

PAUL RICOEUR: UMA HERMENÊUTICA ENRIQUECIDA

Gerson Leite de Moraes
Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP
gelemo@ig.com.br

Resumo: o presente texto tem como objetivo analisar o desenvolvimento da hermenêutica e sua relação com a filosofia. Através da análise do pensamento de grandes expoentes como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer na área hermenêutica, conseguimos entender a grande contribuição de Paul Ricoeur, que tenta ultrapassar as análises de seus antecessores, oferecendo assim um grande instrumental para o campo das ciências humanas.

Palavras-chave: hermenêutica; compreensão; interpretação.

Abstract: the aim of the present text is to analyze the development of Hermeneutics and its relationship with Philosophy. Analyzing the thought of remarkable representatives such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer on Hermeneutics, we can understand Paul Ricoeur's huge contribution. He tries to go beyond the analysis of his predecessors, offering great tools to the human sciences field.

Key-words: hermeneutic; comprehension; interpretation.

Introdução

Quando Paul Ricoeur trata da questão hermenêutica, tenta explorar os caminhos abertos à filosofia contemporânea naquilo que se poderia denominar um enxerto do *problema hermenêutico no método fenomenológico*. A fenomenologia ganharia, segundo Ricoeur, uma renovação através da hermenêutica.

Com isso, Ricoeur não quer dizer que a fenomenologia precede a hermenêutica, muito pelo contrário, a hermenêutica surgiu muito antes da fenomenologia de Husserl; por isso ele fala de um *enxerto*, e, para ser mais fiel ao seu pressuposto, Ricoeur chega a falar num *enxerto tardio*.

Vale a pena recordar que o problema hermenêutico foi levantado, pela primeira vez, dentro dos limites da exegese, isto é, dentro da estrutura de uma disciplina que propõe compreender um texto – compreendê-lo a partir de sua intenção inicial e com base no que procura dizer ou naquilo que chamaríamos de mensagem original. Se a exegese trouxe a lume o problema hermenêutico, é porque toda a leitura de um texto tem, por mais ligada que ela esteja ao *quid*, “aquilo em vista de que” ele foi escrito. Sempre é feita dentro de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo que subsistiu ao tempo e que desenvolveu seus pressupostos e exigências. Assim, a leitura dos mitos gregos, na tradição estoíca, baseada numa física e numa ética filosóficas, implica uma hermenêutica bastante diferente da interpretação rabínica da Torah, seja a partir de um *midrax* *halacá* ou *hagadá*.¹ Por sua vez, a interpretação vétero-testamentária pelo grupo apostólico, à luz do evento Cristo, permite uma leitura completamente diferente (dos acontecimentos, instituições e personagens da Bíblia) em relação à interpretação rabínica.

Neste momento, podemos indagar: De que modos esses debates exegéticos dizem respeito à filosofia? Como a exegese implica uma teoria de significados e significações? Se um texto pode adquirir diversos sentidos, por exemplo, um sentido espiritual e um sentido histórico, devemos apelar para uma noção de significações que seja muito complexa e muito mais ampla do que o chamado sistema de signos unívocos que a lógica da argumentação requer?

Além disso, o trabalho de interpretar já pressupõe a tentativa de superação da distância temporal e cultural entre o autor e o leitor, visando com isso harmonizar o leitor com um texto

¹ *Midrax*, em hebraico, significa interpretar ou aprofundar. Existem dois tipos de *midrax*: o *halacá* e o *hagadá*. O *midrax halacá* explica e comenta, atualizando as leis judaicas. O *midrax hagadá* amplia histórias bíblicas enfeitando-as com dados verdadeiros, legendários ou fantásticos.

que num primeiro momento mostrou-se completamente estranho à sua compreensão.

Conseqüentemente, a hermenêutica não pode permanecer uma técnica para especialistas – a *techne hermeneutike* –, daqueles que interpretam oráculos e coisas fantásticas; pelo contrário, a hermenêutica envolve o problema geral da compreensão. E, além disso, não foi formulada nenhuma interpretação válida que não recorra aos modos de compreensão existentes em determinada época: mito, alegoria, metáfora, analogia, saga, novela, hino, etc., hodiernamente reconhecidos no campo específico do texto como gêneros literários.

