

PAUL RICOEUR E A TAREFA DA HERMENÊUTICA OU AINDA PAUL RICOEUR E A HERMENÊUTICA DA TAREFA

*Fausto dos Santos**

RESUMO

Paul Ricoeur é um filósofo. Sendo filósofo, um hermeneuta. Sendo hermeneuta, se debruça sobre a linguagem. Aqui, mais precisamente, veremos como o filósofo do sentido, pela concretude do texto, elabora uma Teoria da Interpretação, por sua vez fundamentada em uma espécie de ontologia da escritura.

Palavras-chave: *Paul Ricoeur, hermenêutica, filosofia da linguagem.*

Paul Ricoeur é, antes de tudo, um homem do seu tempo. Assim sendo, nosso filósofo não pode deixar de ser classificado como um *filósofo da linguagem*, na medida em que a linguagem passou a ser, para nós, o lugar próprio do filosofar e não apenas mais uma área do interesse filosófico. Superados os paradigmas do *ser*, que pretendia realisticamente explicitá-lo, e da *consciência*, que se perguntava pelas condições de possibilidade de acessá-lo, tem-se agora, *dele*, “a pergunta

* Doutorando pela UFRJ e professor da ULBRA.

pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas”¹. Ricoeur é um daqueles que ainda crê, ou já crê de novo, que a filosofia não pode se afastar do horizonte do ser. “Não quero inventar, dizer o que me agrada, mas aquilo que é”², diz nosso filósofo como num voto de fé.

No caso, o que ocorre com os referidos paradigmas da história da filosofia, não é a *supressão* de um pelo outro, antes pelo contrário, um momento engloba o outro, revelando uma nova etapa rumo ao *desvelamento* do ser. O discurso filosófico deve estar pautado pela pretensão à *universalidade*, ainda que levando em conta a *finitude* daquele que pretende. Portanto, quando Ricoeur se debruça sobre a linguagem, parece querer revelá-la na totalidade *polifônica* do seu ser. Na esteira do adágio aristotélico; “são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa é”³, e na radicalização lingüística da questão; o ser está, para nós, nos diversos modos de dizê-lo, Ricoeur se lança ao estudo das diversas dimensões da linguagem, sejam elas lógicas, epistemológicas, antropológicas, culturais, ontológicas ou teológicas. Por isso, Edvino Rabuske diz concordar com aqueles que o consideram “um dos maiores filósofos da linguagem nos tempos atuais”⁴.

Contudo, ainda que devamos reconhecer os feitos de nossos heróis, não viemos aqui para lhes fazer lisonja. É preciso traçar um plano para o desenvolvimento do nosso

¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 13.

² RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968, p. 55.

³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 1003 b.

⁴ RABUSKE, Edvino. *Filosofia da Linguagem e Religião*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994, p. 67.

estudo. Nosso autor não é o que se poderia chamar classicamente de um pensador sistemático. Muitos dos seus livros são coletâneas de artigos publicados em locais e momentos diferentes. Parece lhe interessar, sobretudo, a investigação, a colocação das perguntas. Essa comporta idas e vindas. Afinal, o filósofo, “mais radicalmente do que um homem que dá respostas, é ele o homem que pergunta”⁵. Nossa investigação começa, para além de nossas *pressuposições*, por meio dos limites impostos pelo próprio autor e, é claro, contando com nossas próprias *limitações*.

Queremos estudar hermenêutica. Mais precisamente, a hermenêutica que se abre a partir dos textos de Ricoeur. Hermenêutica que se define como “teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos”⁶. Tentar-se-á, portanto, delimitar a investigação, tanto quanto possível, pelo *texto Interpretação e Ideologias*. Hilton Japiassu foi quem deu vida a essa obra, organizando e traduzindo textos que a princípio não foram feitos para estarem juntos, mas que, com a anuência do próprio autor dos textos, nos são apresentados em uma unidade que Japiassu chama de *unidade de inspiração*. Tentaremos seguir, pelo menos, o movimento dos textos da primeira parte, a *Interpretação*. Onde o autor pensa e propõe a hermenêutica, que ganhará forma em sua *teoria do texto*. Vejamos.

Embora tendo a hermenêutica surgido e se desenvolvido a partir de preocupações *regionais*, ela tende a se tornar *geral*. Mais do que isso, ela tende a se tornar *radicalmente fundamental*. Isso se dá, na medida em que a

⁵ RICOEUR, Paul, op. cit., p. 52.

