



**O conceito dialético de interpretação na filosofia hermenêutica de
Paul Ricoeur**

**The dialectical concept of interpretation in hermeneutical philosophy
of Paul Ricoeur**

PASSOS, Filipe Caldas O.^{1*}

RESUMO: O tema deste artigo é o conceito dialético de interpretação na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. Analisamos o impacto desse conceito não somente no sentido metodológico e epistemológico das ciências humanas, mas no sentido crítico e ontológico do mesmo, ou seja, nas consequências da interpretação da relação entre o ser humano e a realidade. Para tanto, apresentamos o diálogo que Ricoeur estabeleceu com a tradição hermenêutica, bem como com a tradição crítica, buscando ultrapassar as limitações de ambas a partir de uma hermenêutica crítica, composta por sucessivos momentos dialéticos e capaz, segundo o autor, de abordar adequadamente o conceito de interpretação e também suas implicações no existir humano.

Palavras-chave: Hermenêutica; dialética; crítica; ontologia; interpretação.

ABSTRACT: The subject of this article is the dialectical concept of interpretation in Paul Ricoeur's hermeneutical philosophy. The focus here is the impact of this concept in methodological and epistemological sense and also in the critical and ontological logic. In other words, the consequences of interpretation in the relation between human being and reality. Thus, we present the dialogue wherein Ricoeur established with the hermeneutical tradition and the tradition of criticism, seeking to surpass the limitations of both through a critical hermeneutics composed by successive and dialectical moments capable, according to the author, to approach properly the concept of interpretation and their implications on the human existence.

Keywords: Hermeneutics; dialectics; criticism; ontology; interpretation.

Introdução

O presente artigo trata do conceito de interpretação segundo o pensamento filosófico de Paul Ricoeur. Os motivos para a escolha do referido tema são, em primeiro lugar, a relevância do pensamento hermenêutico para a filosofia contemporânea e também para as demais áreas das ciências humanas; o impacto da filosofia de Paul Ricoeur no pensamento hermenêutico e, por fim, a centralidade e a amplitude do fenômeno da interpretação no interior do pensamento ricoeuriano. Esses motivos suscitam alguns problemas que serão respondidos, detalhadamente, no decorrer do presente artigo, entre eles: o que é a interpretação? Por que a interpretação possui, de acordo com Ricoeur, uma dimensão crítica?

^{1*} Mestre em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE.

Recebido em: 27 de julho de 2014

Aprovado em: 09 de dezembro de 2014.

Antes de adentrarmos no tema desta pesquisa, achamos necessário esclarecermos algumas questões de cunho bibliográfico e metodológico. Para a elaboração do presente artigo, fizemos uma leitura comparada das obras listadas nas referências bibliográficas, tendo como fio condutor a questão da interpretação, segundo Paul Ricoeur, no âmbito da tradição hermenêutica. A leitura comparada se deu, sobretudo, a partir da confrontação das obras utilizadas, dentre as quais se destacam *Hermenêutica e ideologias* (2008) e *Teoria da interpretação* (1973), ambas de Ricoeur e que são as obras principais, adotadas na presente pesquisa.

Na primeira, encontramos uma argumentação consistente a respeito do elemento crítico presente no processo de interpretação e, por conseguinte, no âmbito hermenêutico. Nela, encontramos também uma exposição da dialética que lhe subjaz, bem como suas implicações ontológicas e sua dimensão crítica. Na segunda obra, essa não aparece de forma tão explícita como na primeira, ficando em destaque o elemento dialético e sua relação fundamental com o processo da interpretação que, segundo Ricoeur, não se aplica apenas à escrita e à leitura, pois já se faz presente na linguagem falada, abrangendo campos como os da teoria da comunicação e da teoria do discurso.

Também confrontamos as obras de Ricoeur com as de outros autores pertencentes à tradição hermenêutica, sobretudo, os que contribuíram para seu desenvolvimento no sentido ontológico, tais como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Gianni Vattimo. Essa comparação tinha o objetivo de tornar mais clara as especificidades e, por conseguinte, as contribuições do pensamento de Ricoeur para a hermenêutica filosófica, mais especificamente a partir dos acréscimos ou, melhor dizendo, do desenvolvimento que o referido autor confere ao conceito de interpretação. Acrescentamos às delimitações mencionadas uma última, referente ao fato de empregarmos apenas escritos nos quais os autores, sobretudo Ricoeur, se dedicaram integral ou parcialmente à questão da interpretação, bem como suas implicações com o que se poderia definir como questão de método, ou seja, em que trataram dos fundamentos da hermenêutica.

