

A História da Hermenêutica Segundo Paul Ricoeur

The History of Hermeneutics According to Paul Ricoeur

Francisco de Aquino Júnior
(Faculdade Católica de Fortaleza, Brasil)

Resumo

A hermenêutica é um dos movimentos filosóficos mais importantes, mais fecundos e mais criativos do século XX e Paul Ricoeur é um dos nomes mais representativos desse movimento. Ele estabelece um diálogo crítico-criativo com a história da hermenêutica, enfrentando suas aporias e alargando seus horizontes e, assim, oferece um acesso histórico-sistemático privilegiado ao movimento hermenêutico. Esse estudo está centrado em sua retomada histórica da hermenêutica. Começa justificando a opção de abordagem histórica da hermenêutica a partir de Ricoeur para, em seguida, apresentar sua “descrição” ou seu “balanço” da “história recente da hermenêutica”.

Palavras-chave: Hermenêutica. Movimento. Ricoeur. História. Balanço.

Abstract

Hermeneutics is one of the most important, most fruitful and most creative philosophical movements of the 20th century and Paul Ricoeur is one of the most representative names of this movement. It establishes a critical-creative dialogue with the history of hermeneutics, facing its aporias and broadening its horizons and, thus, offers a privileged historical-systematic access to the hermeneutic movement. This study is centered on its historical resumption of hermeneutics. It begins by justifying the option of a historical approach to hermeneutics starting from Ricoeur, and then presenting his “description” or his “balance” of the “recent history of hermeneutics”.

Keywords: Hermeneutics. History. Movement. Balance. Ricoeur.

1 Introdução

A hermenêutica é uma das correntes filosóficas mais importantes e mais fecundas do século XX. Sua importância é tamanha que extrapola o âmbito da filosofia e marca decisivamente o debate sobre o estatuto teórico das mais diversas ciências que, não raras vezes, chegam a entender-se e definir-se como hermenêutica.

E Paul Ricoeur é, sem dúvida nenhuma, um dos nomes mais importantes e mais representativos desse movimento. Não só se entende como um filósofo hermenêutico e desenvolve uma filosofia hermenêutica, mas o faz dialogando crítica e criativamente com a história desse movimento (abordagem histórica), enfrentando suas aporias teóricas e alargando seus horizontes (abordagem sistemática). Isso faz de Ricoeur uma referência fundamental no estudo histórico-sistemático da hermenêutica e justifica nossa opção de retomada da hermenêutica a partir de sua abordagem.

Nosso estudo está centrado em sua abordagem histórica da hermenêutica, isto é, no “balanço” que faz do movimento hermenêutico ou na descrição que faz do “estado do problema hermenêutico” tal como o recebe e o percebe, deixando para outra ocasião a apresentação de sua contribuição própria nesse debate. E essa abordagem histórica será feita a partir do texto *A tarefa da hermenêutica*¹, onde apresenta de modo mais elaborado e sistemático seu balanço histórico da hermenêutica.

Começaremos justificando nossa opção de retomada histórica da hermenêutica a partir de Paul Ricoeur e, em seguida, apresentaremos sua “descrição” ou

¹ Cf. PRICOEUR, Paul. “A tarefa da hermenêutica”. // **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 23-50. A partir de agora, os números entre parêntesis, sem outra indicação, remetem a páginas desse texto.

seu “balanço” da “história recente da hermenêutica”.

2 Ricoeur e o movimento hermenêutico

A discussão sobre o estatuto teórico da hermenêutica passa por uma retomada da história do movimento hermenêutico que se desenvolveu a partir do século XIX com Schleiermacher (1768-1834) e Dilthey (1833-1911) e no século XX com Heidegger (1889-1976), Gadamer (1900-2002) e Ricoeur (1913-2005), dentre outros². Trata-se de um dos movimentos filosóficos mais importantes, fecundos e criativos do século XX. Mas um movimento extremamente complexo, dadas a diversidade e/ou contraposição de perspectivas e concepções hermenêuticas irreduzíveis.

E um caminho muito fecundo para retomar a história da hermenêutica ou do movimento hermenêutico é o estudo da descrição do “problema hermenêutico” ou do “balanço hermenêutico” feito por Paul Ricoeur³. Por várias razões.

Ele é um dos teóricos mais importantes do movimento hermenêutico e está de tal modo ligado à hermenêutica que não se pode falar de um sem falar do outro. Sua filosofia é uma filosofia hermenêutica e ele é um dos grandes nomes do movimento hermenêutico. Em um texto autobiográfico que tinha o propósito de oferecer uma “visão de conjunto” de suas investigações filosóficas,

² Cf. GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012; SCHMIDT, Lawrence Karl. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2012.

³ Cf. RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launa. Lisboa: Edições 70, 2009; DOSSE, François. **Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)**. São Paulo: LiberArs, 2017; GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015; PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2009; JERVOLINO, Domenico. **Introdução à Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.

o próprio Ricoeur mostra como sua filosofia se insere na “tradição fenomenológica e hermenêutica” e como suas análises “continuam, corrigem e às vezes questionam essa tradição”⁴. Caracteriza a tradição filosófica a que pertence como uma “filosofia *reflexiva*”, uma filosofia que “se encontra na esfera de influência da *fenomenologia* husserliana” e uma filosofia que “pretende ser uma variante *hermenêutica* dessa fenomenologia”⁵.

Não obstante a variedade de temas que trabalha e de autores, correntes e teorias com quem dialoga e interage, a hermenêutica, como afirma Jean Grondin, é sem dúvida nenhuma “o termo que melhor resume seu pensamento” e que “melhor faz justiça ao percurso total da [sua] obra, a seu método de leitura e ao modo pelo qual Ricoeur compreendeu a si próprio”⁶.