Essa ligação entre interpretação e compreensão (a primeira tomada no sentido da exegese textual e a segunda, no sentido lato de interpretação de sinais) manifesta-se num dos sentidos tradicionais da palavra “hermenêutica” – aquele que foi dado em *Peri hermeneias*, de Aristóteles. É, na verdade, fantástico que, em Aristóteles, *ermeneia* não se limite à alegoria, mas diga respeito a todo discurso significativo. De fato, todo discurso significativo é *ermeneia* porque uma afirmação discursiva é a percepção do real através de expressões significativas e não uma impressão das chamadas impressões provenientes das próprias coisas.

Essa é a primeira e a mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão; ela permite a comunicação dos problemas técnicos da exegese textual aos problemas mais gerais da significação e da linguagem.

Mas a exegese não deveria suscitar uma hermenêutica geral senão através de um segundo desenvolvimento: o da filosofia clássica e das ciências históricas, no final do século XVIII e início do século XIX. É com Schleiermacher e Dilthey que o problema hermenêutico torna-se um problema filosófico. E para fazer justiça ao pai da hermenêutica moderna, bem como a todos os outros grandes vultos que transitaram por esse carreadouro, vamos fazer um rápido histórico de suas contribuições para a história do pensamento ocidental.

De Schleiermacher a Paul Ricoeur

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo, filólogo e filósofo alemão, nasceu em Breslau no dia 21 de novembro de 1768, e morreu em Berlim em 12 de fevereiro de 1834. Criado num ambiente protestante, numa comunidade de morávios, descendia de uma família de pastores protestantes (cf. Gonzáles, 1984, pp. 153-176).

A partir de 1794, já ordenado pastor, entra em contato com um grupo de românticos, evidenciados nas figuras de F. Schlegel e E. Herz. Em 1799, publica sua primeira grande obra, *Über die Religion (Sobre a Religião)*, e no ano seguinte, publica a obra *Monólogos*, ambas dedicadas à problemática da religião. Em 1805, Schleiermacher ingressa no magistério, assumindo o cargo de professor extraordinário de teologia em Halle. Publica então uma série de textos menores sobre teologia e religião, até que, em 1807, após receber um convite de Humboldt, volta para Berlim e trabalha efetivamente na fundação da Universidade de Berlim, em 1809, na qual ingressou como professor titular da cadeira de Teologia em 1810. Ele lecionou por vinte e quatro anos na Universidade de Berlim, concorrendo com Fichte (1810-1814) e Hegel (1818-1831).

A produção acadêmica de Schleiermacher foi extremamente significativa em seu período de docência, no entanto, as obras de filosofia e hermenêutica ficaram registradas somente em manuscritos. Após sua morte, alguns amigos resolveram publicá-las. Vale a pena elencarmos algumas dessas obras: *Projeto de um sistema da doutrina ética (Entwurf einer System der Sittenlehre)*; *Hermenêutica e crítica (Hermeneutik und Kritik, 1838)*; *Dialética (Dialektik)*; *História da Filosofia (Geschichte der Philosophie, 1839)* e *Compêndio de ética filosófica (Grundriss der philosophischen Ethik, 1841)*.

Somente em 1864 completou-se a publicação das Obras Completas (*Samtliche Werke*), em 33 volumes, assim dispostos:

1. *Zur Theologie*, vol. 1-13; 2. *Predigten*, vol. 14-23; 3. *Zur Philosophie und vermischte Schriften*, vol. 24-33.

No que tange à interpretação de textos literários, desenvolveram-se, a partir da Antiguidade clássica e, especificamente em Aristóteles, as chamadas *regras hermenêuticas*. Como já vira Aristóteles, a primeira exigência é a *análise formal* da estrutura e também do estilo de uma obra literária. O ato de interpretar deve levar em consideração a composição da obra, deve-se entender o *detalhe* a partir do *todo* e o *todo* a partir do *detalhe*, criando assim aquilo que podemos denominar “*círculo hermenêutico*”. A partir do momento em que se passou a interpretar textos em outras línguas ou em línguas antigas, manifesta-se a necessidade ou mesmo uma exigência de se interpretar segundo as *regras da gramática*. Já os alexandrinos complementaram a exigência do conhecimento gramatical da língua com o conhecimento do *uso lingüístico peculiar do autor*, isso visando a resolução de problemas de autoria, quando há desconfiância da autenticidade de autoria de uma determinada obra.