⁶ RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977, p. 17.

compreensão deixa de ser considerada como uma modalidade do conhecimento, passando a ser reconhecida como o modo essencial do *ser-no-mundo*. O homem é o ser que se efetiva enquanto *λόγος*. Enquanto o *λόγος* se efetiva através do *σημαντικός*. Toda linguagem pressupõe a interpretação. Foi Aristóteles quem abriu esse caminho, justamente em seus estudos *sobre a interpretação* no *Περὶ Ἑρμηνείας*. É lá que ele esboça explicitamente o que poderíamos chamar de sua *filosofia da linguagem*. A linguagem, em sua constituição ontológica, é algo que se efetiva plenamente na *interpretação*. É por isso que a “hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões de linguagem”⁷. Entre a linguagem e as coisas não há uma relação imediata. As palavras são todas elas *polissêmicas* quando isoladas dos contextos lingüísticos e metalingüísticos do seu evento. É através da mediação do *ser interpretante*, que participa de um evento de fala, que se constrói e se percebe a *univocidade* de um sentido através da *polissemia* das palavras. Para Ricoeur, eis aí “o primeiro e o mais elementar trabalho da interpretação”⁸. Pressuposto por toda linguagem, mesmo no diálogo mais banal e cotidiano de nossas vidas comezinhas. No entanto, para o *tete à tete* do diálogo, não é necessária a construção de uma hermenêutica em estrito senso. Nesse nível, a univocidade como que aflora organicamente da própria concretude contextual do evento. É quando o discurso se torna *escrito* que surge a necessidade de se lhe antepor uma teoria das operações das possibilidades de compreensão. É nesse sentido que a hermenêutica se efetivará como uma *teoria do*

texto. Mas antes de vê-la, vejamos o pano de fundo sobre o qual nosso filósofo parece tê-la construído.

PAUL RICOEUR E A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA

Para Paul Ricoeur, foi Friedrich Schleiermacher quem iniciou o movimento de *desregionalização* da hermenêutica. Antes dele, o modo de estudo dos textos era, ou filologia dos textos clássicos, ou exegese dos textos bíblicos. Variando os padrões de interpretação conforme a variedade dos textos. É no esforço de enquadrar estas práticas da compreensão dos textos, a *filologia* e a *exegese*, em um mesmo patamar, subordinadas “à problemática geral do compreender”⁹, que a hermenêutica se torna moderna. Tão moderna quanto Kant, pois realiza uma espécie de *revolução copernicana* na prática da interpretação, que deve agora se sujeitar às regras que condicionarão a possibilidade da compreensão em geral. Mesmo que o próprio Schleiermacher não estivesse plenamente consciente disso. Mas, além desta dimensão *crítica*, sua hermenêutica também está marcada pelo horizonte *romântico*. Pela idéia de uma espécie de *fusão psicológica* entre o autor e o intérprete, que leva o último, para além do próprio autor. Daí a idéia de que se deve “compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu”¹⁰. Para Ricoeur, esta dupla filiação, *crítica* e *romântica*, parece demarcar toda hermenêutica futura. Para Schleiermacher duas seriam as possibilidades da interpretação; uma *gramatical* e outra *técnica*. A primeira, apoiando-se sobre os caracteres comuns

⁹ Id., *ibid.*, p. 20.

¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Metodo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 246.

⁷ Id., *ibid.*, p. 18.

⁸ Id., *ibid.*, p. 19.

ao discurso de uma determinada cultura, é chamada de *objetiva*, pois que independe do autor e *negativa*, pois “indica simplesmente os limites da compreensão”¹¹. A Segunda, a *técnica*, se volta para a singularidade da mensagem do autor, por isso é denominada de *positiva*, porque é ela que atinge aquilo mesmo que o autor propriamente pensou. Embora a princípio caminhando juntas, sendo práticas distintas, que revelam coisas distintas, uma acaba por excluir a outra. Em seus últimos textos, Schleiermacher dá primazia ao segundo procedimento hermenêutico, pois é através dele, de fato, que se daria a interpretação propriamente dita.