Além do mais, Ricoeur é um pensador muito erudito, tem um amplo conhecimento da filosofia e sua reflexão é feita num diálogo crítico-criativo com a história da filosofia. Essa é uma das características de seu pensamento. A história da filosofia é um elemento ou momento constitutivo fundamental de seu filosofar e de sua filosofia, a ponto de chegar ser considerado mais um “comentador” que um “filósofo” propriamente dito. Na verdade, como diz Marcelo, Ricoeur é um “filósofo que pensa por *problemas*” e seu pensamento é normalmente um “*pensar com* – e por vezes um *pensar contra* – outros” que bem poderíamos caracterizar como um “*pensamento original informado*, alternativo quer ao enciclopedismo

⁴ RICOEUR, Paul. “Acerca de la interpretación”. In: **Del texto a la acción: ensayos de hermenêutica II**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 15-36, aqui 15.

⁵ RICOEUR, 2010, p. 27s.

⁶ GRONDIN, 2012, p. 14, 22.

quer à tentativa ingênua de obter uma pureza de pensamento que redunde numa originalidade desprovida de conteúdo significativo”⁷. Isso que de alguma forma caracteriza todo filósofo e toda filosofia – a história da filosofia como um momento constitutivo do filosofar – caracteriza de modo particular a filosofia de Ricoeur e favorece enormemente uma retomada e um diálogo com a história da filosofia hermenêutica.

Por fim, Ricoeur tem um espírito sistemático muito aguçado e uma forma bastante didática de formular e apresentar sua reflexão, dialogando com a tradição e buscando “os pontos de convergência e de divergência entre abordagens aparentemente antitéticas, mas que podem se revelar complementares nalguns aspectos, inconciliáveis noutros”⁸. Isso lhe confere um “perfil filosófico” muito complexo e peculiar: “o do filósofo da interdisciplinaridade, das margens, das pontes e das ligações”⁹. Ele mesmo reivindica um “espírito sistemático” no seu pensamento: “Confesso que sempre tive necessidade de ordem e, apesar de recusar toda forma de sistema totalizante, não me oponho a uma certa sistematicidade”¹⁰. Reconhece que sua forma de pensar é marcada pela “mania das conciliações”¹¹, o que se traduz num esforço gigantesco por superar dualismos e reducionismos simplistas e integrar posições aparentemente contrárias, mas muitas vezes apenas distintas e complementares. E explica a tendência a um

⁷ MARCELO, Gonçalo. “Introdução”. //: RICOEUR, Paul. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 11-37, aqui p. 12.

⁸ MARCELO, 2013, p. 12.

⁹ MARCELO, 2013, p. 29.

¹⁰ RICOEUR, 2009, p. 46s.

¹¹ RICOEUR, 2009, p. 102.

“certo didatismo” em sua obra em parte “pelo fato de todo o [seu] trabalho ter sido posto à prova do [seu] ensino”¹². Tudo isso justifica nossa opção de *aproximação histórica* ao debate sobre hermenêutica *a partir de Paul Ricoeur*. Sua importância no movimento hermenêutico, sua relação crítico-criativa com a tradição filosófica – um “pensamento original informado”¹³, uma “relação de conflitividade produtiva”¹⁴ – e o caráter sistemático-didático da formulação e exposição de seu pensamento favorecem enormemente uma retomada histórico-sistemática do movimento hermenêutico.

3 A história recente da hermenêutica

Ao falarmos aqui de “história da hermenêutica”, não falamos de uma história da filosofia hermenêutica no sentido estrito da palavra. Ricoeur foi professor de história da filosofia e foi um grande conhecedor da filosofia, em particular da tradição reflexivo-fenomenológico-hermenêutica na qual se insere e se reconhece. Mas seu propósito ao falar de “história da hermenêutica” não é simplesmente apresentar o pensamento de determinados autores. Como bem afirma na primeira linha do texto *A tarefa da hermenêutica*: “O presente estudo visa a descrever o estado do problema hermenêutico, tal como o recebo e o percebo, antes de trazer minha própria contribuição” (p. 23).

Noutras palavras, seu interesse não é apresentar uma história da filosofia hermenêutica, mas “descrever o estado do problema hermenêutico” tal como o recebe e o percebe em vista da formulação de sua posição nesse

¹² RICOEUR, 2009, p. 46s.

¹³ MARCELO, 2013, p. 12.

¹⁴ RICOEUR, 2009, p. 131.

debate. E, assim, não apenas subordina o interesse histórico (história da hermenêutica) ao interesse sistemático (problema hermenêutico), mas o faz a partir e em função de sua posição acerca do problema hermenêutico que apresentará de modo mais sistemático em outros textos e que não será objeto de consideração nesse estudo.

O próprio Ricoeur adverte que a “apresentação” que fará do problema hermenêutico não é “neutra” no sentido de ser “despojada de pressuposição” e que a hermenêutica mesma “já nos previne contra essa ilusão ou essa pretensão” (p. 24). Na verdade, diz ele: “O balanço hermenêutico que aqui proponho *converge para* a formulação de uma aporia, a mesma que dinamizou minha própria pesquisa” (p. 23s) [grifo nosso]. Esse *convergir para* indica o *interesse e/ou orientação* de seu “balanço hermenêutico” que é “extrair não somente os elementos de uma convicção, mas os termos de um problema não resolvido” e, assim, “conduzir a reflexão hermenêutica até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante”.

Com isto, “fica preparado o terreno para resolver a aporia central da hermenêutica” que é “a alternativa [desastrosa] entre explicar e compreender”. E aqui se insere a contribuição de Ricoeur no debate hermenêutico: “a busca de uma complementaridade entre essas duas atitudes [...] exprimirá [...], no plano epistemológico, a reorientação exigida da hermenêutica pela noção do texto” (p. 24). De modo que sua abordagem histórica da hermenêutica é inseparável de sua posição sobre o problema hermenêutico e em boa medida está condicionada e determinada por ela.

Ele parte da tese da hermenêutica como “teoria das

operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”, cuja “ideia-diretriz” é a da “efetuação do discurso como texto” (p. 23). A “linguagem”, em particular a “linguagem escrita”, constitui “o primeiro ‘lugar’ da interpretação” ou “a primeira ‘localidade’ que a hermenêutica procura desenclavar [sic]”¹⁵ (p. 24).