Nesses escritos, as implicações no âmbito da pesquisa histórica estão presentes, mas a centralidade é conferida à questão de método, mais especificamente, à questão da interpretação, subjacente àquela no âmbito do pensamento hermenêutico. Agimos dessa forma porque os textos de Ricoeur e dos demais pensadores da tradição hermenêutica que se relacionam direta e fundamentalmente com a pesquisa histórica são muitos e, no caso de alguns, extensos e não poderiam ser abordados no espaço um tanto restrito de um artigo.



Por conseguinte, tivemos de optar ou por selecionar algum escrito em que determinada questão concernente à pesquisa histórica é abordada ou por tratar da questão de método e, portanto, do conceito de interpretação, apresentando, mesmo que indiretamente, suas implicações no campo da história. Preferimos a segunda, por ser mais abrangente, uma vez que trata de elementos metodológicos e por caber no espaço restrito de um artigo. Além disso, o conceito de interpretação é fundamental tanto no pensamento hermenêutico quanto nas implicações dessa corrente, no âmbito da pesquisa histórica e, por esse motivo, mereceu destaque em nossa exposição.

O sentido dialético e crítico do conceito de interpretação na hermenêutica ricoeuriana

Para compreendermos devidamente as perguntas levantadas na introdução do presente artigo – o que é a interpretação? Por que a interpretação possui, de acordo com Ricoeur, uma dimensão crítica? – faz-se necessária uma exposição dos motivos que conduzem a presente pesquisa. O primeiro deles, a relevância do pensamento hermenêutico nas ciências humanas, se deve ao fato de que, na passagem do século XIX para o século XX, surgiu um debate acerca do estatuto das ciências do espírito, no qual as especificidades metodológicas e epistemológicas dessas ciências foram defendidas contra a utilização, em seu campo, de abordagens inspiradas no modo de pesquisa próprio das ciências da natureza. Gadamer, um dos expoentes da tradição hermenêutica, se referiu a isso na obra *Verdade e método* (1960), ao tratar da divergência de Wilhelm Dilthey, outro filósofo da mesma tradição, em relação ao posicionamento de John Stuart Mill.

Enquanto Dilthey defendia a necessidade de um método próprio – no caso, o hermenêutico – para as pesquisas realizadas no campo das ciências do espírito, Stuart Mill sustentava que, em tais ciências, chamadas pelos falantes de língua inglesa de *moral sciences*, poderia se aplicar a lógica indutiva, subjacente à metodologia das ciências da natureza. Segundo Gadamer, o pensamento filosófico de Dilthey se desenvolveu, sobretudo, como resposta ao de Mill. A respeito disso, Gadamer diz o seguinte:

Também Dilthey, em quem a influência do método das ciências da natureza e do empirismo da lógica de Mill se faz sentir bem mais fortemente, mantém firme a herança romântico-idealista no conceito de espírito. Sempre se sentiu superior ao empirismo inglês, porque vivia na contemplação viva do que distinguia a escola histórica de todo e qualquer pensamento das ciências da natureza e do direito natural. 'Só da Alemanha pode vir o verdadeiro procedimento empírico para substituir o empirismo preconceituoso e dogmático. Mill é dogmático por falta de formação histórica.' – esta é uma anotação de Dilthey em seu exemplar da *Lógica* de Mill. Na realidade, todo o trabalho



cansativo de várias décadas que Dilthey dedicou à fundamentação das ciências do espírito é um permanente confronto com a exigência lógica que o famoso capítulo final de Mill impôs às ciências do espírito. (GADAMER, 2013, p. 40-41)