Com Wilhelm Dilthey a hermenêutica se torna *histórica*. Os historiadores alemães do século XIX, tornaram a história uma ciência de primeira ordem. É o *encadeamento* dos fatos dados na realidade que se deve primordialmente interpretar. O texto, agora, é o mundo em suas relações fatuais. Por outro lado, o padrão para a legitimidade do conhecimento, vinha sendo dado pelo modelo empírico-formal das ciências positivas da natureza, não isonomicamente aplicável às ciências históricas. Se as ciências do espírito quisessem adquirir o mesmo *status quo* que as ciências da natureza haviam atingido, seria necessário dotá-las “de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto”¹² as daquelas. Daí surge a distinção entre a *explicação*, que seria o método próprio das ciências naturais e a *compreensão*, que abarcaria a produção do conhecimento histórico. Com o que a hermenêutica se vê afastada das ciências naturais, empurrada cada vez mais para a dimensão psicológica,

pressupondo a capacidade de uma vida psíquica ser transposta para outra. Afinal, o conhecimento explicativo da natureza, nos mostra sempre um *outro*, a coisa física kantianamente incognoscível. O conhecimento compreensivo do homem que age na história, revela sempre um *mesmo*. As singularidades psicológicas que atuam no mundo da vida e que, em seus encadeamentos, constroem um sentido histórico. No entanto, na medida em que a vida psíquica de outrem é subjetivamente fugidia, deve-se procurá-la nos lugares onde ela possa ter se objetivado na fixidez das estruturas simbólicas. Donde o texto é o exemplo paradigmático. Como nos diz Ricoeur, “a hermenêutica constitui, assim, a camada objetivada da compreensão, graças às estruturas essenciais do texto”¹³. No entanto observe: se o ponto de partida é o texto, o ponto de chegada continua sendo a intencionalidade que subjaz ao texto. Neste sentido a interpretação visa “não *aquilo* que diz o texto, mas *aquele* que nele se expressa”¹⁴.

Com Martin Heidegger, ou *por* Martin Heidegger, pode-se dizer que se põe em movimento uma nova *revolução copernicana* na Hermenêutica. Heidegger questiona os próprios fundamentos nos quais se assentava a questão da compreensão até então, que faziam dela, uma epistemologia calcada na relação *sujeito – objeto*. Para ele, o primado da compreensão não pode ser apenas gnosiológico, mas, *antes de tudo*, ontológico. É o *ser* que deve ser interpretado. Evidentemente, não mais o ser dos entes da metafísica tradicional. Porém, algo ainda mais fundamental: aquele que, “desde sempre, se relaciona e comporta com o

¹¹ RICOEUR, Paul, op., cit., p. 22.

¹² Id., ibid., p. 24.

¹³ Id., ibid., p. 27.

¹⁴ Id., ibid., p. 26.

que se questiona na questão”¹⁵, o *dasein*. Este ser que somos nós, que nos compreendemos antes mesmo de qualquer compreensão, ou melhor, que somos compreendendo. Portanto, como nos diz Ricoeur, com Heidegger “surge uma questão nova: ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo”¹⁶. Essa primeira *reviravolta* acaba botando outra em curso. Se antes a hermenêutica estava ligada a possibilidade de uma espécie de *fusão psicológica* entre entidades psíquicas, agora, em *Ser e Tempo*, essa questão é totalmente deslocada. Dilthey podia ainda, dentro de um horizonte kantiano, sustentar uma espécie de supremacia da *compreensão* psicologizante frente a *explicação* naturalista. Pois que essa, empacava inexoravelmente diante do *outro*, da *coisa-em-si* incognoscível. Enquanto as ciências do espírito, se dirigindo ao *mesmo*, não enfrentariam as dificuldades de se acessar algo distinto de si mesmo. Evidentemente, na medida em que se pressupõe, como se disse a pouco, a possibilidade de uma mente transpor outra limpidamente.

Ora, Heidegger, depois de Nietzsche, não tem mais como pensar assim. Na analítica existencial, é justamente no *ser-com os outros* que o *dasein* se mostra mais inautêntico. Ele sabe que uma individualidade psíquica, “tanto quanto eu mesmo, me é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da natureza”¹⁷. “Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, no ser-com os outros, o *dasein* também é o que ele mesmo não é”¹⁸. De agora em diante, não é mais o *ser-com*

um outro que vai pautar a Hermenêutica, mas antes, o *ser-no-mundo*. Estando a compreensão, no horizonte da *mundanidade*, Heidegger acaba *despsicologizando* a Hermenêutica. A compreensão que se dá a si mesma como um sujeito frente a um objeto, já é decaída diante da proveniência do ser lançado na mundanidade do mundo. A compreensão originária desvela antes, as possibilidades do ser no mundo. Ou de forma mais radical ainda, as possibilidades do *sendo-no-mundo* pelas sendas do *cuidado antecipador*.

