación* (TA: 15-36), reconhece que a definição da hermenêutica como “interpretação dos símbolos” é uma definição demasiado “estreita” por duas razões: em primeiro lugar porque a multivocidade do símbolo só se desenvolve ao nível do texto, e, em segundo lugar porque o conflito entre as interpretações rivais, redutora ou amplificadora, produz-se igualmente a nível do texto e não só a nível do simbolismo. Por isso, agora define a hermenêutica como “interpretação dos textos”. Entretanto, conserva a definição da hermenêutica como interpretação dos símbolos como “uma etapa” entre o reconhecimento geral do carácter lingüístico de toda experiência humana e “[...] la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual” (TA: 32).

Trás a primeira definição centrada nos símbolos está, recordemos, a influência de Marcel, Jaspers e a fenomenologia da religião. À segunda definição, chega-se pelo estudo e a influência da hermenêutica alemã (Scheleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer) -aos quais dedica um curso na universidade de Lovaina- e por sua aproximação à filosofia anglo-saxônica da linguagem (especialmente Austin e Searle). Ambas as perspectivas servem-lhe para recontextualizar sua crítica e sua postura frente à lingüística estrutural e em geral frente ao estruturalismo francês, completando assim a crítica realizada pela crítica da lingüística do discurso (ou da fala, em termos saussurianos) de Benveniste. A lingüística do discurso será a base lingüística da teoria do texto, mas complementa-a com a teoria dos atos da fala. Do estruturalismo reconhecerá a contribuição que realiza como explicação científica no âmbito do signo ou “[...] plano del sentido inmanente al texto” (TA: 35) que é o campo da semiótica; explicação que deixará de ser antitética e excludente da compreensão, para converter-se em complementar da mesma. Mas, além desse componente lingüístico, sua hermenêutica desenvolve a fase epistemológica ou o “[...] diálogo de la filosofía (hermenéutica) con las ciencias humanas” (TA: 35) pela dimensão referencial do discurso.

Nos apartados seguintes, retomo os componentes com os quais Ricoeur elaborou sua concepção da hermenêutica como teoria do texto. No numeral abordamos a linguagem como discurso e as diferenças que se produzem no mesmo se for realizado de forma oral ou de forma escrita; no dois, reviso os requerimentos ricoeurianos sobre criatividade da linguagem, polissemia e plurivocidade; no três lembro a análise que realiza da hermenêutica alemã e, finalmente, no quarto, retomo o novo conceito que propõe de interpretação e que se realiza mediante o ato de leitura por meio da relação dialética que se estabelece na mesma, entre compreender/explicar.

## **1 LINGÜÍSTICA E HERMENÊUTICA: A CONSTITUIÇÃO DA TEORIA DO TEXTO**

### **1.1 A LINGÜÍSTICA DO DISCURSO FRENTE À LINGÜÍSTICA DA LÍNGUA**

Conforme mencionei antes, Ricoeur se coloca de frente na lingüística do discurso desenvolvida por Benveniste. Em quatro dos artigos recolhidos em *Del texto a la acción* (1986) aborda a diferença da lingüística da língua ou do código, de Saussure e Hjelmslev, com respeito à lingüística do discurso ou da mensagem (TA:97). A mesma problemática aborda-a na *Metáfora viva* (MV: 94-106). Entretanto, os dois últimos autores aludidos, ao fundamentar a lingüística estrutural, colocam entre parênteses a fala e seu uso.

Benveniste, por seu lado, -aponta Ricoeur- com sua teoria do discurso, expõe a existência de duas lingüísticas. A lingüística da língua e a do discurso, lingüísticas que se baseiam em leis diferentes e se constroem sobre unidades diferentes. O signo, lexical ou fonológico, será a unidade básica da língua e, portanto, objeto de estudo da lingüística da língua, enquanto que a frase ou a oração será a unidade de base do discurso e, por isso, objeto de estudo da lingüística que leva seu nome (Cf. MV: 97). O que implica esta contraposição entre os signos e a frase?. Como procedem ambos os tipos de lingüística com seus respectivos objetos de estudo?. Quais são os rasgos distintivos do discurso?

Ricoeur responde a estes interrogantes realizando uma releitura de Benveniste. Em primeiro lugar, aponta que na lingüística da língua, uma unidade só se aceita como tal “[...] si se puede identificar dentro de una unidad de grado superior: el fonema en la palabra, la palabra en la frase” (MV: 95). A palavra, devido à sua dupla natureza, ocupa uma posição funcional intermediária: por um lado se decompõe em unidades fonemáticas a nível inferior; e por outro, entra como unidade significativa, associada com outras unidades significantes, numa unidade de nível superior: a frase. Mas esta já não se reduz à soma de suas partes ou segmentos, senão que constitui um todo cujo sentido se acha repartido no conjunto de seus constitutivos. A progressão entre eles não é linear, de uma unidade para outra, senão que aparecem constantemente propriedades novas derivadas da relação específica entre unidades de diferente classe. Os elementos de nível diferente têm, entre si, relações integrativas, isto é, o sentido de uma unidade lingüística se define por sua capacidade de integrar uma unidade de nível superior; as unidades da mesma classe, entretanto, têm entre si relações distribuídas, ou seja, a forma de uma unidade lingüística se define como sua capacidade de desassociar-se em elementos constitutivos de nível superior. Na lingüística da língua, cada unidade se define por oposição a outras unidades (caso dos fonemas e lexemas), ao passo que a lingüística do discurso estabelece um limite ou um salto entre o lexema e o discurso: entramos assim em um novo domínio. Benveniste coloca o caráter próprio deste nível no fato de “ser um predicado” e como tal não se define por oposição a outras unidades, pois não existe senão “una forma específica de enunciado lingüístico, la proposición”. Estes podem, certamente, encadear-se entre si, mas não integrar-se.

Ambos os tipos de lingüística procedem, pois, em sentido inverso. O lingüista da língua parte de unidades diferenciais e considera a frase como seu nível último e, em seu método, parte da diversidade das mensagens, até chegar às unidades, os signos. O lingüista do discurso, entretanto, parte de uma convicção inicial: a língua se configura no discurso e é atualizada em frases. Anos mais tarde, Benveniste aplicará a estas duas lingüísticas os termos de semiótica e semântica, respectivamente. As unidades de uma e outra, o signo e a frase, são de ordem diferente e se aplicam, de maneira restritiva, a campos diferentes, pelo

que, entender a língua como sistema de signos, caracteriza a linguagem só em um de seus aspectos e não em sua realidade total (Cf. MV: 96-97).

Ricoeur expõe, então, que a diferenciação entre semiótica e semântica, é chave para abordar o problema total da linguagem. E inclusive vê nesta diferenciação uma revalorização do argumento de Platão no *Cratilo* y *Teeteto* de acordo com o qual, o logos da linguagem requerem o entrelaçamento de pelo menos um nome e um verbo numa síntese que vai além das palavras. O mesmo proporá Aristóteles em seu tratado *Sobre la interpretación* quando comenta que somente a união do nome que tem um significado e do verbo, que além de um significado tem uma indicação de tempo, pode ser chamada logos ou discurso. Essa unidade sintética coadjuva o duplo ato de asseveração e de negação e, em quanto uma e outra podem ser contraditórias por outra asseveração ou negação, podem ser verdadeiras ou falsas (TI: 15).

Entretanto, reconhece Ricoeur, hoje em dia se requer um maior refinamento na análise, devido aos incríveis resultados desenvolvidos a partir do modelo estrutural. Este modelo pode definir-se com base nos quatro postulados seguintes: primeiro, a “aproximación sincrónica debe preceder a cualquier aproximación diacrónica porque los sistemas son más comprensibles que los cambios”; segundo, “el caso paradigmático para una aproximación estructural es el de un conjunto finito de entidades discretas” devido à capacidade combinatória dos mesmos, como é o caso, por exemplo, do sistema fonológico; terceiro, em tal sistema “ninguna entidad perteneciente a la estructura del sistema tiene un significado propio”, este se deriva de sua oposição às outras unidades léxicas do mesmo tipo; e quarto, “en tales sistemas finitos todas las relaciones son inmanentes al sistema”, isto é, são sistemas fechados, sem relação com a realidade externa ou não semiótica, a linguagem é um mundo em si, que não media entre mentes e coisas (TI: 19-20).

A este modelo estrutural, Ricoeur contraporá uma serie de critérios para diferenciar a semântica da semiótica, apoiando-se para isso em diferentes aproximações (a lingüística da oração, Husserl nas investigações lógicas, e a análise lingüística anglo-saxônica). O elemento unificador é a especificidade da

linguagem como discurso. E o denominador comum de todos eles, na leitura de Ricoeur, é a dialética do acontecimento e do sentido no discurso como contrapartida do sistema e dos códigos lingüísticos. O discurso é, pois, acontecimento em forma de linguagem.

A lingüística da oração apresenta quatro rasgos fundamentais que a diferenciam da lingüística da língua (Cf. TA: 96-98; 170-175; MV: 98-106). Esses rasgos são os seguintes:

Primeiro rasgo: O discurso se realiza temporalmente e no presente quando a língua se atualiza em frases-predicados, enquanto que o sistema da língua é virtual e está fora do tempo. Benveniste qualifica este rasgo temporal da linguagem como instância do discurso.

Segundo rasgo: A língua carece de sujeito, pois é um sistema de diferenças, oposições e combinações, enquanto que o discurso possui um sujeito que fala, expressa e se refere a si mesmo mediante diversos indicadores de subjetividade e personalidade (pronomes pessoais, dêiticos. etc.). Nesse sentido, a instância do discurso é auto-referencial, vincula-se com a pessoa que fala; o acontecimento consiste em que alguém fala, alguém se expressa ao tomar a palavra.

Terceiro rasgo: No sistema da língua, os signos só se referem a outros signos e prescindem do mundo; o discurso, ao contrário, tem referência, refere-se a algo, é sempre um discurso a respeito de algo, refere-se a um mundo que pretende descrever, expressa ou representar, atualizando assim a função simbólica da linguagem.

Quarto rasgo: A língua proporciona os códigos e como tal é só uma condição da comunicação; ao passo que, no discurso, se produz o intercâmbio das mensagens com o interlocutor(es) ao qual é dirigido.

Os quatro rasgos, pois, tomados em seu conjunto (temporalidade/presente, subjetividade/locutor, referência e mensagem/interlocutor) constituem o

discurso como um acontecimento. Mas Ricoeur adverte que “[...] al acentuar así el carácter de acontecimiento del discurso, sólo hemos presentado uno de los dos polos del par constitutivo del discurso” (TA: 98). Outro ponto é o do *significado*, que é o pólo objetivo. Da tensão de ambos os pólos, surge a produção do discurso como obra, a dialética fala-escrita e outros rasgos do texto que enriquecem o conceito de distanciamento. Procedamos por passos na revisão dos mesmos.

A dialética entre acontecimento e significado Ricoeur resume-a na expressão: “[...] Si todo discurso se realiza como acontecimiento, todo discurso se comprende como significado” (TA: 98). O que se entende, pois, por significado? Para explicá-lo recorre à lingüística e à teoria da fala. Segundo a lingüística do discurso, o significado obtém-se pelo entrelaçamento e a ação recíproca das funções de identificação e predicação em uma mesma oração. A função de identificação é realizada pelo sujeito mediante diversos recursos gramaticais: nomes próprios, pronomes, demonstrativos, descrições definitivas. A função de predicação, ao contrário, consiste em designar um tipo de qualidade, coisa, relação ou ação que pode ser tratado como um rasgo universal do sujeito; isto é, produz-se uma articulação entre identificação singular e predicação universal (TI: 24-25). Com outras palavras, o discurso manifesta a intenção da linguagem, a relação entre a noese e o noema, o dizer e o dito.

Mas, o que é que se diz? Para esclarecer este ponto Ricoeur recorre à teoria dos atos da fala de Austin e Searle, os quais distribuem todo ato do discurso em três níveis: 1) nível de ato locutório ou proposicional, o ato de dizer; 2) o nível do ato ou força ilocutoria, aquilo que fazemos *ao falar*; 3) nível do ato per-locutório, o que fazemos *pelo fato de falar*. Por exemplo, ao dizer a alguém que feche a porta, fazemos três coisas: 1) relacionamos o predicado de ação (dizer) com dois argumentos, alguém e a porta; 2) posso dizê-lo com a força de uma ordem e não de um desejo, uma constatação ou uma promessa, e 3) posso provocar certos efeitos, como medo, tranquilidade, expectativa, etc., no interlocutor. A aplicação que Ricoeur realiza desta análise é que podemos entender por significado do ato do discurso, ou por noema do dizer, não só o correlato do ato proposicional como tal, no exemplo do fechar a porta, senão que

também o da força ilocutória (mandato, rogo, desculpa, etc.) e inclusive o da ação perlocutória (os resultados obtidos no mundo). Ou seja, a *significação*, em sentido amplo, abarca os diferentes aspectos e níveis da exteriorização intencional (Cf.TA: 99-100; 171-172).

## 1.2 A EXTERIORIZAÇÃO DO DISCURSO COMO OBRA E NA ESCRITA

A possibilidade de cancelar e transcender o acontecimento do discurso como algo meramente passageiro e retê-lo como significado, essa elevação do *dizer ao dito*, torna possível, ao mesmo tempo, a exteriorização do discurso na obra e no escrito. Passemos revisão a como Ricoeur apresenta estas outras duas características do discurso: em primeiro lugar o discurso como obra, e logo as mudanças que se produzem no mesmo, ao passar do discurso oral para o escrito.

Três são os rasgos característicos do *conceito de obra*: a composição como seqüência estruturada mais longa que a oração, a pertença a um gênero conforme o tipo de composição adotada, e a configuração única ou estilo individual. O mesmo conceito de obra indica que as categorias que a caracterizam provêm do mundo da produção e do trabalho (Cf. GRANGER, 1974). Nesta perspectiva, a linguagem é considerada como “[...] un material a trabajar y a formar, con lo cual, el discurso se convierte en el objeto de una *praxis* y de una *techné*” (TA: 101). A obra literária seria, pois, o resultado de um trabalho que organiza a linguagem como “obra discursiva”. Ao mesmo tempo, a partir destas características, podemos revisar os rasgos do discurso enumerados anteriormente. A noção de obra introduz no discurso uma mediação prática entre a fugacidade e irracionalidade do acontecimento e a racionalidade e permanência do sentido. A mediação entre ambos, opera-se por meio da “estilização”, no que diz respeito ao estilo se constrói através de uma relação dialética entre uma experiência já estruturada (o material da linguagem) e a situação concreta e complexa com suas tendências e conflitos. A noção de estilo acumula, pois, as características do acontecimento e do sentido, e através dele pode reconhecer o texto, a obra, “[...] como la singularidad de un proceso, de una construcción, en respuesta a una situación determinada” (TA: 102).

O conceito de sujeito do discurso adquire também, na obra, um novo estatuto enquanto correlato da individualidade da obra, designando, de forma retrospectiva, ao seu autor, entendido este como “[...] artesano que trabaja con el lenguaje” (TA: 103). Mas, talvez a consequência mais importante para o discurso com a introdução da categoria de obra, seja o conceito de composição. Entendida nesta perspectiva, a obra discursiva apresenta características de organização e estrutura “[...] que permiten extender al discurso mismo los métodos estructurales que han sido aplicados en primer lugar con éxito a las entidades del lenguaje menores que la oración, en fonología y en semántica” (TA: 103). Se a isso acrescentarmos o distanciamento que ocorre pela estrutura, Ricoeur colocará em tela de juízo a oposição diltheyana entre *comprender* e *explicar* reconhecendo que “[...] una nueva época de la hermenéutica se abre a cusa del éxito del análisis estructural; la explicación es en adelante el camino obligado de la comprensión” (TA: 103). Nos capítulos seguinte retomo esta exposição para aprofundar no mesmo e em sua aplicação, além da teoria do texto, a outros domínios do conhecimento como a história e a ação. Ricoeur, no entanto, insiste que esta objetivação do discurso como obra estruturada não anula o rasgo fundamental e primeiro do discurso, tomado de Benveniste, segundo o qual o mesmo “[...] está constituido por un conjunto de oraciones donde alguien dice algo a alguien a propósito de algo” (TA: 103). Essa é a fórmula do “quadrilátero do discurso” que explicita os quatro componentes do mesmo: locutor, interlocutor, sentido e referência.

O terceiro elemento que analisa Ricoeur, é a *escrita* com a qual completa a tríade discurso-obra-escrita como um tripé sobre o qual se assenta “o mundo da obra” como centro de gravidade da questão hermenêutica. O rasgo primeiro e mais visível da escrita é o que fixa o acontecimento do discurso e coloca-o a salvo da destruição. Porém, o mais importante é que mediante a fixação ocorrem mudanças nas outras propriedades do discurso. Em primeiro lugar, o texto escrito se converte em algo autônomo com respeito à intenção do autor. Uma e outra deixam de coincidir, significado verbal-textual e significado-mental, isto é, psicológico, do autor, têm destinos diferentes e o curso do texto transcende o horizonte finito vivido por seu autor. “[...] gracias a la escritura, el *mundo del texto* puede hacer estallar el mundo del autor” (TA: 104), com o que, adquiriria uma

significação positiva o conceito de “distanciamento”, interpretado como “alienante” por Gadamer. Em segundo lugar, o texto (escrito) ganha assim mesmo em autonomia sócio-cultural, transcende suas próprias condições sociológicas de produção e abre-se para uma “serie ilimitada de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes” (TA: 104). A capacidade de descentralizar-se do texto permite que possa ser recontextualizado em uma nova situação mediante a leitura, o ato de ler. Assim encontra a escrita seu maior efeito, pois a coisa escrita se libera da condição dialogal do discurso, e a relação escrever-ler não é já um caso particular da relação falar-escutar (TA: 105).

A conseqüência hermenêutica desta análise é que o distanciamento não é um simples produto da metodologia e, portanto, algo agregado, senão que é constitutivo do texto como escrita. E assim mesmo, é algo que condiciona a interpretação, com o que, pode-se descobrir uma relação entre *objetivação* e *interpretação*, “[...] mucho menos dicotómica y, en consecuencia, mucho más complementaria que la que había sido instituida por la tradición semántica” (TA: 105).

A terceira forma como a passagem da fala para a escrita, afeta o discurso no funcionamento da referência. Talvez estas mudanças sejam as mais complexas, pois “[...] la distinción entre significado y referencia introduce en el discurso una dialéctica más compleja que la de acontecimiento y sentido” (TI: 47), e algumas dessas alterações da referência não devam ser atribuídas à escrita como tal, senão à sua função de “mediación ordinaria de las formas de discurso que constituyen la literatura” (TI: 47). Algumas dessas alterações serão produzidas diretamente pelos gêneros literários específicos. Entretanto, apesar destas reservas, o último critério para delimitar a gama referencial do discurso falado “es la posibilidad de mostrar la cosa referida como un miembro de la situación común, tanto al hablante como al oyente” (TI: 47). Situação comum que:

En cierto modo esta situación rodea al diálogo y sus señales pueden ser mostradas por un gesto con el dedo, por ejemplo, o designadas de manera *ostensiva* por el propio discurso, mediante la referencia indirecta de otros indicadores: los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los tiempos del verbo, etcétera. Diremos entonces que en el discurso hablado la referencia es *ostensiva* (TA: 173).

Inclusive se os indicadores ostensíveis e ainda mais, as descrições definitivas funcionam da mesma forma no discurso oral e no escrito, pois as identificações singulares que proporcionam não necessariamente devem apoiar-se na ação de mostrar mediante alguma ação gestual:

Sin embargo, las identificaciones singulares se refieren en último caso al aquí y al ahora determinado por la situación interlocutiva. No hay identificación que no relacione aquello de lo que hablamos con una posición singular en la red espacio-temporal, y no hay una red de lugares en el tiempo y el espacio sin una referencia final al aquí y el ahora situacionales. En este sentido último, todas las referencias del lenguaje oral se apoyan en lo mostrado, que depende de la situación percibida como común por los miembros del diálogo. Todas las referencias en la situación dialogal son, consecuentemente, situacionales (TI: 47-48).

Com a escrita, ao contrário, as coisas começam mudar e se acaba a fundamentação da referência na situação dialogal. Abre-se, assim, uma brecha entre a identificação e o mostrado, já não há também uma situação comum para o escrito e para o leitor pela distância espacial e temporal; o aqui e o agora absoluto da situação dialogal são substituídos pela inscrição do discurso em sinais materiais externas que, com a autonomia semântica do texto, separam-no do presente do escritor e abrem-no a uma gama indefinida de leitores potenciais em um tempo indeterminado.

“[...] Todas estas alteraciones de la construcción temporal del discurso se reflejan en alteraciones paralelas del carácter ostensible de la referencia” (TI: 48). Alguns textos como as cartas, relatórios de viagens, descrições geográficas, monografias históricas, e em geral, os relatórios descritivos da realidade, simplesmente reestruturam as condições de referência ostensiva para os leitores, proporcionando-lhes um equivalente da mesma, graças a procedimentos de identificação singular - (“como se” o leitor estivesse presente)- ancorados na realidade espaço-temporal singular à que ambos pertencem e reconhecem. De todas formas “[...] la eliminación del carácter mostrativo u ostensivo de la referencia hace posible el fenómeno que llamamos *literatura*, donde toda referencia a la realidad puede ser suprimida” (TA: 106). Ou talvez fosse melhor dizer que é “[...] dividida o fracturada” (TI: 49), como sugere Jakobson ao explicar a função poética pela ênfase da mensagem *per si* a expensas da referência. No caso dos textos poéticos, como por exemplo, nas narrativas de ficção não

descritivas onde o tempo narrativo se desenrola para o interior da narrativa sem conexão com a rede espaço-temporal comum à descrição ostensiva e à não ostensiva, amplia-se de maneira insuperável a brecha entre a referência situacional e a não situacional implicada na referência “como se” dos relatos descritivos. Mas, de todas formas, também os textos poéticos falam sobre o mundo, ainda que não em forma descritiva, como reiteram os textos seguintes:

La desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas (TI: 49).

[...] la anulación de una “referencia de primer grado” que es la que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario [...] es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con el de *ser-en-el-mundo*” (TA: 107).

No artigo que toma o texto como modelo para analisar a ação significativa aponta que, ao vincular a referência com a projeção de um mundo, não está seguindo somente a Heidegger “[...] sino también a Wilhelm von Humboldt, para quien la gran significación del lenguaje consiste en establecer la relación del hombre con el mundo” (TA: 174-175).

Esta dimensão referencial das obras poéticas e de ficção expõe “o problema hermenêutico fundamental” superando tanto a concepção romântica da mesma como “busca de outro e das intenções psicológicas” como a concepção estruturalista que reduz a interpretação “à deconstrução as estruturas”. A solução que expõe Ricoeur a este problema é que: “interpretar es explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado *ante* el texto” (TA: 107). Com esta exposição Ricoeur segue a análise do *Verstehen* realizado por Heidegger quando aponta que o que entendemos primeiro em um discurso, não é à outra pessoa senão um “pro-jeto”, quer dizer, o esquema de uma nova forma de ser no mundo.

En efecto, lo dado a interpretar en un texto es una *proposición de mundo*, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios [...]. El mundo del texto del que hablamos no es pues el del lenguaje cotidiano; en este sentido, constituye un nuevo tipo de distanciamiento [...] el distanciamiento que la ficción introduce en nuestra

captación de lo real [...] mediante la ficción, mediante la poesía, se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de *ser-en-el-mundo*; ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*. Por eso mismo, la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que se podría llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real (TA: 107-108).

As mudanças introduzidas na referência pelos textos poéticos mostram “el camino privilegiado de la redescipción de la realidad”, enquanto realizam a *mimese* da mesma ao reduzi-la em sua essência mais profunda. “Este es el tercer tipo de *distanciamiento* que la experiencia hermenéutica debe incorporar” (TA: 108). Mais adiante retornarei ao tema da redescipção e seu desenvolvimento em *La metáfora viva* e em *Tiempo y narración*.

Passemos agora uma breve revisão às mudanças no quarto rasgo da realização do discurso na escrita, isto é, no interlocutor. Enquanto o discurso oral se dirige a um interlocutor normalmente presente na situação discursiva, na escrita, ao contrário disso, dirige-se a qualquer um que saiba ler ou ao público que o próprio escrito produz. O diálogo cara-a-cara deixa de ser o modelo de toda compreensão e, como já mostramos antes, “la relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar. Pero, al mismo tiempo, el discurso se revela como discurso en la universalidad de su orientación”. (TA: 175), superando o caráter momentâneo do acontecimento e os limites do autor, da referência ostensiva e do cara-a-cara. Um leitor desconhecido e invisível, converte-se assim, em destinatário do discurso.

## **2 FUNÇÕES POÉTICA E NARRATIVA DA LINGUAGEM E INOVAÇÃO SEMÂNTICA**

Refletindo sobre a ampliação ou passagem da hermenêutica como interpretação dos símbolos à hermenêutica como interpretação de textos, Ricoeur reconhece que esse trânsito está condicionado pela dificuldade de ordenar corretamente, no próprio interior do discurso, o componente léxico (a palavra) e o componente sintático (a frase). Ou seja, é um problema lingüístico e semântico antes de converter-se em uma questão hermenêutica. A esse respeito comenta, em resposta a uma colocação de T. Calvo sobre o trânsito do símbolo ao texto:

La cuestión es la de saber si el fenómeno central en el discurso es la *denominación*, el acto de dar un nombre a las cosas: en este caso, es la polisemia el fenómeno central para la hermenéutica; o si es la *predicación*, el caso de caracterizar algo por predicados: en este caso, es en la composición de la frase donde reside lo que yo llamo la innovación semántica (RICOEUR. En: CALVO y ÁVILA, 1991: 143).

Em caso de que seja aceita a denominação como fenômeno central do discurso e a polissemia das palavras como fenômeno central da hermenêutica, justificar-se-ia a concepção da hermenêutica como interpretação dos símbolos de duplo sentido. Se, entretanto, a predicação for o fenômeno no discurso, então a frase e o texto serão objeto central da hermenêutica, pois na composição dos mesmos radica basicamente o que denomina inovação semântica. Ricoeur reconhece que encontrou este problema ao estudar a metáfora. Uma corrente, que apela ao patrocínio de Aristóteles, explica a metáfora como aplicação de um *nome* a algo diferente de seu significado usual, enquanto que para outra, a metáfora é “[...] un predicado insólito en el cuadro de una *frase mínima*” (IBID.: 143). Ricoeur, na linha da filosofia analítica, inclina-se para o primado do discurso, a predicação, sobre a nominação, enquanto que Heidegger, por exemplo, privilegia a denominação porque investiga o sentido das palavras-chaves, das palavras-mestras. Não obstante, reconhece que ambos os extremos são igualmente insustentáveis, motivo pelo qual termina propondo uma relação intermediária onde a palavra, ou mais exatamente o *nome* seja tratado ao mesmo tempo como um componente do sentido da frase e como uma abreviatura ou sedimentação do mesmo pelo fenômeno da lexicalização. A propósito deste fenômeno, Ricoeur fala do significado potencial da palavra mas que somente torna-se real quando ocorre em uma frase. Deste modo, o discurso se apresenta como um jogo recíproco entre a palavra e a frase (MV: 176-177). Desta maneira produzir-se-ia uma alternância entre o primado da predicação e da denominação:

Este problema del primado *alternado* de la nominación y de la predicción está subyacente en el debate que concierne a la prioridad que hay que dar a la polisemia de la palabra como tal, o al efecto de distanciamiento producido por el texto como tal. Incluso admitiendo que la inscripción, la escritura, caracterizan al texto como tal, sigue siendo verdad, que el texto es un *discurso* escrito. Vuelve pues a plantearse el problema de saber lo que, incluso como escrito, es más importante, si el nombre o el acto predicativo de donde procede toda discursividad (En: CALVO Y ÁVILA: 143).

O problema, assinala Ricoeur, de alguma maneira foi mascarado pelo emprego do termo “fala” (*parole*) em Saussure que pode fixar-se tanto sobre a produção da palavra, no sentido do nome, como sobre a predicação. Com Beneviste dilui-se o equívoco, pois o termo fala é absorvido no do discurso em que a frase avanta a palavra, e assim não obstante o distanciamento que implica a escrita, a dialética da nomenclatura e a predicação ocorre também no terreno do texto.

Assim, pois, a passagem para a concepção da hermenêutica como interpretação do texto tem sua origem no estudo do fenômeno da predicação que não havia sido considerado na etapa em que concebia a hermenêutica como interpretação do símbolo, enquanto for signo de duplo sentido e na que somente contemplava, de maneira implícita, o fenômeno da denominação. Mas a questão da relação entre denominação e predicação está vinculada, ao mesmo tempo, com a de limitação do elemento gerador da criatividade da linguagem que se manifesta no fenômeno da inovação semântica. Ricoeur estudou dito fenômeno em duas obras às quais chama de gêmeas, *La Metáfora viva y Tiempo y narración*, e ainda que a metáfora se incluía geralmente dentro da teoria dos “tropos” ou figuras do discurso e a narração na dos gêneros literários, em ambos os casos a inovação semântica “[...] sólo se produce en el plano del discurso, es decir, en el de los actos del lenguaje que tienen una dimensión igual o superior a la frase” (TN, I: 31).

No caso da metáfora no que respeita ao enunciado-metafórico, e não só como palavra, a inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica mediante uma atribuição impertinente (TN, I: 31). A metáfora é, pois, um trabalho com a linguagem que atribui a sujeitos lógicos, predicados incompatíveis com eles e que ao destruir a coerência literal busca criar uma nova pertinência, a metafórica. Precisamente essa rivalidade entre a pertinência metafórica e a falta de pertinência literal é característica, entre os diversos usos da linguagem, dos enunciados metafóricos. E, se bem a metáfora, estritamente falando, produz-se ao nível do funcionamento da oração, entretanto, em seu uso, as orações metafóricas requerem “el contexto de un poema entero que hilvane las metáforas entre sí. En este sentido se puede decir [...] que cada metáfora es un

poema en miniatura” (TA: 23). O processo metafórico se produz a escala da oração mediante um deslocamento de sentido no plano da palavra

[...] pues la definición real de metáfora en términos de enunciado no puede eliminar la nominal en términos de palabra o de nombre, porque la palabra sigue siendo el portador del efecto de sentido metafórico; precisamente, de la palabra se dice que toma un sentido metafórico; [...] con términos de Max Black, que explicaremos más adelante, diremos que la palabra sigue siendo el “foco”, aun cuando necesita el “marco” de la frase. Y si la palabra sigue siendo el soporte del efecto de sentido metafórico, es porque, en el discurso, la función de la palabra es encarnar la identidad semántica (MV: 94).

Entendidas desta maneira, “la metáfora es el resultado de un debate entre *predicación y denominación*” e “su lugar en el lenguaje está entre las palabras y las frases” (MV: 181). Por isso, a metáfora só permanece viva enquanto percebemos, no uso corrente das palavras e na interpretação literal da frase, uma resistência à nova pertinência semântica (TN, I: 31).

No caso do relato por sua parte, a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga mediante a qual “[...] fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa” (TN, I: 31). Em ambos os casos produz-se uma *síntese do heterogêneo* com o que se estabelece uma relação entre metáfora e relato pois em ambos “[...] lo nuevo -lo no dicho todavía, lo inédito- surge en el lenguaje” (TN, I: 31). No caso da *metáfora viva*, uma nova pertinência na predicação; e no caso da trama  *fingida*, uma nova congruência pela disposição dos incidentes.

Se nos perguntarmos pelo fator gerador da criatividade da linguagem que produz a inovação semântica, em um e outro caso relaciona-se com a *imaginación creadora* ou *productora* e com o *esquematismo* que é sua matriz inteligível (TA: 24). Na metáfora, a imaginación creadora instaura a semelhança aproximando termos, que a princípio estavam afastados e que logo aparecem próximos com o que se instaura a nova pertinência semântica e se produz sentido como um todo mediante uma atribuição não pertinente. “La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevos aspectos lógicos por asimilación predicativa, a pesar de las resistencias de las categorizaciones usuales del lenguaje” (TN, I: 32). No relato, a trama inventada é comparável à

“assimilação predicativa” do enunciado metafórico, pois “[...] toma puntos e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo” (TN, I: 32). Cada intriga é uma síntese do heterogêneo: circunstâncias, caracteres diversos com seus projetos e os motivos, interações em cooperação ou hostilidade, ajuda ou impedimento: ou seja, os diversos avatares dos atos humanos (Cf. TA: 24).

Um novo paralelismo que aponta Ricoeur entre o campo do relato e o da metáfora é que em ambos a imaginação criadora com sua esquematização e síntese do heterogêneo, está ao serviço da compreensão. No caso do relato tratar-se-á da capacidade para “seguir uma história” ou inteligência narrativa. E no caso da metáfora, do domínio poético ou “inteligência poética”. Mas ambas enraízam-se no esquema da imaginação criadora. Agora bem, essa inteligibilidade, posta de manifesto pelo processo de esquema, diferencia-se “[...] tanto de la racionalidad combinatoria que la semántica estructural pone en juego, en el caso de la metáfora, como de la racionalidad legisladora utilizada por la teoría de la narración o por la historiografía erudita, en el caso de la narración” (TN, I: 32). Não se trata, desde logo, de negar os aportes da semiótica nem da historiografia, senão de entender que “[...] la *explicación* histórica por medio de leyes, causas regulares, funciones, estructuras, se inserta es esta comprensión narrativa” (TA: 25), da mesma forma que a explicação estrutural dos relatos de ficção correspondem a “[...] un trabajo de racionalización de segundo grado aplicado a la comprensión de primer grado que tenemos de la gramática de superficie de los relatos” (TA: 25), e que a explicação da metáfora inscreve-se em uma semiótica geral que toma o signo como unidade básica, mas cuja “explicação não é primeira, senão segunda em relação com a compreensão”.

La explicación, concebida como una combinatoria de signos, por lo tanto como una semiótica, se construye sobre la base de una comprensión de primer grado que se asienta sobre el discurso como acto indivisible y capaz de innovación. Del mismo modo que las estructuras narrativas identificadas por la explicación presuponen la comprensión del acto de estructuración que hace la intriga, las estructuras identificadas por la semiótica estructural se construyen sobre la estructuración del discurso cuyo dinamismo y poder de innovación revela la metáfora (TA: 25).