Essa “relação privilegiada” da hermenêutica com a linguagem aparece já “no nível mais elementar e mais banal da conversação”, dados a “polissemia das palavras” e o “papel seletivo dos contextos” na determinação do sentido de uma palavra numa situação particular: “reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum” (p. 25). E revela toda sua importância, necessidade e complexidade na “linguagem escrita” ou no que Dilthey chamou “expressões da vida fixadas pela escrita”. Aqui, o “diálogo”, isto é, “o jogo da questão e da resposta” já não é possível. Exige-se um “trabalho específico de interpretação”. São necessárias “técnicas específicas para se elevar ao nível do discurso a cadeia dos sinais escritos e discernir a mensagem através das codificações superpostas, próprias à efetuação do discurso como texto” (p. 25).

Para Ricoeur, a história recente da hermenêutica está dominada por duas preocupações fundamentais: a passagem “das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral” (Schleiermacher e Dilthey) e a passagem “da epistemologia à ontologia” (Heidegger e Gadamer). Essas preocupações produziram um duplo movimento na hermenêutica: “desregionalização” e “radicalização”,

¹⁵ A tradução portuguesa da expressão francesa “désenclaver” é “desenclavinar” e não “desenclavar”.

através dos quais “a hermenêutica se torna não somente *geral*, mas *fundamental*” (p. 24). E Ricoeur passa a descrever esse duplo movimento a fim de mostrar que ele está marcado por uma “aporia interna”, cuja solução passa por uma nova “reorientação” da hermenêutica.

3.1 “Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral”

A primeira preocupação que domina a história recente da hermenêutica “tende a ampliar progressivamente a visada da hermenêutica, de tal modo que todas as hermenêuticas *regionais* sejam incluídas numa hermenêutica *geral*” (p. 24). Trata-se de um movimento de “desregionalização” da hermenêutica, ligado de modo particular aos nomes de Schleiermacher e Dilthey.

3.1.1 Friedrich Schleiermacher

Segundo Ricoeur, o movimento de “desregionalização” da hermenêutica começa com o esforço de Schleiermacher para “extrair um problema geral da atividade de interpretação”. Antes dele, o trabalho de interpretação estava ligado à “filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina” e à “exegese dos textos sagrados”, variando conforme a diversidade dos textos. E uma “hermenêutica geral” exige ir além da “particularidade dos textos” e da “particularidade das regras” de interpretação e discernir as “operações comuns” aos vários ramos da hermenêutica. Ela nasceu, assim, do “esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstlehre*, vale dizer, de uma ‘tecnologia’ que não se limita a uma simples coleção de operações desarticuladas” (p. 26).

Essa “subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender” constitui, para Ricoeur, “uma reviravolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza” (p. 26). Aliás, “o kantismo constituiu o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica”. Mesmo se Schleiermacher não está consciente disso, “o espírito geral da *Crítica* [que] pretende inverter a relação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser” criou o clima adequado à “formação do projeto de referir as regras de interpretação, não à diversidade dos textos e das coisas ditas nesses textos, mas à operação central que unifica a diversidade da operação” (p. 26). Mas além do “kantismo”, sua hermenêutica é profundamente marcada pela “filosofia romântica”, de quem recebeu “sua mais fundamental convicção, a saber, a de que o espírito é o inconsciente criador trabalhando em individualidades geniais” (p. 27).

De modo que o “programa hermenêutico” de Schleiermacher tem uma dupla marca: “romântica e crítica”: *Crítica* por “seu desejo de elaborar regras universalmente válidas da compreensão” e pelo “propósito de lutar contra a não compreensão em nome do famoso adágio ‘há hermenêutica, onde houver não compreensão’”; *Romântica* por “seu apelo à relação viva com o processo de criação” e pelo “intuito de ‘compreender um autor tão bem e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu’” (p. 27).

Ao mesmo tempo, diz Ricoeur, ele “legou à sua descendência nas notas de hermenêutica que jamais conseguiu transformar em obra acabada” uma “aporia” e um “primeiro esboço” do problema da relação entre o que

chamou “interpretação gramatical” e “interpretação técnica” ou “psicológica” (p. 27s). A distinção entre essas duas formas de interpretação é uma “constante” em sua obra, mas sua “significação não cessa de deslocar-se no decurso dos anos” (p. 28). Por isso, para compreendermos seu projeto hermenêutico temos que compreender tanto essas duas formas de interpretação quanto o significado e o lugar que elas ocupam em sua obra.

A *interpretação gramatical* “apoiar-se nos caracteres do discurso que são comuns a uma cultura”. É chamada “objetiva” porque “versa sobre os caracteres linguísticos distintos do autor”, mas “negativa” porque “indica simplesmente os limites da compreensão” – “seu valor crítico refere-se apenas aos erros concernentes ao sentido das palavras”. Já a *interpretação técnica ou psicológica* “dirige-se à singularidade, até mesmo à genialidade, da mensagem do escritor” e é nomeada assim “por causa do projeto de uma *Kunstlehre*, de uma tecnologia”. É chamada “positiva” porque “atinge o ato de pensamento que produz o discurso”.

São interpretações distintas que exigem “talentos distintos” e “não podem ser praticadas ao mesmo tempo” (p. 28). Mas se inicialmente ambas as interpretações eram equivalentes e possuíam “direitos iguais” no projeto hermenêutico de Schleiermacher, em seus últimos textos, diz Ricoeur, “a segunda interpretação ganha um primado sobre a primeira e o caráter *advinhatório* da interpretação enfatiza seu caráter psicológico” (p. 28). Esse primado da interpretação “psicológica” sobre a “gramatical” e, na “interpretação psicológica”, do método “advinhatório” sobre o “comparativo” produz um claro descolamento de significado em seu projeto hermenêutico.