Paul Ricoeur reconhece e assume a guinada ontológica que a hermenêutica deve percorrer depois da filosofia de Heidegger. No entanto nos diz que, se ficamos com o filósofo alemão, completamos apenas uma parte da tarefa, percorrendo apenas um caminho. Aquele que vai da epistemologia à ontologia. A filosofia heideggeriana parece esquecer, ou ser incapaz de realizar, o que Platão chamava de *dialética descendente*. O passo decisivo para a efetivação da verdadeira filosofia. Na nossa terminologia, o regresso da ontologia à epistemologia. Que não se desdobrando frente as ciências, acaba por dobrar-se sobre si mesma. Nesse sentido, Ricoeur parece ter percebido a impossibilidade de uma hermenêutica pura e simplesmente heideggeriana. O que parece ter se confirmado no próprio Heidegger. Não é por nada, ou justamente pelo *nada*, que o pensador alemão, já no crepúsculo de sua existência, em carta à Hannah Arendt, parece se lamentar: “Na era da informação, as possibilidades de aprender a ler foram extintas”¹⁹.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988, § 4, p. 41.

¹⁶ RICOEUR, Paul, op. cit., p. 30.

¹⁷ Id., ibid., p. 32.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 26, p. 178.

¹⁹ ARENDT, Hannah, HEIDEGGER, Martin. *Correspondências 1925 – 1975*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 172, carta 147.

É com Hans-Georg Gadamer que a Hermenêutica volta a dialogar com as ciências do espírito. Tentando perscrutar a legitimidade delas frente a impossibilidade ontológica de submetê-las totalmente aos procedimentos das ciências empírico-formais. Ele mesmo é quem nos diz que a *filosofia, a arte e a história* “são formas de experiência em que se expressa uma verdade que não pode ser verificada com os meios que dispõe a metodologia científica”²⁰. No entanto, não é o caso de oferecer um método objetivante que possa emparelhar as ciências do espírito às ciências fisicistas. Mas antes, torná-las conscientes de que “sua própria compreensão não é uma construção desde princípios, senão a continuação de um acontecer que vem já de antigo”²¹. Dentro desta perspectiva, a questão hermenêutica é colocada sob a égide da problemática explicitada a partir de dois conceitos: *distanciamento alienante e pertença*. O primeiro seria aquele sob o qual estaria assentada a objetividade das ciências humanas. A alienação, mais do que uma disposição de ânimo é a “pressuposição ontológica”²² a partir da qual a compreensão seria científica. No entanto, tal procedimento tende a desenraizar a *compreensão* de sua pertença originária ao mundo, desvinculando-a da historicidade da própria história. Algo que um leitor de Heidegger não pode mais aceitar. Para Gadamer, “não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto”²³. Diante disso, não se deve optar por um paradigma ou outro, mas tentar compreender a própria

²⁰ GADAMER, Hans-Georg, op., cit., p. 24.

²¹ Id., ibid., p. 26.

²² RICOEUR, Paul, op., cit., p. 37.

²³ GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schriften, I, Philosophie. Hermeneutik*. Tübingen, 1967, p. 158.

compreensão como aquilo que se dá pela *pertença* a uma *distância* própria. A compreensão neste nível não se dá mais por uma espécie de *fusão das mentes* individuais, mas antes, pela *fusão de horizontes*. O *distante* nos *pertence* por meio “dos signos, das obras, dos textos, nos quais se inscreveram e se ofereceram à nossa decifração as heranças culturais”²⁴.

No entanto, Paul Ricoeur parece achar que Gadamer não conseguiu unir de fato os dois horizontes, o da *pertença* e o da *distância*, talvez vencido pela *eficiência histórica*. Tanto é assim que nos diz que a obra do hermeneuta ao invés de *Verdade e Método*, deveria se chamar *Verdade ou Método*²⁵. Ao fim e ao cabo, parece restar uma antinomia: “ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas”²⁶.

Fazendo da Hermenêutica uma teoria do texto, Ricoeur pretende *ultrapassar* tal antinomia. Do próprio modo de ser do texto surgirão as bases para nosso filósofo colocar as condições de possibilidade da efetivação do seu intento. É de uma *ontologia do texto* que se desprende – ou se desprende – uma *epistemologia da interpretação*. Deixemos que o autor se justifique:

“O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância”²⁷.

²⁴ RICOEUR, Paul, op., cit., p. 41.

²⁵ Cf. RICOEUR, Paul, op., cit., p. 38.

²⁶ Id., ibid., p. 43.

²⁷ Id., ibid., p. 44.

Portanto, é o texto que cabe elucidar. Sua teoria interpretativa partirá da explicitação dos *critérios da textualidade*. Agora sim, vejamos a tal teoria.