A hermenêutica da Idade Média segue uma orientação eclesiástica, “que procura extrair um quádruplo sentido (*sensus*) dos textos: o sentido literal; o sentido alegórico ou espiritual; o sentido moral; e o sentido anagógico ou escatológico” (Volkman, 1992, p.10). Com o passar do tempo, o sentido quádruplo é deixado de lado e o sentido literal (*sensus litteralis*) passa a ser o único considerado legítimo. Isso ocorreu principalmente nos meios protestantes, onde o princípio de *Sola Scriptura*,² ou seja, somente a Escritura pode interpretar-se a si mesma, pois “*ipse per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpret*” (por si mesma muito certa, fácil, aberta; ela é o seu próprio intérprete).

No período do Iluminismo, a questão do *uso lingüístico individual do autor* é desenvolvida no sentido de se perguntar pelo *uso lingüístico peculiar à época do texto*. A filologia ganha uma

² *Sola Scriptura* é um dos “slogans da Reforma Protestante do século XVI”.

importância extremamente significativa, e a sua evolução mostra que a hermenêutica como arte de compreensão científica de forma alguma está definida suficientemente pelas regras hermenêuticas tradicionais. O grande problema da filologia é que ela acaba se imiscuindo com a ciência histórica, onde os textos são vistos apenas como “documentos” ou “fontes” que servem para a reconstrução de uma época passada. Perde-se com isso a noção de que toda interpretação deve acontecer em função da *compreensão*. E é justamente aqui que o nosso autor em foco nos ajuda de maneira significativa, no que tange ao *processo de compreender*.

Schleiermacher percebeu que uma *compreensão genuína* não pode ser obtida pela simples observação das regras gramaticais. O que está em jogo para ele é o ato de compreender, de afastar-se do “mal-entendido” (Gadamer, 1997, p. 289).

[...] em Schleiermacher a interpretação e a compreensão se interpretam tão intimamente como a palavra exterior e interior, e todos os problemas da interpretação são, na realidade problemas da compreensão. (Gadamer, 1997, p. 288)

Schleiermacher estabelece os seus próprios paradigmas, quando desenvolve, em lugar de uma “agregação de observações” (regras gramaticais), uma verdadeira doutrina da arte de compreender. E isso significa algo fundamentalmente novo para aquele momento.

A *interpretação gramatical*, enquadrada dentro das regras gramaticais tradicionais, não dá conta de levar o intérprete a uma *compreensão genuína*, tornando-se necessário o acréscimo, ao processo, de uma *interpretação psicológica* (cf. Ricoeur, 1989, p. 87). Schleiermacher está a dizer que a composição e a unidade de uma obra não podem ser apreendidas exclusivamente pelas categorias de uma análise formal lógica e estilística. Antes a obra precisa ser compreendida como um momento vital de determinada pessoa.

O que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala e, conseqüentemente, do autor. Schleiermacher entende que estas só podem ser compreendidas adequadamente retrocedendo até a *gênese das idéias*. Essa vai ser a pressuposição a partir da qual ele desenvolve a teoria da compreensão. (Gadamer, 1997, pp. 290-291)

A captação da *forma exterior* precisa ser acrescida da *forma interior*, o que é tarefa de uma interpretação *não objetiva, subjetiva*, portanto *divinatória* (Ricoeur, 1989, p. 88).

A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o decurso interno da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois uma re-produção referida à produção original, um reconhecer do conhecido (Boeckh), uma pós-construção que parte do momento vivo da concepção, da “decisão germinal” (*Keimentschluss*) como ponto de organização da concepção. (Gadamer, 1997, p. 292)

Podemos dizer então, que a interpretação é um “reproduzir”, um “reconstruir” em sua relação viva com o processo de produção literária em si. O compreender passa a ser a re-criação própria da associação viva das idéias, e essa re-criação é possível porque as individualidade do intérprete e aquela do autor não se defrontam como dois fatos inconciliáveis. Há uma conciliação, existe algo de comum entre os dois (intérprete e autor), ambas as individualidades se formam com base na *natureza humana universal* (cf. Volkmann, 1992, p. 52), o que possibilita a comunhão entre pessoas no que tange ao *falar* e ao *compreender*.