Entretanto, adverte Ricoeur, “a interpretação

psicológica jamais se limita a uma afinidade com o autor, mas implica motivos críticos na atividade de comparação: uma individualidade só pode ser compreendida por comparação e por contraste” (p. 28s). De modo que a “interpretação psicológica” comporta “elementos técnicos e discursivos”, complicando, assim, a “dificuldade de se demarcar as duas hermenêuticas”. Ao “primeiro par de opostos, o *gramatical* e o *técnico*”, diz ele, superpõe-se um “segundo par de opostos, a *adivinhação* e a *comparação*” (p. 29).

Esse é o “embaraço” ou aporia da hermenêutica de Schleiermacher que, segundo Ricoeur, só pode ser superado “se elucidarmos a relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, deslocarmos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra” (p. 29). Mas antes disso, diz ele, é preciso “levar mais adiante essa aporia central da hermenêutica” em sua ampliação epistemológica com Dilthey e em seu deslocamento ontológico com Heidegger e Gadamer.

3.1.2 Wilhelm Dilthey

Dilthey se insere nessa “encruzilhada crítica da hermenêutica, onde a amplitude do problema é percebida, muito embora permaneça colocada em termos do debate epistemológico característico de toda a época neokantiana” (p. 29).

Dois fatos culturais fundamentais possibilitaram e condicionaram seu pensamento e seu aporte sobre hermenêutica.

De um lado, o “historicismo”, marcado pela “transferência de interesse das obras-primas da humanidade sobre o encadeamento histórico que as

transportou” (p. 30). O esforço de Dilthey de ampliação do problema hermenêutico – da “interpretação dos textos” ao “domínio mais amplo do conhecimento histórico” – está ligado ao “grande êxito da cultura alemã no século XIX” que foi a “invenção da história como ciência de primeira grandeza” (p. 29s). Nesse contexto, “o texto a ser interpretado é a própria realidade e seu encadeamento (*Zusammenhang*)”. O problema primeiro e fundamental aqui não é “como compreender um texto do passado”, mas “como conceber um encadeamento histórico”. Noutras palavras: “Antes da coerência de um texto, vem a [coerência] da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida”. E “Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história” (p. 30).

De outro lado, a “ascensão do positivismo enquanto filosofia”, entendido como “a exigência do espírito de manter como modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais”. Isso o levava a buscar a “chave de solução” do problema da “inteligibilidade do histórico enquanto tal” (primeiro fato cultural relevante) “não do lado da ontologia, mas numa reforma da própria epistemologia” (segundo fato cultural relevante). Ricoeur recorda que “o tempo de Dilthey é o da completa recusa do hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental”. Nesse contexto, “o único modo de se fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado” (p. 30). E Dilthey se esforça por “dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis

quanto as das ciências da natureza” (p. 31).

É nesse ambiente cultural marcado pelo “historicismo” e pelo “positivismo enquanto filosofia” que emerge a “questão fundamental” de Dilthey: “como o conhecimento histórico é possível” ou, ainda, “como as ciências do espírito são possíveis”? Segundo Ricoeur, “essa questão nos conduz ao limiar da grande oposição, que atravessa toda a obra de Dilthey, entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* da história” e é “repleta de consequências para a hermenêutica que se vê, assim, cortada da explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica” (p. 31).

De fato, Dilthey vai buscar o “traço distintivo” da compreensão na psicologia. “Toda *ciência do espírito* pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor na vida psíquica de outrem”. Se nas ciências da natureza “o homem só atinge fenômenos distintos dele, cuja *coisidade fundamental* lhe escapa”, nas ciências do espírito, ao contrário, “o homem conhece o homem” e, por mais estranho que o outro nos seja, “não é um estranho no sentido que pode sê-lo a coisa física incognoscível”.

Essa “diferença de estatuto entre a coisa natural [mundo físico] e o espírito [mundo psíquico] comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender”. E por mais que o espírito não se reduza ao âmbito individual e se possa falar com Hegel de “espírito objetivo” (instituições, culturas), para Dilthey, que ainda pertence à geração dos neokantianos, o indivíduo é o “pivô de todas as ciências humanas”. Trata-se, certamente, de um indivíduo considerado “em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular” (p. 31). Por essa razão, diz Ricoeur, “as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na

sociedade e na história” (p. 31s). Ela é a “base” de todas as ciências do espírito. E aqui se pode reconhecer “o firme propósito de se voltar as costas a Hegel, de se passar do conceito hegeliano do espírito dos povos e, assim, de se retomar a perspectiva kantiana, mas no ponto em que [...] Kant havia parado” (p. 32).

Para Dilthey, “a chave da crítica do conhecimento histórico, que tanta falta fazia ao kantismo, deve ser procurada do lado do fenômeno fundamental da *conexão interna* ou do *encadeamento*, mediante o qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar”. O “conhecimento de outrem” é possível porque “a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis”. É possível “conceitualizar na ordem da vida, que é a da experiência flutuante, situada no oposto da regulação natural” porque “a vida espiritual se fixa em conjuntos estruturados susceptíveis de serem compreendidos por outrem” (p. 32).

Para conferir “certa consistência a essa noção de encadeamento”, Dilthey vai se apoiar em Husserl, concretamente em sua noção de “intencionalidade”, segundo a qual o psiquismo se caracteriza pela “propriedade de visar um sentido susceptível de ser identificado”. Embora não possamos atingir o psiquismo em si mesmo, “podemos captar aquilo que ele visa, o correlato objetivo e idêntico no qual o psiquismo se ultrapassa” a si mesmo. Essa noção de “significação” vem, assim, reforçar o conceito de “estrutura psíquica” (p. 32).

Frente ao “problema hermenêutico recebido de Schleiermacher”, diz Ricoeur, “a passagem da compreensão, definida amplamente pela capacidade de transpor-se em outrem, à interpretação, no sentido preciso da compreensão das expressões da vida fixadas

pela escrita, colocava um duplo problema” (p. 33).