PAUL RICOEUR E A TEORIA DO TEXTO

O autor propõe cinco modos de acesso à questão. Pilares sobre os quais edificará sua teoria. Vejamos quais são.

A) A linguagem como discurso

Para nosso autor, já o discurso oral se apresenta fundamentalmente marcado pelo *distanciamento*, condição de possibilidade de toda a teoria. Denomina tal marca como *a dialética do evento e da significação*. “O discurso se dá como evento: algo acontece quando alguém fala”²⁸. No entanto, assumir o discurso como o elemento pelo qual algo acontece, implica desde já a tomada de uma posição frente a possibilidade de duas lingüísticas. Desde Ferdinand de Saussure e de Louis Hjelmslev, passando por Emile Benveniste, pode-se distinguir uma *lingüística da língua*, de outra, uma *lingüística do discurso*, pois que partem de princípios diferentes. A primeira toma o *signo* léxico e fonológico como unidade de base, recaindo, portanto, sobre a *língua*. A segunda, tomando por unidade de base a *frase*, incidi sobre o *discurso*. Ricoeur deixa claro: “É a lingüística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido, de onde parte nossa teoria do texto”²⁹.

Pois bem, tomando por princípios unidades de base diferentes, as lingüísticas acabam por acessar distintos aspectos da linguagem. A *língua*, como sistema léxico e fonológico, sendo uma espécie de código virtual, como que está fora do tempo, não possuindo propriamente um *sujeito*, nem remetendo para algo distinto de si mesmo. Podemos pensar nas palavras trancafiadas lexicograficamente no dicionário. Como que isoladas da própria vida, só podem remeter umas as outras. Já o evento do *discurso* é algo que se efetiva temporalmente em um presente que é seu. Além do mais, é sempre *alguém* que o produz. Os pronomes pessoais são justamente um indício da pessoa que por meio deles se auto-referencia. Agora, sendo a pessoa, o *ser* que fala no discurso, um *ser-no-mundo* projetado, aquilo que está dito na fala será a projeção de um mundo. Paul Ricoeur se expressa assim: “o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar”³⁰. Mas o discurso também é interpessoal, ele se dirige a um outro que pode ouvi-lo, prolongá-lo ou mesmo interrompê-lo.

No entanto, cabe notar que, mesmo uma lingüística do discurso, não pode dar as costas para uma lingüística da língua. Afinal, a atualização pessoal da língua é condição prévia para que se de o *evento*. Fica assim explicitado um dos pólos da dialética da linguagem como discurso, o *evento*. Falta agora a *significação*. Pois “se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação”³¹.

A compreensão não pode se dirigir diretamente ao evento, este, ao ser, já foi. Mas, em sua fuga, algo

²⁸ Id., *ibid.*, p. 45.

²⁹ Id., *ibid.*, p. 46.

³⁰ Id., *ibid.*, p. 46.

³¹ Id., *ibid.*, p. 47.

permanece. É a significação *deste algo* que se pretende compreender. Assim como podemos considerar a língua como condição de possibilidade para a efetivação do discurso, podemos considerar o evento como condição de possibilidade para que algo se mostre como interpretável. Este é o *distanciamento* fundamental. Ponto básico da *teoria do texto* de Ricoeur: “o distanciamento do dizer no dito”³².

Contudo, para elucidar melhor a questão do *dito*, deve-se não apenas buscar os recursos de uma lingüística do discurso, mas também de uma *teoria dos atos de fala*. Aquela mesma de Austin e Searle. Segundo tais autores o discurso enquanto ato pode ser compreendido por meio de três níveis hierarquicamente subordinados, desencadeados no próprio ato de fala. São eles: o ato *locucionário* ou *proposicional*, que seria o próprio ato de dizer; o ato *ilocucionário*, o que se faz ao dizer; e o ato *perlocucionário*, aquilo que fazemos pelo fato de falar. Ricoeur exemplifica: quando digo para alguém fechar a porta, além de falar algo que é uma ordem, suscito um estímulo em alguém. Deve-se reconhecer estes três momentos do discurso - que são inscritos segundo paradigmas gramaticais e sintáticos específicos, sendo assim passíveis de serem “identificados ou reidentificados”³³ - se não se quiser ficar restrito a uma lingüística da frase proposicional, o que tornaria a teoria, apenas locucionária.