Para Ricoeur essa inteligibilidade enraizada no esquema, essa inteligência poética como “compreensão de primeiro grau” parece ser uma forma de compreender primário heideggeriana como “existenciário” ou forma de ser do *Da-sein*. Mas em todo caso, a inteligência poética, como forma de compreensão, não é alheia nem à “racionalidade combinatória” nem à “racionalidade nomotética”, senão que precede, acompanha e culmina a ambas, pelo que, Ricoeur senta como princípio hermenêutico: “[...] explicar más es comprender mejor” (TN, I: 32). Mas seu inverso é igualmente certo: “compreender melhor permite explicar mais”. E nessa dialética inscreve-se o problema epistemológico da explicação e da compreensão:

En gran parte, el problema epistemológico planteado, tanto por la metáfora como por la narración, consiste en relacionar la *explicación*, propia de las ciencias semiolingüísticas, con la comprensión previa que deriva de la familiaridad adquirida con la práctica del lenguaje, tanto poético como narrativo. En los dos casos se trata de explicar a la vez la autonomía de estas disciplinas racionales y su filiación directa o indirecta, próxima o lejana, a partir de la inteligencia poética (TN, I: 32-33).

Ricoeur ainda vai mais longe no paralelismo entre metáfora e relato, transcendendo assim o problema da estrutura ou do sentido ao da referência ou pretensão de dizer a verdade ao alcançar uma realidade extralingüística. A linguagem em sua função poética não se limita à exaltação de si mesmo, não se fecha na imanência e clausura dos signos como pretende a explicação estrutural, a expensas da função referencial que predomina na linguagem descritiva. Não é verdade, pois, como mantêm certas críticas literárias formadas na escola do positivismo lógico, “[...] que todo lenguaje que no sea *descriptivo* -en el sentido de dar una información sobre hechos- debe ser emocional” (MV: 299), subentendendo que o emocional é simplesmente sentido no interior do sujeito, porém sem que seja algo exterior a ele. A emoção seria uma afecção que tem somente um adentro, mas não um para fora. Claro que a função referencial da linguagem poética funcionará em um nível diferente à da linguagem descritiva.

O enunciado metafórico suscita seu sentido pelo fracasso da interpretação literal do mesmo. E esta autodestruição do sentido condiciona o desmoronamento da referência primária. Mas esta, é só uma primeira fase, negativa, de

autodestruição que se manifesta na “interpretação literal impossível”, a qual é seguida de uma contrapartida positiva, “[...] una innovación de sentido desde el punto de vista de todo el enunciado obtenida por la ‘distorsión’ del sentido literal de las palabras” (MV: 304). Mediante essa suspensão do valor dos enunciados, “[...] el discurso poético aporta al lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo del enunciado metafórico y de transgresión regulada de los significados usuales de nuestras palabras” (TA: 27).

Esse novo que acede à linguagem, é a outra referência, a “referência metafórica” que surge do novo sentido, do sentido metafórico. Dessa maneira a metáfora despreza seu potencial heurístico, seguindo a teoria dos modelos, e concretiza sua capacidade de “redescrição” da realidade pois “[...] como sugiere la unión de ficción y redescipción, el sentimiento poético también desarrolla una experiencia de realidad en la que inventar y descubrir dejan de oponerse, y en la que crear y revelar coinciden” (MV: 325).

Por esse poder que tem o enunciado metafórico de redescrever uma realidade inacessível à descrição direta, Ricoeur sugeriu “[...] hacer del ‘ver-como’, en que se comprendía el poder de la metáfora, el revelador de un ‘ser-como’, en el plano ontológico más radical” (TN, I: 33,152), que ultrapassaria as fronteiras da semântica e onde “[...] una *fenomenología de la imaginación* como la de Gaston Bachelard, podría tomar el relevo de la psicolingüística y llevar su impulso a zonas en que lo no-verbal prevalece sobre lo verbal” (MV: 285), se bem que é precisamente nessas profundidades onde se faz ouvir a semântica da linguagem poética que, ao expressar-se, converte-nos no que expressa, transcende ao que somos e cria um novo ser. Esta concepção da linguagem poética, e em concreto da teoria da metáfora, está exigindo uma revisão das idéias da verdade e da realidade, pois a verdade não pode limitar-se à coerência lógica e à verificação empírica, se quisermos tomar em conta “[...] la pretensión de verdad vinculada con la acción transfiguradora de la ficción” (TA: 27).

No relato de ficção, por seu lado, a intriga, quanto à mimese da ação humana que contribui para remodelar suas estruturas e dimensões, possui

também uma função referencial paralela à referência metafórica. A diferença entre eles opera só em aspectos ou valores da realidade que cada uma faz advir à linguagem. A função mimética “[...] se ejerce preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales, mientras que la redescrición metafórica rige más bien en el los valores sensoriales, emocionales, estéticos y axiológicos que hacen que el mundo resulte *habitable*” (TA: 27).

Nos parágrafos anteriores fiz referência aos problemas comuns tratados na *Metáfora viva* y en *Tiempo y narración*. Convêm, entretanto, enfatizar também suas diferenças e o avanço da segunda publicação com respeito à primeira. Na *Metáfora viva* não há uma reflexão explícita sobre a obra em si e por conseguinte, também não há sobre a leitura ou recepção da obra. Em *Tiempo y narración*, ao contrário, conjuga amplificados os quatro componentes do “quadrilátero do discurso”: mundo do texto (emissor), mundo do leitor/ouvinte (receptor), sentido e referência e, com base nos mesmos, desprega as análises dos temas da temporalidade e da narratividade. Além disso, o conceito de referência é substituído e complementado como da refiguração, pois “[...] la función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal, víctima de las aporias de la especulación filosófica” (TN, I: 34).

Esta refiguração da obra poética exigirá entender a tarefa da hermenêutica não tanto destinada a restituir a intenção do autor detrás do texto senão a explicitar o movimento pelo que, o texto desprega um mundo diante de si que ajuda ao leitor a transformar seu mundo e sua práxis, e para descobrir aspectos não advertidos em sua vida cotidiana (Cf. TN, I: 153). Através do conceito de refiguração ou mimese III, como ele chama, Ricoeur busca conectar com a hermenêutica alemã da que sua obra pretende ser um desenvolvimento (Cf. TA: 35-36).

### **3 O LEGADO DA HERMENÊUTICA ALEMÃ**

Como já indiquei, a terceira fonte que contribuiu para a transformação da concepção da hermenêutica é a adoção matizada e progressiva da hermenêutica

alemã. As outras duas, recordemos, foram a lingüística do discurso e a atenção prestada ao fenômeno da predicação sob a referência da filosofia anglo-saxônica da linguagem.

No artigo intitulado *La tarea hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*, se propõe “[...] describir el estado del problema hermenéutico, tal como lo recibo y percibo, antes de aportar mi propia contribución al debate” (TA: 71). E o problema tal como ele percebe, é um “problema no resuelto”, que exige uma “reorientación importante”, para que “[...] pueda entrar seriamente en discusión con las ciencias del texto, desde la semiología hasta la exégesis” (TA: 71). Segundo Ricoeur, a história recente da hermenêutica se caracteriza por um duplo movimento. O primeiro movimento vai das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral; é pois, um movimento de universalização da hermenêutica.

E o segundo vai da epistemologia à ontologia, e é um movimento de radicalização da hermenêutica. O primeiro se realiza sob os impulsos de Schleiermacher e Dilthey que convertem a hermenêutica em uma hermenêutica geral, uma tecnologia. O segundo, ao contrário, deve-se aos aportes de Heidegger e Gadamer, com os que a hermenêutica não somente torna-se geral, senão que, ao mesmo tempo, transforma-se em *fundamental*. E se a primeira fase está dominada por “preocupaciones propiamente *epistemológicas*”, que buscavam constituir a hermenêutica como “un saber supuestamente científico”, na segunda, estas ficam subordinadas a “preocupaciones *ontológicas*”, de acordo com as quais “[...] el *comprender* deja de presentarse como una simple modalidad de *conocer* para convertirse en una manera de ser y de relacionarse con los seres y con el ser” (TA: 72). Ricoeur pretende culminar um terceiro movimento que consistiria em vincular a compreensão heideggeriana com a dimensão epistemológica, perdida em Heidegger, mas que começa a ser recuperada por Gadamer, se bem que este fica ainda na metade do caminho desta tarefa.

O movimento de generalização da hermenêutica iniciado por Schleiermacher ao tematizar as operações comuns às duas grandes ramas da hermenêutica, a exegese e a filosofia, é culminada por Dilthey ao incluir ambas as ciências no interior das ciências históricas. Esta empresa se situa na linha da

filosofia kantiana, pois busca estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento científico no domínio das ciências do espírito, questão omitida por Kant (Cf. TA:79). Então, entre as duas formas de interpretação, a gramatical e a técnica ou psicológica, mas opostas em Schleiermacher, ele termina privilegiando a psicológica, com a que pretende “llegar a la subjetividad de quien habla”, prioridade que será continuada por Dilthey com seu conceito de vivência e a subordinação da compreensão do texto à compreensão de quem aí se expressa. Ricoeur indicará que as dificuldades que esta orientação psicológica da hermenêutica encontra, só poderão superar-se “si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor” e se o acento colocado nas subjetividades é despregado, na interpretação, “[...] hacia el sentido y la referencia de la obra misma” (TA: 76). Dessa forma o texto deixará de ser um “[...] fenómeno provisorio y superficial” (TA: 80) e a ênfase da investigação se deslocará da compreensão do autor “hacia el sentido inmanente y hacia el tipo de mundo” que abre e descobre o texto. Através desse campo de objetividade constituído pelo texto será possível um novo conceito de interpretação, a interpretação objetiva, pois “lo que se ha de comprender (...) no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la *cosa del texto*, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto” (TA: 155).

O segundo movimento na evolução da hermenêutica alemã é interpretado por Ricoeur como “um questionamento” ao postulado fundamental do primeiro para, cujos representantes a hermenêutica é uma “epistemologia”, uma “variedade da *teoria do conhecimento*”, com a qual buscam dotar as ciências do espírito de uma metodologia que lhes permita alcançar o estatuto científico das ciências da natureza (TA: 82-83). Heidegger, ao contrario, proporá não um aperfeiçoamento de dita metodologia senão explicitar as condições ontológicas sobre as quais se assenta toda empresa epistemológica, fazendo surgir -assim- uma nova pergunta mais radical que a do conhecer, a pergunta por “[...] el modo de ser de este ser que sólo existe cuando comprende” (TA: 83).

Segundo Ricoeur, Heidegger realiza duas inversões, a primeira está relacionada com o método e a segunda com o outro. Do método ao problema do ser é a primeira inversão, e da pergunta pelo outro à pergunta pelo mundo, a

segunda. Em sua posição, a teoria do conhecimento está subordinada à pergunta pelo sentido do ser, motivo pelo qual a hermenêutica não se pode reduzir a uma reflexão sobre as ciências do espírito senão que busca explicar “[...] la base ontológica sobre la cual estas ciencias pueden erigirse” (TA: 84), e em segundo lugar busca os fundamentos do problema ontológico não do lado da relação com o outro, na comunicação, senão “del lado de la relación del ser con el mundo” por “la comprensión fundamental de mi posición en el ser”. Assim, ao *mudanizar* o compreender, o despsicologiza (TA: 85). Entretanto, a aporia da dissensão no seio da epistemologia entre duas modalidades de compreensão, a explicação e a compreensão, não foi resolvida, pois o movimento ascendente de remontar-se aos fundamentos não é seguido do movimento descendente de retorno que “[...] nos llevaría de nuevo a la cuestión propiamente epistemológica de las ciencias del espíritu” (TA: 89). A aporia, inclusive, agravou-se, pois já não versa sobre duas modalidades do conhecer ao interior da epistemologia, senão que agora coloca-se “[...] entre la ontología y la epistemología tomadas en bloque” (TA: 89).

Entretanto, da ontologia da compreensão heideggeriana, Ricoeur retomará três características da mesma: em primeiro lugar, entender a compreensão como um poder fazer, ou entender-se com as coisas enquanto for um “existenciário” que nos serve para orientar em uma situação; em segundo lugar, a prioridade da relação ser-aí/mundo que serve de fundamento à relação derivada sujeito-objeto; e em terceiro lugar, o compreender primeiro como apreensão das possibilidades de ser. Assim, na compreensão, o que está em jogo não é basicamente a compreensão da subjetividade do autor senão as possibilidades de ser do existente humano indicadas pelo texto. “Así seremos fieles, señala Ricoeur, al comprender heideggeriano que es esencialmente un *proyectar* [...]” (TA: 86).

Mas, ao mesmo tempo, Ricoeur separa-se de Heidegger e busca o caminho de retorno desde a ontologia para a epistemologia das ciências humanas como havia pretendido Dilthey, pois “una filosofía que corta en diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma” (TA: 89). Para Ricoeur esse caminho passa pela superação da contraposição diltheyana entre explicar e compreender, e o estabelecimento de uma relação dialética entre a compreensão originária e a explicação semiológica.

Na apresentação que faz Ricoeur da evolução da hermenêutica alemã, esta culmina em Gadamer, cuja obra é ao mesmo tempo uma síntese da universalização epistemológica e da radicalização ontológica da hermenêutica. Apesar de Gadamer iniciar o retorno fundamental de Heidegger às questões epistemológica das ciências do espírito, introduz, entretanto uma nova aporia entre o *distanciamento alienante* (*Verfremdung*), suposto básico das ciências do espírito, e a relação primordial de pertença (*Zugehörigkeit*) sem a qual não existiria a relação com o histórico como tal (TA: 90).

A teoria da consciência histórica, ou consciência-da-história-dos-efeitos, marca o ápice da reflexão de Gadamer sobre a fundamentação das ciências do espírito, e Ricoeur propõe-se realizar sua contribuição original para a hermenêutica assumindo o significado positivo do distanciamento sem quebrar a relação primordial de pertença. Para levar adiante sua empresa, e como passagem prévia para a mesma, encontra no próprio Gadamer três sugestões decisivas “[...] en favor de una interpretación menos negativa del distanciamiento alienante [...]” (TA: 94). A primeira tem que ver com o fato de que “[...] la conciencia de la historia eficiente contiene en sí misma un elemento de *distancia*” (TA: 93), dado que a distância histórica é a condição de possibilidade da história dos efeitos. A segunda sugestão é a noção de “fusão de horizontes”, idéia segundo a qual, a comunicação à distância entre duas consciências diversamente situadas se produz “pela interseção dos olhares dirigidos ao longe e para o aberto”. A fusão de horizontes ao excluir o saber total único, “[...] implica la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano [...]” (TA: 93). A terceira sugestão esta relacionada com o caráter universalmente lingüístico da experiência humana (a *Sprachlichkeit* de Gadamer), o qual “[...] significa que mi pertenencia a una tradición o tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras y de textos en los cuales las herencias culturales se han inscrito y ofrecido a nuestro desciframiento” (TA: 94). Para Ricoeur essa lingüística sustenta a objetividade das ciências humanas quando se torna “escrituralidade” (*Schriftlichkeit*), pois a *coisa do texto* ou mundo da obra, não sujeita à subjetividade do autor, é a que permite a comunicação na distância.

Assim, mediante a teoria do texto, Ricoeur pretende assumir os mais firmes aportes da história da hermenêutica e contribuir para seu desenvolvimento conservando sua universalidade e radicalização.

#### **4 O NOVO CONCEITO DE INTERPRETAÇÃO: RELAÇÃO DIALÉTICA ENTRE EXPLICAÇÃO-COMPREENSÃO, SUA APLICAÇÃO ÀS CIÊNCIAS HUMANAS**

A análise exposta até agora por Ricoeur, centralizou-se, sobretudo na consideração do texto como uma obra de discurso. Mas falta analisar a contraparte do ato de escrever, o ato de ler. A pergunta que se requer neste campo é o que é compreender um discurso quando este discurso é um texto ou uma obra literária. O acento coloca-se agora no leitor. O ato de ler, como contraparte do ato de escrever e de sua dialética do acontecimento e do sentido tão essencial para a estrutura do discurso, “[...] genera en la lectura una dialéctica correlativa entre el acto de entender o la comprensión (el *verstehen* de la tradición hermenéutica alemana) y la explicación (el *erklären* de la misma tradición)” (TI: 83). Não é que haja uma correspondência mecânica entre a estrutura interna do texto como discurso do escritor e o processo de interpretação como discurso do leitor, mas assim que há uma correlação similar entre a compreensão e a leitura à que se dá entre o acontecimento do discurso e a enunciação do mesmo pelo que “[...] la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso. Por lo tanto, una estructura de la lectura corresponde a la estructura dialéctica del discurso” (TI: 83).

A polaridade entre explicação e compreensão, implícita e difícil de reconhecer no discurso oral, na situação dialogal, onde facilmente se cobre uma e outra invadindo mutuamente seus campos, foi convertida em uma dualidade separada pela hermenêutica romântica. A explicação encontra seu campo de aplicação paradigmático nas ciências naturais, cujo correlato, a natureza, é “[...] entendida como el horizonte común de hechos, leyes, teorías, hipótesis, verificaciones y deducciones” (TI: 84). A compreensão, pelo contrário, aplica-se nas ciências humanas, ciências que está relacionada com a experiência de outros sujeitos, a qual depende da “[...] significatividad de formas de expresión tales como los signos fisonómicos, gestuales, vocales o escritos, así como de

documentos y monumentos que comparten con la escritura las características generales de la inscripción” (TI: 84). Umas transmitem de forma direta a experiência de outra mente, outras de forma indireta, mas em ambas a empatia, como transferência de nós para a vida psíquica do outro, é o princípio comum de compreensão. A interpretação fica assim reduzida a ser um caso particular de compreensão, a compreensão aplicada às expressões escritas da vida, a arte de compreender tais interpretações e testemunhas cujo caráter distintivo é a escrita.

#### 4.1 DOIS POSSÍVEIS MODOS DE LER: LEITURA EXPLICATIVA E LEITURA INTERPRETATIVA

Mas, segundo Ricoeur, existe a possibilidade de fazer uma distribuição diferente dos conceitos de compreensão, explicação e interpretação, a partir da dialética entre acontecimento e sentido como processo circular que sustenta a dialética da compreensão e da interpretação.

El desarrollo de la explicación como un proceso autónomo deriva de la exteriorización del acontecimiento en el sentido, el cual se completa en la escritura y en las claves generativas de la literatura. Entonces la comprensión, que está más dirigida hacia la unidad intencional del discurso y la explicación, que está más dirigida hacia la estructura analítica del texto, tienden a convertirse en polos distintos de una dicotomía desarrollada. Pero esta dicotomía no va tan lejos como para destruir la dialéctica inicial del sentido del hablante y la elocución. [...] esta dialéctica se mediatiza por más y más términos intermedios, pero nunca se cancela. De la misma forma, la polaridad entre la explicación y la comprensión en la lectura no debe ser tratada en términos de dualidad, sino como una dialéctica compleja y sumamente mediatizada. Así, el término “interpretación” puede ser aplicado, no a un caso en particular de comprensión, el de las expresiones escritas de la vida, sino al proceso complejo que engloba la explicación y la comprensión (TI: 85-86).

Chega-se assim a um novo conceito de interpretação gerado pela dinâmica da leitura (TA: 140-147; 153-155 e 184-195; TI: 86-100). Ante o texto são possíveis duas atitudes de leitura, a atitude explicativa e a atitude interpretativa. A leitura explicativa é a adotada pela análise estrutural ou semiológica que trata a “[...] los textos de acuerdo con las reglas explicativas que la lingüística aplicó exitosamente a los sistemas elementales de signos que subyacen en el uso de la lengua” (TI: 94). A atitude ou leitura interpretativa, ao contrário, é a que assume a hermenêutica e consiste na compreensão do significado do texto, da qual o leitor

se apropria para compreender-se simultaneamente a si mesmo: “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse” (TA: 141). Na leitura interpretativa a compreensão do texto não é um fim em si mesma, senão que é intermediária do processo de compreensão de si mesmo.

Segundo Ricoeur, ambos os tipos de leitura são válidos e legítimos devido à autonomia semântica do texto, em virtude da qual o texto se independentiza do autor, dos seus destinatários primeiros e da referência ostensiva do mundo circundante. Essa autonomia semântica do texto que constitui o mundo da literatura -onde uns textos remetem a outros-, faz possível que o texto seja tratado “[...] como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces por sus relaciones internas, por su estructura” (TA: 135). Nesse caso, mantém-se a suspensão de sua referência ao mundo e à sua audiência original. Porém, também é possível “[...] levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos” (TA: 135).

A explicação estrutural dos mitos que realiza Levi-Strauss adota como modelo a análise estrutural. O mesmo ocorre com outro tipo de relatos, os da narrativa do folclore explorados inicialmente pelos formalistas russos da escola de Propp e logo desenvolvidos pelos especialistas franceses da análise estrutural como Greimas, Barthes, Bremond e sua escola (Cf. TA: 152). Levi-Strauss parte da hipótese de que o mito, como o resto da linguagem compõe-se de unidades constitutivas de diferente nível, às mínimas das quais chama “mitemas” e às que considera como valor de oposição ao interior de um “feixe de relações”. E só como feixes podem ser postas em uso e combinadas essas relações para produzir um sentido.

Os postulados utilizados por Levi-Strauss, são também empregados pelos narratólogos:

Las unidades mayores que la oración tienen la misma composición que las menores. El significado de un elemento consiste en su habilidad para

entrar en relación con otros elementos y con la obra completa. Estos postulados definen la clausura de la narración (TI: 96-97).

Com este recorrido pela explicação estrutural dos mitos e os relatos onde ocorre a transposição do modelo lingüístico à narração, Ricoeur corrobora que :

En la actualidad, el concepto de explicación ya no se toma prestado de las ciencias naturales ni es transferido a un campo diferente, el de los documentos escritos. Se desplaza de la esfera común del lenguaje, gracias a la transferencia analógica de las pequeñas unidades del lenguaje (fonemas y lexemas), a las grandes unidades más allá de la oración, incluyendo la narrativa, el folklore y el mito. Esto es lo que las escuelas estructurales quieren decir por explicación en el sentido estricto del término (TI: 98).

A leitura interpretativa, por seu lado, não considera o texto como algo fechado sobre si mesmo senão como um discurso que, enquanto escrita, “[...] espera y reclama una lectura” (TA: 140) que vai articular um discurso novo, o discurso do leitor, ao discurso do texto. E esta articulação denuncia “[...] en la constitución misma del texto, una capacidad original de continuación, que es su carácter abierto” (TA: 140). E é esse caráter aberto do texto o que possibilita este segundo tipo de leitura mediante a qual se produz a apropriação do significado do texto, significado que não se esgota em suas relações imanentes, estruturais, sem que transcendam o que dizem sobre a existência humana, como seria, no caso do mito de Édipo, para o qual o mesmo expõe como aporias da existência ao interrogar pela vida e a morte, pela origem, pelas relações de sangue, as relações sociais, a cegueira e a lucidez, a sexualidade e a verdade (Cf. TA: 143).

#### 4.2 O PAPEL DAS CONJETURAS NA CONFIGURAÇÃO DO SENTIDO DO TEXTO

Esse processo de apropriação toma inicialmente a forma de conjeturas sobre o sentido do texto, pois com a escrita o sentido verbal do texto já não coincide com o sentido mental do autor senão que, mais bem, dita “[...] intención es lograda y abolida por el texto que ha dejado de ser la voz de alguien presente” (TI: 87). Precisamente o erro fundamental da hermenêutica romântica foi o passar por alto “[...] la situación específica creada por la disyunción del sentido verbal del texto respecto a la intención mental del autor” (TI: 87). A ultrapassagem da

intenção pelo significado faz que a compreensão leve-se a cabo em um espaço não psicológico, senão semântico, que foi forjado pelo texto ao cortar os laços que o uniam à intenção mental de seu autor. Agora bem. Se o sentido objetivo é algo distinto à intenção subjetiva do autor, cabem então diferentes explicações. E cabem também os mal-entendidos. E como já não se pode apelar à intenção do autor para elucidar a compreensão correta, é necessário fazer conjeturas para configurar o sentido como o sentido verbal.

Ricoeur enumera três aspectos e/ou razões sobre as quais versa a conjetura. Em primeiro lugar sobre a totalidade do texto, pois o texto, enquanto obra, não é uma soma de orações senão que

[...] tiene un tipo de plurivocidad que es distinta de la polisemia de las palabras individuales y de la ambigüedad de las oraciones individuales. Esta plurivocidad es típica de las obras complejas del discurso y las abre a una pluralidad de explicaciones (TI: 88-89).

A reconstrução da arquitetura do texto adquire assim a forma de um processo circular, todo-partes, que se condicionam mutuamente. O tudo está implícito no reconhecimento das partes, e reciprocamente, ao interpretar os detalhes explicamos a totalidade.

Em segundo lugar, se um texto é um tudo, é também um indivíduo. E enquanto obra singular, “[...] sólo se puede alcanzar por medio de un proceso que consiste en ir reduciendo el alcance de los conceptos genéricos, que incluyen el género literario, el tipo de textos al cual este texto pertenece, y los tipos de códigos y estructuras que se entrecruzan en él” (TI: 89). E, é claro, esse processo de localização e individualização do texto único é também uma conjetura.

Em terceiro lugar, no caso dos textos literários, estes possuem horizontes potenciais de sentido que podem ser atualizados de diversas formas. Se bem que em meados dos anos 70 Ricoeur comenta que “el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para un teoría general de la hermenéutica”, como pensava nos anos anteriores, entretanto, deve sim ser incluído nessa teoria pois o mesmo acrescenta “[...] la problemática del sentido múltiple a la del sentido en general”

(TI: 90). A nível semântico, essa problemática, a da literatura, pode definir-se pela relação que há entre os sentidos primários e secundários que abrem suas obras para diversas leituras, sentidos que também devem ser conjeturados.

No que diz respeito aos procedimentos para pôr à prova as conjeturas, Ricoeur aceita a tese de Hirsch (1967) de que tais procedimentos se aproximam mais a uma lógica da probabilidade que a uma lógica da verificação empírica. Validar não é verificar senão mostrar que uma interpretação é mais provável que outra à luz do que se conhece, como ocorre no caso dos procedimentos jurídicos da interpretação legal, onde aparece o veredicto como interpretação, ante o que, desde já é possível apelar.

Desta compreensão da validação, como lógica da incerteza e da probabilidade qualitativa, deduz-se que podemos dar-lhe um sentido aceitável a oposição ciências naturais-ciências humanas, sem fazer concessões ao pretendido dogma da infabilidade do indivíduo. A respeito, comenta:

El método de convergencia de indicios, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, proporciona una base firme para una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia. Un texto es un cuasiindividuo y se puede decir, de manera perfectamente legítima, que la validación de una interpretación que se le aplica constituye un conocimiento científico del texto.

Éste es el equilibrio entre el don de la conjetura y el carácter científico de la validación, que constituye el equivalente moderno de la dialéctica entre *verstehen* y *erklären* (TA: 186).

E ao mesmo tempo pode dar-lhe um significado aceitável ao conceito do círculo hermenêutico. Conjetura e validade estão, de certo modo, em uma relação circular, como aproximação subjetiva e objetiva ao texto. Mas não é um círculo vicioso, pois não se fecha na auto-confirmação, pois aos procedimentos de validade também pertencem os de invalidade, que são similares ao critério de falsidade de Popper. Aqui o papel de falseamento desempenha-o o conflito entre interpretações rivais, pois uma interpretação não só deve ser provável senão que deve ser mais provável que outra, com base em critérios que se desprendem da lógica da probabilidade. Em síntese, e em consonância com o que anos depois exporá Eco (1990), conclui Ricoeur:

[...] si es cierto que siempre hay más de una forma de interpretar un texto, no es cierto que todas las interpretaciones sean iguales. El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo. Siempre es posible discutir a favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, ser árbitro entre ellas y buscar un acuerdo, aun cuando este acuerdo permanezca más allá de nuestro alcance inmediato (TI: 91).

#### 4.3 A DIALÉTICA EXPLICAÇÃO-COMPREENSÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

Da revisão da dupla possibilidade de leitura, explicativa e interpretativa, conclui Ricoeur que uma e outra podem ser consideradas como duas etapas diferentes de um mesmo arco hermenêutico, que se requerem mutuamente. A explicação requer da compreensão, e à inversa, pois uma compreensão mais profunda é preparada pela dialética entre ambas, que constitui a interpretação em sua totalidade.

Assim, a análise estrutural como uma etapa necessária entre uma interpretação ingênua e uma mais analítica, entre uma interpretação superficial e uma profunda, tem como função levar-nos de uma semântica superficial a uma semântica profunda. No caso do mito, levar-nos do mito narrado e explicado para as situações limites que constituem seu referente último. Mas esta semântica profunda, verdadeiro objeto da compreensão, não ocorre sem uma afinidade específica entre leitor e tipo de coisas das quais fala o texto; ou seja, sua referência não ostensiva ou propostas de mundo abertas pelo texto.

Por eso lo que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo expuesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. La comprensión tiene menos relación que nunca con el autor y su situación. Quiere captar las proposiciones del mundo abiertas por las referencias del texto. Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido hacia la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere. En este proceso, el papel *mediador* desempeñado por el análisis estructural constituye a la vez la justificación del enfoque objetivo y la rectificación del enfoque subjetivo [...] nos invita más bien a concebir el sentido del texto como una exhortación que parte de él, y que exige una nueva manera de mirar las cosas (TA: 192).

A partir desta dialética entre explicar-compreender, Ricoeur destaca três pontos paradigmáticos para o campo das ciências humanas. Em primeiro lugar, o modelo estrutural, tomado como paradigma da explicação, diferente ao modelo

causal clássico humano -(sucessão regular de antecedentes-conseqüentes sem conexão lógica interna entre eles)-, pode ser estendido a todos os fenômenos sociais, pois sua aplicação não se limitaria aos signos lingüísticos “[...] sino que se extiende a todos los tipos de signos análogos a los signos lingüísticos” (TA: 192). Em segundo lugar, o rol mediador da semântica profunda entre a análise estrutural e a apropriação, faz que esta “[...] pierda su carácter psicológico u subjetivo para adquirir una genuina función epistemológica” (TA: 193). Algo parecido a essa semântica de profundidade deverá dar-se ao tratar os fenômenos sociais como entidades semióticas cujas estruturas apresentam também uma função referencial que aponta às aporias da existência social, para as quais as ciências sociais buscam interpretações profundas e críticas através da análise estrutural.

Finalmente, o compromisso pessoal do leitor para fazer sua ou apropriar-se a semântica profunda do texto, mas restringida e mediada pelo conjunto dos procedimentos explicativos que a precedem e acompanham, serve de referente para entender o compromisso requerido para o científico social. Este também deve estar acompanhado pelos procedimentos objetivos e explicativos que servem de mediadores.

De todas formas, Ricoeur insiste em que, com o termo apropriação se sublinham dois rasgos: em primeiro lugar que, mediante ela se salva a distância cultural, tanto a nível temporal como do sentido, e faz-se *contemporâneo* e *semelhante* o que em principio era estranho, mas ao mesmo tempo se destaca o caráter atual da interpretação, pois a leitura, a semelhança da execução de uma partitura musical, marca a realização e atualização das possibilidades semânticas do texto como acontecimento do discurso (Cf.TA: 140).

Mas, ao mesmo tempo, a contrapartida crítica da explicação, como complemento epistemológico, evita possíveis mal-entendidos da apropriação que quiseram reduzi-la à intenção do autor, ou à situação histórica comum ao autor e a seus leitores originais ou às expectativas ou sentimentos dos mesmos ou inclusive à compreensão de si como fenômenos históricos e culturais, frente a seu poder de revelar um mundo, sua referência. Um segundo mal entendido a evitar é

regular a compreensão pela compreensão do destinatário original do texto, pois seu sentido é universal e está aberto a qualquer um que possa ler. E um terceiro mal entendido a superar, é submeter à apropriação do sentido de um texto às capacidades finitas de compreensão do leitor real. Mas o que se trata de apropriar, aponta Ricoeur, não é um sujeito oculto trás o texto, “[...] sino el proyecto de un mundo, la pro-posición de un modo de ser en el mundo que el texto abre frente así mismo por medio de sus referencias no ostensibles” (TI: 105). Mais do que limitar o sujeito à interpretação do texto pelo a priori de sua auto-compreensão, a interpretação revela novos modelos de ser, novas formas de vida, proporciona uma nova capacidade para conhecer-se a si mesmo. A condição de que a apropriação deixe de ser uma possessão e se realize como um desapossamento do eu egoísta e narcisista, atitude acentuada pelos processos explicativos da análise estrutural. Desta maneira, -conclui Ricoeur- “es el texto, con su poder universal de revelación del mundo, lo que le da un auténtico yo al ego” (TI: 106).

#### 4.4 A DUPLA TAREFA DA HERMENÊUTICA: PRECISÃO ANALÍTICA E ALCANCE ONTOLÓGICO

Antes de terminar este apartado sobre a nova concepção de interpretação “objetiva” e “intratextual” que nos propõe Ricoeur (Cf. TA: 145), revisemos o papel que a leitura joga na mesma, assim como sua possível vinculação com outros horizontes teóricos além da hermenêutica romântica e/ou ontológica. Ricoeur termina sua investigação sobre o que é um texto apontando que “la lectura es este acto concreto en el cual se consuma el destino del texto”, pois no coração mesmo da leitura “[...] se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación” (TA: 147). E explicar, lembrar uma vez mais, “es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto”, enquanto que interpretar “es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto”. Desta maneira, pois Ricoeur corrige o conceito inicial de interpretação como operação subjetiva ou “acto *sobre* el texto” por “una operación objetiva” da mesma, que seria “el acto *del* texto” (TA: 144).