A contribuição de Schleiermacher para a hermenêutica moderna foi de grande valia. Gadamer diz que a “interpretação psicológica de [Schleiermacher] tornou-se realmente determinante para a formação das teorias do século XIX – para Savigny, Boeckh, Stenthal e, sobretudo para Dilthey” (Gadamer, 1997,

p. 292). Contudo, isso não significa que “o pai da hermenêutica moderna” tenha fechado a questão. Inclusive existem aqueles que fazem severas críticas ao método de Schleiermacher, incluindo-se aqui o próprio Paul Ricoeur. Schleiermacher foi, na verdade, o precursor de uma hermenêutica universal que ganha desdobramentos significativos (Ricoeur, 1989, pp. 88-89) e que até hoje serve como ferramenta para aqueles que se aventuram no campo da hermenêutica. É o caso de Dilthey, que se situa nessa encruzilhada crítica da hermenêutica, onde a amplitude do problema é percebida, muito embora permaneça colocada em termos de debate epistemológico característico de toda a época neokantiana. Entre Schleiermacher e Dilthey existe o historicismo do século XIX, e, por conseguinte, a hermenêutica teve que ampliar o seu leque. O texto a ser interpretado é a própria realidade e seu encadeamento (*zusammenhang*). Sobre isso, Ricoeur nos diz:

Antes da questão de como compreender um texto do passado deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida. Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história. (1977, p. 23)

Dilthey insere-se numa fase em que o positivismo reinava de forma absoluta no campo científico e, para responder a isso, ele tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza. É sobre o fundo desses dois grandes aspectos culturais que Dilthey coloca sua questão fundamental: como o conhecimento histórico é possível? De modo mais genérico: como as ciências do espírito são possíveis? 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.

A história universal, com Dilthey, torna-se o campo da hermenêutica, mas para isso acontecer é necessário interpretar-me

a mim mesmo. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo.

Para além de Dilthey, o passo decisivo não constitui um aperfeiçoamento da epistemologia das ciências do espírito, mas um questionamento de seu postulado fundamental: essas ciências podem rivalizar com as ciências da natureza com as armas de uma metodologia que lhes seria própria. No entanto, a hermenêutica não poderia ficar somente no campo da epistemologia.

É sobretudo com Martin Heidegger que teremos uma verdadeira “revolução copernicana”, pois uma nova questão será posta. “Ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse Ser que só existe compreendendo” (Ricoeur, 1977, p. 30).

Para Heidegger, a hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se. E, além disso, os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do Ser com o Mundo, e não da relação com Outrem, como afirmara Dilthey.

O compreender, para Heidegger, não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas a uma possibilidade de Ser. Ricoeur, referindo-se a Heidegger, diz-nos:

[...] desde o *Sein und Zeit*, o dizer (*reden*) parece superior ao falar (*sprechen*). O dizer designa a constituição existencial e o falar, seu aspecto mundano que cai na empiria. É por isso que a primeira determinação do dizer não é o falar, mas o par escutar-calar-se. (Ibid., p. 35)

Ainda aqui, Heidegger toma a contrapartida da maneira ordinária e, mesmo lingüística, de situar no primeiro plano a operação de falar (locução-interlocução). Compreender é entender. A minha primeira relação com a palavra não é produzi-la, mas de recebê-la.

O ouvir é constitutivo do discurso. Esta prioridade da escuta estabelece a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. As conseqüências metodológicas são enormes: a lingüística, a semiologia, a filosofia da linguagem mantêm-se inelutavelmente no nível do falar e não atingem o dizer. Neste sentido, a filosofia fundamental não aperfeiçoa a lingüística mais do que é capaz de acrescentar à exegese. Enquanto que o falar remete ao homem falante, o dizer remete às coisas ditas. (Ricoeur, 1977, p. 36)

Diante de tais palavras, poderíamos dar-nos por satisfeitos e declarar nossa rendição à filosofia heideggeriana, pois parece que a aporia diltheyniana fora resolvida ao subordinar a epistemologia à ontologia. Mas, para Ricoeur, a questão não é bem essa. Vejamos:

A meu ver, a aporia não está resolvida; foi simplesmente deslocada e assim agravada; não se encontra mais na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer, mas situa-se entre a ontologia e a epistemologia tomadas em bloco. Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito. (Ibid., p. 36)

Aliás, essa será a preocupação do filósofo de Heidelberg, discípulo de Heidegger, Hans-George Gadamer. Este se propõe expressamente a reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana e, mais precisamente, de sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica.

Gadamer traz a lume a noção de distanciamento alienante e experiência de pertença. Na verdade, Gadamer pode ser visto como uma síntese entre Dilthey (Método) e Heidegger (Verdade) ou uma tentativa de superá-los. Vejamos o que Ricoeur nos diz a respeito:

Por conseguinte, a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que descrevemos acima: das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Além disso, porém, Gadamer assinala, em relação a Heidegger, o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos. O próprio título de sua obra confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. a questão é a de saber até que ponto a obra merece denominar-se: Verdade E Método; talvez fosse preferível intitular-se Verdade OU Método. (Ricoeur, 1977, p. 38)

Esse é, sem dúvida, um problema sério para Ricoeur, porque o título da obra de Gadamer coloca a hermenêutica numa encruzilhada, afinal, Verdade e Método: 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. Para Ricoeur, é necessário recusar essa alternativa e, ao mesmo tempo, é necessário ultrapassá-la.