B) O discurso como obra

O discurso como *obra* possui três características distintas. A obra é uma totalidade finita constituída pela

composição de frases que se apresenta de um modo próprio dentro das possibilidades dos *gêneros literários* na qual se configura o *estilo* daquele que obra. *Composição, gênero literário e estilo*, são categorias da produção e do trabalho. “A obra literária é o resultado de um trabalho que organiza a linguagem”³⁴. Nesse sentido, não há diferença entre produção braçal e produção intelectual. Ambas resultam em *coisas* produzidas conforme um determinado fazer que se deixa guiar pela própria coisa a ser feita. Toda *ποίησις* envolve uma *τέχνη*. Se quero fazer uma cadeira, tenho que me portar de um determinado jeito diante da madeira. Se o caso é produzir uma obra literária, tenho que me portar de um determinado jeito diante da linguagem. A partir do *estilo* a obra literária é *composta* em um *gênero literário*. É isso que faz da obra um *objeto estruturalmente* identificável. Passível de ser *explicado* por uma análise estrutural. Com Ricoeur, a *compreensão* não elimina a *explicação* e nem vice-versa, antes pelo contrário, para o filósofo, “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão”³⁵. Como que uma exigência da própria constituição do discurso como obra.

As categorias da obra se inserem na dialética fundamental do *evento* e da *significação*. São elas que fazem a mediação entre o evento que se esvai e o sentido que permanece. O estilo remete ao *evento*, ao fato da obra surgir temporalmente pelas mãos de um indivíduo que individualiza a obra. No entanto, remete também à *significação*, na medida em que o indivíduo da obra se inscreve na própria individualidade da obra, por meio das

³² Id., *ibid.*, p. 47.

³³ Id., *ibid.*, p. 49.

³⁴ Id., *ibid.*, p. 50.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 52.

estruturas da composição de um gênero literário. Mas deixemos que o próprio autor nos fale:

“A objetivação do discurso, numa obra estruturada, não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa. A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas esse discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas”³⁶.

A obra, enquanto coisa produzida, se oferece à manuseabilidade sistemática exigida pelos métodos da análise estrutural, sem eliminar, contudo, a tarefa própria da Hermenêutica, a *compreensão*. Antes pelo contrário, exigindo-a.

C) *A relação entre a fala e a escrita*

Costuma-se dizer que um dos fatores que confluíram decisivamente para o surgimento da filosofia na Grécia Antiga, foi o desenvolvimento da escrita linear alfabética. Se pensarmos na filosofia grega como algo que se dá a partir de um processo de suspeição dos deuses – e essa é sem dúvida uma das chaves para se compreender tal fenômeno – entenderemos porquê. Antes da escrita, a função de *fixar* a fala é dada pela Memória. Memória com letra maiúscula, pois que é uma deusa: “*Μνημοσύνη*, rainha nas colinas de Eleutera”³⁷. Musa dos poetas, aedos e rapsodos. Ora, no momento em que o homem pode, ele próprio, fixar sua fala sem o auxílio da Memória, a deusa

vai perdendo o seu antigo *status quo*. Ainda mais quando o homem percebe que pode ser tornar mais eficiente, justamente no momento em que toma para si, aquilo que antes era função divina.

Se para os gregos antigos a passagem da fala à escrita vai propiciar uma *autonomia* dos homens em relação aos deuses, para Ricoeur, tal movimento, representará a possibilidade da *autonomia* do texto em relação ao seu autor. O que lhe permitirá combater o psicologismo das teorias românticas da interpretação.

No discurso escrito, a significação se libera do evento da intencionalidade do autor frente as suas determinações sociológicas e aos seus destinatários originais. Nas palavras do nosso filósofo, “graças à escrita, o ‘mundo’ do *texto* pode explodir o mundo do *autor*”³⁸. Na fixidez da escrita o evento ostensivo do *falar* e do *ouvir* é substituído pelo par *escrever* e *ler*. Ler um escrito é diferente de escutar uma fala. Na leitura está vedada toda a possibilidade de se encontrar com o autor. Em estrito senso, não posso falar com ele, questionar-lhe diretamente sobre a questão. Todas as possibilidades dêiticas e corporais, daqueles que falam, não estão, de fato, disponíveis àqueles que lêem. Se a escrita é a descontextualização da fala, a leitura é a recontextualização do ouvir em uma nova possibilidade.

Como conseqüência, o *distanciamento* hermenêutico de Ricoeur, considerado não apenas como uma postura metodológica frente a um texto, mas antes, como um traço ontológico do texto escrito, não nos levando em busca de uma intencionalidade subjetiva subjacente ao próprio texto, mas àquilo mesmo que pode estar no texto

³⁶ Id., *ibid.*, p. 52.

³⁷ HESÍODO. *Teogonia*, 55.