Através dessa dupla tarefa da hermenêutica, reconstrução da dinâmica interna do texto e restituição de sua capacidade de projetar-se ao exterior mediante a representação, Ricoeur rejeita tanto o “irracionalismo de la comprensión inmediata” próprio da hermenêutica romântica que estende ao terreno dos textos a “intropía” do conhecimento cara-a-cara, como o racionalismo da explicação semiológica que “[...] extendería al texto el análisis estructural de los sistemas de signos característicos no del signo sino de la lengua” (TA: 34). Para a “ilusão romântica” de um vínculo imediato entre duas subjetividades, a do autor e a do leitor, e à “ilusão positivista” que pretende uma “objetividad textual cerrada en sí misma e independiente de la subjetividad del autor y del lector”, Ricoeur opõe “la dialéctica de la comprensión y la explicación”. Neste contexto entende por compreensão, “la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto”; e por explicação, “la opinión de segundo grado incorporada en esta comprensión”, a qual consiste em “la actualización a los códigos subyacentes” mediante a tarefa de estruturação que realiza o leitor. Este duplo combate contra redução da compreensão à entropia e contra a redução da explicação a uma combinação abstrata, levam finalmente a definir a interpretação como “la dialéctica de la comprensión y la explicación en el plano del *sentido* inmanente al texto” (TA: 34-35).

Desta forma, mediante essa primeira tarefa da hermenêutica, como reconstrução da dinâmica interna do texto, pode preservar-se “el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas”, diálogo que cortam os dois modos estreitos de compreensão e explicação que Ricoeur rejeita (TA: 35). O texto proporciona assim, o âmbito de objetividade da hermenêutica que fará possível o retorno desde a ontologia fundamental à epistemologia das ciências humanas. Esta primeira contribuição de Ricoeur para a filosofia hermenêutica da qual provém, qualifica-a de incorporar à mesma a “precisión analítica” que lhe faltava (TA: 36).

E seu segundo aporte, leva o “sello de la ontología postheideggeriana” e põe de relevo o “empeño ontológico de la teoría del lenguaje” ao quebrar o fechamento deste sobre si mesmo e consiste em “dar un alcance ontológico a la pretensión referencial de los enunciados metafóricos”. Ao dizer seu, ambos os aportes se encontram também realizados - (“expresan el mismo deseo de unir la

precisión del análisis con la constatación ontológica”)- em seus estudos sobre o tempo e a narração com sua tese sobre a mimese da obra narrativa e seus três estados de prefiguração e transfiguração (Cf. TA: 36). Suas análises da referência dos enunciados metafóricos e das tramas narrativas situam-se no marco da nova ontologia hermenêutica e pressupõem a convicção de que o discurso trata, em todos os seus usos, “[...] de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (TA: 35).

Além da relação deste conceito de interpretação com a hermenêutica alemã, Ricoeur vincula-o deliberadamente com o conceito de interpretação de Aristóteles, segundo o qual a linguagem medeia nossa relação com as coisas, e portanto “el nombre, el verbo, el discurso” já são interpretação “en tanto significan” (TA: 145). O significado de Aristóteles confunde-se com a dimensão semântica e coloca-se ao nível da palavra e não ao nível do texto, mas de todas formas, -comenta Ricoeur- “[...] retengo de Aristóteles la idea de que la interpretación es interpretación *mediante* el lenguaje antes de ser interpretación *sobre* el lenguaje” (TA: 145). Charles S. Peirce proporcionaria, ao contrário, um conceito de interpretação mais próximo ao requerido em exegese “cuando pone la interpretación en relación con la tradición en el interior mismo de un texto”, apontando que “[...] la relación de un *signo* con un *objeto* es tal que otra relación, la de *interpretante* a *signo*, puede incorporarse a la primera” (TA: 145). Ou seja, a relação de signo a interpretante é uma relação aberta, pois sempre será possível que outro interpretante medeie a primeira relação.

Pierce aplica seu conceito de interpretação aos signos, enquanto que o de Ricoeur é um interpretante de enunciados, mas seu uso do interpretante, confessa, “no es ni más ni menos analógico” que o utilizado pelos estruturalistas. Consciente do caráter analógico da transposição, conclui Ricoeur:

[...] la serie abierta de los interpretantes que se incorporan a la relación de un signo con un objeto pone de manifiesto una relación triangular, objeto-signo-interpretante, que puede servir de modelo para otro triángulo que se constituye en el nivel del texto. El objeto es el texto mismo; el signo es la semántica profunda destacada por el análisis estructural y la serie de interpretantes es la cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e incorporadas a la dinámica del texto, como el trabajo del sentido sobre sí mismo. En esta cadena,

los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha (TA: 146).

Como já antes fez apoiando-se em Heidegger, agora este recurso ao conceito de interpretação de Aristóteles e, sobretudo de Pierce, serve para Ricoeur para “despsicologizar” definitivamente sua noção de interpretação e referi-la “al trabajo mismo que se ejecuta en el texto”. Não se exclui da mesma a idéia de apropriação, como já mostrei, mas esta fica mediada “por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo”, e se entende como a “re-assunção do que no texto se acha obrando, “[...] lo que está en trabajo, es decir, en parto de sentido” (TA: 147). Parto do sentido que, no marco da nova ontologia da compreensão, faz depender epistemologicamente a compreensão de si mesmo, enquanto autocompreensão mediada por signos, símbolos e textos, da interpretação aplicada a estes termos mediadores (TA: 31). A mediação pelos signos concebe-a Ricoeur em termos de Gadamer, como a condição originariamente lingüística de toda experiência humana. A mediação pelos símbolos ou expressões de duplo sentido, permite manter a primeira definição da hermenêutica, assim seja considerada “demasiado estreita”, mas foi uma etapa intermediária entre o conhecimento muito geral do caráter lingüístico da experiência e a definição mais técnica centralizada na interpretação dos textos . A mediação pelos textos libera o discurso, pela tripla autonomia semântica que adquire, dos limites do diálogo cara a cara e faz possível a interpretação objetiva (Cf. TA: 31-33).

## **5 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES I**

Nesta etapa chave no desenvolvimento de seu pensamento, Ricoeur reconhece as insuficiências da definição da hermenêutica como interpretação dos símbolos e constrói sua teoria do texto, a partir da qual define a hermenêutica de maneira mais técnica como “interpretação de textos”. A base lingüística de sua teoria do texto é a lingüística do discurso em Benveniste, a qual complementa com a teoria dos atos da fala. Ambas as perspectivas lhe ajudam a fundamentar lingüisticamente a discussão que mantém com o estruturalismo, inspirado este na

lingüística de Saussure, especialmente com a extensão desse modelo lingüístico à filosofia antropológica, realizada pela obra de Levi-Strauss.

Ainda que as conclusões estruturalistas, ao considerar a língua como um sistema fechado, com significado próprio, excluem toda pretensão de ir além do sistema semiológico em busca de sentido, por não científica, entretanto, Ricoeur trata de **incorporar o aporte estrutural** como chamada à objetividade. Com o reconhecimento do significado objetivo de texto, desvinculado da intenção subjetiva do autor, a relação entre o momento da explicação objetiva do texto e a aplicação subjetiva, converte-se em uma preocupação central. A tarefa hermenêutica já não será então, procurar a convergência entre suas subjetividades, a do autor e a do intérprete, senão a confluência de dois discursos, o do texto e do intérprete, aceitando uma certa isotopia do discurso. Portanto, o que tem que ser interpretado em um texto é o que este diz por si mesmo, sendo então, a apropriação do sentido mediante a leitura, uma fusão do mundo do leitor e do mundo do texto, mais do que uma projeção do intérprete no texto ou uma identificação com seu autor. O texto se concebe com um “em si” que fala por si mesmo e ao que acede o intérprete, combinando o momento semiológico explicativo e o momento semântico compreensivo. Ricoeur reconhece que é necessário coordenar a explicação estrutural da compreensão hermenêutica, a lingüísticas da língua com a lingüística do discurso, que estão na base dos diferentes níveis em que se movem o estruturalismo e a hermenêutica, pois hoje em dia já não é possível a hermenêutica sem o estruturalismo; há pois, que articular o “compreender hermenêutico” sobre o explicar estrutural.

Mas, ao mesmo tempo, em confrontação com o estruturalismo sae fortalecida a **lingüística do discurso**, e seus quatro rasgos fundamentais (atualização temporal na fase-predicado, sujeito-locutor, referência, interlocutor) terão também importantes repercussões para a hermenêutica. A linguagem não se reduz a uma estrutura objetiva e anônima senão que, através dela, encontramos a um homem falante no mundo que fala para outro homem. Porque, a linguagem não se reduz nem se esgota em seu poder combinatório, semiótico, pois sempre implica um aspecto semântico irreduzível, um poder dizer algo, que não se estrutura somente sobre o poder dos signos, senão que articula

simultaneamente sobre a unidade semântica e significativa da frase. No caso concreto da linguagem mítica, esta perspectiva implica que a mesma não se esgota em sua “decodificação” senão que postula uma compreensão, pois é um “discurso” com um sujeito, uma referência, um mundo que nos é oferecido, e no qual temos que estar atentos, portanto, no que nos diga sobre a origem do homem, do mundo e sobre o que ambos são.

Um primeiro nível de exteriorização do discurso, como característica da teoria do texto, pode ser conceituado ao analisar o mesmo sob a categoria de obra. Analisado o **texto como obra**, sua significação não se reduz à ausência de suas frases, senão que obedece a *códigos de composição, organização e estruturação* que o constituem como pertencente a um gênero, de cuja forma e estrutura a explicação estrutural deve dar conta para pôr de manifesto sua semântica profunda e aceder à compreensão de seu significado. Mas, além disso, toda obra tem seu *estilo* e um tipo de linguagem que a vincula com uma intencionalidade subjetiva que a interpretação não pode passar por alto. Originariamente essa intencionalidade foi a do autor, mas o estilo do escrito pertence já ao texto e é ele o que solicita, da subjetividade de todo possível leitor-intérprete, uma reativação psicológica que já não poderá ser coincidente com a do autor original.

Uma segunda característica importante na teoria do texto é a diferenciação entre o discurso oral e o discurso escrito. Apesar de que tanto a linguagem oral como a escrita, implicam os mesmos caracteres no que se refere ao discurso, porém, ditos caracteres não se executam do mesmo modo em um e em outro. Tais diferenças terão também, importantes implicações para a hermenêutica ricoeuriana. O **discurso oral** é fugitivo e remete a intenção subjetiva do falante, pelo que a significação se recobre com a intenção do autor. A referência oral, além disso, aponta à situação comum do falante e aos interlocutores de maneira direta e ostensiva, pelo que a significação do discurso oral fica vinculada às condições subjetivas e objetivas de sua produção. Delas depende a interpretação. Já no **texto escrito**, o discurso está fixado e sedimentado *pelo dito* na palavra, pelo noema do dizer. O que permanece na escritura não é a palavra senão seu

significado, ao ficarem codificados, tanto a expressão lingüística (ato de locução) como os resultados obtidos pelo discurso pelo mundo ( ato de perlocução).

Ao ser autônomo, o texto escrito com relação ao seu autor às condições sociológicas da situação inicial de produção e à compreensão de seu destinatário inicial, sua significação transcende a intencionalidade inicial. A distância histórica descontextualiza ao texto e se converte -assim- em um componente positivo da interpretação do mesmo, ao poder ser descontextualizado novamente através dos atos ininterruptos de leitura que podem recair sobre ele, com o que se dota de uma audiência própria. Porém, contrariamente à proposta gadameriana, a distância histórica passa de ser concebida como obstáculo ao converter-se em um princípio metodológico de interpretação.

Além do mais, liberado o texto -pela escritura, da referência ostensiva vinculada a sua situação de origem- seu mundo ou referência ficam abertos a **referências não ostensíveis**, não visíveis nem imediatas, oferecidas ao leitor atual, em uma situação nova, vinculado a uma experiência de mundo que, normalmente, não coincide com a original. A leitura explicativa, mediante a análise da estrutura significativa do texto (códigos, gêneros, estilos, etc.) e sua articulação da unidade totalizadora do mesmo, poderá dar conta dessas novas dimensões de realidade e dessas novas possibilidades que transcendem nossa experiência ordinária. Desta perspectiva, todo o texto, porém, especialmente o texto poético e a Literatura em geral, realizam uma “redescrição” da experiência, abrem novos horizontes ao poder ser, tornando-se por sua força subversiva, em laboratório de novas possibilidades psicológicas, sociológicas, antropológicas, espirituais, etc.

A compreensão, pois, dos textos e da explicação de seu significado passam estão relacionados à estrutura da textualidade, sobre a qual se assenta uma concepção dialética e complementar da interpretação como articulação entre a explicação da estrutura lingüística e a compreensão do significado que aporta o intérprete. Essa construção da significação não é, logicamente, alheia à compreensão das partes ou frases, mas seu significado somente se configura a partir do texto como totalidade. Estabelece-se assim, o primeiro círculo

hermenêutico entre **o todo e as partes**, entre um ponto de vista e outros possíveis pontos de vista.

Porém, a dificuldade maior para construir o significado de um texto não reside na incomunicabilidade do leitor com o autor, senão em determinar sua intenção verbal, sua intenção predicativa. Por isso, a circularidade todo-partes remete a outra mais profunda, a das conjeturas para a validação global de seu sentido. Conjeturas que partem de uma pré-compensação que a leitura procura validar desde a significação que emana da totalidade, submetida à análise da explicação. Esta segunda circularidade, **conjetura-validação**, constitui o verdadeiro “círculo hermenêutico”, já não psicológico senão textual, enquanto que está plasmado nos mesmos mecanismos textuais. Interpretar será, então, discernir na obra, discurso que emana da estrutura lingüística formal.

Ricoeur aceita a “fusão de horizontes” proposta por Gadamer, mas desde o reconhecimento do valor da textualidade tal como entendida pelas ciências da linguagem, em seu caso, a lingüística textual, a lingüística do discurso e a análise da linguagem anglo-saxônica. Porém, esse horizonte de mundos possíveis do texto fica mediado pela estrutura textual, pela lingüisticidade falada por Gadamer, mas em Ricoeur, esses horizontes possíveis estão menos vinculados que em Gadamer à autoridade, à tradição e ao prejuízo, precisamente por esse maior distanciamento da escritura. Porém, o tratamento do texto proposto por Ricoeur se afasta da gramatologia de Derrida, apesar de que ambos situem a escritura em primeiro plano. Ricoeur insiste na impossibilidade de eliminar a referência. Derrida, pelo contrário, proclama decididamente a liberdade do significante, já que a linguagem escrita é puro significante, ânsia de significado, âmbito onde se produz a “diferença”, que é o resultado produzido pelo conjunto de relações entre os signos.

Uma terceira característica da teoria do texto, seu **poder de redescrção**, é fundamentada por Ricoeur -na análise das funções poética e narrativa da linguagem. Com relação à função poética, a conclusão mais importante à qual chega Ricoeur, -no seu estudo sobre a metáfora- e que o processo metafórico é um enunciado que se produz na ordem do discurso como tensão dinâmica entre

dois sentidos e não como um simples processo de substituição de uma palavra por outra, fundada na similitude de seus significados. A metáfora não cai, pois, dentro do âmbito da retórica senão da poética, e seu poder de inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica por meio de uma atribuição impertinente, pois a significação do enunciado metafórico surge em virtude da destruição do significado literal. Esta concepção da metáfora está mediada pela discussão crítica da tradição retórica e poética, que se remonta a Aristóteles e chega à poética anglo-americana atual e às teorias da nova crítica francesa. Porém, apóia-se nas conclusões de outros teóricos como I. A. Richards, M. Beardsley e Max Black, os quais entendem a metáfora como um enunciado, assim a atenção se centre na palavra-foco.

No que se refere à tensão, o enunciado metafórico permite aceder a uma maneira diferente de entender as coisas, a “redescrivê-las” introduzindo um dinamismo que se dirige a valores morais, sensitivos, estéticos, que revelam um “ser como” do homem, do mundo e das coisas, com pretensão ontológica. Para Ricoeur, a denotação ou “mundo do texto” não é exclusiva dos enunciados científicos ou dos textos puramente descritivos, apesar de que na obra literária, o discurso desdobra sua denotação não de maneira direta, senão como uma denotação de segundo grau, às custas do abandono do sentido literal. Por isso, a interpretação do texto poético exigirá identificar a denotação de segundo grau que implica todo processo metafórico. O mesmo que o “modelo” científico não pertence à lógica da prova senão a da invenção e criação, a metáfora exerce uma função similar no relacionado à linguagem poética. Por isso, como instrumento de “redescrição” da realidade e da experiência ordinária, nela se estabelece um processo tensional entre o “é” e o “não é” ou o “é como”, implícito no “é” como equivalência.

Porém, apesar da “veemência ontológica” que Ricoeur reconhece no discurso poético, este não se subordina ao discurso especulativo filosófico, pois não há continuidade entre um e outro, pelo que finalmente intercede pelo reconhecimento da pluralidade de discursos. De todas formas, a realidade é a última categoria a partir da qual toda linguagem pode ser pensada, tendo em

conta tanto os “múltiplos modos” de dizer-se o ser na linguagem especulativa aristotélica como o “poder ser” que sugere o discurso poético.

## Capítulo V

### A HERMENÊUTICA DO OBRAR HUMANO, RAZÃO PRÁTICA E INTERSUBJETIVIDADE

#### 1 A TEORIA DA AÇÃO NA SENDA DA TEORIA DO TEXTO

Terminava perguntando, no final do capítulo anterior, se Ricoeur não teria supervalorizado o texto, ao circunscrever a hermenêutica à interpretação dos textos. Porém, no título da compilação de seus *Ensayos de hermenêutica II* (1986) assinala o trânsito que é operado na hermenêutica, primeiro na hermenêutica do agir humano, logo em sua dimensão temporal (identidade narrativa) e, finalmente, na hermenêutica do sujeito, em *Sí mismo como otro* (1990).

Assim como a hermenêutica simbólica exigia uma escala textual para desdobrar-se plenamente e não podia ficar reduzida simplesmente à interpretação dos símbolos, dado o caráter lingüístico de toda experiência humana, da mesma maneira a hermenêutica textual não podia ficar fechada em si mesma e transitaria inicialmente do texto à ação. As exigências mesmas da textualidade levam a Ricoeur rumo a esse lá fora por excelência do texto que o agir humano.

Três foram as temáticas que lhe permitiram abordar esse trânsito: 1) a compreensão de si mesmo a partir da mediação exercida pelo rodeio dos signos, dos símbolos e dos textos, e não de forma direta como postulava o ideal cartesiano, fichteano, em parte husserliano; 2) a problemática da

intersubjetividade que uma filosofia da ação deverá elevar ao plano da razão prática em relação com os fenômenos da cooperação e do conflito, e 3) o problema da referência dos enunciados metafóricos e seu afora de redescrição, ao que logo se agregaria o poder de refiguração do mundo do leitor graças às intrigas narrativas.

A análise semântica da referência procura aportar à linguagem uma experiência, um conteúdo, que dá conta de uma maneira de habitar e de ser-no-mundo, que o precede e lhe pede ser dita. Então, na perspectiva de uma filosofia prática, o atuar constitui o rodeio do que - na ontologia heideggeriana e pós-heideggeriana - foi chamado ser-no-mundo ou ato de habitar.

Desta forma, conclui Ricoeur, a recontagem do que chamou sua “fascinación por la escritura y el devenir texto del discurso” e sua abertura rumo a ação:

Así pues, de dos maneras distintas, el movimiento del texto a la acción se encontraba suscitado por la teoría misma del texto: sea que la relación intersubjetiva inherente al discurso reorienta el análisis hacia el mundo práctico del lector que el texto redescrive o refigura, sea que la relación referencial, no menos esencial en el pleno ejercicio del discurso, nos vuelva de nuevo atentos a la primacía del ser actuante y sufriente incluido en la del ser-a-decir con respecto al decir.

Estos desplazamientos imbricados entre sí -desplazamiento de la hermenéutica del símbolo hacia la hermenéutica del texto, pero también desplazamiento de la hermenéutica del texto hacia la hermenéutica del actuar humano- serían consagrados por el análisis de la función narrativa en la época de *Tiempo y narración* (AI: 63).

Sendo assim, o projeto hermenêutico se aproxima ao interrogante sobre a história e ação, e a consciência hermenêutica termina por abraçar a figura da consciência histórica final de *Tiempo y narración*. Porém, assinalou que já, em vários dos textos recolhidos em *Ensayos de Hermenéutica II*, Ricoeur insiste nas possíveis relações entre a teoria do texto, a teoria da ação e a teoria da história. A segunda parte dessa compilação de ensaios leva precisamente por título: *De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción*.

Amplia-se, pois, o círculo hermenêutico; mas vejamos: em que se assemelham e em que se diferenciam o texto e a ação? Deixarei a problemática

da história para tratá-la no capítulo seguinte. Inicialmente, na filosofia analítica inglesa, nos anos 1955-1960, produziu-se a mesma dicotomia que havia existido há cinquenta anos atrás na literatura de língua alemã entre explicar e compreender. Assim, por exemplo, E. Anscombe, sob a influência de Wittgstein e Austin, com a teoria dos *jogos da linguagem* e a irredutibilidade dos mesmos, diferencia os registros dos acontecimentos (natureza/causalidade) e os da ação (ações humanas/motivação). Na primeira rede conceitual se falará da causa, lei, explicação, etc., enquanto que na segunda se acudirá às noções de projetos, intenções, motivos, razões para atuar, agentes, etc. (TA: 156-157). Não existe a necessidade de misturar os jogos da linguagem, e sim de mantê-los separado. A batalha, em grande parte, centrou-se sobre o uso da palavra *causa*, *why* y *because of*. Com *why* estaríamos na ordem da causalidade; com *because*, no da motivação.

Ricoeur polemiza com esta dicotomia, o qual traria consigo novamente a separação compreensão/explicação, superada na teoria do texto, e que impediria a aproximação do texto à ação. Frente à posição “en apariencia conciliadora” de que “si todos los juegos del lenguaje tienen el mismo derecho, la filosofía ya no tiene la tarea de articular, de jerarquizar, de organizar el saber, sino de preservar la diferencia entre juegos heterogéneos” (TA: 158), opõe dois argumentos para rejeitar a hipótese da heterogeneidade dos jogos da linguagem que representam respectivamente a ação e o texto. Em primeiro lugar, a oposição entre motivo e causa é discutível, tanto ao nível da linguagem cotidiana, onde os dois jogos da linguagem não ocorrem sem interferências, como ao nível da antropologia da ação que supõe, pois, como pensar que a ação não surge simultaneamente do regime da causalidade e do regime da motivação, da explicação e da compreensão? Assim o argumento epistemológico fica sem base pois “el hombre es, precisamente, quien pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, es decir, de la explicación y de la comprensión” (TA: 159).

O segundo argumento está relacionado com de como a ação se insere no mundo e no lugar das pessoas mesmas. Continuando a exposição do filósofo finlandês von Wrigth, Ricoeur conclui que é impossível manter a dicotomia explicar-compreender, pois ambos os elementos -o curso das coisas e a ação

humana- “están imbricados en la noción de *intervención* en el curso de las cosas” (TA: 161), porém, em uma idéia de causa diferente à de Hume, e que “equivale a la iniciativa de un agente”, que não se opõe à do motivo, senão que a inclui. Em síntese:

Acción humana y causalidad física están demasiado entrelazadas en esta experiencia totalmente primitiva de la intervención de un agente en el curso de las cosas, para que se pueda hacer abstracción del primer término y elevar el segundo al absoluto (TA: 162).

A revisão destes argumentos para rejeitar a separação das ordens da causalidade e da motivação, leva a Ricoeur a afirmar a “extraordinaria convergencia” entre a teoria do texto e a teoria da ação, pois “las mismas aporías y las mismas necesidades de una solución dialéctica surgieron en dos campos donde se han ejercido pocas influencias de uno sobre otro” (TA: 162).

Mas Ricoeur sugere que esta convergência não é fortuita, senão que existem razões profundas que justificam as transferências entre uma e outra teoria. Assim, resume Ricoeur, ditas razões:

Diré brevemente que, por un lado, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana y, por otro, que la acción es un buen *referente* para toda una categoría de textos. En lo que se refiere al primer punto, la acción humana es en muchos aspectos un cuasitexto. Es exteriorizada de una manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al liberarse de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja un trazo, una marca; se inscribe en el curso de las cosas y se vuelve archivo y documento. A la manera de un texto, cuyo significado se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no se reduce a su importancia en la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de *lectores* posibles (TA: 162).

O direito, além do mais, a proceder a uma tal transferência será ainda maior se, como se sabe, certos textos têm como referente à ação mesma. Pelo menos no caso do relato que se refere à ação, a redescreve e a refaz, pois segundo ensina Aristóteles, a intriga (*mythos*) da tragédia é a *mímesis* (imitação criadora) da ação humana.

No outro artigo sobre a “acción significativa”, Ricoeur desenvolve sua argumentação indicando que os quatro critérios da textualidade se aplicam ao conceito de ação significativa (TA: 175). Em primeiro lugar, a ação significativa se converte em objeto das ciências graças a um tipo de objetivação semelhante à fixação que se produz na escritura. Em segundo lugar, a ação se faz mais autônoma ao desprender-se de seu agente e ao desenvolver suas próprias conseqüências em função de sua dimensão social. As metáforas da pegada e da inscrição dão conta da marca social deixada da ação. A história, precisamente, é a ciência que se encarrega de “registrar” a ação humana através dos arquivos. A ação significativa, em terceiro lugar, vai mais além de uma pertinência a sai situação inicial, emancipa-se do contexto situacional podendo ser representada e incidir em novos contextos. E, finalmente, a ação humana é a obra aberta, cujo significado se dirige a uma série indefinida de possíveis leitores. E é precisamente na dialética entre a obra e suas interpretações, na metodologia para sua interpretação, na que insiste Ricoeur para fugir do antagonismo explicar/compreender, pois a metodologia da interpretação dos textos se converte em um paradigma válido para a interpretação, em geral, no campo das ciências humanas. E Ricoeur agrega: “La implicación principal de nuestro paradigma, para los métodos de las ciencias sociales, es que ofrece un enfoque nuevo de la cuestión de la relación entre *erklären* (explicar) y *verstehen* (comprender) en las ciencias humanas” (TA: 182).

À dicotomia apresentada por Dilthey (ciências da natureza/explicações ciências do espírito/compreensão) e uma hermenêutica fundada sobre o par falar/escutar, constitutiva do diálogo, Ricoeur contrapõe a relação dialética explicação-compreensão, e uma hermenêutica fundada sobre o par escrever-ler que desenvolve uma problemática própria e não uma simples extensão da situação falar/escutar (Cf. TA: 182-183). No caso do texto, a leitura da conta do caráter dialético dessa relação, proporcionando uma solução paradigmática para o paradoxo metodológico das ciências humanas.

## 2 RAZÃO PRÁTICA, INTERSUBJETIVIDADE E IDEOLOGIA

Na terceira parte dos *Ensayos de Hermenéutica II*, Ricoeur recolhe três artigos nos quais aborda diversas problemáticas da ideologia. Um ensaio, relacionado com a hermenêutica: *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, de 1973; outro em relação com a ciência, *Ciencia e ideología*, de 1974; e o terceiro em relação com a utopia: *La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social*, de 1976. A seguir, farei uma síntese das principais idéias desenvolvidas nos três artigos determinando qual é, segundo Ricoeur, a função que a ideologia cumpre em cada um dos três campos assinalados nos respectivos títulos.

### 2.1 IDEOLOGIA, HERMENÊUTICA E CRÍTICA

O que está em jogo no campo da ideologia, comenta Ricoeur, excede “[...] los límites de una consideración acerca de la fundamentación de las ciencias sociales” (TA: 307), e está relacionado com “el gesto filosófico de base” bem seja para reconhecer as condições históricas de toda compreensão humana ou para desafiar toda *falsa consciência* que dissimula o exercício da dominação e da violência. A primeira alternativa se moveria dentro da perspectiva da consciência hermenêutica e a segunda dentro da consciência crítica. Como eixo de referência desta contraposição, Ricoeur retoma a discussão entre G. Gadamer, pelo lado hermenêutica, e J. Habermas, pelo lado crítico. E a pedra de toque desse debate é “[...] la apreciación de la *tradición* en una y otra filosofía” (TA: 308). Apreciação positiva por parte da hermenêutica e suspeita por parte da teoria crítica, ao ver na tradição “[...] la expresión sistemáticamente distorsionada de la comunicación bajo los efectos de un ejercicio no reconocido de la violencia (TA: 308).

No final do capítulo II, no qual fiz um recorrido pela história da hermenêutica, apresentei os aportes principais de Gadamer à mesma, destacando entre eles a *consciência da história dos efeitos*, como o que marca a cima da reflexão de Gadamer sobre a fundamentação das ciências do espírito. Porém, segundo Ricoeur, “esta categoría no depende ya de la metodología, de la *Forschung* histórica, sino de la conciencia reflexiva de esa metodología. Es una categoría de la toma de conciencia de la historia” (TA: 319). Quatro seriam os

temas que concorrem a esta categoria de *consciência da história dos efeitos*: o da distância histórica que destaca o paradoxo da alteridade do passado: a idéia de que não há um sobrevôo que permitisse dominar o conjunto de tais efeitos; a idéia de horizonte como algo que se pode estreitar ou ampliar, pois senão há sobrevôo também não há situação que nos limite absolutamente; e a idéia de fusão de horizontes, como conceito dialético que expressa a tensão entre o outro e o próprio, que implica o dobro de rejeição do objetivismo e do saber absoluto, pois “no existimos ni en horizontes cerrados ni en un horizonte único” (TA: 321).

As conseqüências epistemológicas deste conceito ontológico de eficiência histórica afetam o estatuto mesmo das ciências do espírito, pois a investigação científica “[...] no escapa a la conciencia histórica de quienes viven y hacen la historia. El saber histórico no puede liberarse de la condición histórica. Por esta razón, el proyecto de una ciencia libre de prejuicios es imposible” (TA: 322). O tratamento, pretendidamente objetivo, dos fatos do passado sempre se encontra com o vínculo que o investigador tem com o passado que o precede e o engloba. A questão que fica pendente é a de saber se o ideal de uma comunicação sem limites e sem coação, como propõe Habermas, foge ao argumento gadameriano de que “[...] un conocimiento acabado de la historia es impensable, y por eso mismo la de un objeto en sí de la historia” (TA: 322).

Ricoeur retomará esta problemática na segunda parte do artigo e ali terei a ocasião de comentá-la. Até o momento, basta assinalar que a hermenêutica pretende erigir-se em crítica da crítica ou metacrítica com o que Gadamer chama a *universalidade do problema hermenêutico*. Universalidade que se expressa -em primeiro lugar- na pretensão de que a hermenêutica tenha a mesma extensão da ciência, pois a experiência (hermenêutica) do mundo “[...] precede y abarca el saber y el poder de la ciencia” (TA: 322). A segunda forma de expressão da universalidade da hermenêutica é a partir das hermenêuticas regionais que é preciso desregionalizar: a consciência estética, a consciência histórica e a consciência lingüística. O comum de todas elas é a experiência da “alienação” metodológica, e o que procura a hermenêutica é precisamente “[...] restaurar el suelo ontológico que la metodología ha erosionado” (TA: 323). Precisamente a linguagem é o elemento universal que permite desregionalizar a hermenêutica,

pois nela ocorre o acordo que nos sustenta, o entendimento no diálogo, não necessariamente em um sossegado cara a cara, senão na radicalidade da relação pergunta-diálogo. Quando Gadamer alude à *dimensão lingüística (Sprachlichkeit)* não está se referindo ao sistema das línguas senão que por tal entende “[...] el conjunto de las cosas dichas, el compendio de los mensajes más significativos, transmitidos no solamente mediante el lenguaje ordinario, sino por todos los lenguajes eminentes que nos han hecho lo que somos” (TA: 324).

Para explicitar a posição de Habermas, Ricoeur analisa quatro pontos da *crítica das ideologias* enquanto alternativa a uma hermenêutica das tradições. Estes quatro pontos, enunciados de forma alternativa em um e outro dos dois autores contrapostos são: prejuízo-interesse; ciências do espírito-ciências sociais críticas; mal-entendido-ideologias; e ontologia do diálogo que somos/tradição-ideal regulador de uma comunicação sem limites e sem coações/projeto. Vejamos, brevemente, o que implica cada um deles.

O primeiro lugar, frente ao conceito gadameriano do prejuízo, reinterpretando a concepção heideggeriana de pré-compressão, Habermas desenvolve o conceito de interesse, na perspectiva de marxismo reinterpretado por Lukács e a Escola de Frankfurt. Ao trazer a um primeiro plano o conceito de interesse, Habermas se opõe a toda pretensão do sujeito teórico por situar-se além da esfera do desejo como seria o caso de Platão, Kant, Hegel e Husserl, e atribui à filosofia crítica precisamente a tarefa de desmascarar os interesses subjacentes à empresa de conhecimento. Habermas diferencia três esferas de interesses básicos, e cada uma delas regula uma esfera de investigação e, portanto, um grupo de ciências. O interesse técnico ou instrumental regula às ciências empírico analíticas. O interesse prático, no sentido kantiano do termo, regula a esfera da comunicação inter humana, à qual corresponde o domínio das ciências histórico-hermenêuticas, cuja finalidade fundamental está relacionada com a compreensão de sentido, e não com o aproveitamento técnico de suas posições. O terceiro tipo de interesse é o interesse pela emancipação, e com ele Habermas vincula as ciências sociais críticas.

Com relação ao segundo ponto a introdução do conceito de ciências sociais críticas, dirigidas contra as retificações institucionais, ideologicamente congeladas, que só podem ser transformadas pela crítica, Habermas distancia-se da concepção de ciências do espírito de Gadamer, entendidas por este como a reinterpretação da tradição cultural no presente histórico. As ciências sociais críticas, ao serem críticas por constituição, diferenciam-se também dos outros dois tipos de ciências antes enunciadas, as empírico-analíticas e as histórico-hermenêuticas. Mas o fundamental, em relação às ciências do espírito, é que “la instancia crítica se ubica [...] por encima de la conciencia hermenéutica, porque se plantea como empresa de *disolución* de las coacciones surgidas, no de la naturaleza, sino de las instituciones” (TA: 329).

O terceiro ponto de discordância está relacionado com o fato de que numa ciência social crítica o conceito de ideologia ocupa o lugar que o conceito de mal-entendido tem em uma hermenêutica das tradições. A partir de um paralelismo com a psicanálise, Habermas destaca três rasgos principais do conceito de ideologia: “impacto de la violencia en el discurso, disimulo cuya clave escapa a la conciencia y necesidad del rodeo mediante la explicación de las causas” (TA: 332). A ideologia seria, pois uma *experiência limite* para a hermenêutica. Mas ante a mesma, a hermenêutica não desenvolve senão uma experiência natural, pelo que se precisa “[...] una metahermenéutica para elaborar la teoría de las deformaciones de la competencia comunicativa” (TA: 332). Essa seria precisamente a tarefa que cumpre a crítica ao envolver arte de compreender, as técnicas que podem desfazer o mal-entendido e a ciência que explique as distorções.