Também devemos mencionar que o desenvolvimento do pensamento hermenêutico está, de certa forma, ligado à crise da metafísica, diagnosticada por Nietzsche ao utilizar o conceito da morte de Deus o que significa, em última instância, o esgotamento do conceito metafísico de verdade². Esse esgotamento tornava completamente inviável o conceito hegeliano de saber absoluto, entendido como a recapitulação total dos legados culturais humanos. Isso ocorre porque, com a crise da metafísica que, no pensamento nietzschiano, assume a forma do niilismo – a crise dos valores supremos para a tradição do pensamento filosófico ocidental, cujo principal valor foi o da verdade como algo em si, quer dizer, o conceito metafísico de verdade –, a inserção dos saberes numa totalidade sistemática, sob a forma do saber absoluto, libertando esses saberes de sua parcialidade e, por conseguinte, consistindo em sua verdade, também entra em crise. O pensamento hermenêutico surge, então, como alternativa ao modo hegeliano, portanto, metafísico, de lidar com o passado.

Por fim, devemos mencionar o impacto da polêmica que envolveu as tradições crítica e hermenêutica na segunda metade do século XX, sobretudo, no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur. Quanto à polêmica da tradição crítica com a tradição hermenêutica, Habermas representando a primeira e Gadamer a última, Ricoeur argumenta que o pensamento crítico, do mesmo modo que a hermenêutica, pertence a uma tradição, no caso, à tradição do pensamento crítico (RICOEUR, 2011a, p. 157-158). Logo, para ele, a cisão entre pensamento crítico e pensamento hermenêutico se deve a um erro, no qual o primeiro rejeita o conceito fundamental de tradição e o segundo ignora a instância crítica presente no conceito de interpretação.

Portanto, a crise da metafísica e a defesa de um estatuto e de um método próprios para as ciências do espírito impulsionaram o desenvolvimento da hermenêutica filosófica, que teve suas origens em Schleiermacher, adentrou no debate acerca das ciências do espírito com Wilhelm Dilthey e adquiriu uma dimensão ontológica com Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Além disso, a polêmica entre o pensamento hermenêutico e o pensamento crítico contribuiu para o desenvolvimento da filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur,

² No que diz respeito ao conceito da verdade, Nietzsche sustenta que este consiste em toda interpretação útil à vida, e o mesmo se aplica a todo e qualquer valor. A noção nietzschiana de valor nega a ideia de um tólos ou, por outras palavras, de um sentido último a orientar a história, na medida em que os fatos, segundo o pensamento dele, nunca são puros, mas constituídos por interpretações. Para Nietzsche, toda interpretação é fruto de uma vontade que se assenhou de algo e lhe imprimiu certo sentido, não havendo, portanto, uma finalidade prévia a orientar a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, etc. (NIETZSCHE, 1998, p. 66)



sobretudo, no que diz respeito ao conceito de interpretação. Trataremos, primeiramente, do desenvolvimento da filosofia hermenêutica, logo em seguida, de sua passagem para um âmbito ontológico, associada à questão da crise da metafísica e, por fim, da polêmica entre pensamento crítico e pensamento hermenêutico e suas implicações na filosofia de Ricoeur.

O desenvolvimento da filosofia hermenêutica teve início com Friedrich Schleiermacher que buscou, diante das formas vigentes, em seu tempo, de hermenêutica – a jurídica, a filológica e a teológica –, as condições de possibilidade da interpretação em geral e não de acordo com a especificidade de cada uma das referidas formas. Tanto ele quanto seu sucessor, Wilhelm Dilthey, lançaram as bases de uma concepção psicologista da hermenêutica, cuja principal característica era a compreensão da intenção dos autores a partir de uma metodologia empática aplicada pelos intérpretes aos textos. Sobre isso, Ricoeur afirma:

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. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo é porque confere à interpretação não *aquilo* que diz o texto, mas *aquele* que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime. (RICOEUR, 2011a, p. 35)

68

É justamente com Dilthey que a hermenêutica adentra no debate metodológico-epistemológico acerca do estatuto das ciências do espírito. Com base nela, Dilthey propõe que a pesquisa no campo das ciências do espírito deve tomar como princípio, a compreensão e não a explicação, como se dava com as ciências da natureza e que mencionamos, de certa forma, ao tratar de sua polêmica com John Stuart Mill.