Por um lado, “a hermenêutica completava a psicologia compreensiva, acrescentando-lhe um estágio suplementar”. Ela visava “reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado, apoiando-se numa categoria de signos, os que foram fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento de inscrição equivalente à escrita”. Já que é “impossível” apreender a vida psíquica de outrem em suas “expressões imediatas”, deve-se, então, “reproduzi-la, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados”. Isso exige “regras distintas” de compreensão e, como em Schleiermacher, “é a filologia, isto é, a explicação dos textos, que fornece a etapa científica da compreensão”. Em ambos os casos, o papel da hermenêutica consiste em “estabelecer teoricamente, contra a intromissão constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cético [...], a validade universal da interpretação, base de toda certeza em história”. Ela se constitui, assim, como a “camada objetivada da compreensão, graças às estruturas essenciais do texto” (p. 33).

Por outro lado, “a psicologia compreensiva infletia a hermenêutica num sentido psicológico”, o que explica porque “Dilthey reteve de Schleiermacher o lado psicológico de sua hermenêutica”, fazendo do problema da “compreensão por transferência a outrem” o “seu próprio problema”. A contrapartida ou preço disso é que a psicologia continua sendo a “última justificação” da hermenêutica e a “autonomia do texto” não passa de um “fenômeno provisório e superficial” (p. 33). Por isso mesmo, diz Ricoeur, “a questão da objetividade permanece, em Dilthey, um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel”. *Inelutável*, pela “pretensão de

contrapor-se ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão". *Insolúvel*, pela "subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem", o que o condenava a "procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda interpretação" (p. 34).

Para Dilthey, "a objetivação começa muito cedo, desde a interpretação de si mesmo" através das "objetivações" da "própria vida" em "sinais" e "obras". Desta forma, assume da *Lebensphilosophie* a tese da vida como "dinamismo criador", mas, na contramão desta filosofia, defende que o conhecimento desse dinamismo só é possível pelo "desvio dos sinais e das obras". E, assim, realiza uma "fusão entre o conceito de dinamismo e o de estrutura, a vida aparecendo como um dinamismo que se estrutura a si mesmo" e se vê tentado a "generalizar o conceito de hermenêutica, inserindo-o sempre mais profundamente na teleologia da vida" (p. 34).

Segundo Ricoeur, "a obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime". Trata-se, no fundo, de um empreendimento psicológico, voltado não para "*aquilo* que diz o texto", mas para "*aquele* que nele se expressa". Como bem indicou Gadamer, há um "conflito latente" na obra de Dilthey. Trata-se do conflito entre "uma filosofia da vida, com seu irracionalismo profundo, e uma filosofia do sentido, possuindo as mesmas pretensões que a filosofia hegeliana do espírito objetivo". E Dilthey "transformou essa dificuldade em um axioma: em si mesma, a vida comporta o poder de ultrapassar-se em significações" ou, como diz Gadamer, ela "possui uma estrutura hermenêutica" (p. 35). No

entanto, diz Ricoeur, “podemos nos perguntar se para pensar as objetivações da vida e tratá-las como dados não foi preciso colocar todo o idealismo especulativo na raiz mesma da vida” e “pensar a própria vida como espírito” (p. 36).

Ricoeur afirma que Dilthey “percebeu perfeitamente o âmago do problema”, isto é, que “a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico”. Ele “percebeu um modo de ultrapassagem da finitude sem sobrevoos, sem saber absoluto, que é, propriamente, a interpretação”. E, com isso, ele “aponta a direção segundo a qual o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, sem invocar nenhuma coincidência triunfante com qualquer saber absoluto”. Mas para levar adiante essa descoberta, diz Ricoeur, será preciso “que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica da transferência numa vida psíquica estranha e que se desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao sentido imanente e a esse tipo de mundo que ele abre e descobre” (p. 36).

3.2 “Da epistemologia à ontologia”

Se a primeira preocupação do movimento hermenêutico tem um caráter estritamente *epistemológico* e diz respeito à “passagem das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral” (movimento de *desregionalização*), sua segunda preocupação tem um caráter propriamente *ontológico* e aqui o “compreender” deixa de aparecer como um simples “modo de conhecer” para se tornar “uma maneira de ser e relacionar-se com os seres e com o ser” (movimento de *radicalização*). Isso faz com que a hermenêutica se torne

“não somente *geral*, mas *fundamental*” (p. 24).

Heidegger e Gadamer marcam uma nova etapa no movimento hermenêutico. Eles rompem com a concepção anterior da hermenêutica como “epistemologia” ou como “modalidade de teoria do conhecimento”. E, neste sentido, “sua contribuição não pode situar-se pura e simplesmente no prolongamento do empreendimento de [Schleiermacher e] Dilthey”. Ela consiste num esforço gigantesco de “cavar por debaixo do próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar suas condições propriamente ontológicas” (p. 37).

Se o primeiro movimento [“das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral”] deve ser tomado “sob o signo da revolução copernicana”, esse segundo movimento [“da epistemologia à ontologia”] deve ser tomado “sob o signo de uma segunda revolução copernicana que recolocaria as questões de método sob o controle de uma ontologia prévia”. E, aqui, diz Ricoeur, surge uma questão nova: “ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo” (p. 37).

3.2.1 Martin Heidegger

Em sua obra *SeinundZeit*, Heidegger produz uma dupla “reviravolta” no problema da “compreensão”. Trata-se da “transferência do problema de método sobre o problema de ser” e do “deslocamento do lugar filosófico” da relação com “outrem” para a relação com o “mundo” (p. 39).

A “primeira reviravolta” operada por Heidegger no problema da compreensão é a passagem de um enfoque epistemológico para um enfoque ontológico. “A teoria do conhecimento é, desde o início, transformada por uma

interrogação que a precede e que versa sobre o modo como um ser encontra o ser, antes mesmo de se opô-lo como um objeto que faça face a um sujeito". Desde a introdução da obra, a "questão da *Auslegung*" está vinculada à "questão do *sentido* do ser" (p. 37). E embora sua ênfase "recaia sobre o *Dasein*, sobre o *ser-aí* que somos nós [...], esse *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser" (p. 37s).