No quarto ponto, Habermas desconfia da hipótese ontológica da hermenêutica gadameriana com sua insistência sobre o entendimento, o acordo e o consenso como algo constitutivo de nosso ser, a causa precisamente da ideologia. Por isso, a crítica das ideologias põe como idéia reguladora de toda compreensão o interesse pela emancipação, o qual se funda não em um consenso prévio senão em um processo de autoreflexão para uma comunicação sem limites e sem coações.

Na segunda parte de seu artigo, intitulada *Para una hermenéutica crítica*, Ricoeur reconhece que cada uma das duas propostas fala desde lugares diferentes e que seria útil que cada uma reconheça a outra que “[...] levanta a su manera una reivindicación legítima” (TA: 334). A hermenêutica teria que poder dar conta partindo dela mesma, do requerimento de uma crítica das ideologias, e a crítica das ideologias, em última análise, não poderia estar desprovida de pressupostos hermenêuticos.

Em relação ao primeiro aspecto, a capacidade da hermenêutica de dar conta de uma instância crítica, Ricoeur reconhece que historicamente este tem sido um desejo reiterado pela hermenêutica, desejo, entretanto, abortado. Em Heidegger, pela ontologização que realiza da compreensão sem que realize o caminho de retorno, desde a hermenêutica ontológica, às hermenêuticas regionais: filosofia, história, psicologia, etc. E em Gadamer porque, apesar de haver captado a urgência dessa dialética descendente, do fundamental para o derivado, seu conceito de “distanciamento alienante” em consonância com a dicotomia do título de sua obra, *Verdad y método*, faz com que esta, a dicotomia, prevaleça sobre a conjunção. E esta dicotomia impedirá “[...] reconocer la instancia crítica y por tanto hacer justicia a una crítica de las ideologías, expresión moderna y postmarxista de la instancia crítica” (TA: 336). Com tal propósito, Ricoeur propõe tirar o lugar da hermenêutica, da dialética de pertinência e o distanciamento alienante, para uma relação com a tradição baseada em “[...] la mediación de textos, de documentos, de monumentos cuyo estatuto es comparable al de los textos” (TA: 337). Desde esse deslocamento, sugerido pela mesma história do problema hermenêutico, Ricoeur propõe quatro temas que constituiriam uma espécie de complemento crítico da hermenêutica das tradições: a) o distanciamento, b) a relação explicar-compreender, c) a referência ou fora do texto e d) o estatuto da subjetividade. Estas quatro temáticas já desenvolvi em diferentes partes do estudo, pelo que, só lembrarei a maneira de síntese, o que implica em cada uma delas.

a) O primeiro tema exige considerar o distanciamento não como uma espécie de degradação ontológica, senão em sua vertente positiva, como componente do texto que possibilita a independência e autonomia do mesmo com

relação à intenção de seu autor, à situação sócio-cultural de sua produção e, por último, com respeito ao destinatário primitivo. O distanciamento pertence assim à mediação mesma e, portanto, a instância crítica se inscreve no coração mesmo da interpretação.

b) A segunda condição a satisfazer pela hermenêutica, numa perspectiva, é a de superar a dicotomia entre explicar e compreender, como sendo a primeira própria das ciências naturais e a segunda, das ciências do espírito. A consideração do discurso como obra plasmada em estruturas está reclamando uma descrição e uma explicação que medeiem sua compreensão. No caso dos textos, a explicação estrutural pode converter-se numa mediação adequada para a semântica profunda dos mesmos e chegar assim à sua compreensão.

c) Com o tema da referência se transgride o principio estrutural da clausura do texto e se desprega um mundo diante dele. Esse poder do texto de abrir uma dimensão de realidade inclui, como possibilidade, a crítica de toda realidade dada. O discurso poético e de ficção contém inclusive, o maior poder subversivo de redescrição e refiguração por “[...] la suspensión de la referencia del lenguaje ordinario y la apertura de una referencia de segundo grado” (TA: 340). A crítica não seria, pois, estranha à hermenêutica, pois o mundo aberto pelo texto pode incluir a força subversiva do revolucionário.

d) Em relação ao estatuto da subjetividade, a autêntica autocompreensão do sujeito seria aquela que “[...] se deja instruir por la *cosa del texto*” (TA: 340); ou seja, a relação com o mundo despregado pelo texto que supera a relação com a subjetividade do autor. Este processo desprega-se na leitura e permite ao leitor introduzir-se “[...] en las variaciones imaginativas del *ego*” (TA: 341) e através das mesmas, desenvolver um conceito de compreensão de si que “[...] implique orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto” (TA: 341) y de la falsa conciencia.

O segundo aspecto, os pressupostos hermenêuticos da crítica, ou em termos de Habermas, em que condições a crítica pode dar-se como uma meta

hermenêutica, Ricoeur retoma isso revisando as quatro teses com as que apresentou o pensamento de Habermas.

Primeira tese: sobre os interesses. Para Ricoeur, o descobrimento dos interesses na raiz do conhecimento, sua hierarquia e sua relação com a trilogia trabalho-poder-linguagem, implicaria uma antropologia filosófica similar à hermenêutica do *Cuidado* de Heidegger. Seriam, pois, uma espécie de existenciários, não simples entidades teóricas, que haveria que descobrir para reconhecê-los. Habermas propõe chamar metahermenêutica a essa espécie de analítica dos interesses que ocorre, na seqüência de trabalho-poder-linguagem, em um lugar diferente ao da hermenêutica, o discurso. Mas, em definitivo, ambos se cruzam em um lugar comum: a hermenêutica da finitude, onde ocorre também a correlação prejuízo-ideologia (Cf. TA: 343).

Segunda tese: Correspondência entre ciência social crítica e interesse pela emancipação. Habermas reinterpreta o marxismo sobre a base de uma dialética entre ação instrumental e ação comunicativa, aponta que é na institucionalização das relações humanas onde a ação comunicativa se distorce e retifica. Mas então, o interesse pela emancipação não seria algo totalmente diferente ao interesse prático, pois não teria outro conteúdo que o ideal da comunicação sem travas e sem limites. Quer dizer, inscreveria-se no mesmo plano onde se exercem as ciências histórico-hermenêuticas, na ação comunicativa. Partindo dessa perspectiva, a hermenêutica das tradições relembra à crítica das ideologias, que só a partir da interpretação criadora das heranças culturais pode projetar-se o ideal de comunicação sem travas e sem limites.

Terceira tese: Entre o simples mal-entendido e a distorção patológica ou ideológica medeia um abismo. Se, é verdade, mas ainda assim, uma hermenêutica do profundo como a que propõe Habermas, é ainda uma hermenêutica, mesmo que a chamem de metahermenêutica. Na análise que realiza Habermas da sociedade industrial moderna, o rasgo dominante da mesma é a produtividade racional, incorporada nos ordenadores. O subsistema da ação instrumental deixou de ser subsistema e suas categorias dominam a esfera da ação comunicativa. A técnica e a ciência assumem o papel ideológico que

legítima seu funcionamento. Mas ante essa realidade a pergunta que o hermenêuta dirige ao crítico é: será possível despertar a ação comunicativa e encarnar nela o interesse pela emancipação, sem recuperar criativamente as heranças culturais?

Quarta tese: Contraposição tradição/consenso-inovação/projeto. Talvez esta seja uma posição enganadora, pois, uma e outra posição falam desde o fundo de alguma tradição. Pode ser que a hermenêutica fale ainda mais desde a tradição romântica, e a crítica desde a ilustração. Mas seria uma falsa antinomia colocar para escolher entre reminiscência e esperança, entre a atenção às heranças culturais e a teoria do texto por um lado, e a teoria das instituições e dos fenômenos da dominação, por outra. Ambas têm um caráter concreto e um espaço particular que haveria que assegurar. Precisamente, “[...] la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada” (TA: 347).

## 2.2 CIÊNCIA E IDEOLOGIA

No início do artigo *Ciencia e ideología* (1972), Ricoeur chama a atenção sobre certas armadilhas que pudessem desembocar em uma interpretação redutora do fenômeno ideológico. A primeira série de armadilhas está relacionada com a definição inicial do fenômeno em termos de classes sociais e a redução do mesmo ao problema da combinação, obviando a problemática mais ampla da integração social, da qual a dominação é certamente uma dimensão, mas não a única. A segunda série de armadilhas vem do estatuto epistemológico da teoria mesma das ideologias que supõe que é o pensamento do outro o afetado pela ideologia enquanto que o que suspeita ficaria incólume de tal defeito. Existiria, além disso, um lugar não ideológico, o da ciência, desde a qual se desacreditaria o pluralismo dos métodos e os graus de rigor e de verdade que proclama a reflexão moderna a partir, precisamente, da reflexão “[...] sobre las condiciones propiamente históricas de la comprensión de la historia” (TA: 281).

Ricoeur defende a tese de que não haveria que opor simplesmente ciência e ideologia senão que haveria que buscar uma relação dialética entre ambas “[...] compatible con el grado de verdad al cual [...] podemos aspirar en las cosas prácticas y políticas” (TA: 282). Explicitando a tese exposta, na primeira parte do artigo, Ricoeur descreve o fenômeno ideológico não em termos de classes sociais e classe dominante senão em uma perspectiva weberiana, o que lhe permite recorrer um caminho de três etapas. Na primeira analisa a função geral da ideologia como função de integração. O rasgo fundamental da mesma, a nível epistemológico, é que a ideologia é simplificadora e esquemática, move-se no âmbito da opinião, da *doxa* dos gregos, ou no momento da *racionalização* na terminologia freudiana. Na segunda etapa estuda a função de dominação e legitimidade própria da ideologia, que se vincula com os aspectos hierárquicos social, e incrementa a função anterior de integração. Para explicar este fenômeno, Ricoeur retoma as análises de Marx Weber sobre a autoridade e a dominação.

Na terceira etapa, Ricoeur analisa a ideologia em sua função de distorção, de deformação por inversão, como mostra Marx. Na ideologia dos homens aparecerão de cabeça para baixo, como em uma câmara escura, fenômeno devido a seus processos de vida histórica. Para Marx, essa função de inversão, seguindo nisto a Feuerbach, é a religião. A religião é a ideologia por excelência, pois “[...] opera la inversión entre cielo y tierra y hace caminar a los hombres cabeza abajo” (TA: 287). A partir desse momento, a atividade real dos homens, deixa de ser a base e é substituída pelo que os homens dizem, imaginam-se, representam-se. A ideologia é então definida como essa inversão, esse erro, que nos faz tomar a imagem pelo real e o reflexo pelo original. Marx, desde já, não repete simplesmente a Feuerbach, posto que acrescenta a redução na idéia, a redução na prática, destinada a revolucionar a base da ideologia. Mas, de todas formas, comenta Ricoeur, o que Marx aportou é “[...] una *especificación* del concepto de ideología, que supone los otros conceptos de ideología analizados antes” (TA: 287), pois não poderia entender-se sua eficiência histórica nem porque e como

[...] una representación invertida de la realidad podría servir a los intereses de la clase dominante, si la relación entre dominación e ideología no fuese más primitiva que el análisis en clases sociales y

susceptible eventualmente de sobrevivirla. Lo que Marx aporta de nuevo se destaca sobre ese fondo previo de una constitución simbólica del vínculo social en general y de la relación de autoridad en particular. Y lo que agrega es la idea de que la función justificadora de la ideología se aplica de un modo privilegiado a la relación de dominación surgida de la división en clases sociales y de la lucha de clases (TA: 288).

Mas, por outro lado, a limitação fundamental do conceito marxista de ideologia, estaria no fato de vinculá-lo a um conteúdo específico, a religião, e não à sua função. Por isso, o separar a função ideológica do conteúdo ideológico permitiu aos integrantes da escola de Frankfurt analisar como a ciência e a tecnologia cumprem essa função ideológica nas sociedades capitalistas avançadas.

Ao finalizar a primeira parte do artigo, Ricoeur reitera a tese de que “[...] la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social desde siempre tiene una constitución simbólica e implica una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social” (TA: 289). Haveria que precisar se esse “desde sempre” é simplesmente um desde sempre ontogênico, nas atuais condições de formação dos sujeitos, ou também um desde sempre filogenético. Mais adiante, no numeral três, realizarei algumas considerações que talvez possam ajudar a precisar melhor esta questão.

Na segunda parte do artigo, analisando o estatuto epistemológico do discurso sobre as ideologias, Ricoeur chega à conclusão de que a teoria social não pode desprender-se inteiramente da condição ideológica. E isso é válido, aponta, tanto para a ciência positivista como para as disciplinas críticas. A razão fundamental “[...] consiste en la imposibilidad de ejercer una crítica que sea absolutamente radical” (TA: 296), pois a crítica deveria resultar de uma reflexão total, reflexão que não é possível, pois nenhum modelo explicativo social, nenhuma reflexão, pode colocar-se em “[...] un punto de vista capaz de expresar la totalidad que la sustraería de la mediación ideológica a la cual estamos sometidos los demás miembros del grupo social” (TA: 298).

Finalmente, na terceira parte do artigo, a dialética da ciência e a ideologia, reitera que não é nem através da antítese rígida entre elas nem por medo da

confusão como poderá tirar o máximo benefício da tensão entre ambas, pelo que propõe, para dar um sentido aceitável ao par ciência-ideologia, a mediação da hermenêutica da compreensão histórica. E para isso retoma as propostas já comentadas no numeral 2.1. deste capítulo, na tentativa de complementar as análises hermenêuticas de Gadamer e as ciências sociais críticas de Habermas.

### 2.3 IDEOLOGIA E UTOPIA COMO EXPRESSÕES DO IMAGINÁRIO SOCIAL

No terceiro dos artigos citados, *La ideología y la utopía, dos expresiones del imaginario social* (1976). Ricoeur coloca em relação ambos fenômenos, os quais “desempeñan un papel decisivo en la manera como nos situamos en la historia para relacionar nuestras expectativas dirigidas hacia el futuro, nuestras tradiciones heredadas del pasado y nuestras iniciativas en el presente” (TA: 349). Mas, frente à análise em branco e preto, positivo ou negativo, que costuma realizar-se deste imaginário duplo, Ricoeur propõe uma análise que ponha em ordem funções e significados diferentes de cada uma destas duas modalidades do imaginário social, pondo em paralelo os níveis de cada um com os níveis do outro e buscando a possível correlação entre eles.

Os três níveis do conceito de ideologia correspondem aos três usos do termo analisados no numeral 2.2: a ideologia como distorção/dissimulo; a ideologia como legitimidade e justificativa; e a ideologia como integração. Os três sentidos da utopia, paralelos aos da ideologia, mas no sentido inverso aos antes enunciados, seriam: em primeiro lugar, a utopia coloca em questão a realidade no que refere a expressão das potencialidades de um grupo que se encontram reprimidas pela ordem existente: “La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser* de lo social” (TA: 357). Em segundo lugar, a utopia põe em questão a maneira de exercer o poder em todos os comportamentos da vida social: o poder familiar e doméstico, o poder econômico e social, o poder político, o poder cultural e o religioso. E finalmente, no terceiro nível, a utopia faz desvanecer o real em benefício do possível, inclusive um possível perfeito, e por isso, irrealizável.

Este cruzamento entre ideologia e utopia no imaginário social, parece indicar que o mesmo se baseia na tensão entre uma função de integração e uma de subversão, e que “[...] el imaginario social sólo pudiera ejercer su función excéntrica a través de la utopía, y su función de refuerzo de lo real, por el canal de la ideología” (TA: 360). Mas não só como processos paralelos senão complementares, por razão de seus intercâmbios mútuos. Neste âmbito, passaria o que ocorre com a imaginação individual: às vezes supre a ausência de uma coisa real, outras vezes a substitui por uma ficção. Por isso, Kant construiu o conceito de imaginação transcendental sobre essa alternativa entre imaginação reprodutora e imaginação produtora. Assim expressa Ricoeur o máximo paradoxo do imaginário social:

Para poder soñar con otro lugar es necesario haber ya conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las que procedemos, algo así como una identidad narrativa. Pero, por otra parte, las ideologías en las cuales esta identidad se disimula reclaman una conciencia capaz de contemplarse a sí misma sin vacilar, a partir de ningún lugar (TA: 360).

### **3 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES Δ**

Conforme aponte no primeiro numeral do capítulo, Ricoeur polemiza com aquelas teorias que pretendem manter separados os jogos da linguagem para dar conta dos acontecimentos (natureza-causalidade) e da ação (ações humanas-motivação), o que levaria novamente a uma dicotomia explicação/compreensão, superada já na teoria do texto. Por isso, o homem pertence tanto ao regime da causalidade como ao da motivação, o que exige articular explicação e compreensão, pois ambos elementos estão implicados na noção de intervenção no curso das coisas. Além disso, os quatro critérios da textualidade aplicam-se ao conceito de ação significativa.

Outros aspectos importantes a destacar da posição ricoeuriana comentada neste capítulo são em primeiro lugar, a tese da constituição simbólica da realidade social e logo, o estatuto da constituição de comunidades de alta classe a partir do outro, em uma relação inter subjetiva.

A tese da constituição simbólica da realidade social é uma tese central no pensamento ricoeuriano, que repete em vários de seus artigos e com a qual marca uma clara separação frente ao pensamento de Marx, reconhecendo ainda tudo o que Marx aporta de novo para a análise social. Recordemos como expõe Ricoeur esta tese. Apoiando-se em Karl Mannheim, que, em seu livro *Ideología y utopía*, em 1929, havia estabelecido a diferença entre os dois fenômenos sobre o fundo de um critério comum de não congruência com respeito à realidade histórica e social, Ricoeur comenta que tal critério pressupõe que os indivíduos e as entidades coletivas estão desde sempre vinculadas à realidade social, mas de um modo que não é o da participação sem distancia senão através dessas duas figuras do imaginativo social, a ideologia e a utopia, que são figuras de não coincidência. Max Weber e inclusive Levi-Strauss, quando na introdução à obra de M. Mauss aponta que o simbolismo não é um efeito da sociedade, senão a sociedade um efeito do simbolismo, são citados também em apoio à sua tese (TA: 212).

Esta tese é retomada no artigo *O Marx de Michel Henry* (1978) (L2: 201-227). Ao analisar a relação entre práxis e ideologia, aponta que não é possível conceber uma modalidade de ação que não esteja articulada por regras, normas, modelos, símbolos. E a genealogia da mesma sempre nos remontaria de formações simbólicas em formações simbólicas “[...] sem jamais nos colocar diante de un agir nu, pre-simbólico” (L2: 226). A ordem simbólica seria assim consubstancial ao obrar humano. Clifford Geertz, lembra Ricoeur, fundamenta sua *Interpretación de las culturas* nesse papel formador dos sistemas simbólicos em relação ao obrar humano. Os códigos simbólicos, como entidades culturais e não só psicológicas, cumpriram na existência sócia do homem, a mesma função que os códigos genéticos na existência biológica dos seres vivos. A teoria da ação de Anscombe, Danto, Davidson, etc., segue o mesmo sentido: a diferença do simples movimento, a ação se torna significativa pela rede de intenções, motivos, regras e normas que fazem que possa ser nomeada, descrita, justificada, etc. Agora, descrever e justificar, é já colocar sob a luz da representação.

Partindo deste ponto de vista haveria que colocar-se de acordo sobre uma dupla exteriorização: a de “as circunstâncias” que “determinam” a ação -em

sentido marxiano- e a da ordem simbólica que “ilumina” a ação. Caberia, sim, falar de uma gênese da ideologia em um sentido limitado para dar conta dos fenômenos de distorção sistemática que surgem em uma determinada ordem simbólica já constituída, mas não em um sentido radical como se a ordem simbólica em seu conjunto se gerasse a partir da vida, da práxis. Pareceria mais que, não seria possível definir a própria práxis de, ou sem um espaço simbólico no qual possa articular-se a mesma.

O segundo aspecto a destacar é que, segundo Ricoeur, a razão prática se explica melhor desde uma sociologia compreensiva de tipo weberiano que desde a lógica da ontologização do espírito no Estado hegeliano ou desde a inversão do mesmo por parte de Marx. A crítica de Marx de *Los principios de la filosofía del derecho de Hegel* é chave, mas “lamentablemente Marx, a su vez, reinterpretará un saber de la práctica económica y de todas las prácticas ubicadas por él en la relación de superestructura a infraestructura” (TA: 237). Todo saber absoluto ou toda ciência total já estão contidos na sua raiz na idéia hegeliana de que o indivíduo se sabe no Estado, que se sabe a si mesmo no espírito objetivo.

Ao invés disso, na hipótese inversa da sociologia compreensiva, todas as comunidades de alta categoria, incluído o Estado, procedem das relações intersubjetivas mediante um processo de objetivação e de alheação que haveria que descrever. Mas desde este individualismo metodológico pode-se resolver a dialética da liberdade e da instituição, pois as instituições aparecem simplesmente como objetivações ou, inclusive, retificações das relações intersubjetivas sem que precisem de um suplemento de espírito. E a razão prática seria então “el conjunto de las medidas que toman los individuos y las instituciones para preservar o restablecer la dialéctica recíproca de la libertad y las instituciones, fuera de la cual no hay acción con sentido” (TA: 236).

E o saber sobre essas objetivações e retificações não pode ser senão um saber probabilista, o que pode pretender a razão prática para essa zona intermediária que se estende entre a ciência das coisas imutáveis e necessárias, e as opiniões arbitrárias. E esse reconhecimento de seu estatuto médio é a garantia da sobriedade da razão prática e de sua abertura à discussão e à crítica.

Sem dúvida, a confrontação da teoria da ação com a teoria do texto, brindou a ocasião, uma vez mais, a Ricoeur de ratificar o círculo hermenêutico, a correlação explicar-compreender, assim como apresentar a tese da constituição simbólica da realidade social e a constituição das comunidades de alta categoria, a partir do outro, em uma relação intersubjetiva. Mas, ao mesmo tempo, a colocada em relação entre o texto e a ação contribuirá para o enriquecimento posterior o círculo hermenêutico, como o testemunha a análise do círculo da *mimese*, em *Tiempo y narración*, onde opera um deslocamento com relação à *Metáfora viva*, pois enquanto que a redescrição metafórica opera sobretudo “en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos”, em relação a um mundo *habitável*, a função mimética das narrações se manifesta, no entanto, “[...] en el campo de la acción y de los valores *temporales*” (TN, I: 33).

## Capítulo VI

### O TEMPO E A HISTÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO HUMANO

#### 1 O CÍRCULO DA TRIPLA MIMETISE, DISCORDÂNCIA E CONCORDÂNCIA

##### 1.1 CARÁTER TEMPORAL DA EXISTÊNCIA HUMANA E HUMANIZAÇÃO DO TEMPO

Na última citação do capítulo anterior encontramos relacionadas três entidades que vão ocupar o novo desenvolvimento teórico de Ricoeur: narração-tempo-ação. E será a ação a que ocupará um lugar fundador, pois no atuar e no sofrer onde se situa a estrutura primeira do tempo, a qual, por sua vez, expressa-se sob a forma de relato. Por isso, desde o início da primeira parte de *Tiempo y narración*, esclarece Ricoeur, que o pressuposto prévio que domina aos demais (historiografia, relato de ficção, exigência de verdade, etc.) “[...] es el carácter *temporal* de la experiencia humana” (TN, I: 39). A este pressuposto, no qual se aceita de maneira tácita a tese heideggeriana de que a temporalidade é o destino do ser do ser-aí, Ricoeur acrescenta por conta sua que “[...] El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal” (TN, I: 39).

A estrutura fundamental de *Tiempo y narración* articula-a em torno a duas teses que explicitam como entende a relação entre os dois termos do título. A primeira tese é que a especulação filosófica sobre o tempo, tal como se deu

historicamente, desemboca em aporias insuperáveis para a própria especulação. E a segunda tese é que a narração, que engloba tanto o relato histórico como o de ficção, proporciona respostas mais ou menos adequadas a ditas aporias. A primeira parte de *Tiempo y narración* Ricoeur a consagra à exposição do círculo entre narração e temporalidade, e nela dedica um capítulo, o terceiro, à “tripla mimese”, cujo caráter circular redobra e enriquece o círculo hermenêutico. A teoria da narratividade de Ricoeur se sustenta, pois, sobre o círculo hermenêutico da tripla mimese: Mimese I, Mimese II e Mimese III; ou seja, pré-figuração, configuração e refiguração, respectivamente.

Mimese II constitui o eixo de sua análise. O “círculo da mimese” consiste em relacionar a Mimese II, ou seja, a operação de configuração do relato, com o que a precede (pré-figuração do campo prático, Mimese I) e o que a segue (refiguração da prática pela leitura, Mimese III). Essa função de mediação é exposta por Ricoeur no capítulo terceiro da primeira parte de *Tiempo y narración*, e dá intencionalmente o mesmo título que ao conjunto da obra, com o propósito de marcar como se realiza o trabalho hermenêutico na tripla mimese, se bem -assinala Ricoeur- neste nível da investigação trata-se ainda de um esboço que exigirá desenvolvimento, crítica e revisão. Assim, concebe Ricoeur o arco hermenêutico da tripla mimese:

[...] incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar. Para la semiótica, el único concepto operativo sigue siendo el del texto literario. La hermenéutica, en cambio, se preocupa de reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores. No se limita a colocar *mimesis* II entre I y III. Quiero caracterizar *mimesis* II por su función de mediación. Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra (TN, I: 114).

As três operações (pré-figuração, configuração e refiguração) sublinham os laços da narração com a ação e com o tempo; e para resolver o problema da relação entre tempo e narração, Ricoeur estabelece como objetivo de *Tiempo y narración* “[...] construir la mediación entre tiempo y narración demostrando el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético” (TN, I: 115). A importância concebida por Ricoeur à narração não é gratuita, senão que é

devida à pergunta pela ação, pelos acontecimentos, pelas histórias e pelo tempo, do que diz -como recordei- que se faz humano na medida em que se articula de maneira narrativa, e à inversa, a narração é significativa enquanto redefine os traços da experiência temporal.

Mas ainda não respondeu à pergunta de como se humaniza o tempo. À procura de resposta dessa questão, Ricoeur inicia um recorrido pela história do pensamento ocidental, pondo a dialogar entre eles, autores não contemporâneos como Agustín e Aristóteles. E se abre, além disso, aos questionamentos do século XX, ao caráter trágico dos mesmos, à renúncia que implica a toda forma de teleologia, e às inquietudes que surgem sobre a identidade, pessoal ou coletiva, e sobre o espaço comum a construir, que atravessam as reflexões sobre as diversas configurações do tempo na narração (Cf. DOSSE, 2001: 551).

Na primeira conversação fictícia entre Agustín e Aristóteles, contrapõe as aporias da experiência do tempo contadas por San Agustín, com a interpretação que ele, Ricoeur, realiza da *Poética de Aristóteles*. Trás a exposição da experiência agostiniana do tempo na que predomina a discordância sobre a concordância -(a *distentio animi* em direção à memória do passado, a expectativa do futuro e a atenção ao presente sobre a *intentio animi* no modo que a eternidade aspira ser um presente eterno)-, Ricoeur justifica a réplica de Aristóteles ao livro XI das *Confissões* porque, segundo sua interpretação, a construção da trama inverte a relação entre concordância e discordância.

El segundo texto importante que ha puesto en movimiento mi investigación es la *Poética* de Aristóteles. La razón de esta elección es doble.

Por una parte, he encontrado en el concepto de construcción de la trama (*mythos*) la réplica invertida de la *distentio animi* de Agustín. Éste gime bajo el aprieto existencial de la discordancia; Aristóteles divisa en el acto poético por excelencia -la composición del poema trágico- el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. Ni que decir tiene que soy yo, lector de Agustín y de Aristóteles, quien establece esta relación entre la experiencia vivida, en la que la discordancia rompe la concordancia y la actividad eminentemente verbal en la que la concordancia restablece la discordancia (TN, I: 80).

Mas a apelação a Aristóteles não se reduz a esclarecer o papel da posta em intriga, *el mythos*, que torna possível “a síntese do heterogêneo” (configuração

ou Mimese II), senão que, além disso, estende a reflexão sobre a ação e a atividade mimética, da qual indica que é o único conceito globalizador utilizado por Aristóteles na *Poética*. Entretanto, Aristóteles ignora a narração como instância superior ao *mythos* clássico, e conseqüentemente, sua dupla função de ficcionalidade e de poder temporalizante, pelo que Ricoeur insiste em que é necessário aprofundar tanto no antes como no depois de *Mimese II* para pôr à luz todos os fios da atividade mimética. *Mimese II* representa a fase da criação poética e institui o mundo da literalidade, *Mimese I* re – envia ao que precede e torna possível a criação, e *Mimese III* ao estado posterior que representa a ação do espectador ou do leitor. Mas Ricoeur mantém a tese de que:

[...] el sentido mismo de la operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que yo llamo *mimesis I* y *mimesis III*, y que constituyen “el antes” y “el después” de *mimesis II*. Con esto me propongo mostrar que *mimesis II* consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración. (TN, I: 114).

Ricoeur se pergunta se não se produz um, círculo vicioso entre o ato de narrar e o ser temporal, pois “[...] la temporalidad es llevada al lenguaje en la medida en que éste configura y refigura la experiencia temporal” (TN, I: 115). Mas não se trataria de uma simples tautologia, pois o postulado que subjaze ao reconhecimento da função da refiguração da obra poética em geral, é o de uma hermenêutica que não procura tanto restituir a intenção do autor, quanto explicar o movimento pelo qual o texto despreza um mundo diante de si mesmo. A poesia, por seu *mythos*, redescreve-o, e a narração o “[...] re-significa en su dimensión temporal, en la medida en que narrar, recitar, es rehacer la acción según la invitación del poema” (TN, I: 153). Mas o problema exposto pela narratividade pode ser mais simples e, ao mesmo tempo, mais complicado que o exposto pela poesia lírica. Mais simples porque a narração resignifica o que já foi pré-significado no plano do obrar humano. Porém, mais complicado, ao mesmo tempo, porque a existência de duas grandes classes de discursos narrativos -a narração de ficção e a historiografia- expõem uma série de problemas específicos como a assimetria entre os modos referenciais do relato histórico e o da ficção, assim como a referência cruzada entre um e outro e outro modo referencial.

## 1.2 CONVERSA A TRÊS VOZES: HISTORIOGRAFIA, CRÍTICA LITERÁRIA E FENOMENOLOGIA

Ante as dificuldades assinaladas no final do parágrafo anterior, Ricoeur observa que:

Una teoría del tiempo refigurado -o del tiempo narrado- no puede sacarse adelante sin la mediación del tercer miembro del diálogo ya entablado entre la epistemología de la historiografía y la crítica literaria aplicada a la narratividad dentro de la discusión de la referencia cruzada (TN, I: 156).

E esse terceiro interlocutor é a *fenomenologia do tempo* com cuja colaboração o círculo hermenêutico da narratividade e da temporalidade amplia-se mais além do círculo da mimese, pois

Sólo al término de lo que acabo de llamar conversación triangular, en la que la fenomenología del tiempo habrá unido su voz a las de las dos disciplinas anteriores, el círculo hermenéutico podrá emparejarse con el de la poética de la narratividad (que culmina a su vez en el problema de la referencia cruzada evocada anteriormente) y de la aporética de la temporalidad (TN, I: 158).

Ricoeur reconhece que a hermenêutica de Heidegger marca uma ruptura com a fenomenologia subjetiva de Agustín e de Husserl pela hierarquização dos planos da temporalidade, ou melhor, da temporalização. Entretanto, sua fenomenologia “[...] plantea problemas análogos a los que suscita la fenomenología de Agustín y de Husserl” (TN, I: 160), e exigirá, ao mesmo tempo, um esforço suplementar para manter a dialética da narração e do tempo. Ricoeur conclui a primeira parte de *Tiempo y narración* apontando que a reflexão realizada na mesma, “[...] nos ha conducido ya, de una concepción en la que el círculo hermenéutico se identifica con el de los estadios de la *mimesis*, a otra que integra esta dialéctica en el círculo más amplio de la poética de la narración y de la aporética del tiempo” (TN, I: 161).

Fica ainda pendente, logicamente, um último problema, o de definir “el *límite superior* del proceso de jerarquización de la temporalidad”. Para Agustín, as relações puramente extensivas do tempo reportam-se a uma eternidade, onde toda as coisas estejam presentes simultaneamente. Para Heidegger, pelo menos

na época de *Ser y Tiempo*, os planos da temporalização se orientam para a finitude selada pelo ser-para-a-morte. Ante este problema, Ricoeur termina a primeira parte de seu texto apontando que “la cuestión más grave que podría plantear este libro es saber hasta qué punto la reflexión filosófica sobre la narratividad y el tiempo puede ayudar a pensar juntas la eternidad y la muerte” (TN, I: 161).

## **2 A TEORIA DA HISTÓRIA: EXPLICAÇÃO, COMPREENSÃO E NARRAÇÃO**

No artigo ao qual fiz referência antes, *Explicar y comprender*, o terceiro âmbito no qual Ricoeur examina a relação entre explicar e compreender, além do texto e da ação, é a teoria da história (TA: 163-168). Não é estranho, diz Ricoeur, que a história suscite os mesmos problemas e os mesmos debates que a teoria do texto e a teoria da ação, pois, de um lado, é um tipo de *relato*, um relato *verdadero* e, de outro lado, a história refere-se às ações dos homens no passado. Na teoria da história enfrentam-se dois campos opostos: de um lado está o campo da compreensão, representado por autores como Raymon Aron e Henri Marrou, influenciado pela sociologia compreensiva alemã, e alguns ingleses como Collingwood. Por outro lado, o da explicação, está Hempel com sua tese de que a explicação histórica não tem nada de específico nem de original, pois todo acontecimento histórico se deduz da conjunção de duas classes de premissas: primeiro, a descrição de condições iniciais (acontecimentos anteriores, circunstâncias, contextos, etc.), e logo a afirmação de uma generalidade ou enunciado de uma lei.