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la. Esta tentativa encontra sua primeira expressão na escolha de uma problemática dominante e que me parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Essa problemática dominante é a do texto, pela qual, com efeito, reintroduz-se uma noção positiva e, se posso assim me expressar, produtora do distanciamento. 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. No que se segue, elaboremos a noção de texto em vista daquilo mesmo de que ela é a testemunha, a saber, da função positiva e produtora de distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana. Proponho que essa problemática seja organizada em torno de cinco temas: a efetuação da linguagem como *discurso*; a efetuação do discurso como *obra estruturada*; a relação da *fala com*

a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. (Ricoeur, 1977, pp. 43-44)

No que tange à novidade ricoeuriana para a hermenêutica, o primeiro tema tratado por Ricoeur é o da *efetuação da linguagem como discurso*. Ricoeur defende que todo discurso surge como um evento realizado temporalmente e no presente, pois o caráter do evento vincula-se à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. O discurso é sempre discurso a respeito de algo, refere-se sempre ao mundo que pretende descrever, exprimir ou representar para alguém. Nesse sentido, o discurso possui um mundo criado, interpretado, que, na medida do diálogo com o outro (interlocutor), estabelece pontes para a comunicação.

Todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem o discurso como evento. É interessante notar como eles só aparecem no movimento de efetuação da língua como discurso, na atualização de nossa competência lingüística em performance.

Todavia, quando Ricoeur enfatiza o caráter de evento do discurso, só se revela um dos pólos do par constitutivo do discurso. O segundo pólo que precisa ser elucidado é o da *significação*. Porque é da tensão entre esses dois pólos que surgem a produção do discurso como obra, a dialética da *fala e da escrita*, e todos os outros traços do texto que enriquecerão a noção de distanciamento. Para introduzir essa dialética do evento e do sentido, Ricoeur propõe que se diga então que: “todo discurso é efetuado como evento e todo discurso é compreendido como significação”.

O que se pretende, a partir de agora, não é compreender o evento, na medida em que ele é fugidio, mas busca-se a sua significação que permanece. É na linguagem do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro. Essa articulação é o núcleo de todo problema hermenêutico. Assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sis-

tema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação.

A segunda contribuição de Ricoeur para a hermenêutica está na definição do *discurso como obra*. Para tal, Ricoeur apresenta três traços distintivos da noção de obra, a saber, que a obra é uma seqüência mais longa que uma simples frase, e essa *composição* suscita um problema novo de compreensão; a obra está sempre enfeixada num processo de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio, etc. Essa codificação recebe o nome de *gênero literário*. E, por fim, a obra recebe uma configuração única, mediante a habilidade redacional de quem a produziu: chamamos isso de *estilo*.

Sendo assim, a composição que pertence a um gênero e estilo individuais caracterizam o discurso como obra. A obra literária para Ricoeur é fruto de uma *práxis* (prática) e de uma *techné* (produção). Podemos dizer que a obra literária é resultado de um trabalho que organiza a linguagem e essa organização da linguagem aparece em meio ao paradoxo do discurso efetuado como evento, mas compreendido como sentido. O discurso enquanto obra apresenta *estrutura e forma*. O discurso como evento mostra o estilo próprio de um autor. O autor é o artesão em obra de linguagem. Quando Ricoeur trata desses assuntos é porque quer superar a velha e danosa dicotomia do “*explicar e compreender*” imposta à hermenêutica pelo pensamento de Dilthey. Essa dicotomia, como se sabe, procede da convicção segundo a qual toda atitude explicativa é tomada de empréstimo da metodologia das *ciências da natureza* e indevidamente estendida à metodologia das *ciências do espírito*. O grande problema que se coloca ao aceitar essa dicotomia é a limitação do próprio campo de atuação da hermenêutica. No entanto, ao superar tal dicotomia definindo o discurso como obra estruturada e com forma e estilo próprios, Ricoeur foge da visão positivista do *explicar* como que dissecando algo que está exposto para tal análise. Nem toda explicação é naturalista ou causal. Toda obra