Ele "designa o *lugar* onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação" e, por isso, "compete à sua estrutura, como ser, ter uma *pré-compreensão* ontológica do ser". Sendo assim, "exibir essa constituição do *Dasein* não significa absolutamente 'fundar por derivação', como na metodologia das ciências humanas, mas 'extrair o fundamento por exibição'". E, desta forma, cria-se uma "oposição" entre "fundamento epistemológico" ligado ao problema dos "conceitos de base que regem regiões de objetos particulares" e "fundação ontológica" que visa "extrair os conceitos fundamentais que 'determinam a compreensão prévia da região, fornecendo a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que orientam, assim, toda pesquisa positiva'".

Isso produz uma verdadeira reviravolta na concepção de hermenêutica que já "não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se". Na verdade, isso "nada acrescentará à metodologia das ciências do espírito; antes, cavará sob essa metodologia para manifestar seus fundamentos" (p. 38).

Já a "segunda reviravolta" diz respeito ao "deslocamento" da relação com "outrem" para a relação com o "mundo". Se em Dilthey a compreensão estava ligada ao "problema de outrem", isto é, à "possibilidade de

se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho”, em *SeinundZeit* ela está “inteiramente desvinculada do problema da compreensão de outrem” e ligada ao “problema da relação do ser com o mundo”.

Se Dilthey ainda acreditava que “o conhecimento do psiquismo leva uma inegável vantagem sobre o conhecimento da natureza” por não culminar em algo completamente distinto dele ou estranho a ele, “Heidegger, que leu Nietzsche, não possui mais essa inocência” e sabe que “o outro, tanto quanto eu mesmo, me é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da natureza”, uma vez que “a dissimulação é mais espessa neste caso do que em qualquer outro”. Não por acaso a “ontologia da compreensão” começa com uma reflexão sobre o “ser-em” [“ser no mundo”] e não sobre o “ser-com” [“ser com outro”] (p. 39). Isso significou uma verdadeira reviravolta na concepção de hermenêutica: “A questão *mundo* toma o lugar da questão *outrem*”. E, “ao *mundanizar*, assim, o compreender, Heidegger, o *despsicologiza*” (p. 39s).

Ricoeur chama atenção para o fato de que “esse deslocamento ficou inteiramente desconhecido nas interpretações ditas existencialistas de Heidegger”. Elas não se deram conta de que “as análises da preocupação, da angústia, do ser para a morte” pertencem a uma “meditação sobre a *mundanidade do mundo*” e que pretendem “arruinar a pretensão do sujeito cognoscente de erigir-se em medida da objetividade” e reconquistar sua “condição de habitante desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão, interpretação”. A “teoria do compreender” deve ser “precedida” pelo “reconhecimento da relação de enraizamento”. Por isso, as análises que Heidegger faz de alguns sentimentos “não é para *fazer*

existencialismo, mas para extrair, em favor dessas experiências, um elo com o real mais fundamental que a relação sujeito-objeto". O "sentimento da situação" [mundo] precede o "conhecimento" [sujeito-objeto] (p. 40).

E, aqui, surge a problemática da "compreensão". Não ainda como um "fato de linguagem, de escrita ou de texto", mas como um "poder ser". Sua primeira função é "nos orientar numa situação". Ela não se dirige à "apreensão de um fato", mas à apreensão de uma "possibilidade de ser". E isso tem consequências metodológicas graves: "compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto" (p. 40). Só assim, "seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um *projetar* ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um *projetar* num *ser-lançado* prévio" (p. 40s). E, aqui, de novo, adverte Ricoeur, "o tom existencialista é enganador". A expressão "projeto" não se refere a um "plano de conduta", mas a um "projetar" ou um estar "já" e "sempre" lançado. O importante, aqui, "não é o momento existencial da responsabilidade ou da livre escolha [*ou... ou*], mas a estrutura de ser a partir da qual há um problema de escolha [*projeto-lançado*]" (p. 41).

Só depois, "em terceira posição, na tríade situação-compreensão-interpretação", diz Ricoeur, "surge o momento ontológico que interessa ao exegeta". Mas, "antes da exegese do texto, aparece a exegese das coisas". Em Heidegger, afirma, "a interpretação é, inicialmente, uma explicitação, um desenvolvimento da compreensão". Com isso, fica "impedido"¹⁶ todo retorno à teoria do

¹⁶ A versão portuguesa do texto que estamos utilizando traduz expressão

conhecimento". O que está em jogo, aqui, é "o *enquanto* (*als*) que se liga às articulações da experiência". E "a enunciação não faz surgir o *enquanto*, ela faz apenas dar-lhe uma expressão" (p. 41).

Mas, se a analítica do *Dasein* "não visa expressamente aos problemas de exegese", em compensação, diz Ricoeur, "confere um sentido àquilo que pode parecer um fracasso no plano epistemológico" e que foi formulado em termos de "círculo hermenêutico". Ela vincula esse "fracasso aparente" a uma "estrutura ontológica insuperável" (p. 41), chamada por Heidegger de "pré-compreensão". Mas essa "pré-compreensão" não pode ser descrita nos "termos da teoria do conhecimento", isto é, "segundo as categorias do sujeito e do objeto". Ela diz respeito "ao modo de ser de todo ser que compreende historicamente". Neste sentido, o "circulo hermenêutico" não passa de uma "sombra projetada", no "plano metodológico", dessa "estrutura [ontológica] de antecipação" e "o papel das pressuposições na exegese textual não passa de um caso particular dessa lei geral da interpretação" (p. 42). De modo que "o elemento decisivo não consiste em sair do círculo, mas em penetrar nele corretamente" (p. 42).