A esta contraposição, replica Ricoeur, que é necessário retomar o problema de uma maneira nova e articular dialeticamente compreensão e explicação, ao invés de opô-las. Assim, a compreensão histórica coloca em jogo uma competência específica, a competência para seguir uma história que se relata, e dessa forma permitir incorporar a explicação. Seguir uma história exige compreender uma sucessão de ações, pensamentos, sentimentos, com uma certa direção, mas também com surpresas. Uma história nunca é dedutível nem predizível, mas seu desenlace deve ser aceitável. Por isso, em toda história relatada deve dar-se um nexos de continuidade lógica totalmente específico, já que

o desenlace deve ser ao mesmo tempo contingente e aceitável. Assim, quando seguimos uma história, antecipamos seu curso ulterior e seu desenlace, corrigimos nossas antecipações, se for o caso, até que coincidam com o desenlace real. Então teremos compreendido. Dessa maneira implicam-se a compreensão e a explicação. A compreensão baseada no elemento narrativo permite dar conta melhor do passo da compreensão à explicação. A contingência narrativa e sua estrutura lacunária, reclamam a pergunta, a interrogação, o porquê. Dessa maneira o *porquê* procede e se articula com o *que*, sem que a explicação tenha autonomia, mas permite que “[...] se siga más o mejor la historia cuando fracasa la comprensión espontánea de primer grado” (TA: 167).

Em *Tiempo y narración*, frente ao caráter narrativo da história, Ricoeur defende uma tese intermediária entre duas posturas extremas: defende o caráter narrativo da mesma mas se distancia da chamada história narrativista. O vínculo da história com a capacidade de seguir uma história, ou inteligência narrativa, é real, mas não direto senão que é derivado de maneira indireta; além disso, é o distintivo da história com respeito às demais ciências sociais. À defesa desta tese, Ricoeur dedica os três capítulos da segunda parte de *Tiempo y narración*. No primeiro examina o ataque contra a história-narração por parte de duas correntes de pensamento independentes entre si. Uma, partindo da prática histórica, está representada pela *Escola dos Anais* e realiza sua crítica numa perspectiva mais metodológica que epistemológica. A outra provem da tese do positivismo lógico sobre a unidade da ciência e, portanto, é mais epistemológica que metodológica. No segundo capítulo examina a contribuição das teses narrativas e os limites das mesmas, e no terceiro desenvolve sua tese da derivação *indireta* do saber histórico, partindo da inteligência narrativa. Vejamos brevemente quais são suas exposições.

O conceito de acontecimento é a pedra de toque para realizar a análise da contribuição da Escola dos Anais à teoria da história. Sua crítica à “história do acontecimento” ocupa um lugar básico na mesma e essa crítica é considerada como a rejeição da categoria da narração “[...] si bien el concepto de narración no sea interrogado nunca por sí misma, como ocurre con la primacía de la historia política y la del acontecimiento” (TN, I: 180). Entretanto, Ricoeur comenta que a

pretensão de romper com a narração tem sido vã e inclusive, contraditória ao projeto histórico.

É verdade que os integrantes dos Anais realizaram um corte epistemológico com a chamada “história historizante” e que realizaram deslocamentos em seus objetos, reavaliações dos fenômenos econômicos e valorizações das lógicas espaciais. Fernand Braudel, por exemplo, desvalorizou o tempo curto com relação às permanências da geo-história, a longa e a longuíssima duração. Mas, entretanto, em sua prática como historiador, as regras da escrita histórica lhe impedem aterrissar na sociologia, pois a longa duração continua sendo duração. Inclusive, comenta Ricoeur, “[...] la noción misma de *historia de larga duración* dimana del acontecimiento dramático, en el sentido que acabamos de darle: acontecimiento-estructura-en-trama” (TN, I: 337). A trama, logicamente, será de outro nível, mas continua sendo trama. O sujeito da mesma não será um personagem, Felipe II, senão um quase-personagem. O Mediterrâneo. Quase-personagem que conhecerá sua época de gloria no século XVI, antes que “[...] el imperio de Felipe se vuelva hacia el Atlántico y América. Entonces España abandona el Mediterráneo. Al mismo tiempo, el Mediterráneo sale de la gran historia” (TN, I: 346). A colocação-em-intriga se impõe pois inclusive ao historiador que toma a maior distância possível com o recitativo clássico do acontecimento político–diplomático. A narração constitui-se assim na mediação indispensável para fazer historiografia e articular o espaço de experiência com o horizonte de espera dos que fala Kosselleck.

Com relação à atenção prestada pela história às teses narrativistas, Ricoeur assinala que estas se nutriram da crítica do modelo nomológico e da reavaliação do relato como fonte de saber, como desdobramento de recursos de inteligibilidade. William Dray, por exemplo, mostra que a idéia de causa deve separar-se da idéia de lei no domínio da história retomando a crítica da causalidade de Hume. Além disso, Dray advoga por um tipo de análise causal, irreduzível à subsunção por leis, criticando tanto aos que realizam tal redução como aos que excluem toda forma de explicação. G. H. Von Wright, por seu lado, propõe um modelo “misto”, a *explicação quase causal* que tende unir explicação causal e dedução teleológica. A explicação quase-causal seria o modo “[...] más

típico de explicación de las ciencias humanas y de la historia” (TN, I: 225). Von Wright assinala que as relações causais são relativas ao seu contexto e à ação implicada no mesmo, e diferencia a conexão causal não lógica, puramente externa que atua sobre os estados do sistema e a conexão lógica que se relaciona com as intenções e adota a forma teleológica. Por isso aponta Ricoeur que:

No basta, pues, con establecer la equivalencia entre intencionalidad y explicación teleológica para dar razón de la explicación en historia. También hay que dar un equivalente lógico al nexo de la intención con su contexto, que, en historia, está hecho de todas las circunstancias y de todos los efectos no queridos de la acción (TN, I: 236).

Apesar do avanço que supõe a explicação quase-causal com respeito à explicação por razões no sentido de W. Dray, cabe perguntar-se se não falta no modelo da explicação quase-causal o elemento que garanta a unidade entre os segmentos nômicos e os teleológicos. A juízo de Ricoeur “[...] este hilo conductor es la trama en cuanto *síntesis de lo heterogéneo*. En efecto, la trama ‘comprende’, es una totalidad inteligible, circunstancias, fines, interacciones, resultados no queridos” (TN, I: 240).

Arthur Danto, por sua vez, realiza uma análise das frases narrativas, mas não no marco da epistemologia da história, senão que no da filosofia analítica. Logo depois de realizar uma crítica do prejuízo, segundo o qual o passado está pré-determinado e é fixo, assinala que nas frases narrativas acham-se implicados *três aspectos temporais*: dois concernem o enunciado (o do acontecimento descrito e o do acontecimento em função do qual descreve-se o primeiro), e o terceiro concerne à enunciação (o do narrador). As conseqüência epistemológicas de tal diferenciação temporal são, pelo menos, três. A primeira toma a forma de um paradoxo sobre a causalidade, pois os acontecimentos posteriores podem fazer como causa acontecimentos anteriores determinados pelo predicado “ser causa de”. A segunda conseqüência permite diferenciar a descrição propriamente narrativa da descrição ordinária da ação, enquanto que a história caracteriza-se por enunciados que explicam a verdade de um fato particular em função de acontecimentos posteriores e -por tanto- a verdade de tais enunciados, importa ao sentido da descrição narrativa. Mas, além disso, Danto considera que descrever e

explicar não se diferenciam: “Explicar por qué algo ocurrió y describir lo que ocurrió coinciden. Una narración que no consigue explicar nada tiene de narración; una narración que explica es una narración pura y simple” (TN, I: 249).

Nesta perspectiva alguns autores foram até mais longe, como W. B Gallie com seu conceito de *followability* da história narrada (história que se pode prosseguir) com o que se salvaria a distância entre a *frase* narrativa e o *texto* narrativo, ou L. O. Mink para quem as narrativas são *totalidades muito organizadas* que exigem um ato específico de compreensão da natureza do *juízo*. Seria o que ele chama de modo *configurante* como um dos modos de compreensão em sentido amplo, além do teórico e do categorial. O modo configurante consiste em colocar elementos dentro de um complexo único e concreto de relações. É o tipo de compreensão que caracteriza a operação narrativa, ainda que não seja exclusivo da mesma. H. White vai ainda mais longe na perspectiva de construir uma poética da história, ao supor que o registro da história não é fundamentalmente diferente daquele da ficção no plano da estrutura narrativa. A história seria em primeiro lugar, escrita, artifício literário e como tal “constitutiva del modo histórico de comprensión”, e o trânsito entre narrar e explicar efetua-se mediante a construção da forma (TN.I: 281).

Aparentemente, pareceria que Ricoeur está muito próximo das teses narrativistas. De fato, afirma que as mesmas têm razão em dois pontos. Em primeiro lugar, elas “[...] demuestran con éxito que *narrar es ya explicar*. El *di'allèla* -el ‘uno por el otro’, que, según Aristóteles, realiza la conexión lógica de la trama- es en lo sucesivo el punto de partida obligado de toda discusión sobre la narración histórica” (TN, I: 294). Em segundo lugar, à diversidade e hierarquia dos modelos explicativos respondem com uma grande riqueza dos recursos explicativos internos da narração.

Entretanto, Ricoeur não compartilha com as teses mais radicais dos narrativistas que postulam, a indistinção entre história e ficção, pois o compromisso com a verdade que vincula o historiador com seu objeto, exige um corte epistemológico entre o conhecimento histórico e a capacidade para prolongar uma história, fundada sobre o regime da veracidade. Esse corte,

assinala Ricoeur, se produz em três níveis: no nível dos procedimentos pelo uso específico que faz a historiografia da explicação (a imputação causal singular); no nível das entidades próprias de seu objeto que já não serão personagens narrativos senão entidades anônimas (nações, sociedades, civilizações, classes sociais ou mentalidades); e, finalmente, no nível da temporalidade, pois o tempo histórico não parece referir-se ao presente vivo da consciência subjetiva senão que sua estrutura é proporcional aos procedimentos e entidades que a história-ciência emprega como assinalamos ao recordar a crítica realizada pela Escola dos Anais à história do acontecimento. Mas, pese a esse triplo corte epistemológico, -e nisso insiste Ricoeur- “[...] la historia no puede romper su vínculo con la narración sin perder su carácter histórico” (TN, I: 293).

### 3 A REFIGURAÇÃO DA EXPERIÊNCIA TEMPORAL

O terceiro volume de *Tiempo y narración*, que tem como subtítulo “el tiempo narrado”, corresponde à quarta parte da obra, e está centrado na *Mimese III*, isto é, na refiguração, na referência, não no sentido próprio da configuração. Neste terceiro volume Ricoeur ultrapassa o umbral da configuração na narração, que ocupa os dois primeiros volumes, e se dedica em aprofundar a refiguração pela narração. Esta quarta parte é organizada por ele em duas seções. A primeira é dedicada à aporética da temporalidade, e a segunda, à poética da narração. Finalmente, nas conclusões, além de agrupar os resultados alcançados, explora também os limites de seu trabalho, além dos quais, a temporalidade, escapando ao marco da narratividade, aparece como inescrutável.

Vejamos então, desde a perspectiva da refiguração, qual é a pretensão de verdade dos dois grandes modos narrativos privilegiados por Ricoeur, o relato histórico e o relato de ficção. Já no início de sua leitura da *Poética* de Aristóteles, havia anunciado Ricoeur que seria longo o caminho, porém, mais além de Aristóteles, para expor a referência ligada à possibilidade de entrecruzar esses dois tipos de relato:

No podrá decirse cómo la narración se relaciona con el tiempo antes de que se haya podido plantear, en toda su amplitud, el problema de la *referencia cruzada* -cruzada sobre la experiencia temporal viva- del

relato de ficción y del relato histórico. Si el concepto de actividad mimética es primero en la *Poética*, nuestro concepto de referencia cruzada -heredero lejano de la *mimesis* aristotélica- no puede ser sino último y debe retroceder al horizonte de toda nuestra empresa. Por eso sólo se estudiará de modo sistemático en la cuarta parte (TN, I: 82).

Na introdução à quarta parte, Ricoeur explica como, na mesma, a Mimese III desloca o acento das seqüências epistemológicas consagradas à configuração (Mimese II), -que punham o acento sobre o sentido desde o ponto de vista da semiótica, de sua lógica interna- rumo ao real, a referência, à que reenvia sob diferentes modalidades a história, mas também em direção ao irreal do relato de ficção. A narração histórica se refere a um passado real, efetivamente acontecido, enquanto que a ficção se caracteriza por uma modalidade referencial segunda que se desloca sobre a suspensão da referência descritiva ou primária, tal como Ricoeur o sustenta no estudo VII da *Metáfora Viva*. Existe, pois, uma dissimetria ao alcance referencial e à pretensão de verdade de cada um dos dois grandes modos narrativos. Entretanto, o problema da relação com o real, é não de lado, pois a história não pode deixar de interrogar-se sobre sua relação com um passado realmente acontecido. Mas pode sim ser formulado, o problema da realidade em termos diferentes aos da referência tal e como foram delimitados seus contornos por Frege, Ricoeur assinala que:

La ventaja de un acercamiento que relaciona la historia y la ficción, frente a las aporías de la temporalidad, es que incita a reformular el problema clásico de la referencia a un pasado que fue “real” (a diferencia de las entidades “irreales” de la ficción) en términos de refiguración, y no viceversa. Esta reformulación no se limita a un cambio de vocabulario, en la medida en que señala la subordinación de la dimensión epistemológica de la referencia a la dimensión hermenéutica de la refiguración (TN, III: 638).

Há que ter presente, que a reformulação da questão da realidade vai acompanhada de uma “vasta confrontação” entre a aporética da temporalidade e a poética da narração, motivo pelo qual os desenvolvimentos sobre o terreno da realidade estão intimamente entrelaçados com as respostas às aporias do tempo.

### 3.1 PRIMEIRA APORIA: DUALIDADE DO TEMPO, PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA E COSMOLÓGICA NA ESPECULAÇÃO SOBRE O TEMPO

A primeira aporia é a da dualidade do tempo como consequência da não congruência entre a perspectiva fenomenológica que escruta o tempo da alma, o tempo subjetivo, o tempo mortal, e a perspectiva cosmológica desde a qual o tempo aparece como tempo objetivo ou tempo cosmológico. A perspectiva fenomenológica acha-se representada por San Agustín, Husserl e Heidegger. E a perspectiva cosmológica, por Aristóteles, Kant e a ciência contemporânea.

Esta primeira aporia determina a construção em forma de polémica da aporética do tempo. Em um primeiro momento, Agustín polemiza com Aristóteles. Entre uma aproximação psicológica que põe o acento sobre o tempo da alma (Agustín) e outro que destaca os caracteres físicos e cosmológicos do movimento (Aristóteles), “[...] entre la concepción agustiniana y la aristotélica no hay transición pensable” (TN, III: 660). E, entretanto, o reduzir da interpretação do tempo a um ponto de vista psicológico ou cosmológico provoca distorções em cada uma dessas interpretações, que não permitem dar conta da complexidade do mesmo. A conclusão é evidente:

No es posible afrontar el problema del tiempo por un solo extremo, el alma o el movimiento. La sola distensión del alma no puede producir la extensión del tiempo así como el solo dinamismo del movimiento no puede engendrar la dialéctica del triple presente (TN, III: 660-661).

Nestas condições, a aporética do tempo permanece e, haveria que conciliar ambas as perspectivas. Será superada por uma nova confrontação? A segunda confrontação ocorre entre Kant e Husserl e coloca frente a frente, um tempo intuitivo e um tempo invisível, reenviando -assim- à polaridade moderna da objetividade e da subjetividade e prolongando -ao mesmo tempo- no pensamento filosófico do tempo, a tentativa agostiniana e aristotélica. Ricoeur, depois de um recorrido pela fenomenologia da consciência íntima do tempo, tal como é apresentada por Husserl com a ambição de escapar às determinações objetivas, comenta que pareceria “[...] como si el análisis del tiempo inmanente no pudiera constituirse sin repetidos préstamos del tiempo objetivo” (TN, III: 664).

Se a convivência íntima do tempo não pode constituir-se sem afastar-se das determinações objetivas do tempo, nos encontraríamos de novo diante de uma reedição da aporia do tempo cosmológico e do tempo da alma. O contraste entre Husserl e Kant é ainda maior. Husserl associa a duração a um fluxo que se constitui a si mesmo e que deve aparecer em pessoa, fazer-se visível (TN,II: 694), enquanto que Kant insiste no caráter invisível do tempo como condição de aparecimento dos fenômenos. Mas, sublinha Ricoeur: “ni el acercamiento fenomenológico ni el trascendental se bastan a sí mismos, cada uno remite al otro” (TN, III: 714). A oposição passou do par alma/mundo ao par sujeito/objeto, mas isso não resolveu a aporia senão que a aprofundou:

La polaridad entre la fenomenología, en el sentido de Husserl, y la crítica, en el sentido de Kant, *repite* -en el plano de una problemática dominada por las categorías del sujeto y del objeto, o más exactamente de lo *subjetivo* y de lo *objetivo*- la polaridad entre tiempo del *alma* y tiempo del *mundo* en el plano de una problemática introducida por la cuestión del ser o del no-ser del tiempo (TN, III: 715).

A terceira confrontação que analisa Ricoeur é a de Heidegger com o conceito ordinário de tempo. Pareceria que a fenomenologia hermenêutica praticada por Heidegger, não já sobre a alma, senão sobre o ser-aí, transtocara as noções tradicionais do físico (Aristóteles) e o psíquico (San Agustín). O mesmo parece ocorrer com a problemática do sujeito e do objeto, a consciência íntima do tempo (Husserl) e o tempo objetivo (Kant). Mas, insistindo ainda nos três descobrimentos de Heidegger vinculados à analítica da temporalidade -(posta em relação do tempo como totalidade e a pluralização do tempo, a unidade horizontal e a estática, a pluralidade das capas hierárquicas pelas quais o tempo se constitui)-, Ricoeur afirma que surgem novas aporias do mesmo progresso da fenomenologia hermenêutica, como confirma o fracasso da polêmica contra o conceito ordinário do tempo (TN, III: 758). Mas este fracasso terá, pelo menos, o mérito de ter levado a aporicidade da temporalidade ao seu clímax, para a qual Ricoeur propõe procurar resposta na poética das narrações por fora do discurso especulativo.

### 3.2 A RESPOSTA DO RELATO HISTÓRICO

Chegou o momento, diz Ricoeur, de colocar à prova a hipótese de que “[...] la clave del problema de la *refiguración* reside en la manera como la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen a las aporías del tiempo [...] la réplica constituida por una *poética de la narración*” (TN, III: 777). Isto é, a resposta adequada somente se dará pelo entrecruzamento dos relatos históricos e os de ficção, o qual permitirá o sentido da realidade interpretada como “representancia”, no caso das construções históricas ou como “aplicación” sob a mediação da leitura (teoria dos efeitos), no caso dos relatos de ficção. Mas antes de propor a resposta conjunta pelo entrecruzamento da história e da ficção, analisa como contribui cada uma delas à mesma. Com relação à história, escreve Ricoeur:

Mi tesis, en este punto, es que la manera única como la historia responde a las aporías de la fenomenología del tiempo consiste en la elaboración de un *tercer-tiempo* -el tiempo propiamente histórico-, que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico (TN, III: 777).

Esta mediação se opera por meio de certos instrumentos do pensamento dos que se dota a historiografia. Estes instrumentos funcionam como conectores entre o tempo subjetivo e o tempo universal. Eles são: o calendário, a sucessão de gerações e as marcas do passado.

O tempo calendário é a primeira ponte entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Participa de ambas as perspectivas do tempo e “[...] *su institución constituye la invención de un tercer tiempo*” (TN, III: 784). O tempo-calendário, por uma parte, tem rasgos que o aproximam do tempo físico (divisão em instantes, direcionalidade, mensurabilidade), mas, por outro lado, não é estranho ao tempo vivido, pois não se configura senão “[...] en la confrontación de la noción fenomenológica de presente” (TN, III: 788). Neste sentido, o tempo calendário: “cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico” (TN, III: 790). Com a sucessão de gerações, segunda mediação que propõe a prática histórica, o tempo histórico passa do plano astronômico ao biológico. Da mão de Kant, Dilthey, Schutz e Manheim, mostra Ricoeur que a sucessão de gerações produz a divisão entre o reino dos contemporâneos, os predecessores e os sucessores

como uma cadeia de agentes históricos na qual os *viventes* ocupam o lugar dos *mortos*. E “es esta sustitución la que constituye el tercer tiempo característico de la sucesión de las generaciones” (TN, III: 791). Na continuidade histórica dessa sucessão de gerações se dá uma dialética entre tradição (transmissão de experiências) e inovação (abertura de novas possibilidades), entre interioridade psíquica (tempo privado) e exterioridade física (tempo social), o que faz da história uma totalidade unida mediante a continuidade. Além disso, a idéia de geração como continuidade histórica: “expresa el anclaje de la tarea ético-política en la naturaleza y vincula la noción de historia humana a la especie humana” (TN, III: 792). Mais além da sua dimensão biológica, a sucessão de gerações tem também uma dimensão política.

O terceiro conector entre as perspectivas do tempo é a marca, na qual os arquivos e os documentos representam a matéria-prima. Epistemologicamente, a marca é requisito de toda prática histórica, pois

Si se puede decir que los archivos son instituidos, y los documentos coleccionados y conservados, es a partir del presupuesto de que el pasado ha *dejado* una huella, constituida gracias a monumentos y documentos como testigos del pasado (TN, III: 806-807).

A noção de marca introduz uma relação de causa a efeito entre a coisa que deixa as marcas e a marcada. Na pista, como efeito-sinal, cruzam-se os dois sistemas de relações (causalidade–significância) que a convertem em conector de dois regimes de pensamento e, por implicação, de duas perspectivas sobre o tempo. Assim, a marca, conservada e não abandonada, converte-se em documento datado. Precisamente esta união entre marca e datação permite a Ricoeur superar a aporia central da análise do tempo não resolvida por Heidegger: a relação entre o tempo fundamental do cuidado, a temporalidade vertida em direção ao futuro, e o tempo ordinário, concebido como sucessão de quaisquer instantes. Ricoeur reconhece que a noção de significância da marca é retomada de Lévinas, ainda que não na perspectiva ética em que Lévinas a utiliza, senão que no plano da imanência histórica, mas tendo “[...] en reserva la posibilidad abierta de que no haya Otro relativo, Otro histórico, más que si, de

alguna manera, el pasado rememorado es significativo a partir de un pasado inmemorial” (TN, III: 815), pois a marca “significa sin mostrar”.

### 3.3 A RESPOSTA DO RELATO DE FICÇÃO

O relato de ficção, mediante as *variaciones imaginativas* sobre o tempo, ajuda a pensar o mundo, em relação à solução das aporias da temporalidade propostas pela fenomenologia, em uma relação de contraponto com o mundo histórico. Isto é, não se trata somente de contrapor a constituição fixa do tempo histórico com a constituição variável do tempo de ficção, senão de explicitar qual é a réplica diferente que aportam às aporias comuns, “[...] las variaciones imaginativas producidas por las fábulas sobre el tiempo” (TN, III: 817).

O elemento mais visível da contraposição entre um e outro tipo de relato, é que o relato de ficção não está ligado, como o relato histórico, aos conectores específicos que reinscrevem o tempo vivido no tempo cósmico, isto é, o respeito da marca, da sucessão de gerações e do tempo calendário. Os relatos de ficção criam uma experiência irreal do tempo “[...] en el sentido de que las marcas temporales de esta experiencia no exigen ser entrelazados con la única red espaciotemporal constitutiva del tiempo cronológico” (TN, III: 818). E conseqüentemente, o tempo do relato de ficção é liberado dos vínculos que o transferem ao tempo do universo, fazendo assim possível o descobrimento de novas dimensões não lineares do tempo, inexploradas na narração histórica. São precisamente “[...] estos recursos ocultos del tiempo fenomenológico y las aporías que su descubrimiento suscita, los que crean el vínculo secreto entre las dos modalidades de la narración” (TN, III: 818-819). E para mostrá-lo, Ricoeur propõe uma releitura das três obras literárias que tinha analisado no tomo II, as quais apresentam outras tantas fábulas sobre o tempo, e que são oferecidas ao leitor com a intenção de refigurar a temporalidade ordinária. Ricoeur submete a releitura das três obras à confrontação com os resultados aos quais chegou em sua discussão com a fenomenologia do tempo.

As três obras que analisa Ricoeur são: *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *La Montaña mágica* de Thomas Mann e *A la búsqueda del tiempo perdido* de

Marcel Proust. A confrontação destas três obras oferece uma idéia da grande quantidade de possíveis variações imaginativas sobre o tempo.

Em *Mrs. Dalloway*, Virginia Woolf insiste sobre a pluralidade das experiências do tempo recortadas entre o tempo monumental e o tempo mortal. Os golpes do Big Bem, que ressoam ao longo de toda a obra, simbolizam o tempo dos relógios, mas revestem uma significação diferente para cada um dos personagens, pois sua experiência está dividida entre os dois limites marcados pela novela. Inclusive, a experiência privilegiada de Clarissa não constitui também uma mediação entre os dois extremos temporais, senão uma variante singular. Entre o doutor Bradshaw, que encarna o tempo monumental das figuras da autoridade e Septimus que, experimenta pelo suicídio a discordância mortal do tempo íntimo, existe toda uma gama de “soluções temporais” que são postas em cena (TN, III: 546). Como conclui Ricoeur na análise de *Mrs. Dalloway*:

Esta experiencia del tiempo no es ni la de Clarissa, ni la de Septimus, ni la de Peter, ni la de ninguno de los personajes: es sugerida al lector por la *resonancia* [...] de una experiencia solitaria en otra experiencia solitaria. Esta red, considerada en su totalidad, es la experiencia del tiempo en *La señora Dalloway*. A su vez, esta experiencia hace frente, en una relación compleja e inestable, al tiempo monumental, nacida a su vez de todas las convivencias entre el tiempo de los relojes y las figuras de Autoridad (TN, II: 553).

*La Montaña mágica* de Thomas Mann é uma novela sobre o tempo em razão da abolição das medidas do tempo (o tempo cronológico) como “[...] rasgo principal de modo de existir y vivir de los internos del Berhof el sanatorio de Davos” (TN, II: 554). A novela se organiza em torno a essa desconstrução temporal, em sete capítulos, que cobrem uma duração de sete anos. A separação temporal se acentua com a separação de “os de acima” que vivem em um “fora do tempo” e os de baixo, presos na agitação da vida cotidiana. E quando a lei de cima vence, “não tem mais remédio que se afundar na densidade do tempo”. Já não há testemunho de baixo. “El tiempo del sentimiento ha eliminado al tiempo de los relojes” (TN, II: 569). E essa quebra das relações entre os de baixo e os de cima, faz com que se desdobre “[...] un nuevo espacio de exploración, en el que las paradojas surgidas son precisamente las que aquejan a la experiencia interna del tiempo cuando ésta es desvinculada de su relación con el tiempo cronológico”

(TN, II: 581). As explorações mais frutíferas se produzem sobre a relação entre o tempo e a eternidade através de variadas experiências e, se bem prevalece a discordância sobre a concordância, “[...] la conciencia de la discordancia se ha elevado un grado” (TN, II: 582), pois a conjugação entre a novela temporal, a da doença e a da cultura, devido à técnica narrativa, leva até o limite a lucidez para uma tal exploração.

Em *A la búsqueda del tiempo perdido*, de Marcel Proust, o ciclo da procura de apresenta como uma elipse cujos focos são, de um lado, -na interpretação de Deleuze-, a aprendizagem de signos, que faz perder tempo e, por outro lado, a revelação da arte que se traduz por uma fascinação do extratemporal, a suspensão do tempo, a eternidade. A decisão de escrever põe fim a tal dualidade e produz um segundo sentido do tempo encontrado, o de um tempo perdido ressuscitado, a fixação de um momento fugitivo em uma obra que dura. E assim se “el tiempo perdido” está contido no “tiempo encontrado” é porque o tempo nos contém. Toda a busca não tinha outra pretensão que colocar os homens em seu lugar “[...] en el Tiempo” (TN, II: 617).

Depois desta primeira análise da refiguração do tempo pelos relatos históricos e de ficção, surge, ao falar de Mongin (1998), uma diferença principal entre eles no tratamento do tempo. O relato de ficção amplia o tempo mediante um grande número de variações imaginativas, enquanto que o relato histórico o encurta, pois as diversas durações consideradas pelos historiadores obedecem a leis de engarce, que, apesar de suas diferenças qualitativas relacionadas ao ritmo dos acontecimentos, “[...] hacen muy homogéneas estas duraciones y sus ritmos correspondientes” (TN, II: 625). Já as fábulas do tempo de ficção os fazem intensamente heterogêneos.

### 3.4 ENTRECruzamento da História e a Ficção: Ficcionalização da História e Historização da Ficção

Nas análises anteriores, Ricoeur pôs firmeza na dicotomia dos objetivos próprios de cada modo narrativo, a reinscrição do tempo vivido no tempo no mundo, no caso da história, ou as variações imaginativas enquanto ao enlace de

um com outro, no caso dos relatos de ficção. A partir de agora, ao contrário, vai analisar, primeiro, certo paralelismo entre a função de representação exercida pelo conhecimento histórico respeito ao passado “real”, e a função de significância do relato de ficção pela translação, mediante a leitura, do mundo do texto ao mundo do leitor; e logo, a confluência entre as duas séries de análises pelo entrecruzamento de suas intencionalidades.

Para ter em conta a especificidade da realidade histórica, analisa-a em termos de “representância”, não de representação. O historiador reconstrói o passado através de suas marcas, e nessa reconstrução o historiador está submetido ao que, um dia, foi, mas sua reconstrução não pode ser a “reefectuación del pasado en el presente” como pretende a tese idealista de Colingwood (TN, III: 844-845). Mas a “passeidade do passado” também não é a pura alteridade conforme com uma ontologia puramente negativa do passado (Dilthey, P. Veyne (1971), M. de Certeau (1975). A reconstrução histórica não se efetua nem sob o signo do Mesmo, nem sob o signo do Outro, senão sob o signo do Análogo. Mas um Análogo vinculado ao jogo complexo do Mesmo e do Outro.

A referência ao passado e, pois, uma referência analógica que tenta conservar o momento de identidade e -ao mesmo tempo- de diferença. Assim o afirma Ricoeur:

En la caza del haber-sido, la analogía no actúa aisladamente, sino en unión con la identidad y la alteridad, El pasado es, sin duda, lo que, en primer lugar, hay que reeefctuar según el modo de la identidad: pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones. Lo Analógico, precisamente, lleva en sí la fuerza de la reeefctuación y de la distanciación, en la medida en que ser-como es ser y no ser (TN, III: 862).

A noção de representância ou de lugartenencia, pretende -precisamente- dar conta desse haver-sido que não é observável (assim se trate do acontecimento ou de testemunho), para os que, entretanto, “[...] las construcciones de la historia tienen la ambición de ser reconstrucciones que responden a la búsqueda de un cara-a-cara” (TN, III: 864). Cara-a-cara que procura saldar a “dívida” dos homens do presente com os do passado, restituindo-se dessa maneira aos mortos, o seu débito. Logicamente, este esforço não anula

o que continua sendo “enigmático” no passado, mas pelo menos preserva “[...] el carácter misterioso de la *deuda* que, del maestro en tramas, hace un servidor de la memoria de los hombres del pasado” (TN, III: 863).

Paralelamente à crítica do conceito ingênuo de realidade aplicada à dimensão passada do passado, Ricoeur realiza uma crítica simétrica do conceito de “irrealidade” não menos ingênuo, aplicado às projeções da ficção, que tem o poder de revelar rasgos desapercibidos de nossa prática cotidiana e de transformá-la, graças à leitura pela qual se realiza a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Ambos tipos de relato, o histórico e o da ficção, contribuem para a refiguração do mundo, motivo pelo qual, em virtude desta função analógica que cumprem, fica superada a separação entre eles.

Para dar conta da função do relato de ficção, que implica uma revisão do conceito de irrealidade, Ricoeur se distancia novamente do vocabulário de referência e adota o da “aplicação”, -recebido da tradição hermenêutica revalorizada por Gadamer- ou de “apropriação”. A leitura tem sua dialética própria que gera perplexidades análogas às do cara-a-cara da relação de representância:

En efecto, sólo por la mediación de la *lectura*, la obra literaria obtiene la significancia completa, que sería para la ficción lo que la representancia para la historia [...]. Sólo *en* la lectura, el dinamismo de configuración termina su recorrido. Y es *más allá* de la lectura, en la acción efectiva, ilustrada por las obras recibidas, donde la configuración del texto se cambia en refiguración (TN, III: 866).

Ricoeur considera que para dar conta dessa função estratégica da leitura na operação de configuração, deve superar-se a visão retórica da mesma que acentua o papel de autor e desenvolver outra teoria da leitura, que sublinhe a resposta do leitor aos estratagemas do autor implicado. Ricoeur encontra esta nova teoria da leitura na “estética da recepção” preconizada por W. Iser no ato de leitura, a nível individual, e por H. R. Jauss, como resposta do público no plano de suas esferas coletivas (TN, III: 880). Mas ambas as aproximações se cruzam na *aisthesis* que joga um papel revelador e transformador pela multiplicidade de efeitos que desdobra: sedução e ilusão, mitigação do sofrimento e estetização da experiência, subversão e utopia (TN, III: 895).

Com a superação do conceito ingênuo, tanto da realidade do passado histórico como da irreidade das projeções de ficção, realiza-se a refiguração efetiva do tempo, convertido em humano pelo entrecruzamento da história e da ficção. Pelo entrecruzamento da história e da ficção, Ricoeur entende

La estructura fundamental, tanto ontológica como epistemológica, gracias a la cual la historia y la ficción sólo plasman su respectiva intencionalidad sirviéndose de la intencionalidad de la otra. Esta concretización corresponde, en la teoría narrativa, al fenómeno de “*ver como...*” con el que, en *La Metáfora viva*, hemos caracterizado la referencia metafórica (TN, III: 902).

Ou seja, que a história se utiliza -de alguma maneira- da ficção para refigurar o tempo e, por outra parte, a ficção se utiliza da história com a mesma finalidade. A ficcionalização da história está em relação com a função da imaginação no relato histórico e a função do imaginado na perspectiva do passado tal como tem sido, sem debilitar sua perspectiva “realista”, mas sabendo que não é observável.