literária é fruto de uma *intenção de um autor* que é o artesão da linguagem estruturando tal obra literária com forma e estilo próprios. Esse autor produziu uma obra numa determinada *situação cultural e condicionamentos* sociológicos, que determinaram a produção do texto, e por fim, tal obra tem um *destinatário específico*. Essa é a *autonomia tríplice do texto*. Exatamente pelo fato de a obra literária surgir como evento e ficar registrada em forma de texto (escrita), o destinatário original é transcendido e a obra amplia seu campo de apreensão. A obra literária adquire uma carreira de sentidos e exatamente cria para si uma audiência, virtualmente estendida a todo aquele que sabe ler. Na medida em que essa relação acontece, a obra é *descontextualizada*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma. Quando alguém lê um texto qualquer, no fundo, está destruindo o texto para poder reconstruí-lo logo em seguida. Alguns poderiam alegar que Ricoeur introduziu uma espécie de anarquia no reino das interpretações, pois, ao que parece, numa primeira análise, vale qualquer tipo de interpretação; no entanto, isso não se sustenta porque Ricoeur teve todo um trabalho de definir discurso como obra. *A obra estruturada formalmente permite a destruição-reconstrução para a compreensão*. Não se trata mais da visão positivista do explicar-compreender, mas do *destruir-reconstruir-compreender*, pois não há intenções ocultas a serem procuradas por trás dos textos, mas um mundo a ser manifestado diante dele.

A obra literária cria, segundo Ricoeur, o *mundo do texto*. Com essa expressão, Ricoeur tenta ultrapassar as posições da hermenêutica romântica, que enfatizam a necessidade de entrarmos no mundo do autor e nos tornarmos um “igual” para compreendermos a obra mediante a objetivação da escrita. Seria o mesmo que capturarmos a alma de um autor para poder compreendê-lo satisfatoriamente. Nesse tipo de posição, a interpretação se dá mediante a procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto. Ao enfatizar o *mundo do texto* e, conseqüentemente, a autonomia do texto,

Ricoeur faz explodir o *mundo do autor*, pois, segundo a posição ricoeuriana, o distanciamento entre o autor e o leitor produz um texto que foge da intenção inicial do autor. Em outras palavras, o que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Na mesma linha de interpretação, Ricoeur aplica essa crítica ao estruturalismo, o qual ele classifica como o simples contrário do romantismo, pois o estruturalismo tem a pretensão de entender um texto simplesmente desmontando suas estruturas. Se Ricoeur não aceita a posição da hermenêutica romântica e nem do estruturalismo, cabe a pergunta: o que é interpretar para Ricoeur? Interpretar para Ricoeur é explicitar o ser-no-mundo manifestado *diante* do texto. Fica clara aqui a apropriação que Ricoeur faz do pensamento heideggeriano.

O que deve ser interpretado num texto é *uma proposição de um mundo*, de um mundo tal que possamos habitá-lo para nele projetar um dos nossos possíveis mais próprios. A obra literária abre novas possibilidades de ser-no-mundo, do rompimento formal com o *ser-dado* para o *poder-ser*. A realidade quotidiana é metamorfoseada na medida em que essa obra literária opera sobre o real.

O *mundo da obra (do texto)* possibilita a proposição de um mundo. Essa apropriação cria, segundo Ricoeur, um *vis-à-vis* subjetivo entre a obra e seus leitores. A proposição de um mundo não se encontra *atrás do texto*, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante dele*, como aquilo que a obra literária desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*. A partir daí, não cabe mais a ousadia e a incoerência de impor ao texto nossa capacidade infinita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de um mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. Somente se pode compreender na medida em que retiramos do sujeito esse papel central e introduzimos a noção de distanciamento.

A grande novidade de Ricoeur no campo da hermenêutica será esse distanciamento; poderíamos dizer mesmo essa *hermenêutica do distanciamento*, que tem na coisa do texto o seu ponto central. Afinal de contas, a partir do texto em si não teremos mais a primazia do autor e nem do seu leitor. Em todos os níveis da análise ricoeuriana, o distanciamento é a condição de compreensão.

Referências

- GADAMER, H.-G. (1997). *Verdade e método – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, Vozes.
- GONZALEZ, J. L. (1984). *A era dos dogmas e das dúvidas*. São Paulo, Vida Nova.
- RICOEUR, P. (1977). *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- _____ (1989). *Do texto à ação. Ensaio de hermenêutica II*. Porto, Rés.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (2000). *Sobre a religião*. São Paulo, Novo Século.
- VOLKMANN, M. (1992). *A origem do método histórico-crítico*. São Paulo, Cedi.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.