Como podemos observar, em *SeinundZeit*, a problemática da "linguagem" só aparece depois da problemática "da situação, da compreensão e da interpretação". Ela aparece como "articulação segunda, a articulação da explicitação em enunciados" (p. 42). Isso nos ajuda perceber que "sua função primeira não consiste na comunicação com outrem, nem tampouco na

francesa *prévenu*, na frase "tout retour à lathéorie de laconnaissance est ainsiprévenu", por "previsto". Mas seu sentido é bem outro e seria mais corretamente traduzido por "impedido".

atribuição de predicados a sujeitos lógicos, mas no *fazer-valer*, na *mostração*, na *manifestação*” e indica que ela “possui suas raízes na constituição existencial da abertura do ser-aí”. Se, como diz Heidegger, “o discurso é a articulação ‘significante’ da estrutura compreensiva do ser-no-mundo”, é preciso “ressituar o discurso nas estruturas do ser e não essas estruturas no discurso” (p. 43).

E, com isso, diz Ricoeur, “está esboçada a passagem à segunda filosofia de Heidegger: ela vai ignorar o *Dasein* e parte diretamente do poder de manifestação da linguagem”. No entanto, Heidegger distingue na linguagem o “dizer” (*reden*) e o “falar” (*sprechen*). Enquanto o primeiro “designa a constituição existencial” (escutar-calar), o segundo indica “seu aspecto mundano que cai na empiria” (locução, interlocução). E, desde *SeinundZeit*, o “dizer parece superior ao falar”. É que “minha primeira relação com a palavra não é de produzi-la, mas de recebê-la” e “esta prioridade de *escuta* estabelece a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro”. Consequentemente, “a linguística, a semiologia, a filosofia da linguagem mantêm-se inelutavelmente no nível do falar e não atingem o dizer” e “a filosofia fundamental não aperfeiçoa a linguística mais do que é capaz de acrescentar à exegese” (p. 43).

Para Ricoeur, Heidegger não foi capaz de resolver a aporia diltheyniana entre compreensão e explicação. Ela “foi simplesmente deslocada e, assim, agravada”. Se em Dilthey a aporia se encontra “na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer”, em Heidegger ela se situa “entre a ontologia e a epistemologia tomadas em bloco”. Com essa filosofia, diz Ricoeur, “não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que,

da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito”. E “uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências só se dirige a si mesma”. Sem falar que é só no “movimento de retorno” que se pode tratar as “questões de exegese e, em geral, de crítica histórica como questões derivadas”. De modo que “enquanto não procedermos efetivamente a essa derivação, permanece problemática a própria ultrapassagem para as questões de fundação” (p. 44). O problema fundamental aqui, diz Ricoeur, é “como tomar consciência de uma questão crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental” (p. 44).

A questão aparece em *SeinundZeit* no contexto da afirmação de que “o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está fundado sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental” (p. 44) e da distinção entre “a antecipação segundo as coisas mesmas e uma antecipação oriunda das ideias transversais e dos conceitos populares” (p. 45). Mas é “abandonada” imediatamente ao se afirmar que “os pressupostos ontológicos de todo conhecimento histórico transcendem, essencialmente, a ideia de rigor própria às ciências exatas” (p. 45). No fundo, diz Ricoeur, “a preocupação em se enraizar mais profundamente o círculo que toda epistemologia impede que se *repita a questão epistemológica após a ontologia*” (p. 45). É a aporia fundamental de Heidegger.

3.2.2 Hans-Georg Gadamer

Segundo Ricoeur, o “problema central” da filosofia hermenêutica de Gadamer em sua obra *WahrheitundMethodé* é a “aporia” entre ontologia e epistemologia. Ele se propõe “reavivar o debate das

ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana e, mais precisamente, de sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica". Toda a obra está organizada a partir e em torno do "escândalo" provocado por aquilo que constitui a "pressuposição ontológica" das ciências do espírito: o "distanciamento alienante" (p. 45). Para Gadamer, a "metodologia dessas ciências" implica "certo distanciamento" que, por sua vez, "exprime a destruição da relação primordial de pertença" (p. 46).

Esse debate entre "distanciamento alienante" (*Verfremdung*) e "relação primordial de pertença" (*Zugehörigkeit*) será desenvolvido por Gadamer nas "três esferas entre as quais reparte a experiência hermenêutica": na *esfera estética*, "a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo"; na *esfera histórica*, "a consciência de ser carregado por tradições que me precedem é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais"; na *esfera da linguagem*, "a copertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem".

De modo que "uma única e mesma tese está presente nas três partes de *Wahrheit und Methode*" (p. 46). A filosofia de Gadamer, diz Ricoeur, exprime a "síntese" dos dois movimentos que marcam a história recente da hermenêutica: "das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral" e "da epistemologia à ontologia". E assinala, ademais, em relação à Heidegger, "o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos" como indica o próprio título da obra ao confrontar "o conceito heideggeriano de

verdade com o conceito diltheyniano de método”. A questão, aqui, é saber até que ponto a obra merece ser denominada “Verdade e método” ou se não seria preferível denominá-la “Verdade *ou* método” (p. 46). Em todo caso, “se Heidegger podia dirimir o debate com as ciências humanas por um movimento soberano de ultrapassagem, Gadamer, ao contrário, pode apenas mergulhar num debate sempre mais acalorado, justamente porque leva a sério a questão de Dilthey” (p. 46s).

Antes de expor suas próprias ideias, Gadamer faz uma retomada histórica do debate hermenêutico, o que para Ricoeur demonstra que “a filosofia hermenêutica deve começar com uma recapitulação da luta da filosofia romântica [contra] a *Aufklärung*, da diltheyniana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neokantismo” (p. 47).

Com relação à *filosofia romântica*, “a intenção de Gadamer é evitar recair na viseira do romantismo” que, a seu ver, “operou apenas uma reviravolta das teses da *Aufklärung*, sem conseguir deslocar a problemática e mudar o terreno do debate”. Essa filosofia faz um grande esforço por “reabilitar o preconceito” que é uma categoria central da *Aufklärung*. Dessa forma, “trava seu combate sobre o terreno definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação”. Sua reação à *Aufklärung* se desenvolve, assim, dentro dos limites traçado por esse movimento. Para Ricoeur, a questão aqui consiste em saber “se a hermenêutica de Gadamer conseguiu realmente ultrapassar o ponto de partida romântico da hermenêutica” e se sua afirmação de que “o homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições” consegue “escapar ao jogo das

reviravoltas, no qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, em face das pretensões de toda filosofia crítica” (p. 47).