Diante do caráter inobservável do passado em si mesmo, a função da imaginação e o imaginário, aponta para sua reconstrução historiográfica. Esta função de articulação entre o tempo do mundo e o tempo vivido (o tempo cósmico e o tempo subjetivo) se realiza através dos três conectores de tempo já enunciados, mediante os quais se constitui o “terceiro tempo” ou tempo histórico: o calendário e o relógio (a datação), a sucessão de gerações, e a marca.

Ao mesmo tempo, a historicização da ficção se produz porque a concretização de sua intencionalidade serve-se da intencionalidade da história. Essa utilização da intencionalidade da história pelo relato de ficção manifesta-se -fundamentalmente- em que narrar algo é narrá-lo *como se* houvesse acontecido realmente, *como se* o narrado fosse um passado real. Desta forma, o passado do relato de ficção é um quase-passado. Por isso Ricoeur sustenta que:

Si esta hipótesis se sostiene, se puede decir que la ficción es cuasi histórica, así como la historia es cuasi ficción. La historia es cuasi ficción porque la cuasi presencia de los acontecimientos colocados “ante los ojos” del lector por un relato animado suple, gracias a su intuitividad y a su viveza, el carácter evasivo de la dimensión pasada del pasado, que las paradojas de la representancia ilustran.

El relato de ficción es cuasi histórico en la medida en que los acontecimientos irreales que relata son hechos pasados para la voz narrativa que se dirige al lector; por eso, se asemejan a acontecimientos pasados, y por eso, la ficción se asemeja a la historia (TN, III: 914).

Desse entrecruzamento entre a intencionalidade da história, que não pode aceder ao passado tal como foi, -e que por isso tem que acudir à imaginação-, e a intencionalidade da ficção, que narra um quase-passado, “[...] procede *el tiempo humano*, en el que se conjugan la representancia del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción, sobre el fondo de las aporías de la fenomenología del tiempo” (TN, III: 917).

### 3.5 A IDENTIDADE NARRATIVA

Graças ao tempo humano e aos acontecimentos considerados decisivos, é possível, aponta Ricoeur, atribuir a um individuo ou comunidade, uma identidade específica à qual denomina identidade narrativa. A identidade é uma categoria da prática, pois dizer a identidade ou de uma comunidade, é responder a perguntas como quem fez esta ação ou quem é seu agente ou autor.

Responder a la pregunta “¿quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa* (TN, III: 997).

Ricoeur insiste sobre o papel dos “acontecimentos decisivos” (*epoch-making*, em inglês) que obtêm seu significado do poder que tem de fundar ou reforçar a consciência da identidade da comunidade. Mas estes acontecimentos podem ser tanto positivos como negativos, a declaração dos direitos do homem ou o Holocausto. Se a comemoração reverente dos que Hegel chamava os grandes homens históricos pode cumprir a função ideológica de legitimar a dominação, entretanto, Ricoeur advoga pela memória do *tremendum horrendum* pois

El horror va unido a acontecimientos que *no se deben olvidar jamás*. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas [...]. La función de ficción, en esta memoria de lo horrible, es un corolario del poder del horror, como de la admiración, de dirigirse a acontecimientos cuya *unicidad* expresa importa. Quiero decir que el horror, como la

admiración, ejerce en nuestra conciencia histórica una función específica de individuación (TN, III: 910-911).

Cabe assinalar, finalmente que, se bem a primeira aporia, a dualidade do tempo, encontram a resposta mais adequada por parte do relato na constituição do tempo humano, entretanto, já nesta resposta o relato possui limites internos em sua capacidade de resolver a aporética da temporalidade. Esses limites são fundamentalmente dois. Em primeiro lugar, a identidade narrativa não é uma identidade estável senão que se faz e desfaz continuamente. Mas, além disso, dita identidade não esgota a questão da ipseidade do sujeito, pelo que, precisa vincular-se a outros componentes não narrativos da formação do sujeito agente, especialmente à responsabilidade ética que, segundo E. Lévinas, com sua análise da promessa, constitui o fator supremo da identidade. Apesar de que, de todas formas, adverte Ricoeur, a narratividade não está desprovida de toda dimensão normativa, valorativa, prescritiva (TN, III: 1001) como mostra a teoria da leitura e a estratégia de persuasão fomentada pelo narrador para impor uma visão de mundo que não é nunca eticamente neutra. Aprofundar-se nesta questão da identidade e ipseidade do sujeito, Ricoeur dedica um estudo posterior, *Sí mismo como otro* (1990), cujo objeto é precisamente a constituição de uma ontologia do sujeito.

#### **4 AS DUAS ÚLTIMAS APORIAS: A POSSÍVEL UNIFICAÇÃO DO TEMPO E SUA INESCRUTABILIDADE**

##### **4.1 SEGUNDA APORIA: UNICIDADE E PLURALIDADE DO TEMPO**

A segunda aporia opõe a unicidade do tempo e sua pluralidade: o tempo e os tempos: ou seja, nesta aporia trata-se de reconhecer a dissociação dos três êxtases do tempo como “um singular coletivo”. A fenomenologia não pôde responder à mesma. O relato, ao contrário, constitui uma resposta prática por duas razões. Em primeiro lugar, pela impossibilidade de renovar atualmente a empresa hegeliana e a necessidade de “Renunciar a Hegel” (TN, III: 918-938) e em especial à sua filosofia da história como totalidade. E em segundo lugar, porque, ao substituir a noção de totalidade do tempo pela totalização, esta se mostra como fruto de uma mediação imperfeita entre horizonte de expectativa,

espaço de experiência que assume a herança do passado, e a incidência do presente. Através destas metacategorias, tomadas de Koselleck, Gadamer e Nietzsche, Ricoeur esboça uma filosofia hermenêutica da história de caráter no hegeliano no último capítulo do terceiro tomo (TN, III: 939-989), antes de abordar as conclusões. Mas, voltando à aporia da unidade de tempo e sua fragmentação, Ricoeur realiza um breve excursus pelos grandes filósofos que vem considerando. Platão e Aristóteles advogam pela unidade de tempo. Platão define como “cierta imitación inmóvil de la eternidad”, e Aristóteles pressupõe também sua unicidade quando diferencia o tempo do movimento, pois “[...] hay movimientos, pero un solo tiempo”, se bem “[...] no puede decir cómo un alma, distinguiendo instantes y contando intervalos, puede pensar la unidad del tiempo” (TN, III: 1003). Em Agustín, o conflito entre a *intentio* aparece como “[...] un dilema entre la unidad ordenada del tiempo y la fragmentación de éste entre la memoria, la anticipación y la atención” (TN, III: 1003).

Com Kant, Husserl e Heidegger, produz-se uma problemática da unicidade do tempo, alcançando neste último autor, o problema da totalidade temporal, o máximo de reflexibilidade crítica e, ao mesmo tempo, de perplexidade (TN, III: 1007), pois se por um lado a temporalização possibilita a unidade do porvir, do haver-ido e do fazer-presente, por outro, dita unidade está minada desde o interior, motivo pelo qual Heidegger denomina o êxtase do tempo que o conduzem à surpreendente declaração de que “la temporalidad es el ‘fuera de sí’ (Aussersich) originario, en sí y para sí” (TN, III: 1009). Essa definição de temporalidade remete à *distentio animi agustiniana* ou à discordância concordante com a qual Ricoeur iniciou a investigação de *Tiempo y narración*. Mas esse “fora de si” originário pelo qual o tempo se exterioriza com relação a si mesmo desde a experiência da temporalidade originária, rege todos os processos de diferenciação nos demais planos da temporalização: a historicidade (prolongação do tempo), e a intra temporalidade (extensão do lapso temporal). Inclusive o conceito vulgar de tempo como sucessão de agoras exteriores entre si, já se encontra prefigurado nesse fora de si “[...] de la temporalidad originaria que hace que ella reúna sólo dispersando” (TN, III: 1010)..

A esta aporia dos múltiplos rostos da totalidade, responde a poética da narração rejeitando a totalidade da história recapitulada no eterno presente de saber absoluto e propondo “[...] la noción de *mediación imperfecta* entre las tres dimensiones de la espera, de la tradición y de la fuerza del presente” (TN, III: 1010). Existe, sem dúvida, uma correlação entre os três êxtases da temporalidade de Heidegger: ser-diante-de-si, haver-sido e fazer-presente, com as três metacategorias do pensamento histórico: horizonte de espera, tradicionalidade e força do presente. Mas nos três casos, o pensamento histórico tamisa, mediante seu caráter *prático* e *dialógico*, as análises fenomenológicas operadas por Heidegger de modo especulativo e num plano monológico, referido a si mesmo e não ao outro. Isso implica que no pensamento histórico, o horizonte de expectativa não seja o ser-para-a-morte senão que o das comunidades históricas às que pertencem os indivíduos, e por último, a humanidade toda. Além disso, o tema monológico da derelição heideggeriana é trasladado pelo conceito de tradicionalidade ao tema dialógico de ser afetado pela história e a eficiência da mesma, com um novo conceito de marca, herança e dívida, em conexão com o outro. E finalmente, a força do presente coloca-se de entrada sob a categoria de “viver-juntos” no mundo comum, dos contemporâneos onde se tomam as iniciativas (TN, III 1012).

Em conclusão, se o axioma kantiano segundo o qual, tempos diferentes são apenas partes do mesmo tempo, não encontra uma interpretação satisfatória na fenomenologia hermenêutica da temporalidade, a réplica da consciência histórica tem de notável que responde à mesma, mediante a categoria prática e dialógica consistente na idéia-limite da história como um singular coletivo. Graças a essa idéia, é possível pensar na história como uma e estabelecer “la equivalencia entre tres ideas: un tiempo, una humanidad, una historia” (TN, III: 1013). Além disso, para que a idéia de uma história única e de uma única humanidade não fique num transcendental vazio e sem força, Ricoeur vincula a metacategoria de horizonte de espera e de espaço de esperança ao dever ético e político de que a antecipação se perceba “[...] como actuando ya en la práctica anterior y contemporánea de la comunicación, por lo tanto, en comunidad, con estas o aquellas anticipaciones ocultas en la propia tradición” (TN, III: 1014).

Entretanto, Ricoeur termina a análise desta segunda aporia, duvidando de que a resposta dada à mesma pela narração, seja plenamente adequada. E isso por duas razões. Em primeiro lugar, porque para um mesmo curso de acontecimentos existe a possibilidade de uma multiplicidade de intrigas ou tramas, pois “la noción de trama privilegia así el plural a expensas del singular colectivo en la refiguración del tiempo. No existe trama de todas las tramas, capaz de ponerse al mismo nivel de la idea de la humanidad *una* y de la historia *una*” (TN, III: 1015).

A segunda razão se deve a que o relato *stricto sensu* é inadequado ao pensamento histórico, não para a transmissão das tradições, mas sim para a projeção do horizonte de espera, respeito à qual o relato não exerce senão uma mediação subalterna. Tomando-se a noção de narratividade em um sentido mais amplo que o gênero discursivo que a codifica, poderiam diferenciar-se dois sentidos do narrativo: o narrável e o narrado. Assim poderia afirmar-se que:

Es lo narrable más que el relato en el sentido del género discursivo, el que puede ser considerado como coextensivo a la mediación que el pensamiento de la historia opera entre horizonte de espera, transmisión de las tradiciones y fuerza del presente (TN, III: 1017).

Então, apesar de que a narração não ofereça uma resposta tão adequada a esta segunda aporia da temporalidade como a brindada à primeira, não se pode interpretar como um fracasso, pois a réplica da narratividade não pretende resolver as aporias senão “hacerlas productivas”, e além disso, porque não há maior expressão para uma teoria que a do “[...] reconocimiento de los límites que circunscriben su ámbito de validez” (TN, III: 1018).

#### 4.2 TERCEIRA APORIA: A INESCRUTABILIDADE DO TEMPO

A *terceira aporia* assinala que o tempo, igual como o indica Kant do mal, é inescrutável, tanto para o pensamento especulativo como para o relato; ou seja, sua origem resiste à explicação. O relato, além disso, encontra limites tanto dentro de si como fora de si, para refigurar o tempo. Os limites internos em sua função de configurar a experiência humana temporal, conduzem-no à exploração

do outro tempo, a eternidade e os limites externos fazem recorrer a discursos não narrativos, particularmente à lírica.

A inescrutabilidade do tempo pelo pensamento especulativo, Ricoeur encontra-a testemunhada pela presença de arcaísmos e hermetismos nos autores que orientaram sua reflexão sobre o tempo, especialmente Aristóteles e Agustín. O surpreendente é que ambos sejam cabeça de duas escolas diferentes, um como primeiro cosmólogo e outro como primeiro fenomenólogo, e que se deixam levar por duas correntes arcaicas -a grega e a bíblica-, correntes que logo se misturaram no pensamento ocidental. O hermetismo, por sua vez, encontra-se -sobretudo- em Heidegger, muitas de cujas expressões sobre o tempo continuam sendo “críticas” (TN, III: 1030). Um e outro, arcaísmo e hermetismo, em definitiva não traduzem outra coisa senão a irrepresentabilidade do tempo pelo pensamento especulativo.

No que diz respeito aos limites da refiguração do tempo pela narração, Ricoeur diferencia, como assinalamos, entre os limites internos e os limites externos. Os internos são aqueles que chegam até o umbral do inescrutável como acontece com o relato de ficção e suas variações imaginativas que permitem explorar as relações entre o *Tempo e seu outro*, -as experiências- limite, signos da eternidade-. Os limites externos, por sua parte, supõe a superação do gênero narrativo por outros gêneros de discurso que, à sua maneira, dedicam-se também a *dizer* o tempo, entre os quais se conta a bíblia hebréia, a tragédia grega e a shakesperiana e todos eles

se inscriben en la larga tradición de una sabiduría sin frontera que, más allá de lo episódico, alcanza lo fundamental. Precisamente, la poesía lírica da a este fundamental una voz que es también un *canto*. Ya no pertenece al arte narrativo desplegar la brevedad de la vida, el conflicto del amor y de la muerte, la vastedad de un universo que ignora incluso nuestro lamento (TN, III: 1035).

Assim, a experiência temporal encontra-se dividida na lírica entre a fragilidade da vida e o poder destruidor do tempo. A lírica, pois, canta o fundamental sem necessidade de passar pela arte de narrar.

Ao finalizar a revisão desta terceira aporia, Ricoeur adverte que o reconhecimento dos limites da narração não anula a idéia da unidade da história com suas implicações éticas e políticas, e sim as exige. E, o reconhecimento desses limites, também não pode alimentar a escuridão senão que “[...] suscita, más, bien la exigencia de pensar más y de decir de otro modo” (TN, III: 1037). E se isto é assim, manter a consciência histórica dentro dos limites de sua validade, desafia os indivíduos e as comunidades à busca e construção de sua respectiva identidade narrativa.

Esta problemática da identidade narrativa, enunciada apenas em *Tiempo y narración*, será desenvolvida em *Sí mismo como otro*, onde é trabalhada como uma das quatro dimensões através das quais delimita-se a identidade pessoal. Essas dimensões são: a dimensão lingüística, que responde à pergunta “quem fala”, a dimensão pragmática à pergunta “quem age”, a dimensão narrativa, à pergunta “quem é a personagem da narração” e a dimensão ética, para a pergunta “quem é o responsável da ação”. Com este livro, Ricoeur abre um novo horizonte à hermenêutica constituindo uma hermenêutica do si centrada na articulação dialética das capacidades do sujeito em torno a seus poderes: o poder de dizer, o poder de fazer, o poder de reconhecer-se como personagem de um relato e, finalmente, o poder de responder por seus atos (SO: XXXII). Assim conclui Ricoeur, a evolução de seu pensamento em torno à hermenêutica.

## **5 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES E**

Como lembrei ao longo deste capítulo, sobre o conceito de ação, Ricoeur acrescenta outros dois, tempo e narração, que se convertem na tríade a partir da qual realiza novos desenvolvimentos teóricos. Em torno à ação, articula-se a estrutura primeira do tempo que, por sua vez, expressa-se sob a forma de relato. E o pressuposto prévio que domina a todos os desenvolvimentos ulteriores é o caráter temporal da existência humana. Se a especulação filosófica sobre o tempo desemboca em aporias insuperáveis, Ricoeur acha que a narração, a qual engloba tanto o relato histórico como o de ficção, proporciona respostas mais ou menos adequadas a ditas aporias. Sua tese básica é que o tempo se converte em humano na medida em que se articula de maneira narrativa. Ao não poder

realizar-se uma compreensão intuitiva e noética do tempo, abre-se a possibilidade de compreendê-lo através das estruturas da narração. E como contrapartida, a narração, o relato e a história, são significativos na medida em que descrevem os rasgos da experiência temporal. Fica assim estabelecida uma dialética circular entre experiência temporal e narração: o caráter temporal da experiência humana fundamenta a narração, mas é na estrutura e na referência da narrativa onde a experiência humana se identifica, articula e clareia como temporalidade. A narração, de maneira similar à metáfora, “redescreve” e produz uma inovação semântica, a partir da imaginação criadora ou competência para produzir novos significados. Assim, a literatura narrativa aponta com seu poder redescritivo não só à experiência real senão também à possível, não só à experiência cotidiana senão que à temporalidade histórica total.

A vinculação tempo-relato-(texto) Ricoeur a estabelece através do desenvolvimento do conceito aristotélico de *mimese* como imitação ou representação da ação através da linguagem. A atividade mimética não copia nem reduplica senão que reconstrói e ordena as ações mediante a construção de uma trama ou intriga. Enquanto “construção de uma trama”, a *mimese* mesma é heterogênea e nela pode-se diferenciar três momentos: os ante-textuais (*mimese* I), os textuais (*mimese* II) e os pós-textuais (*mimese* III). Em primeiro lugar todo texto reclama uma anterioridade prática pré-textual; é o “antes” do texto, a *mimese* I ou pré-figuração. Em segundo lugar está a operação de configuração do relato através da qual produz-se a articulação dos elementos heterogêneos. E em terceiro lugar aparece a refiguração ou repercussão que provoca o texto no leitor ou espectador, *mimese* III.

Assim pois, enquanto a atividade representativa que não desassocia linguagem, o mundo e leitor, a *mimese* pertence, segundo Aristóteles, ao âmbito do poético. E seria tarefa própria da hermenêutica reconstruir as operações práticas e de experiência a partir das quais se cria a interação obra literária, autor e leitor, além do reducionismo estruturalista que pretende fechar o texto sobre si mesmo e esgotar a realidade da linguagem nos processos de combinação que constituem a língua.

A função de mediação entre tempo e relato, Ricoeur atribui explicitamente a mimese II, -a construção da trama-, que media entre a experiência prática que a precede (mimese I) e a de refiguração da experiência temporal que se produz no leitor (mimese III) através da compreensão da trama. O texto mimético serve assim de mediação entre um tempo prefigurado e um tempo refigurado. A ação teria uma estrutura narrativa, mas que não poderia ser identificada como tal senão na estrutura lingüística da narratividade. O texto mimético, mediante a trama como síntese do heterogêneo, torna inteligível o diverso, configurando em unidade a diversidade sucessiva e isolada (episódios ou acontecimentos individuais e totalidade da história em que se organizam). Mas só o ato leitor da realização plena à operação mimética quando a devolve ao âmbito da prática, reconfigurando a experiência temporal, tanto a nível individual como coletivo. O texto narrativo, sobretudo o de ficção, oferece um mundo cuja referência não se esgota na descrição senão que abre aspectos reais do ser no mundo que não podem ser ditos na linguagem direta, descritiva ou conceitual.

Entretanto, Ricoeur proclama a unidade de texto narrativo, o histórico e o de ficção. Ao estudo do texto histórico lhe dedica o volume I de *Historia y Narración*, e ao estudo da literatura de ficção o volume II, pois ambos exercem a mesma função de refiguração da experiência, se bem que as referências de ambos apontam a realidades diferentes: a “lo efectivamente ya acontecido”, a história, e ao “poder ser”, a ficção. A unidade dos dois âmbitos narrativos se realiza mediante a referência cruzada: a história científica se constrói sobre traços reais, mas por meio da função da imaginação; por sua vez, o relato fictício se conta “como se” tivesse acontecido. História e relato se complementam assim mutuamente. Mas, entretanto, adverte Ricoeur, o caráter narrativo da história não reduz esta à chamada história narrativa, tomando assim, distancia tanto da Escola dos Anais como da Escola narrativista.

Talvez, como reconhece o mesmo Ricoeur, não proporciona respostas plenamente adequadas às três aporias da temporalidade, mas faz as mesmas mais produtivas, com conceitos como entrecruzamento da história e a ficção, identidade narrativa, o narrável como coextensivo à mediação que opera o pensamento histórico, e não o relato, etc. De todas formas, Ricoeur também não

reduz a dinâmica da reconfiguração da experiência humana á linguagem científica ou de ficção. Pelo contrário, ele advoga pela não exclusão de nenhum tipo de linguagem, incluída a linguagem religiosa. Na lírica, na épica e na dramática, a refiguração do tempo aparecerá sob outras perspectivas sem que cheguem a esgotar seu enigma. Como nos mostra a experiência, freqüentemente devemos aos textos menos descritivos e mais imaginativos, a ampliação mais criativa de nosso horizonte existencial.

## Capítulo VII

### A HERMENÊUTICA DE SI

#### 1 CARÁTER POLISSÊMICO DA HERMENÊUTICA DE SI E PRIMAZIA DA TRÍADE ÉTICA

Para completar o recorrido geral pela hermenêutica ricoeuriana, vou apresentar uma visão panorâmica da hermenêutica do si e do papel central que cumpre na mesma, a dimensão ética e moral. Ricoeur introduz a hermenêutica de si mediante a pergunta quem -em relação com a pergunta heideggeriana pelo quem do *dasein*-, destacando desde o início o caráter polissêmico da mesma: quem fala?, quem age?, quem se narra?, quem é moralmente responsável? (SO: XXIX).

Para responder a essas perguntas o autor, em *Sí mismo como otro* (1990), desenvolve nove estudos, agrupando-os em quatro subconjuntos, e um décimo ao que confere um estatuto especial de caráter explicitamente ontológico. Se nesta obra faz um recorrido linear desses quatro extratos de constituição da pessoa, no entanto em um artigo da mesma época, “Abordagens da pessoa” (1990) (L2: 163-180), inicia com o último, a vida ética, e projeta sobre os outros três, a estrutura ternária da mesma. A estrutura ternária da intencionalidade ética a explica através da definição que propõe da mesma: a) aspiração à boa-vida, b) com e para os outros, c) em instituições justas.

O desejo e viver bem, a boa-vida ou realizada, expressa-se -segundo Ricoeur- pela noção da estima de si mesmo, mas não reduzida esta a uma perspectiva egoísta ou solipsista, pois o si ao qual se dirige a estima, é o pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, na perspectiva de Benveniste.

O segundo termo está marcado pela expressão “con y para los otros”. Ricoeur sugere chamar *solicitude* ao movimento de si em direção ao outro, em resposta à interpelação que chega do outro, como analisa profundamente Lévinas. Entretanto, a última fundamentação da *solicitude* e da dimensão ética da mesma está na reciprocidade e no reconhecimento do outro, como expõe Hegel, pois é essa reciprocidade “[...] que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante do outro” (L2: 165). E Instituir outro semelhante a mim, é a pretensão da ética ao relacionar a estima de si e a *solicitude*.

Com a terceira parte da definição “em instituições justas”, a relação com o outro não se deixa reconstruir sobre o modelo da amizade ou relação sentimental, senão que o outro é o *cada um* de uma distribuição justa de “[...] direitos e deveres, obrigações e encargos, vantagens e desvantagens, responsabilidades e honras” (L2: 166). Ou seja, uma distribuição que procura “dar a cada um o seu”, como reza a fórmula da justiça romana.

Depois desta síntese da tríade das noções éticas, estima de si mesmo, *solicitude* e instituições justas, farei a apresentação linear dos quatro extratos da constituição da pessoa, além de realizar uma revisão da incidência da tríade ética nos extratos da linguagem, da ação e do relato.

## **2 ESTUDOS DE CARÁTER DESCRITIVO: O HOMEM COMO SER FALANTE E ATUANTE**

O primeiro subconjunto (estudos I e II) responde à pergunta de quem fala, a qual “[...] compete a una *filosofía del lenguaje*, bajo el doble aspecto de una semántica y de una pragmática” (SO: XXIX). Nesta perspectiva, a pessoa aparece, na semântica, como um particular de base do qual se fala, o qual se torna, já no plano da pragmática, sujeito que fala.

O segundo subconjunto (estudos III e IV) responde à pergunta de quem age e “pone de manifiesto una *filosofía de la acción*” que vai estar articulada com a perspectiva lingüística dos estudos anteriores “[...] en la medida en que el agente de la acción se designa como aquél que actúa precisamente en actos de discurso” (SO: XXX). De alguma forma, o segundo subconjunto de estudos faz conexão com o primeiro “[...] en cuanto que los propios actos de discurso son acciones, y que, por implicación, los locutores son también agentes” (SO: XXX). Haverá, pois, uma estreita implicação entre as perguntas de quem fala e quem age. Mas neste segundo subconjunto, Ricoeur expõe o problema de si mesmo no marco de uma teoria da ação no qual a pessoa é considerada como sujeito agente e paciente, ou atuante e sofredor e não somente como sujeito falante.

Na teoria analítica da ação utiliza-se neologismo “adscrição” da ação ao agente para marcar a diferença entre este tipo de atribuição (a ação ao agente) e a atribuição de um predicado a um sujeito lógico. Entretanto, Ricoeur encontra em dito conceito três aporias básicas desde as quais “[...] puede y debe surgir un impulso para franquear los límites impuestos por la teoría del discurso [...] hacia determinaciones más ricas y más concretas de la ipseidad del sí” (SO: 103).

A primeira aporia e sua relativa superação, produz-se na articulação entre semântica e pragmática, pois o que “[...] distingue la adscripción de la simple atribución de un predicado a un sujeto lógico, es, en primer lugar, el poder del agente para designarse a sí mismo al designar a otro” (SO: 103). A segunda aporia, a noção que separa a noção de adscrição da imputação deverá “colmarse con una investigación de modalidades prácticas” que “[...] exceden los límites de la propia teoría de la acción” (SO: 104). Esta tarefa será assumida por uma investigação sobre a praxe e “[...] una valoración propiamente ética del actuar humano, en sentido teleológico y en sentido deontológico, según lo bueno y según lo obligatorio” (SO: 104).

A terceira aporia é suscitada pela expressão “poder de agir” e conseqüentemente pela eficiência causal designada ao agente da ação. Segundo Ricoeur, a esse poder atuar fenomenológico corresponde, a nível epistemológico, o fenômeno do testemunho que é “la certeza de poder hacer” tida pelo agente

(SO: 104). Então, “el hecho primitivo de poder-hacer forma parte de una constelación de hechos primitivos que incumben a la ontología del sí [...]” (SO: 104), tema que Ricoeur aborda de maneira direta no décimo estudo.

### **3 A TRANSIÇÃO ENTRE A DESCRIÇÃO E A PRESCRIÇÃO: A IDENTIDADE NARRATIVA**

O terceiro subconjunto de estudos (estudos V e VI) expõe a questão da identidade pessoal estabelecendo uma aliança entre a tradição analítica, a fenomenologia e a hermenêutica a fim de dar conta da dimensão temporal tanto do si como da ação, pois nem a consideração da pessoa como ser que fala nem a definição do agente no marco da semântica da ação levam em conta “[...] que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia” (SO: 106). Somente articulando a dimensão temporal da existência humana poderá dar-se conta da identidade pessoal. Neste ponto, Ricoeur retoma a questão da teoria narrativa, trabalhada já em *Tiempo y narración*, mas agora não desde a perspectiva de suas relações com a constituição do tempo humano, senão que na perspectiva de seu aporte à constituição do sim. O conceito de identidade narrativa, ao tematizar a dimensão temporal, permite esclarecer a diferenciação entre mesmidade e ipseidade (identidade-idem e identidade-ipse), contribuindo assim à solução da problemática da identidade pessoal mediante a dialética entre mesmidade e ipseidade.

A permanência no tempo faz aflorar a diferença entre as duas noções de identidade e, ante a debilidade do critério de similitude para dar conta da permanência, tanto numérica como qualitativa, Ricoeur acode a outro critério, o da “[...] la *continuidad interrumpida* entre el primero y el último estadio del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo” (SO: 111). Então, existem dois modelos de permanência no tempo, pelo qual à pessoa se refere, o caráter e a manutenção da palavra dada. Ricoeur expõe a hipótese de que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa dão conta da irredutibilidade de ambos os conceitos de permanência que só poderá ser superada por “[...] una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el

que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad” (SO: 113).

Para operar a mediação apontada e revelar a verdadeira natureza da identidade narrativa na dialética da ipseidade e mesmidade. Ricoeur retoma as análises realizadas em *Tiempo y Narración* em torno da concordância, discordância, configuração, construção da trama, etc. E mantém que pode chamar-se, por convenção da linguagem, a identidade, entendida narrativamente, identidade da personagem pois “[...] la identidad del personaje se construye en unión con la de la trama” (SO: 139).

Nos relatos de ficção existem duas modalidades extremas de tratar a personagem: uma onde se produz um recobrimento quase completo da ipseidade pela mesmidade. É o caso dos contos de fadas, dos contos populares e da novela clássica. E outra, ao contrário, onde parece produzir-se uma dissolução completa da identidade da personagem como nas novelas de Kafka, Joyce e, em geral, na novela pós-clássica. Na verdade, a vida ordinária move-se hoje em dia, entre esses dois pólos, o recobrimento da ipseidade e a mesmidade, e em dissociação quase completa (L2: 178).

Pois então, a partir da identidade narrativa, a identidade pessoal não pode reduzir-se à identidade-mesmidade, senão que há que considerar também a identidade-ipseidade. A ipseidade, no que refere a manutenção de si, pertence à ordem dos “existenciaros” heideggerianos, mas, segundo Ricoeur, não se reduz à “resolución anticipante” diante da morte, senão que se realiza no “cumplimiento” da promessa (SO: 119).

No sexto estudo, Ricoeur aborda outra temática vinculada à identidade narrativa, a mediação que a teoria narrativa pode operar entre a teoria da ação e a teoria moral. Esta questão é abordada partindo de duas dimensões: a) pela extensão do campo prático que suscita a função narrativa, e b) de que modo o relato se revela como um primeiro laboratório do juízo moral (SO: 138).

Para estender o conceito do campo prático, Ricoeur inclui -no mesmo- não só as ações de base, senão que também as “práticas” (os ofícios, as artes, os jogos os planos de vida e o projeto global de uma existência vida profissional, familiar, etc.), até o que Mac Intyre chama “unidad narrativa de una vida” (SO: 153-160). Entretanto, para Ricoeur, um sujeito não poderá dar uma qualificação ética à sua vida sem que se produza uma unificação da mesma, unificação que será operada pelo relato. Desde uma perspectiva ética “[...] la idea de una concentración de la vida en forma de relato está destinada a servir de punto de apoyo al objetivo de la vida ‘buena’, piedra angular de su ética -comenta Ricoeur- como lo será de la nuestra” (SO: 160).

No que se refere à contribuição do relato à formação do juízo ético, Ricoeur reconhece que nem sequer o relato historiográfico alcança o grau zero da estima (SO: 167), e que o relato de ficção opera variações imaginativas sobre o juízo moral.

#### **4 ESTUDOS DE CARÁTER PRESCRITIVO: O HOMEM COMO SER RESPONSÁVEL**

O quarto subconjunto de estudos (Estudos VII, VIII e IX) responde à pergunta quem é o sujeito moral da imputação e tem como finalidade explicitar “[...] las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas respectivamente, con las categorías de lo *bueno* y de lo *obligatorio*” (SO: XXXI). Se nos subconjuntos anteriores, as dimensões lingüística, prática e narrativa, existe um predomínio da dialética entre mesmidade e ipseidade, neste predomina a dialética da ipseidade e a alteração.

Ainda que, nem a etimologia nem a história do emprego dos termos o impõe, Ricoeur decide, por conveniência, reservar o termo da ética para “la *intencionalidad* de una vida realizada” e o de moral “[...] para la articulación de esa intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por su efecto de restricción” [...] (SO: 174). Em realidade, o que pretende Ricoeur é articular duas heranças: “[...] una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la

que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un “punto de vista *deontológico*” (SO: 174). Entre ambas as perspectivas, Ricoeur establece uma relação de subordinação, da moral à ética, mas ao mesmo tempo, de complementação entre elas. A articulação entre a intenção teleológica e o momento deontológico, no que se refere às determinações ético-morais da ipseidade, se traduz da seguinte maneira: à intenção ética corresponde a estima de si mesmo e ao momento deontológico, o respeito de si mesmo.

Com as relações estabelecidas entre ética e moral e a partir destas novas correspondências, Ricoeur estabelece três teses relacionadas à designação do si mesmo, concordantes com o anteriormente assinalado. As três teses são:

1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí, 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma, 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto (SO: 175).

No desenvolvimento das três teses, articulando a perspectiva teleológica aristotélica e o ponto de vista deontológico kantiano. Ricoeur estabelece três novas determinações ético morais, que se acrescentam às já estabelecidas pela auto-designação de si mesmo como sujeito que fala, que age e que é personagem narrador de sua própria história (SO: 320-321). Essas três novas determinações são a imputabilidade, a responsabilidade e o reconhecimento.

La imputabilidad -comenta Ricoeur- es la adscripción de la acción a su agente, bajo la condición de los predicados éticos y morales que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto (SO: 322).

A imputabilidade constitui-se na continuidade com a adscrição, ao nível da causalidade específica do agente da ação, mas ao mesmo tempo se diferencia dela pela qualificação ética e moral da ação. Mas imputar não equivale a incriminar, se bem que, tanto o agente como a ação, podem ser suscetíveis de elogio ou de censura. E se for admitida a diferença ricoeuriana entre ética e moral, o núcleo formador de conceito de imputável, há que incluí-lo no plano ético; isto é, “[...] a la estima de sí, pero en cuanto *mediatizada* por todo el recorrido de

las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio, de lo justo procedimental, en fin, del juicio moral en situación” (SO: 324).