³⁸ RICOEUR, Paul, *op.*, *cit.*, p. 53.

para quem o reanima, pretende minimizar, na complementaridade, a dicotomia entre *objetivação* e *interpretação*. Aqui parece valer o que nos diz Strawson: “a palavra escrita, controlável, fornece uma base mais firme para a discussão do que a palavra falada, incontrolável”³⁹.

D) *O mundo do texto*

É através da noção de *mundo do texto* que Paul Ricoeur pretende superar não apenas a visão do historicismo psicologizante da hermenêutica romântica, mas também o objetivismo coisificador das análises estruturais. Se a Hermenêutica não pretende atingir a genialidade do autor, também não pode se restringir à reconstituição estrutural de uma obra. Tudo o que a Hermenêutica pode acessar está no texto, não apenas em suas estruturas formais, nem na intenção do seu autor, mas no próprio texto, ou melhor, no *mundo* que se abre com o texto. Para tanto, é preciso compreender o tipo de relação referencial que o texto instaura. Como se deixa mostrar o mundo que está no texto.

A partir de Frege, se pode distinguir dois aspectos do ato proposicional. Todo discurso possui, além de um *sentido*, uma *referência*. No discurso, o *sentido* seria o modo como um objeto real é visado, a maneira como o texto manifesta um dado estado-de-coisas. Já a *referência*, seria o valor de verdade que um discurso levanta na pretensão de manifestar um dado. A referência “é aquilo sobre o que falamos”⁴⁰. As frases *a estrela da manhã* e *a estrela da*

tarde, embora possuindo sentidos diferentes, se referem ao mesmo objeto, o planeta Vênus.

Para Ricoeur, quando um discurso se transmuda em texto, acaba por deslocar o horizonte referencial originário do seu evento. Na oralidade, a referência do discurso não chega a constituir de fato um problema, na medida em que se funda no caráter ostensivo da fala. Na pressuposição de que, no discurso falado, no mínimo, mesmo que não se possa mostrar diretamente a coisa mesma da qual se fala, “pelo menos podemos situá-la relativamente à única rede espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores”⁴¹. Na escrita, isso se perde. A relação referencial existente entre aquele que fala e aquele que escuta, não pode ser a mesma que há entre aquele que escreve e aquele que lê. No texto não há mais, nem *situação comum*, nem a possibilidade do ato dêitico. O texto opera um recorte no discurso, cindindo *sentido* e *referência*, sendo capaz, apenas, de reter o primeiro, o sentido. A referência ostensiva está do lado daquilo que com o evento se esvai. Por isso o texto é o lugar privilegiado da significação, pois é lá que ela se mantém. A hermenêutica se fará mais propriamente presente, justamente naqueles contextos onde esta experiência de distanciamento é mais radicalmente operada. Nas áreas axiomatizadas pela *linguagem poética*.

No entanto, para Ricoeur, não é o caso de a linguagem poética poder se efetivar sem referência alguma à realidade, antes pelo contrário, ela a acessa de maneira ainda

³⁹ STRAWSON, P. F. *Gramática e Filosofia*. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 207.

⁴⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo, op., cit., p. 55.

⁴¹ RICOEUR, Paul, op., cit., p. 55.

mais fundamental. Deixemos que o próprio autor defenda sua tese:

“Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de *ser-no-mundo*”⁴².

Assim sendo, a linguagem poética seria aquela que mais radicalmente coloca a questão propriamente humana. Que como sabemos, não se esgota na descrição de um dado físico, mas que exige também, a possibilidade de um sentido. Se para a Hermenêutica estão vedados tanto os caminhos puramente românticos da busca pelo *sujeito* “por *detrás* do texto”⁴³, quanto os de uma análise estrutural que apenas pode desmontar um *objeto*, resta-lhe então, o texto. Não mais em relação ao seu autor e circunstâncias, não mais em relação a sistematização de suas estruturas, mas sim, o próprio texto em relação à sua própria textualidade. Aquilo que a partir do autor e da organização gramatical lhes *ultrapassa*. Deixemos pois que nosso filósofo se faça de novo presente:

“O que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como possa habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único”⁴⁴.

⁴² Op., cit., p. 56.

⁴³ OP., cit., p. 56.

⁴⁴ Id., *ibid.*, 56.