Sob a influência de Dilthey, Heidegger amplia o alcance do pensamento hermenêutico. Para Heidegger, a questão fundamental do pensamento é a questão do sentido do Ser. Lançando mão do método fenomenológico de Edmund Husserl, Heidegger se põe a investigar essa questão e, na obra intitulada *Ser e tempo* (1927), propõe que só se pode ter um acesso adequado à questão do sentido do Ser a partir de uma análise do ente que é capaz de por a referida questão. Com base nisso, Heidegger desenvolve uma analítica do homem compreendido como *Dasein*, como *pre-sença* ou o “*ai*” do Ser. A respeito disso, Heidegger diz:

Se a pergunta pelo ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma, então, segundo as elucidações dadas até agora, sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu



sentido, a preparação da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. [...] Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido do ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 45-47)

Na analítica do *Dasein*, o fenômeno da compreensão e, por conseguinte, o da interpretação, que o explicita, possui um papel fundamental, uma vez que é por esses que o homem se relaciona com o mundo que o cerca. Segundo Heidegger, a relação do homem com o mundo pressupõe a interpretação. É com base nela que se dá a familiaridade com o mundo e com os entes que o constituem. Quanto a isso, Heidegger afirma:

[...] Todo preparar, ordenar, consertar, melhorar, completar se executa de modo que fique visível no utilizável do ver-ao-redor o seu para-algo e torna-se objeto de ocupação conforme o que ficou visível na interpretação. O que o ver-ao-redor em seu para-algo interpreta como tal, isto é, o *expressamente* entendido, tem a estrutura do *algo como algo*. À pergunta do ver-ao-redor sobre o que é este utilizável determinado, o ver-ao-redor responde interpretando: isto é para... [...] Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si mesmo entendedor-interpretante. (HEIDEGGER, 2012, p. 423)

69

Posteriormente, Heidegger abandona o caminho trilhado na analítica do *Dasein* e a questão da linguagem ganha relevância no interior de seu pensamento³, sendo considerada como a “morada do Ser”. A linguagem como morada do Ser remete ao fato de que o Ser se dá no âmbito da linguagem (HEIDEGGER, 2008, p. 326), fundador dos horizontes histórico-culturais no interior dos quais o homem habita, compreendendo a si mesmo e aos demais entes.

Por meio dessas mudanças ou desenvolvimentos, subjacentes ao pensamento heideggeriano, pelo menos no que diz respeito à hermenêutica, é o seu sentido ontológico, isto é, o pensamento hermenêutico ultrapassa, a partir de Heidegger, os limites de uma questão meramente metodológico-epistemológica, adquirindo um alcance ontológico que, por sua vez, influenciou o pensamento filosófico de Gadamer e desembocou no pensamento de Ricoeur. Ambos, Heidegger e Gadamer, superaram os limites psicologizantes

³ A analítica do *Dasein* gerou, na perspectiva heideggeriana, uma espécie de mal-entendido, o que acarretou o surgimento da corrente filosófica do existencialismo. Em sua Carta sobre o humanismo (1946), Heidegger polemiza com Sartre, o principal nome da referida corrente, sustentando que o pensamento deste permanece preso, sobretudo devido ao emprego da distinção entre essência e existência (HEIDEGGER, 2008, p. 342), à linguagem da metafísica. A “virada linguística” de Heidegger é, de certa forma, um modo de resolver esse mal-entendido, uma vez que, por meio dela, ele abandona a necessidade de por a questão do sentido do Ser a partir de uma analítica do *Dasein*.



impostos por Schleiermacher e Dilthey à hermenêutica, atribuindo no lugar da reconstituição das intenções autorais, um diálogo sempre retomado com a tradição que nos constitui.

Se Heidegger estabelece o alcance ontológico da hermenêutica, mostrando que o fundamental para o pensamento não se encontra no debate metodológico-epistemológico, Gadamer faz o caminho de “volta” que, segundo Ricoeur, ficou faltando no projeto heideggeriano. Gadamer investiga as implicações desse enraizamento ontológico em três esferas fundamentais, nas quais ocorre a constituição dos horizontes de compreensão e, por conseguinte, da verdade e do sentido – as esferas da arte, da história e da linguagem. Desse modo, Gadamer faz o movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos (RICOEUR, 2011a, p. 37).