A segunda determinação ético-moral de si mesmo é a *responsabilidade*, a qual se dá em três dimensões implicadas na temporalidade. Com relação ao futuro, a responsabilidade implica assumir as *conseqüências* de seus atos tanto no âmbito do direito civil (reparar os danos) como no âmbito do direito penal (assumir o castigo), e inclusive constituindo um novo imperativo categórico: o de “actuar de tal forma que una humanidad futura  *siga existiendo*  tras nosotros, en el entorno de una tierra habitable” (SO: 325). Em relação com o passado implica assumir a responsabilidade de um passado que nos afeta sem que seja inteiramente efeito de nosso obrar, pelo que, a idéia de dívida, desenvolvida já em *Tiempo y narración*, procede desta dimensão retrospectiva da responsabilidade.

As duas dimensões da responsabilidade assinaladas, prospectiva e retrospectiva, encontram-se na responsabilidade do presente, mas concebido este não como um instante pontual do tempo cronológico senão que com a densidade que lhe outorga a dialética da mesmidade e a ipseidade, relacionada à permanência no tempo. Por último, o conceito de responsabilidade baseia-se no conceito de identidade narrativa, e sobre a mesma constrói-se o de identidade moral, pois a responsabilidade no presente supõe que a responsabilidade das conseqüências do futuro e as do passado -com respeito ao qual se lhe reconhece em dívida-, sejam integradas neste presente não pontual, de certo modo, recapituladas no (SO: 326).

A terceira determinação ético-moral do si mesmo, que corresponde à dialética do si mesmo e do outro diferente de si, Ricoeur designa-a com o termo hegeliano de reconhecimento. Sobre o mesmo comenta:

El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la díada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima misma de sí una figura de reconocimiento (SO: 327).

Os sentimentos éticos de solicitude, amizade, compaixão, sentido da justiça, etc., desempenham uma função primordial para reconhecer o outro como si mesmo e para reconhecer-se a si mesmo como outro. Entretanto, não aceita a fórmula de corte husserliano “nenhum outro diferente de si sem um si” que, em última instância implica a constituição do alter ego pelo ego, como também não a inversão da mesma por Lévinas “ningún otro sin otro que lo convoque a la responsabilidad”, pois também em seu extremo, implicaria a tese da constituição do si mesmo pelo outro (Cf. SO: 194). Para Ricoeur, a fenomenologia dos sentimentos éticos conduz a estabelecer como “[...] equivalentes la estima del *otro como sí mismo*, y la estima de *sí mismo como otro* (SO: 202).

## **5 A PRESENÇA IMPLÍCITA DA TRÍADE ÉTICA NOS OUTROS EXTRATOS DA PESSOA**

Passemos finalmente revisão ao como a tríade ética de estima de si mesmo, solicitude e instituições justas, já está de alguma maneira implicada nos outros três extratos da pessoa, o lingüístico, o prático e o narrativo.

No *nível lingüístico*, a contribuição decisiva ocorre no trânsito da semântica, que ao máximo que chega é para designar as pessoas como indivíduos de um certo tipo, para a pragmática. Nesta, o sujeito falante é capaz de designar-se a si mesmo, capacidade que seria uma antecipação da estima de si, em seu significado pré-moral (Cf. L2: 171). A solicitude se corresponde com o processo de interlocução, pois nela o emissor e o receptor ficam implicados, cada um designando-se a si mesmo e dirigindo-se ao outro. Aí aparece o problema do reconhecimento frente à interpelação e à interlocução do outro. Mas, “eu não seria aquele a quem a palavra é dirigida se eu não fosse o mesmo tempo capaz de designar a mim mesmo como aquele a quem a palavra é dirigida”. Por isso, a autodesignação e a interpelação pelo outro (alocução) são tão recíprocas quanto ao apontado antes da estima de si e a solicitude. Por sua vez, o terceiro componente da definição de ética, as instituições justas, corresponde-se com a linguagem no que se refere à instituição, na que entra todo locutor sem que nenhum deles o invente. Para Ricoeur, “[...] a correlação entre a linguagem como instituição e o discurso como locução e alocução constitui un modelo insuperável

para toda relação entre instituições de todo gênero (político, jurídico, econômico, etc) e as inter-relações humanas” (L2: 172). E no caso da promessa, se articulam da maneira mais efetiva a tríade lingüística e a tríade ética.

Com relação à *teoria da ação*, Ricoeur resume a correspondência com a teoria da ética estabelecendo um paralelismo entre suas respectivas tríades: a) entre o cuidado de si mesmo e a adscrição da ação ao agente, b) entre a preocupação pelo outro e a interação que ocorre entre agentes e pacientes, e c) entre o respeito pela instituição e os padrões de excelência que definem o grau de sucesso e completude dos agentes e pacientes nas profissões, jogos e artes (Cf. L2: 176)

Em referência à mediação narrativa, aponta Ricoeur que, para não ceder ao espírito de sistema e cair em um paralelismo rígido, limita-se a fazer uma série de analogias em relação à tríade ética. Assim, à estima de si, corresponde o conceito de identidade narrativa pois “a pessoa designa-se a si mesma no tempo como unidade narrativa de uma vida” (L2: 179), cuja dialética de coesão e dispersão está mediada pela trama. Ao elemento de alteridade da solicitude ética corresponde, na narração, a constituição mesma de identidade narrativa através de três maneiras diferentes: a) pela integração da dispersão que implicam a noção de acontecimento, b) pela articulação com outras histórias de vida, das que de alguma maneira a minha é segmento, como é o caso de pais-filhos, amigos, adversários, etc. a c) pelo papel que desempenha o relato na constituição de nossa própria identidade através das personagens históricas e de ficção, na confrontação com os quais nos reconhecemos e prosseguimos o trabalho incessante de nossa identificação (Cf. L2: 179-180).

Sobre o terceiro componente da tríade ética (as instituições justas), assinala Ricoeur que a identidade das mesmas só pode ser narrativa. E isso é válido tanto para a instituição da linguagem como para todas as instituições da prática cotidiana, e incluso para a própria narrativa. Mais ainda, toda instituição no que pode ser considerada como sistema de distribuição de papéis, não tem outra identidade além da narrativa. Esta perspectiva ajudaria a esclarecer mais de um debate sobre a identidade nacional, comunitária, etc., que parecem assentar-se

sobre substâncias fixas sem assumir que a única identidade que convêm às pessoas e às comunidades, é a identidade narrativa “[...] com a sua dialéctica de mudança e de manutenção de si por meio do juramento e da promessa” (L2: 180).

## 6 ELEMENTOS PARA CONCLUIR: CONSIDERAÇÕES Z

Ao finalizar os três estudos dedicados à análise das determinações novas do si, acrescidas às do si que fala, que age e que é personagem-narrador de sua própria história, pelas determinações éticas e morais, Ricoeur retoma as três problemáticas fundamentais enunciadas no prólogo de *Si mismo como otro*: o rodeio pela mediação reflexiva frente à posição imediata do sujeito; a dissociação das significações da identidade como identidade-idem ou mesmidade, e como identidade-ipse ou ipseidade; e a dialéctica complementar entre uma e outra, quer dizer, a dialéctica do si e do outro diferente de si. A confrontação dos nove estudos com as três problemáticas permitem concluir que os quatro primeiros (sobre o si que fala e o si que age) priorizam a primeira problemática; os dois seguintes (sobre o si que se reconhece de sua própria história) centra-se na segunda problemática; e os estudos ético-morais insistem principalmente na terceira. Entretanto, uma leitura conjunta de todos “[...] permite decir que han hecho progresar al mismo ritmo las tres problemática” (SO: 321).

A afirmação anterior a justifica Ricoeur escolhendo para cada problemática um termo emblemático. O da *imputabilidad*, para a primeira, mas reatualizado esse termo clássico pelas sugestões que propõem as investigações ricoeurianas como a de confundir imputar e incriminar, que em definitivo remete para a estima de si “[...] pero en cuanto *mediatizada* -como ya indicamos- por todo el recorrido de las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio, de los justo procedimental, en fin, del juicio moral en situación” (SO: 324). O termo escolhido para a segunda problemática, a relação conflitual entre ipseidade e mesmidade é o da *responsabilidad*; este conceito se vê também enriquecido ao colocá-lo em relação com as três direções que implica a temporalidade. Na confrontação com o futuro -o passado e o presente- revelam sua complexidade a relação entre ipseidade e mesmidade, pois o presente no que se refere “mantenimiento de sí

mismo”, recapitula a responsabilidade das conseqüências (futuro) e a responsabilidade da dívida (passado).

O termo escolhido para a terceira problemática, a dialética de si mesmo e do outro diferente de si, é o de *reconhecimento*. Esta problemática do si e do outro, de alguma maneira, atravessou todos os desenvolvimentos anteriores e é retomada por Ricoeur no último estudo, de caráter ontológico, tentando dar conta, finalmente, do título do livro “*Sí mismo como otro*”, com o que indica que “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (SO: 352). Na última parte desse décimo estudo, Ricoeur tenta explicar o trabalho da alteridade no centro da ipseidade, pondo em jogo dois planos do discurso, um discurso fenomenológico sobre as experiências de passividade com um discurso ontológico, de caráter especulativo. As três experiências de passividade e, por conseguinte, de alteridade, que analisa são: a) a passividade resumida na experiência do próprio corpo quanto à mediação entre si mesmo e o mundo; b) a passividade implicada pela relação com o estranho, à qual corresponde a alteridade inerente à relação de intersubjetividade; e c) a passividade mais dissimulada da relação de si mesmo consigo mesmo, no sentido da consciência moral (*Gewissen* mais que *Bewusstsein*).

Com estes três níveis de passividade-alteridade, mas sobretudo com o terceiro, o autor sublinha “[...] la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad” (SO: 353). Além disso, assim como já se tinha esforçado por destacar a “presença implícita” da tríade ética nos três extratos da pessoa, agora recapitula os graus de passividade experimentada nos planos lingüístico, prático, narrativo e ético, para identificar o tipo de alteridade que corresponde, no plano especulativo, às experiências de passividade do próprio corpo, do outro e da própria consciência.

Talvez convenha se perguntar se fazendo esse duplo paralelismo, nosso autor não cede demasiado ao espírito de sistema e se não se deixa levar por uma certa rigidez no paralelismo. Sem que nosso objetivo seja analisar a questão do estatuto ontológico do outro, se convém recordar que à margem do jogo de

interpretações que realiza sobre Hegel, Freud, Heidegger e Lévinas, a tese essencial de Ricoeur neste sentido é a seguinte: há que preservar, no plano puramente filosófico, “certa equivocidade” do estatuto do outro

[...] sobre todo si la alteridad de la conciencia debe considerarse como irreductible a la del otro [...]. Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarse, o son mis antepasados de los que no existe representación -tan constitutiva de sí mismo es mi deuda respecto a ellos-, o Dios -Dios vivo, Dios ausente-, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene (SO: 397).

Como já havia ocorrido ante a inescrutabilidade do mal e do tempo, também agora o discurso se detém ante a infranqueável aporia do outro.

Antes de fechar este último capítulo do estudo, quero recordar brevemente à maneira de síntese, qual foi o recorrido realizado na construção e desenvolvimento da hermenêutica ricoeuriana. Ricoeur chegou à hermenêutica, como um enxerto em sua filosofia fenomenológica, a serviço da interpretação dos símbolos através dos quais se diz o sujeito. Completou esse primeiro conceito da hermenêutica como atitude de escuta, com a perspectiva da suspeita e da articulação dialética entre ambas pela mediação teleológica da fenomenologia hegeliana. Logo ampliou essa concepção da hermenêutica definindo como objeto da mesma, não só os símbolos senão que também os signos e os textos, constituindo assim o que chamou o paradigma do texto, cujos princípios aplicou em seguida à interpretação do obrar humano e da história. A colocação em relação entre o texto e a ação levou-o a enriquecer o círculo hermenêutico com o círculo da tripla mimese mediante o qual, os textos narrativos dão conta da experiência humana temporal e fazem produtivas as aporias que a mesma suscita, introduzindo o tema da identidade narrativa. Finalmente, se em *Tiempo y narración* a identidade narrativa não era senão um poste isolado, em *Sí mismo como otro*, esta articula-se a um conjunto arquitetônico denso e complexo, composto além disso, pelas outras três dimensões enunciadas, com o que a hermenêutica do si fica integrada por quatro dimensões: a lingüística, a pragmática, a narrativa e a ética. Todas elas ajudam a dar conta do sujeito que age, de maneira ativa e/ou passiva, no que refere a agente ou paciente,

concluindo a hermenêutica de si com um estudo de caráter especulativo sobre a constituição ontológica do sujeito.

## **DISCUSSÃO DE RESULTADOS. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Depois de um longo recorrido realizado pela história da hermenêutica e pela obra ricoeuriana, chegou o momento de sintetizar e discutir os resultados que tenho ido apresentando no último numeral de cada capítulo, a partir do segundo, e relacioná-los com as três perguntas que guiaram a investigação: 1) sobre a evolução do conceito e a prática da interpretação, 2) sobre as contribuições de Ricoeur às problemática expostas na história da hermenêutica e 3) sobre a possível incidência dos aportes ricoeurianos à fundamentação e colocação em prática da PdT.

### **1 SOBRE A EVOLUÇÃO DO CONCEITO E A PRÁTICA DA INTERPRETAÇÃO NA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA**

Na história da hermenêutica coloquei três etapas com enfoques diferenciados para cada uma delas. Uma primeira etapa centrada na interpretação dos textos canônicos; uma segunda etapa na qual se amplia e generaliza o conceito de hermenêutica; e uma terceira, na que se aprofunda e radicaliza a concepção da mesma.

*Na primeira etapa* concebe-se a hermenêutica como o conjunto de regras que guiam a interpretação dos textos, constituindo-se disciplinas particulares segundo os campos específicos nos quais se produzem tais textos: a filologia, em relação com os textos clássicos; a exegese em relação com os textos sagrados; e a jurídica com relação aos textos jurídicos. Da constituição de um novo cânon metodológico para as ciência na metade do século XVI e o impulso dado aos

estudos exegéticos pela Reforma, é, sobretudo, a dimensão afetiva e psicológica da hermenêutica pietista, com seu conceito de *subtilitas applicandi*, a qual continua a exercer uma influência inegável na hermenêutica sistemática contemporânea.

*Na segunda etapa*, durante a formação do cânon das ciências do espírito, desenvolve-se a hermenêutica romântica ao expor a problemática geral comum da compreensão, por cima da particularidade dos textos e das regras particulares conforme a especificidade dos mesmos, e constitui-se assim a hermenêutica como uma “tecnologia” da interpretação. Inicialmente essa tecnologia -com Schleiermacher- acentua a importância de conhecer a motivação psicológica que animou o autor da obra (*subtilitas intelligendi*) ainda que sem esquecer sua pertença a uma comunidade lingüística, tarefa que será realizada pela função gramatical da interpretação (*subtilitas explicandi*). De todas formas, Schleiermacher não conseguiu articular de maneira equilibrada ambas as perspectivas pela primazia que outorgou sempre à subjetividade do autor, à qual pretendia aceder através da obra.

Posteriormente Dilthey vincula a constituição da “tecnologia” hermenêutica na busca da fundamentação das ciências do espírito na perspectiva realizada por Kant para as ciências físico–matemáticas. O conceito de “crítica da razão histórica” converte-se assim no eixo articulador de toda sua hermenêutica, incorporando o problema regional da interpretação dos textos no marco do conhecimento histórico, já que a história é o grande “documento” humano, expressão de sua vida. Mas, ao estar colocado em um contexto positivista, Dilthey toma como modelo de inteligibilidade, a explicação reinante no campo das ciências naturais e estabelece a compreensão como método específico das ciências históricas. A oposição entre explicação da natureza e compreensão do espírito atravessa toda sua obra. A conseqüência desta oposição para a hermenêutica é que a mesma se verá separada da explicação e confinada ao campo da intuição psicológica para dar conta da “vivência” ou “fatos de consciência” que articulam tanto o mundo interior do sujeito como as manifestações objetivas do espírito, da cultura e da sociedade. Mas ao conhecimento direto do saber absoluto hegeliano, Dilthey contrapõe o

conhecimento historiográfico que é um conhecimento mediado através do rodeio por signos e as exteriorizações da vida em seus produtos.

Dilthey consegue, sem dúvida, expor um problema central ao considerar que o significado da vida humana não pode ser captado de forma direta senão que através da mediação das unidades de sentido que a exteriorizam. Mas sua perspectiva hermenêutica ainda fica fechada nos limites psicológicos da compreensão empática, ao não tomar como última referência, a objetivação realizada no texto, no produto cultural, senão o sujeito que se expressa por seu intermédio; isto é, priorizando ainda a perspectiva da "*intentio auctoris*".

Referido ao campo da psicologia, Vigotsky, ao analisar as interpretações da história da crise de psicologia, constatará que existem duas classes de psicologia, a explicativa e descritiva. A primeira tende à explicação científico-natural pelo princípio de causalidade, e a segunda à descrição e à compreensão pela intencionalidade dos fenômenos, constituindo-se em base das ciências do espírito. Ele, ao contrário, como apresentei no numeral 3 do referencial teórico, advoga por e senta as bases de uma psicologia que inclua tanto os elementos objetivos como os subjetivos, e que dê conta tanto dos fenômenos como da essência dos mesmos, mediante um método analítico, ou seja, método explicativo dialético que permita ultrapassar os fatos observáveis para captar o que há de general nos mesmos.

*Na terceira etapa* da hermenêutica, Heidegger e Gadamer questionam a redução da mesma a uma teoria do conhecimento para fundamentar as ciências do espírito e radicalizam o compreender, colocando-o a nível ontológico, como um poder fazer ou entender-se com a coisa no que se refere à existência do ser. A hermenêutica, partindo desta perspectiva ontológica da relação ser-aí/mundo, enriquece-se, inicialmente com os aportes heideggerianos da primazia do "compreender" (hermenêutico) frente ao interpretar "apofântico" ou enunciativo, a partir da tomada de consciência e explicação do haver prévio, da maneira prévia de ver e da maneira prévia de entender. Isto é, Heidegger senta a tese da circulação de toda compreensão assim como o desenvolvimento da mesma por

meio da linguagem (o enunciado), mas que, enquanto for tal, implica já numa modificação da compreensão originária pré-lingüística.

Ricoeur retomará três características básicas da compreensão heideggeriana para incorporá-las em sua proposta: entender a compreensão como um poder fazer; a prioridade dada à relação ser-aí/mundo que engloba a relação sujeito-objeto; e o compreender inicial como apreensão das possibilidades de ser. Ao conceito de “cuidado” central na analítica do ser aí, Ricoeur vai fazê-la corresponder ao conceito de “obrar humano”.

Gadamer, por seu lado, desenvolve a perspectiva ontológica do compreender e explica uma série de conceitos com os quais articula sua teoria da experiência hermenêutica: historicidade de toda compreensão, estrutura ontológica da circulação hermenêutica, autoridade e tradição (prejuízos) como condição da compreensão, o papel da distância no tempo, o princípio da história efetiva, a aplicação e a pergunta. Conceitos que o levarão a sentar a tese da lingüística de toda compreensão, pois através dela determina o objeto da compreensão e cumpre-se a mesma. A idéia de que o conceito de aplicação, fundamental em toda compreensão, cumpre-se no caso da interpretação dos textos escritos mediante a atitude ativa do leitor na leitura, será retomada e desenvolvida pela escola de Constanza, cujos aportes considero são fundamentais para desenvolver uma teoria da leitura a partir das referências á quais abre o texto.

Ricoeur reconhece que Gadamer inicia o retorno da ontologia às questões epistemológicas das ciências do espírito, mas, não consegue uma adequada articulação entre distanciamento como suposto básico das ciências do espírito e a relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o histórico como tal. Por isso, ele retomará três sugestões chaves de Gadamer: a distância como condição de possibilidade da história dos efeitos; a noção de fusão de horizontes; e o caráter lingüístico da experiência humana, a partir da qual não há acesso direto para uma cultura senão que o mesmo ocorre através da interpretação dos sinos, das obras e dos textos, produzidos pela mesma. Ricoeur, por seu lado, acrescentará a “escrituralidade” como sustento de uma maior

objetividade das ciências humanas, pois somente a obra liberada das subjetividades do autor, permite a comunicação na distância.

## **2 SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DE RICOEUR ÀS PROBLEMÁTICAS EXPOSTAS NA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA**

Conforme apontei ao finalizar o recorrido pela história da hermenêutica, depois de Heidegger e Gadamer, a hermenêutica filosófica via-se confrontada com duas aporias básicas: a) por um lado manter a universalidade alcançada pela hermenêutica ontológica mas restabelecendo o diálogo com a dimensão epistemológica das ciências de espírito e b) por outro lado, transcender a relação de oposição estabelecida por Dilthey entre explicar e compreender no campo da epistemologia e estabelecer uma relação dialética entre ambas as modalidades.

### **2.1 A HERMENÊUTICA COMO INTERPRETAÇÃO DOS SÍMBOLOS**

Ricoeur só confrontará de maneira direta estas duas aporias em uma etapa posterior, pois numa primeira etapa aborda a hermenêutica como um enxerto em sua filosofia fenomenológica, ao interior da qual conceito de interpretação está vinculado à interpretação do simbolismo. Dentro desta etapa inicial, numa primeira fase, qualificada como hermenêutica da escuta, a tarefa consiste em decifrar a estrutura das expressões de duplo sentido, debelar o sentido oculto no literal, em uma atitude de escuta e de acolhida. A hermenêutica é definida como o conjunto de regras que guiam a interpretação, mas regras que se constituíram para o interior do método filológico ou histórico.

Em uma segunda fase, trás a confrontação com a psicanálise, o marxismo e o estruturalismo, a hermenêutica da suspeita aponta que os símbolos e a linguagem, ocultam mais do que manifestam, motivo pelo qual a interpretação se converte no trabalho de decifrar o que oculta cada símbolo e de explicar o que sugere.

Entretanto, a polaridade entre estes dois estilos de interpretação, como expressão das duas dimensões, progressiva e regressiva, dos quais são

portadores os símbolos, contribui para descentralizar dialeticamente a consciência, assim seja abrindo novas possibilidades preconizadas no primeiro sentido, ou bem seja olhando no sentido das dimensões regressivas ocultas trás o aparente. A teleologia hegeliana, segundo Ricoeur, é chamada para desempenhar uma função mediadora entre ambos os estilos hermenêuticos articulando dialeticamente na constituição do sujeito, a tensão entre o jogo freudiano de forças e pulsões e a progressão histórica, na qual cada figura posterior explica e desenvolve a anterior.

De todas formas, na segunda etapa, ao elaborar a teoria do texto, Ricoeur reconhecerá que sua definição inicial da hermenêutica como interpretação dos símbolos mediante as regras de decifração aplicadas às escritura de duplo sentido, é uma definição demasiado estreita que não considera que a multivocidade, e conseqüentemente, o conflito entre as interpretações somente se produz no nível do texto.

## 2.2 A HERMENÊUTICA COMO TEORIA DO TEXTO

Na segunda etapa, diretamente hermenêutica, Ricoeur define a hermenêutica como interpretação de textos com base no que chama a teoria do texto. Os componentes fundamentais de dita teoria são: a lingüística do discurso em sua confrontação com o estruturalismo, sua exteriorização no que refere à sua obra, sua fixação mediante a escrita, e seu poder referencial (de redescrição no caso do texto poético ou de refiguração no narrativo). A partir da lingüística do discurso, precisa que o discurso está constituído por quatro componentes: locutor, interlocutor, sentido e referência (o quadrilátero do discurso) e define-o como um conjunto de orações onde alguém diz algo a alguém a propósito de algo segundo regras. Desta forma, rompe o fecho da lingüística estrutural da língua sobre o sistema, ainda que retoma da mesma seu momento explicativo semiológico e aplica-o ao nível do texto.

Pareceria, entretanto, que a frase como base da lingüística do texto não é satisfatória, o mesmo que a definição do discurso como conjunto de orações (ou frases), pelo que, é preciso pôr a mão no conceito de obra, conceito que lhe

permitirá incorporar novas características ao discurso, especialmente sua composição como seqüência mais longa que a oração, a pertença a um gênero conforme o tipo de composição adotada e a configuração única ou estilo individual. A partir delas pode, em primeiro lugar, incorporar à análise do discurso os métodos estruturalistas aplicados inicialmente às entidades da linguagem, menores que a oração, e em segundo lugar, colocar em tela de juízo a oposição diltheyana entre compreender e explicar, pois a partir do sucesso da análise estrutural, a explicação semiótica é caminho obrigatório para aceder à compreensão.

A fixação do discurso pela escrita faz que o mesmo se constitua em texto, ainda que o mais importante são as mudanças que ocorrem, mediante tal fixação, nas outras propriedades do discurso, assim como as implicações que as mesmas têm para a hermenêutica. Ao constituir-se o texto escrito como autônomo com respeito a seu autor, às condições sociológicas da situação de produção e à compreensão de seu destinatário inicial, seu significado transcende os limites que querem reduzir a apropriação do mesmo para a intenção do autor, ou à situação histórica comum ao autor e aos leitores originais, ou à compreensão do destinatário original ou do leitor real. Assim, a distância histórica, ao despsicologizar e descontextualizar o texto, converte-se em um componente positivo da interpretação do mesmo, pois possibilita que seja recontextualizado de novo através dos novos atos de leitura que podem recair sobre ele com o que, é dotado de uma audiência própria, o possível leitor, desconhecido e invisível, que se converte em seu interlocutor. A distância histórica é convertida assim, num princípio metodológico de interpretação, ao ser o distanciamento elemento constitutivo do texto como escrita, com o que supera-se a concepção gadameriana do mesmo como obstáculo e a relação dicotômica diltheyana entre objetivação (explicação) e compreensão.

Liberado também o texto escrito da referência ostensiva, própria do cara a cara da interação oral, o mesmo abre ao leitor referências novas, não visíveis nem imediatas, criadas, especialmente no texto poético e na literatura em geral, as quais contribuem para realizar uma redescrção da experiência humana e abrem novos horizontes e possibilidades de construção e ampliação do ser

humano em suas diferentes dimensões: psíquicas, políticas, econômicas, estéticas, éticas, espirituais, etc.

A superação da dicotomia compreensão–explicação, a primeira dirigida mais em direção à unidade intencional do discurso e a segunda mais em direção à estrutura analítica do texto, ocorre no arco hermenêutico completo da interpretação, quando esta é assumida como um processo complexo que engloba tanto a explicação como a compreensão, sendo o caso do texto escrito, um caso particular de compreensão. A mesma articularia, então, a polaridade entre ambos os momentos em um duplo tipo de leitura, uma leitura explicativa que aplica aos textos as regras explicativas desenvolvidas pela lingüística, e uma leitura interpretativa, assumida pela hermenêutica, a qual, com base na explicação estrutural, apropria-se do significado do texto e constrói seu sentido, em diálogo com a cadeia de interpretações produzidas pela tradição e incorporadas à dinâmica do texto, na perspectiva da semiose peirceana.

Ricoeur considera, além disso, que esta teoria do texto, com as conseqüências hermenêuticas que implica, é transferível a outros campos dos fenômenos sociais e dos produtos culturais que abordam as diferentes ciências sociais. Ele, concretamente, desenvolve-o no campo da interpretação da ação humana, da história e do sujeito ético.

Ao finalizar a revisão do novo conceito de interpretação que constitui Ricoeur com a teoria do texto, cabe perguntar se conseguiu superar as aporias abertas pela história da hermenêutica ou se não faz surgir ele uma nova aporia. Ricoeur duvida que Gadamer tenha superado o ponto de partida romântico da hermenêutica e pergunta se não teria ficado acurralado no atoleiro do romantismo, obstáculo que ele acha ter superado mediante sua teoria da tripla autonomia do texto, respeito à intenção do autor, do auditório primitivo e das circunstâncias sociais comuns aos interlocutores. Se bem que Ricoeur não quer hipostasiar a escrita, pois a explicação semiológica não destrói a compreensão intersubjetiva, entretanto, ao substituir a compreensão da intenção do autor pela compreensão da intenção do texto, pareceria construir uma prosopopéia do texto na qual se personificaria a hipóstase da escrita. E, ao passar do problema da

compreensão de si mesmo, submetendo esta ao destino dos textos lidos, compreendidos e amados por cada um, parecendo que está reiterando uma supervalorização similar à realizada na primeira definição da hermenêutica. Supervalorizou então o símbolo, agora, não estará supervalorizando o texto (escrito) ao definir a hermenêutica como interpretação dos textos?

Além disso, há uma dificuldade adicional. É o seu conceito de texto quando reduz o mesmo ao discurso fixado pela escrita. Opor o texto escrito ao discurso oral reduz a diferença simplesmente ao suporte ou ao meio e não leva em conta o fato de que, com relativa freqüência, o texto é plurissemiótico, isto é, não comporta somente os signos verbais senão que integra gestos, entonação, imagens, etc. Outras concepções, no entanto, partindo da lingüística pragmática, incluem no conceito de texto tanto as produções escritas quanto as orais, mas enquanto isso formam uma unidade comunicativa que pode estar composta por uma seqüência de frases, por uma única frase ou por um fragmento de frase. As estruturas textuais, então ainda que sejam realizadas por entidades lingüísticas, entretanto, constituem unidades comunicacionais.

No referencial teórico, ainda que não apresentei uma definição de texto, sim enumerei diferentes elementos, retomados tanto de Bajtín como de Bronckart, que integrariam, como componentes básicos do mesmo, assumidos na PdT os três seguintes: as formas lingüísticas orais ou escritas; os conteúdos que veiculam os mesmos como produtos da semiotização das interações e os saberes humanos e, finalmente, os elementos não verbais que os acompanham.

No que se refere à relação entre discurso e texto, esta vai depender da definição que se estabeleça do primeiro termo. Se for definido como conjunto de enunciados emitidos por um enunciador e caracterizados por uma unidade temática, então o discurso pode ou bem coincidir com um texto, como acostuma ser o caso da comunicação escrita, ou estar integrado por vários textos como no caso de uma conversação na qual existe interlocução entre dois ou mais discursos (os interlocutores), centrados em um tema global.

Sem dúvida, o que se percebe em seguida, é que não existe uma terminologia unificada e aceita comumente pelos diferentes autores e enfoques para referir-se a outros assuntos. Às vezes, nem sequer no mesmo autor, como no caso de Bajtín, cuja terminologia é bastante flutuante, devido em grande parte à evolução interna de sua obra, mas também a problemas de tradução. Por isso no referencial teórico assumi os três níveis de equivalência terminológica propostos por Bronckart de ações da linguagem, gêneros de textos, e tipos de discurso com as respectivas capacidades requeridas para a produção de um texto específico. Em uma linha similar, na introdução à qual já fiz referência, onde se apresenta um balanço de 13 anos da PdT, ressalta-se que o texto, além de integrar os três componentes enunciados acima, organiza-se com referência a três categorias de modelos:

- Los géneros textuales (fábulas, artículos de periódico, discurso político, conversación, etc.).
- Las secuencias discursivas (narrativa, argumentativa, explicativa, etc.).
- Las convenciones lexicales (escogencia de las palabras), morfológicas (variación de formas según el número y el género, el tiempo, etc.) y sintácticas (estructura de la frase y de los grupos que la componen) (FAUNDEZ, MUGRABI Y SÁNCHEZ, 2006: 16).

## 2.3 A COMPREENSÃO HERMENÊUTICA DA AÇÃO HUMANA, A TEMPORALIDADE E O SI MESMO

### 2.3.1 A ação humana

Aplicando os princípios da teoria do texto à interpretação da ação, Ricoeur assinala que da mesma somente poderia dar-se conta adequadamente articulando a explicação e a compreensão, pois ambos os elementos estão implicados simultaneamente na intervenção humana no curso dos acontecimentos. Com relação, entretanto à divergência, ao parecer de posições de Marx e Ricoeur, pois este advoga em último termo pela constituição simbólica da realidade social, sem que haja ainda consenso na interpretação dos textos marxianos, confesso que esta diferença não é uma questão fácil de elucidar.

A esse respeito, existem opiniões divergentes e também aqueles que retomam aportes de uma e de outra teoria. Por exemplo, Bronckart, no capítulo primeiro no qual constrói e debate seu referencial epistemológico, pareceria inclinar-se em alguns apartados, do lado das teses marxistas pela forma como retoma, a partir de “*prenant au sérieux l’historicité de l’humain*” (1996: 20), os questionamentos do interacionismo sobre as condições sob as quais foram desenvolvidos, na espécie humana, formas particulares de organização social e ao mesmo tempo, e sob seu efeito, formas de interação de caráter semiótico. Essas propriedades sócio-semióticas, através de longos processos filogenéticos e ontogenéticos, sumariamente descritos por Habermas (1999) serão objeto da apropriação e interiorização pelos organismos humanos, transformando-se assim em *peessoas*.

Entretanto, chama a atenção que em nota ao pé de página, Bronckart precisa que sua concepção da pessoa está perto da concepção desenvolvida por Buber, Ricoeur (1990) e L. Sève (1969) de quem a obra referenciada trata precisamente da teoria da personalidade no marxismo. Nosso autor apela, pois, a fontes teóricas divergentes. E mais adiante, no numeral 4, ao estudar as dimensões *psicológicas* das condutas humanas, isto é, as capacidades mentais e comportamentais testemunhadas nelas, toma como unidade de análise “la conducta humana orientada con sentido” de Weber, ou “el comportamiento significativo mutuamente orientado y socialmente integrado”, à que Habermas (1999) e Ricoeur (1977, 1986), chamam “acción con sentido”. Além disso, no desenvolvimento do apartado para precisar o conceito de ação social (ponto de vista do observador externo) e o de agente (ponto de vista interno) se baseia em autores anglo-saxônicos da filosofia da análise da linguagem como Anscombe, Von Wright, Danto, autores freqüentemente citados por Ricoeur. Bronckart conclui que a ação e a pessoa humana são produtos das avaliações sócio-lingüísticas, e por isso mesmo, produtos dessas semânticas encadeadas nas quais se espelham as culturas. E novamente, apoiando-se em Ricoeur (1990), reconta Bronckart que sua concepção de pessoa é fundamentalmente relacional ou “dialógica” pois se constitui como complemento e como consequência da constituição dos outros.