Se o solo próprio da Hermenêutica é a linguagem poética escrita, deve se tirar daí, todas as conseqüências. O *sentido* não nos é algo objetualmente dado como que para ser extraído. O mundo humano se *estende* para lá da descrição. Pois que não é primordialmente uma coisa dada, é um mundo projetado. Assim como a linguagem poética que lhe alcança, é um mundo que advém com a produção criativa. A significação é sempre algo a ser produzido. Que se encerra, portanto, nos limites da linguagem que a produz. Talvez aqui nos ajude uma breve reflexão já feita⁴⁵, mas que parece se fundir com nossa questão atual.

A palavra *ποίησις* é uma substantivação do verbo *ποιέω* (fazer, fabricar, produzir) que significa, portanto, *fabricação, produção*. Assim como a palavra *τέχνη*, também envolve um fazer. Mas um fazer diferenciado. Um fazer que, contrário à *τέχνη*, não domina propriamente o feito. *Ποίησις* é criação. Não domina um mundo. Ela instaura um. Mas depois que o *pari*, já não pode seguir seus passos. Ainda que todo o fazer poético envolva uma habilidade técnica, uma certa capacidade para moldar os materiais, não é nela que ele se esgota. O produto da *τέχνη* deve ser algo acessível da mesma forma a todos. Sempre um algo passível de ser estritamente controlável. A técnica é um caminho de uma só vereda. Já o produto da *Ποίησις* não está sempre acessível da mesma forma a todos. Para a relação com a coisa poética, há uma pluralidade de representações possíveis.

É este mundo que transpassa o horizonte da manipulação técnica, que está “manifestado *diante*

⁴⁵ Refiro-me ao texto: *Arte e Ciência: entre dois olhares*, publicado em *Theophilos*, vol. 2, nº2 julho/dezembro, 2002, pp. 03-21.

do texto”⁴⁶, que cabe interpretar, ou seja, produzi-lhe um sentido.

E) *Compreender-se diante da obra*

Ricoeur quer falar agora, da *subjetividade do leitor*, da recepção da obra. Em terminologia adequadamente hermenêutica, tratar-se-á da questão da *apropriação*. Na obra, o fato de todo discurso ser dirigido a alguém é extremamente ampliado. Pode-se supor, para todos aqueles que sabem ler. Como nos diz Habermas, o leitor “pode aproximar-se de um texto que lhe é estranho, partindo de contextos completamente diferentes, sem possuir nenhum laço interno antecipado ou histórico com ele”⁴⁷. Por conta disso, o tema da apropriação também deve estar ligado à dialética do evento e da significação, posta em marcha desde o início da investigação, realçada pelo *distanciamento* ontológico da escrita. A apropriação, portanto, é algo que só pode ser entendida como “compreensão pela distância, compreensão à distância”⁴⁸.

Se por um lado o distanciamento imposto pela obra escrita nos afasta irremediavelmente do seu evento, por outro, é justamente por ser escrita, por ser algo objetivado de acordo com certas estruturas sistemáticas, que dela podemos nos apropriar, como se só a nós mesmos ela pertencesse. Tornando a leitura um novo evento, o texto exige que nos ponhamos diante dele. Não como um *cogito*

pensante por si mesmo constituído, que se põe diante de um objeto para torná-lo seu. Mas sim como um ser em projeto que, antes de se projetar no texto, dele recebe possibilidades do seu próprio projeto. A apropriação não é tomada de posse, mas antes, *despojamento*⁴⁹. Nesse sentido, a interpretação é, para Ricoeur, “o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer”⁵⁰. O *si mesmo* de Ricoeur, não é um eu solipsista, mas antes, um ser que se constitui a partir do *outro*. Sua Hermenêutica exige uma “metamorfose do *ego*”⁵¹. A certeza do *cogito* é uma evidência vazia, diz apenas que sou. Agora, *quem* eu sou e *como* sou, só pode ser compreendido “pelo grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura”⁵². Donde os textos são os exemplares paradigmáticos. A eles então!

⁴⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 106.

⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 106.

⁵¹ RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977, p. 59.

⁵² Id., *ibid.*, p. 59.

⁴⁶ RICOEUR, Paul, *op.*, *cit.*, p. 56.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990, p. 243.

⁴⁸ RICOEUR, Paul, *op.*, *cit.*, p. 58.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**Obras do autor**

RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968, p. 55.

_____. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

_____. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

Outros autores

ARENDT, Hannah, HEIDEGGER, Martin. *Correspondências 1925 – 1975*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto alegre: Editora Globo, 1969.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Metodo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schriften, I, Philosophie. Hermeneutik*. Tübingen, 1967.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1986.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PLATÃO. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

RABUSKE, Edvino. *Filosofia da Linguagem e Religião*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

STRAWSON, P. F. *Gramática e Filosofia*. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.