Já *Dilthey* foi censurado por Gadamer por “ter permanecido prisioneiro de um conflito entre duas metodologias” e por “não ter sabido liberta-se da teoria tradicional do conhecimento” que tem como ponto de partida “a consciência de si, dona de si mesma”. Contra essa filosofia que tem como referência última a *subjetividade* (filosofia reflexiva), Gadamer vai insistir na *dimensão histórica* do conhecimento, reabilitando o “preconceito”, a “autoridade” e a “tradição” (filosofia histórica): “a história me precede e se antecipa à minha reflexão”, “pertença à história antes de pertencer a mim”. Essa “polêmica antirreflexiva”, que acaba conferindo a seu pensamento a “aparência de um retorno a uma posição pré-crítica”, deve-se à “reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo” (p. 47s). Mas “Dilthey não pode compreender isso porque sua revolução permaneceu epistemológica e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica” (p. 48).

Nessa reconquista da “dimensão histórica” do conhecimento e de seu primado sobre o “momento reflexivo”, Gadamer é herdeiro de *Heidegger*. “É dele que recebe a convicção segundo a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana”. Mas, ao mesmo tempo, e para além de Heidegger, diz Ricoeur, “a interpretação filológica deve permanecer um modo derivado do compreender fundamental” (p. 48).

Para Ricoeur, toda “essa rede de influências, alternadamente recusadas e assumidas, culmina numa teoria da consciência histórica que marca o ápice da

reflexão de Gadamer sobre a fundação das ciências do espírito” e que será formulada em termos de “consciência-da-história-dos-efeitos” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Não se trata, aqui, de mais uma categoria da “metodologia”, mas da “consciência reflexiva dessa metodologia”, isto é, “da consciência de ser exposto à história e à sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós porque faz parte do próprio fenômeno histórico” (p. 48). Em palavras de Gadamer: “não podemos nos abstrair do devir histórico [...] somos sempre situados na história [...] nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado” (p. 48).

É a partir desse conceito de “eficiência histórica” que Ricoeur vai colocar seu próprio problema: “como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?” (p. 48s). E para ele isso só é possível “na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas também empenhar-se em assumi-lo”. Ricoeur reconhece que a hermenêutica de Gadamer contém uma “série de sugestões decisivas” que se tornarão o ponto de partida de sua própria reflexão (p. 49).

Em primeiro lugar, “apesar da oposição maciça entre pertença e distanciamento alienante, a consciência da história eficiente contém, em si mesma, um elemento de distância”. Afinal de contas, “a história dos efeitos é justamente a que se exerce sob a condição da distância histórica”, é a “proximidade do longínquo”, é a “eficácia na distância”. Há, aqui, portanto, “um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próprio essencial à

tomada de consciência histórica" (p. 49).

Um segundo indício é fornecido pelo conceito "fusão de horizontes" (*Horizont-verschmelzung*). Se, como pensa Gadamer, "a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo sobrevoo, toda síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não é tal que eu fique fechado num ponto de vista". E, assim, "na medida mesma em que a fusão de horizontes exclui a ideia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e longínquo" (p. 49s).

Por fim, a linguagem. É que a "experiência languageira" que nos constitui "só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo". Esse "reino da coisa dita" atinge seu ápice "quando a *Sprachlichkeit* se torna *Schriftlichkeit*, ou seja, quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto". E, assim, diz Ricoeur, "o que nos faz comunicar à distância é a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor" (p. 50).

E com esta expressão, "a coisa do texto", chegamos ao "limiar" da reflexão própria de Ricoeur sobre hermenêutica. Com ela, como afirmava na apresentação do texto que acabamos de fazer, "fica preparado o terreno para uma tentativa de resolver a aporia central da hermenêutica: a alternativa, a [seu] ver desastrosa, entre explicar e compreender". E conclui: "a busca de uma complementaridade entre essas duas atitudes [...] exprimirá, assim, no plano epistemológico, a reorientação exigida da hermenêutica pela noção do texto" (p. 23). Mas isso já tema para outro estudo.

4 Conclusão

Este artigo se restringe a apresentar a leitura que Ricoeur faz da história da hermenêutica moderna ou, com suas próprias palavras, “descrever o estado do problema hermenêutico” tal como o recebe e o percebe em vista da formulação de sua posição nesse debate. Ele é parte de um estudo mais amplo sobre a hermenêutica na obra de Paul Ricoeur e, neste sentido, precisa ser complementado com a apresentação de sua posição e/ou contribuição nesse debate.

Mas como sua posição é inseparável da leitura que faz da história da hermenêutica como a história de um “problema não resolvido” ou de uma “aporia” e consiste precisamente na superação desse “problema” ou dessa “aporia”, conduzindo “a reflexão hermenêutica até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante”, o que significaria uma nova fase da história da hermenêutica, é de fundamental importância a compreensão da leitura que ele faz da história moderna da hermenêutica. Sem isso não se pode compreender sua posição.

Referências

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: Os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: LiberArs, 2017.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução à Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.

MARCELO, Gonçalo. “Introdução”. *In*: RICOEUR, Paul. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 11-37.

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

Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. "Acerca de la interpretación". *In: Del texto a la acción: ensayos de hermenêutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2010.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launa. Lisboa: Edições 70, 2009.

RICOEUR, Paul. "A tarefa da hermenêutica". *In: Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

Francisco de Aquino Júnior

Licenciado em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Bacharel e Mestre em teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (atual FAJE); Doutor em teologia pela WestfälischeWilhelms-Universität Münster – Alemanha. Professor de teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e no Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

Email: axejun@yahoo.com.br

Nota:

Este trabalho é parte da pesquisa do estágio pós-doutoral em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) sobre a relação teologia-hermenêutica.

Submetido: 30/03/2020

Aprovado: 25/04/2020