Ainda que o exposto possa continuar sendo discutível, pois não parece haver razões definitivas em prol de um ou outra posição, Bronckart conclui sua análise da relação entre ação e linguagem apontando que “dans la mesure où l’activité langagière constitue une forme autonomisée d’activité sociale, elle fait l’objet d’une évaluation analogue, mais qui présente cette fois un caractère méta-langagière” (1996: 46). A analogia faz referência à avaliação da atividade humana em geral. E essas avaliações metalingüísticas produzem, pois, ações específicas ou ações de linguagem, que são imputáveis a agentes verbais; ações, entretanto que, em razão de seu estatuto semiótico, têm condições de funcionamento sincrônico especialmente complexas. Recordemos que Bronckart enumera quatro blocos ou subconjuntos na complexidade dessas condições: a) o conhecimento dos mundos representados, a nível objetivo, social e subjetivo, que é mobilizado como referente ou conteúdo temático; b) o contexto sócio-subjetivo da ação lingüística, c) o contexto físico e d) o aspecto propriamente verbal que dependendo conhecimento prático e/ou conceitual que o sujeito tenha da língua natural na qual se expressa , e em concreto dos gêneros de textos em uso (IBID,; 47-49).

### **2.3.2 A temporalidade humana**

Inicialmente, Ricoeur aplica os princípios da teoria do texto à teoria da história, articulando dialeticamente explicação e compreensão, pois a compreensão histórica põe em jogo a competência específica para seguir uma história que se relata, e, assim, na forma de encadear o relato, incorpora a explicação. Dessa forma defende tanto a vinculação da história com a narração contra a escola dos Anais, como a diferença entre história e ficção contra os narrativistas. Entretanto, o conhecimento historiográfico somente cobra sentido dentro do marco mais global do caráter temporal da experiência humana a partir do suposto de que o tempo se faz tempo humano enquanto se articula de modo narrativo, englobando em seu conceito de narração tanto o relato histórico como o de ficção. Ao mesmo tempo, sua teoria de narração sustenta-se sobre o círculo hermenêutico da tripla mimese: pré-figuração, configuração e refiguração. E essas três operações sublinham os laços da narração com a ação e com o tempo,

jogando a construção da trama ou configuração (mimese II), a função de mediação entre tempo e narração, no processo mimético.

Se bem é verdade que ambos os modos narrativos apontam a referências diferentes, em direção ao efetivamente realizado, à história, e rumo ao poder ser, verossímil, o relato da ficção, entretanto, ambos contribuem para refigurar a experiência humana. Dita refiguração é realizada pela referência cruzada de ambos, reconstrução de um passado “real” sobre traços reais por meio da função imaginativa e narração de acontecimentos “irreais” mediante a voz narrativa como se tivessem acontecido realmente, com a refiguração, o tempo se converte em humano e se responde à aporia da dualidade do mesmo, à contraposição entre o tempo objetivo-cronológico e o tempo subjetivo-fenomenológico. Mas o processo não alcança seu objetivo senão mediante a leitura, a qual joga uma função estratégica para culminar o recorrido da configuração do texto e fazer que esta possibilite, mediante sua apropriação pelo leitor, em um processo “estético” multipolar, a refiguração efetiva da experiência humana. Assim, a construção de uma identidade narrativa específica para o indivíduo e as comunidades, será também resultado do processo narrativo-mimético.

De todas formas, como na narrativa não se apresenta uma resposta adequada às outras duas aporias do tempo, sua unidade-pluralidade e sua inescrutabilidade, Ricoeur advoga a necessidade de não reduzir a linguagem científica ou a de ficção a tarefa de reconfiguração da experiência humana, e postula a utilização da lírica, da épica e da dramática para re-figurar o tempo sob outras perspectivas, e sabendo de que ainda assim, não chegaremos a esgotar o enigma do mesmo.

### **2.3.3 O si mesmo**

Na resposta ricoeuriana à pergunta pelo quem do sujeito, destaca-se o caráter polissêmico da mesma, ao incluir as dimensões -lingüística, prática, narrativa e ética-, na configuração do sujeito mediante o rodeio reflexivo pelos signos, os símbolos e os textos, e a dialética mesmidade-ipseidade-alteridade.

No estudo ontológico com o qual fecha a hermenêutica de si, Ricoeur expõe a questão de se “o obrar”, não ocupa em toda sua empresa um lugar similar ao que ocupa “o cuidado” no *Ser y tiempo* heideggeriano, pois nenhuma das quatro determinações enumeradas esgotaria o sentido do obrar. De acordo com esta perspectiva, a unidade analógica do obrar ricoeuriano equivaleria ao cuidado heideggeriano, tomando em sua dimensão ontológica; mas, em última instância, a nível fenomenológico, seria na dimensão ética, com sua estrutura ternária de aspiração à boa vida, com e para os outros, em instituições justas, onde culminaria a hermenêutica de si, pois dita dimensão está já implicada em outros três extratos da pessoa: o lingüístico, o prático e o narrativo. Além disso, as novas determinações ético-morais de imputabilidade, responsabilidade e reconhecimento, complementam as estabelecidas pela autodesignação de si mesmo como sujeito que fala, que age e que é personagem-narrador de sua própria história. A promessa e o juramento, como casos exemplares, articulam de maneira efetiva a tríade ética com as dimensões lingüística, prática e narrativa, pois neles se realiza de maneira eminente a dialética de mudança e de manutenção das identidades pessoais e sociais.

Dessa maneira, mediante a articulação dos dois planos, o fenomenológico e o ontológico, considera Ricoeur poder interpretar ontologicamente a própria hermenêutica do si ao cotejar o conceito heideggeriano de “cuidado” com o conceito aristotélico de “práxis” o que lhe ajudaria, por um lado para alargar o campo do obrar além da noção estrita de ação nos termos da filosofia analítica e, por outro lado, revestir a práxis aristotélica de um peso ontológico que não parece ter sido a intenção de Aristóteles em suas éticas.

Entretanto, ante a relativa decepção da mediação heideggeriana para a reapropriação da ontologia aristotélica, da *energeia* e a *dynamis*, em virtude das quais o *obrar* e o *proceder* humanos se enraízam no ser, Ricoeur propõe a noção de *fundo ao mesmo tempo efetivo e potencial*, em linha spinoziana, para dar conta de tal enraizamento. Sobre o fundo da noção de vida como produtividade, destaca-se a idéia de *conatus*, como esforço a perseverar no ser, que consegue a unidade do ser humano como a de qualquer outro individuo. Se o recurso a Heidegger serviu-lhe para conjugar o si e o ser-no-mundo, Spinoza se apresenta

como o pensador que soube articular o *conatus* sobre o fundo do ser ao mesmo tempo efetivo e potente, ao qual chama “essentia actuosa” ou também “Deus sive Natura”.

O maior interrogante que surge, frente a esta tentativa de aproximar um Aristóteles pós-heideggeriano com Spinoza, é o de se realmente se produz uma articulação real entre os conceitos-chaves de um e outro, *energeia* y *conatus*, para dar conta desse fundo ao mesmo tempo efetivo e potente sobre o qual cimentaria o atuar-padecer humano ou se, pelo contrário, não passa de uma mera justaposição entre ambos os conceitos. Além disso, com o giro agnóstico com o qual termina a reflexão sobre a origem da voz da consciência, -a alteridade no coração da ipseidade-, Ricoeur reconhece que a reflexão filosófica não pode esclarecer se essa alteridade provém de outra pessoa que podemos encarar, dos ancestrais, de um deus morto ou vivo, ou inclusive de algum lugar vazio. Para Marx, no entanto, a origem de todos estes fatores está nos seres humanos, nos indivíduos reais e em suas condições materiais.

### **3 POSSÍVEL INCIDÊNCIA DOS APORTES RICOEURIANOS NA PdT**

Chegou a hora de prestar conta à terceira pergunta da investigação, relacionando os dois objetos centrais da mesma, aportes ricoeurianos e PdT. A relação estabelecerei basicamente a partir dos seguintes elementos: concepção lingüística e texto, dialética compreensão-explicação e interdisciplinaridade, base epistemológica sobre a realidade humana e social, aplicações da dimensão temporal, constituição ontológica do sujeito e dimensão ética. Antes haveria que ter presente que a combinação de uma atitude de escuta com uma atitude de suspeita é a condição prévia de uma busca inovadora e proposital que tenha em conta a realidade concreta que procura conhecer-se e/ou transformar-se.

#### **3.1 CONCEPÇÃO LINGÜÍSTICA E TEXTO**

Conforme manifestei, Ricoeur, por ele não ser mesmo lingüista, elaborou a base lingüística de seus escritos retomando inicialmente elementos da lingüística do discurso de Benveniste (os conceitos de enunciação, subjetividade da

linguagem, a oração ou frase quanto ao ato sintético de predicação como unidade primeira do sentido da linguagem frente ao signo léxico saussuriano), e da teoria dos atos da fala da filosofia da linguagem anglo-saxônica. Posteriormente, a contemplará com aportes do estruturalismo, especialmente das análises do relato, sobretudo de Greimas. Sua concepção lingüística evoluirá e irá enriquecendo-se progressivamente ao longo de seus escritos e em função das problemáticas que estuda. Poderíamos dizer que a mesma tem as fortalezas e as debilidades dos autores nos quais se apóia, se bem que sua definição de discurso, com base no quadrilátero do mesmo, dá conta da articulação que ele propõe entre os quatro elementos que considera fundamentais: alguém (locutor), diz algo (sentido) a alguém (interlocutor) sobre algo (referência) segundo regras (fonéticas, léxicas, sintáticas, artísticas).

De todas formas é verdade que a articulação palavra/oração/texto, que terá um lugar decisivo em sua teoria do texto, não se dá ainda de maneira clara nos escritos dos anos 70, quando realiza a análise da metáfora e somente ocorrerá nos escritos dos anos 80, quando aborda a análise propriamente textual. O mito era já um texto com respeito ao símbolo, como era o poema com respeito à metáfora, anos mais tarde, o relato converter-se-á no texto por excelência conseguindo incorporar categorias específicas do texto como tal, sobretudo as regras de composição transfrástica que transcendem a operação predicativa, característica esta da instância de discurso. A colocação em intriga dos textos narrativos será o exemplo privilegiado de tais regras de composição.

Finalmente o texto será assumido como o espaço apropriado onde se joga a dialética entre explicar e compreender, com a incidência da mesma para a hermenêutica devido à incorporação dos métodos estruturais à análise do discurso e à superação da oposição diltheyana explicação-compreensão. Estes aspectos, considero, são aportes válidos que realiza Ricoeur partindo da perspectiva lingüística, que podem ser retomados para complementar a PdT.

No numeral 2.3. deste parágrafo estabeleci, entretanto, o limitante maior do conceito ricoeuriano de texto e as objeções ao mesmo, ao identificá-lo unicamente com o texto escrito. Não obstante, poderia pensar-se que a

característica inicial com a que o descreve, “a fixação”, pode operar-se hoje em dia, com os avanços técnicos que dispomos, através de diversas “tecnês”, com o que, se além disso cumprem as características derivadas de sua estrutura de “obra”, ampliaria-se a gama de discursos que realizariam o conceito ricoeuriano de texto com suas características de autonomia do autor, autonomia semântica e autonomia do destinatário original. Mas, finalmente, ficariam ainda excluídos de tal conceito os textos orais “não fixados”, coisa que não é admissível do ponto de vista comunicativo-pragmático assumido pela PdT.

Sem dúvida, a lingüística textual proposta por Bajtín, como expus no referencial teórico e precisei no numeral 2.3. deste apartado, proporciona bases sólidas para cimentar sobre as mesmas não só o ensino-aprendizagem da língua senão também a articulação desta com outras áreas disciplinares. Creio, entretanto que, apesar da validade dos aportes bajtinianos, os mesmos têm também limitantes e vazios, pelo que, ainda fica pendente articular teorias e práticas lingüísticas que consigam superar os acentos, às vezes unilaterais ou às vezes excessivos, do objetivismo abstrato de Saussure, do subjetivismo radical de Benveniste ou do determinismo social de Bajtín. Neste sentido, pode considerar-se significativo o aporte ricoeuriano, ainda com as limitações indicadas. Mas, diante do relato assinalado, as diversas ciências da linguagem procuram hoje em dia contribuir a configurar esse novo horizonte articulando os elementos macros e micros do universo lingüístico e priorizando o estudo dos textos, como única manifestação empírica da língua, tanto na constituição dos textos como em suas condições de produção, recepção e interpretação.

### 3.2 DIALÉTICA EXPLICAÇÃO / COMPREENSÃO E INTERDISCIPLINARIDADE

Um dos aportes epistemológicos mais significativos de Ricoeur é a superação, refletida em sua fórmula de explicar mais para compreender melhor, da clássica contraposição diltheyana entre explicação causal como própria das ciências naturais e a compreensão como método das ciências humanas. Sua discussão com o estruturalismo levou a aceitar que as ciências do texto impõem uma fase explicativa ao interior da compreensão, a explicação estrutural, -diferente da explicação causal humana-, de acordo com as regras de

composição próprias do texto no que se refere à obra. Além disso, no caso do texto escrito, a fixação pela escritura assegura aos procedimentos objetivantes, o apoio de marcas externas. Por isso, o arco hermenêutico total, somente se realiza de forma completa mediante a articulação de um duplo tipo de leitura, a explicativa e a interpretativa, que se requerem e complementam mutuamente.

Além disso, Ricoeur, como vimos, aplica a dialética explicar-compreender ao campo de outras ciências que abordam diferentes fenômenos sociais, a teoria da ação e da história, especialmente. Todas as interpretações sociais deveriam estar acompanhadas por procedimentos objetivos e explicativos que servem de mediadores. Em seus escritos, ele abordou diferentes problemáticas humanas articulando uma perspectiva interdisciplinar, por exemplo, a crítica literária, a historiografia e a reflexão fenomenológica, para abordar a temporalidade humana.

Algumas de suas intervenções e propostas foram realizadas ante públicos procedentes de disciplinas diversas, mas sempre ao interior do campo das ciências humanas. Entretanto, a proposta pedagógica da PdT articula-se a partir do estudo de problemáticas do entorno das e dos aprendizes, a compreensão das quais exige, freqüentemente, a articulação interdisciplinar de conhecimentos de disciplinas, que muitas vezes transcendem a tradicional divisão das mesmas em ciências naturais e ciências humanas, pelo que, a dialética ricoeuriana entre explicação-compreensão haveria que estendê-la além do campo limitado pelas ciências humanas, para que possa concretizar-se uma interdisciplinaridade heterogênea que dê conta, a nível explicativo e compreensivo, por meio dos textos, das problemáticas assumidas nos processos educativos.

### 3.3 BASE EPISTEMOLÓGICA: A REALIDADE HUMANA E SOCIAL

Ainda que as concepções marxistas (sobre a qual fundamenta-se a psicologia vigotskyana e a lingüística bajtiniana) e a ricoeuriana adotam bases epistemológica contrapostas frente à problemática da realidade humana e social, entretanto, na leitura que realiza Ricoeur do conceito de ideologia em Marx, encontra que na linguagem de Marx existe pelo menos uma concessão de que há uma linguagem da vida real que existe antes de toda deformação, pois a

produção das idéias e as representações, da consciência, aparece no princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o comércio material dos homens, como “a linguagem da vida real”. Essa linguagem da vida real permite a Ricoeur expor a hipótese de que existe antes de toda deformação, uma estrutura simbólica da ação que é absolutamente primitiva e irreduzível. As deformações da ideologia virão depois, na medida em que nos esquecemos que nossos pensamentos são uma produção do processo real vital, do intercâmbio, das relações que se criam entre os seres humanos.

Além disso, convém ter presente que desde o início existe uma dupla interpretação do conceito de ideologia em Marx, como contraposto à realidade; em uma primeira leitura, a ideologia se contrapõe à realidade como indivíduos reais; em outra de contrapõe à realidade como condições materiais e estruturas anônimas. Mas, em todo caso, Marx coloca juntas as condições materiais e os indivíduos reais; talvez a base, em última instância, sejam os indivíduos em suas condições materiais. Em interpretações de textos posteriores, a contraposição, ao contrário, vai ser basicamente entre ideologia e ciência.

Diante desta última interpretação, o saber probabilista sobre a realidade social, pelo qual advoga Ricoeur partindo de uma sociologia compreensiva que interpreta a relação base-superestrutura e os fenômenos sociais no marco da motivação, frente à ciência marxista, pelo menos segundo a interpretação althusseriana que se baseia na relação causal infraestrutura-superestrutura, pareceria corresponder melhor com a sobriedade da razão prática e sua abertura para a discussão e a crítica, segundo os níveis atuais de conhecimento social.

Por isso, a estas alturas da discussão, poderia considerar-se que os aportes de Ricoeur em torno à ação humana como “ação com sentido,” sem serem excluídos nem definitivos, são sim esclarecedores para uma visão ampliada e plural dos fundamentos epistemológicos da PdT abrindo-os ao marco da motivação e subtraindo-os do marco causal mecânico restritivo. Esta afirmação sustenta-a no papel que, para a compreensão do obrar humano joga o conceito ricoeuriano do imaginário social, a articulação que propõe dos conceitos de ideologia e de utopia, assim como a análise que realiza da razão prática. A leitura

complementar proposta entre hermenêutica e ciências sociais críticas, entre sua obra e a de Habermas como representantes contemporâneos de ambas as tradições, obras citadas freqüentemente ao unísono por Bronckart em seu quadro teórico do sócio-interacionismo discursivo, pode ser um bom testemunho dessa visão ampliada, aberta e crítica.

### 3.4 A DIMENSÃO TEMPORAL

Talvez seja no campo da temporalidade e nas ciências que o abordam, onde teve maior repercussão a teoria ricoeuriana. Sua concepção da narrativa, da tripla mimese, da configuração da trama intriga-o como síntese do heterogêneo, articulada aos conceitos de explicação–compreensão e às diferentes formas de constituir-se a relação entre eles, creio que sejam aportes imprescindíveis para compreender como se configura o discurso da história e qual pode ser o estatuto de verdade da mesma, sua dimensão epistemológica. Assim, Ricoeur recupera para a história, a dimensão narrativa, mas, ao mesmo tempo mantém a diferenciação da mesma frente à ficção no que se refere ao discurso de verdade, de representação do real, de um referente passado.

Articular a explicação histórica sobre a compreensão narrativa com as possibilidades que abre a constituição de identidades narrativas para os educando e suas comunidades me parece um aporte válido para a PdT, especialmente na área das ciências sociais. Recordemos que Bronckart amplia a tese ricoeuriana da configuração humana dos textos narrativos ao próprio fato da textualização, independentemente do tipo de textos. Além disso, o chamado que realiza Ricoeur para abrir o estudo e a expressão da complexidade da dimensão temporal, à diversidade de linguagens, assim como os trabalhos que dedicou ao estudo da linguagem poética (a metáfora, em concreto), estão em conseqüência com a demanda que se realiza desde a PdT para assumir, nos processos educativos, diferentes dimensões do ser humano, entre outras, a dimensão estética.

O conceito que proposto por Ricoeur de leitura como apropriação, pode ajudar a captar do ponto de vista histórico, como pode reconfigurar-se a

experiência do tempo -mas, entretanto, parece que não explicita de maneira suficiente o problema da história desse encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor, tarefa que haveria que assumir no processo educativo, de acordo com a diferenciação sociológica e histórica dos leitores-educando/as, para não cair numa espécie de idealismo textual. Por tal razão continua sendo necessário abordar de maneira prática e teórica nos processos educativos, como ler e interpretar diferentes gêneros de textos, tarefa esta que almeja ainda desenvolvimentos mais específicos.

### 3.5 A CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA DO SUJEITO

É difícil valorizar a pretensão ontológica que Ricoeur atribui às dimensões que propõe como componentes básicos do si, ainda que reconhecendo que todas elas constituem dimensões significativas, pois o ser humano é, simultaneamente, um ser que fala, que age, que se reconhece como personagem de uma história e que assume a responsabilidade de seus atos. Mas, além da valorização que almeje a pretensão da validade ontológica, que dependerá de como a pessoa se situe frente à história da filosofia, a articulação das outras três dimensões em torno ao caráter ético, parece-me fundamental para fundar e orientar processos educativos que procuram não só compreender a realidade senão, além disso, transformá-la sempre que necessário e possível, a favor de uma nova sociedade que responda e possibilite a realização integral da pessoa humana em suas diferentes dimensões e na perspectiva do desenvolvimento sustentável tal como foi definido pela PdT.

Pode ser que, além disso, os três componentes éticos definidos por Ricoeur (aspiração à vida boa, com e para os outros, em instituições justas) tenha que contextualizá-los nos países do Terceiro Mundo e, em geral, para os setores populares marginalizados hoje pela globalização, enfatizando condições de todo tipo: materiais, biológicas, econômicas, culturais, etc., que tornem realidade que efetivamente a vida integral de cada um e de todos os seres humanos se produza em plenitude, reproduza-se nas instituições e valores culturais que a preservem e se desenvolva no marco dos mesmos. Mas de todas formas, a dimensão ético-crítica não é suspeitável em processos educativos que, como a PdT, declaram-se

a favor do desenvolvimento das capacidades superiores dos seres humanos a da construção de uma sociedade nova, mais justa e incluída.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A. OBRAS DE P. RICOEUR

RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Trotta, [1960] 2004.

\_\_\_\_\_. **Freud: una interpretación de la cultura**. 10. ed. México: Siglo Veintiuno, [1965] 2002.

\_\_\_\_\_. **El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica**. México: Fondo de Cultura Económica, [1969] 2003.

\_\_\_\_\_. **La metáfora viva**. Madrid: Ediciones Cristiandad, [1975] 2001.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido**. 5. ed. México: Siglo Veintiuno, [1976] 2003.

\_\_\_\_\_. **El discurso de la acción**. Madrid: Cátedra, [1977] 1988.

\_\_\_\_\_. **Historia y narratividad**. Barcelona: Paidós, [1978] 1999.

\_\_\_\_\_. **Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico**. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, [1983] 2000.

\_\_\_\_\_. **Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción**. México: Siglo Veintiuno, [1984] 2001.

\_\_\_\_\_. **Tiempo y narración III. El tiempo narrado**. 2. ed. México: Siglo Veintiuno, [1985] 1999.

\_\_\_\_\_. **Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, [1986] 2002.

\_\_\_\_\_. **Sí mismo como otro**. Madrid: Siglo Veintiuno, [1990] 1996.

\_\_\_\_\_. **Leituras 2. A região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, [1992] 1996.

\_\_\_\_\_. **Autobiografía intelectual**. Argentina: Nueva Visión, [1995] 1997.

\_\_\_\_\_. **Ideología y utopía**. Barcelona: Gedisa, [1996] 2001.

\_\_\_\_\_. **La memoria, la historia, el olvido**. Madrid: Trotta, [2000] 2003.

CHANGUEUX, J. P. y RICOEUR, P. **La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar**. México: Fondo de Cultura Económica, [1998] 2001.

## B. OTRAS REFERENCIAS

ADAM, J. M. **Éléments de linguistique textuelle**. 2. éd. Bélgica: Mardaga, 1990.

\_\_\_\_\_. **Les textes: types et prototypes**. Paris: Nathan, 1992.

ARISTÓTELES. **Poética**. Introducción, traducción, notas y comentario de Antonio López Eire. Epílogo de James J. Murphy. Madrid: Istmo, 2002.

AUSTIN, J. L. **Cómo hacer cosas con palabras**. Barcelona, Paidós, 1982.

BAJTÍN, M. **El método formal en los estudios literarios**. Madrid: Alianza, [1928] 1994.

\_\_\_\_\_. **Teoría y estética de la novela**. Madrid: Taurus, [1975] 1989.

\_\_\_\_\_. **Estética de la creación verbal**. México: Siglo Veintiuno, 1995.

BARTHES, R. **Lo obvio y lo obtuso**. Barcelona: Paidós, 1988.

BENGOA, J. **De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Herder, 1992.

BENVENISTE, É. **Problemas de lingüística general**. Tomos I-II. 21. ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.

BERCIANO, M. **La revolución filosófica de Martin Heidegger**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

BRAUDEL, F. **La historia y las ciencias sociales**. 9. rei. Madrid: Alianza, 1995.

\_\_\_\_\_. **Las civilizaciones actuales, estudio de historia económica y social**. 9. rei. Madrid: Tecnos, 1993.

\_\_\_\_\_. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. Vols. I-II. 2. ed. 3. rei. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BRONCKART, J. P. **Activité langagière, textes et discours: pour un interactionisme socio-discursif**. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1996.

\_\_\_\_\_. La transposición didáctica en las intervenciones formativas. En: FAUNDEZ, A., MUGRABI, E. y SANCHEZ, A. (Orgs.). **Desarrollo de la educación y educación para el desarrollo integral**. Medellín-Colombia: Universidad de Medellín, IDEA, CLEBA, 2006, p. 87-123.

CALVO, T. y ÁVILA R. (Eds.). **Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthorpos, 1991.

CERTEAU, M (de). **L'Écriture de l'histoire**. Paris : Gallimard, 1975.

CHEVALLARD, Y. **La transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné**. Grenoble: La pensée Sauvage, 1985.

CORETH, E. **Cuestiones fundamentales de Hermenéutica**. Barcelona, Herder, 1972.

CULLER, J. En defensa de la sobreinterpretación. En: ECO, U. **Interpretación y sobreinterpretación**. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1995, p. 119-134.

DILTHEY, W. **Crítica de la razón histórica**. Barcelona, Península, 1986.

\_\_\_\_\_. Orígenes de la Hermenéutica. En : **Obras escogidas de Wilhem Dilthey. Vol. VII: El mundo histórico**. México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1948, p. 321-342

DOLZ, J. y SCHNEUWLY, B. **Pour un enseignement de l'oral: initiation aux genres formels à l'école**. France: ESF éditeur, 1998.

DOSSE, F. **L'histoire**. Paris : Armand Colin, 2000.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricœur. Le sens d'une vie**. Paris : La Découverte, 2001.

ECO, U. **Obra abierta**. 2. ed. Barcelona: Ariel, [1962] 1979.

\_\_\_\_\_. **Tratado de semiótica general**. 5. ed. Barcelona: Lumen [1975] 2000.

\_\_\_\_\_. **Lector in fabula**. 4. ed. Barcelona: Lumen, [1979] 1993.

\_\_\_\_\_. **Semiótica y filosofía del lenguaje**. 4. ed. Barcelona: Lumen, [1984] 2000.

\_\_\_\_\_. **Cómo se hace una tesis**. Colombia: Fundación FICA, 1988.

\_\_\_\_\_. **Los límites de la interpretación**. 2. ed. Barcelona: Lumen, [1990] 1998.

\_\_\_\_\_. **Interpretación y sobreinterpretación**. Gran Bretaña: Cambridge University Press, [1992] 1995.

FAUNDEZ, A. La lectura como proceso de conocimiento. En: FAUNDEZ, A., MUGRABI E. y LOMBARDI, D. **Alfabetización: Lengua. Cuadernos Pedagógicos**. Edición bilingüe: español e inglés. Medellín: IDEA, CLEBA, [1995] 1999, p. 33-39.

\_\_\_\_\_. La Pedagogía del texto en algunas palabras. En: **Boletín Intercambios**, No. 12. Vitoria: IDEA, 1999, p. 1-2.

\_\_\_\_\_. A la búsqueda de la calidad educativa: el enfoque Pedagogía del Texto (PdT). En: FAUNDEZ, A., MUGRABI, E. y SÁNCHEZ, A. **Desarrollo de la educación y educación para el desarrollo integral**. Medellín-Colombia: Universidad de Medellín, IDEA, CLEBA, 2006, p. 219-228.

FAUNDEZ, A. & MUGRABI, E. En guise d'introduction. En: FAUNDEZ, A. & MUGRABI, E. (Orgs.). **Ruptures et continuités en éducation: aspects théoriques et pratiques**. Burkina Faso: IDEA, DEDA, Université de Ouagadougou, 2004, p. 1-10.

FAUNDEZ, A., MUGRABI, E. y SÁNCHEZ, A. Introducción: 13 años de Pedagogía del Texto. En: FAUNDEZ, A., MUGRABI, E. y SÁNCHEZ, A. **Desarrollo de la educación y educación para el desarrollo integral**. Medellín-Colombia: Universidad de Medellín, IDEA, CLEBA, 2006, p. 11-30.

FERRARA, A. **Autencia reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico**. Madrid: Machado Libros, 2002.

FERRARIS, M. **Historia de la hermenéutica**. Madrid: Akal, 2000.

\_\_\_\_\_. **La hermenéutica**. México: Taurus, 2000a.

FERRATER, J. **Diccionario de filosofía**. Tomos I-IV. Barcelona: Ariel, 2004.

FIDALGO, L. **Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.

GADAMER, H. G. **Verdad y método I**. 10. ed. Salamanca: Sígueme, [1960] 2003.

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 1989.

GIROUX, H. **Os profesores como intelectuais: rumo a uma pedagogia critica da aprendizagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

GRANGER, G. G. **Filosofía do estilo**. São Paulo. Perspectiva, 1974.

GRONDIN, J. **Introducción a la hermenéutica filosófica**. Barcelona: Herder, 1999.

HABERMAS, J. **Conocimiento e interés**. Madrid: Taurus, 1992.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa**. Vols. I-II. Madrid: Taurus, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. 13. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Madrid: Trotta, [1927] 2003.

\_\_\_\_\_. **De camino al habla**. 3. ed. Barcelona: ediciones del Serbal, [1979] 2002.

HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. Londres: Yale University Press, 1967.

ISER, W. **Der implizite Leser [El lector implícito]**. Munich: Fink, 1972.

\_\_\_\_\_. **El acto de leer. Teoría del efecto estético**. Madrid: Taurus, [1976] 1987.

JAUSS, H. R. **Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética**. Madrid: Taurus, 1987.

KOSELLECH, R. y GADAMER, H. G. **Historia y hermenéutica**. Barcelona: Paidós - ICE/UAB, 1997.

LENIS, J. F. **Autocomprensión y orientación existencial: un estudio a partir de la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur**. Trabajo de investigación (Magíster en Filosofía) - Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, 2004.

LEVI-STRAUSS, C. L. **El pensamiento salvaje**. 1. rei. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LÓPEZ, M. C. El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica. En: **Pensamiento**. Madrid: vol. 53, núm. 206, may./ag. 1997, p. 215-242.

MARROU, H. I. **De la connaissance historique**. Paris: Seuil, 1954.

MARX, C. y ENGELS, F. **La ideología alemana**. Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1985.

MIRET, B. I. Y TUSÓN V. A. La lengua como instrumento de aprendizaje. En: **Textos de Didáctica de la Lengua y la Literatura**, n. 8, Abril 1996. Barcelona: Graó, 1996, p. 4-6.

MONGIN, O. **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 1998.

MUGRABI, E. **La Pedagogía del Texto en la enseñanza-aprendizaje de Lenguas**. Medellín: IDEA, CLEBA, 2002.

MUGRABI, E. y COTA G. La pédagogie du texte et l'interdisciplinarité: En: FAUNDEZ, A. & MUGRABI, E. **Ruptures et continuités en éducation : aspects théoriques et pratiques**. Burkina Faso: IDEA, DEDA, Université de Ouagadougou, 2004, p. 214-232.

MUGRABI, E. y DOYSEY, J. **Introdução à pesquisa educacional. Reconstruindo a pesquisa na educação**. Vitoria: Núcleo de Educação Aberta e a Distância, UFES, 2003.

ONG, W. **Oralidad y escritura: tecnología de la palabra**. 2. ed. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RAYNAL, F. y RIEUNIER, A. **Pédagogie: dictionnaire des concepts clés**. 2. éd. France éditeur, 1998.

RIVIÈRE, A. **La psicología de Vygotski**. 3. ed. Madrid: Visor, 1988.

RORTY, R. El progreso del pragmatista. En: Eco, U. **Interpretación y sobreinterpretación**. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1995, p. 96-118.

SACRISTÁN, J. **Poderes instáveis na educação**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

\_\_\_\_\_. O significado e a função na sociedade e na cultura globalizadas. EN: LEITE, R. & BARBOSA, A. F. (Orgs.). **Currículo na contemporaneidade, incertezas e desafios**. São Paulo, Cortez, 2003, p. 41-80.

SALAS, R. Para una inteligencia de sentido. Una introducción a la teoría hermenéutica de P. Ricoeur. En: **Boletín de filosofía**. No. 8. Santiago de Chile: Universidad Católica, 1995-1996, p. 132-150.

SAUSSURE, F. **Curso de lingüística general**. 27. ed. Buenos Aires: Losada, 1997.

SAVOY, M. **La pédagogie du texte: Étude comparative de deux approches**. Mémoire (Licence) - Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation, Université de Genève, 2002.

SEARLE, J. **Actos de habla**. Madrid: Cátedra, 1994.

SOLÉ, I. **Estrategias de lectura**. 3. ed. Barcelona: ICE, 1993.

TODOROV, T. **Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du cercle de Bakhtine**. Paris, Seuil, 1981.

VÁSQUEZ, F. **Tras las huellas de Hermes**. Algunos puntos para hacer análisis hermenéutico. Bogotá: Maestría en Educación, Facultad de Educación, Universidad Javeriana, 2002 (mimeo).

VERRET, M. **Le temps des études**. Paris : Honoré Champion, 1975.

VEYNE, P. **Comment on écrit l'histoire**. Paris: Seuil, 1971.

VIGOTSKY, L. S. La conciencia como problema de la psicología del comportamiento. En: **Obras escogidas**. Tomo I. Madrid: Visor, [1925] 1991, p. 39-60.

\_\_\_\_\_. El significado histórico de la crisis de la psicología. En: **Obras escogidas**. Tomo I. Madrid: Visor, [1927] 1991, p- 257-413.

\_\_\_\_\_. Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. En: **Obras escogidas**. Tomo III. Madrid: Visor, [1931] 1995, p. 9-340.

\_\_\_\_\_. Pensamiento y lenguaje. En: **Obras escogidas**. Tomo II. Madrid: Visor, [1934] 1993, p. 9-348.

VOLOSHINOV, V. BAJTÍN, M. **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Madrid: Alianza, [1929] 1992.

\_\_\_\_\_. El discurso en la vida y el discurso en el arte (acerca de la poética sociológica). Apéndice I. En: **Freudismo, un bosquejo crítico**. Buenos Aires: Paidós, [1926] 1999, p. 167-202.