Gadamer retoma o debate epistemológico sobre as ciências do espírito, conferindo-lhes um devido enraizamento ontológico. Isso ocorre, sobretudo, no que diz respeito ao círculo hermenêutico, no qual se dá a fusão de horizontes, ou seja, do horizonte histórico-cultural do intérprete com o horizonte aberto pela obra a ser interpretada. O próprio Ser que, segundo Gadamer, é a linguagem, só se dá sob a forma dos horizontes de compreensão, ou seja, horizontes histórico-culturais. A constituição desses horizontes se dá por meio do diálogo com a tradição, diálogo entre horizontes culturais, entendido como a abertura de nosso horizonte de compreensão a outro, propiciando certa fusão de horizontes (RICOEUR, 2011a, p. 37). É por intermédio dessa fusão de horizontes que se dá o diálogo entre as tradições culturais, entre o presente e o passado, suscitando a compreensão do que nos foi historicamente transmitido e, por conseguinte, de nós mesmos.

No processo de fusão de horizontes há uma dialética entre o distanciamento e a pertença no seio das tradições, sendo que Gadamer visa resgatar a pertença – ou como diz Vattimo, a continuidade – face o distanciamento, sobretudo temporal, que se impõe entre o intérprete e as obras da tradição que o precedem e, de certa forma, o constituem. A esse respeito, Gianni Vattimo, um dos expoentes do pensamento hermenêutico, cuja filosofia sofreu forte influência de Heidegger e Gadamer, diz o seguinte:

É essa a direção em que aponta, a meu ver, o desenvolvimento da hermenêutica depois de Heidegger, especialmente da hermenêutica gadameriana. Para Gadamer não se trata de olhar para um além da metafísica, mas, sabendo que ‘o ser, que pode ser compreendido, é linguagem’ (e nada mais, poderíamos acrescentar), o pensamento remontará os caminhos, as mensagens da *Ueberlieferung*, apenas com o objetivo de reconstruir sempre de novo a continuidade da experiência, individual e coletiva. Essa continuidade, pelo menos hoje em nossa sociedade, não está ameaçada tanto por fatores de interrupção da comunicação, mas pelo desenvolvimento anormal de

linguagens especializadas, em particular as linguagens das ciências. Em Gadamer, portanto, a hermenêutica não é apenas volta para as trans-missões provenientes do passado, mas também para todos aqueles continentes linguísticos que se nos apresentam distantes e estranhos, impenetráveis como culturas remotas no tempo e no espaço. (VATTIMO, 2007, p. 186-187)

Nesse ponto, entra o segundo motivo para a escolha de nosso tema, ou seja, o impacto da filosofia de Paul Ricoeur no interior do pensamento hermenêutico. Isso se explica da seguinte forma: o pensamento de Ricoeur, diferentemente da hermenêutica de Gadamer, não visa tão somente o resgate da pertença ou, como diria Vattimo, da continuidade. Para Ricoeur, a primazia está na experiência do distanciamento, o que lhe permite se aproximar da tradição do pensamento crítico.

Ricoeur não crê que o resgate da pertença ou, por outras palavras, o restabelecimento, mesmo que temporário, da unidade de sentido entre o passado e o presente e, inclusive, entre os discursos atuais seja tarefa da hermenêutica. Para ele, o sentido não é resgatado, mas produzido pelo diálogo entre passado e presente ou entre instâncias discursivas distintas e passa, necessariamente, por uma dimensão crítica, na qual aquele que estabelece o diálogo rompe, de certa forma, com as determinações discursivas de sua situação histórico-cultural, efeito do distanciamento suscitado pelo contato com outras formas de discurso que não as vigentes. Isso desperta para a possibilidade de novos modos de ver e de ser no mundo. Por isso, Ricoeur sustenta que o distanciamento não deve ser repudiado, mas assumido em sua dimensão positiva (RICOEUR, 2011a, p. 49).

Segundo Ricoeur, o próprio pensamento crítico é uma tradição como o é a hermenêutica, cuja sobrevivência depende da transmissão textual e cuja crítica ao presente se deve, antes de tudo, à experiência de distanciamento, suscitada no leitor pela interpretação do que foi transmitido. Por outras palavras, Ricoeur não encara a pertença negativamente, como o faz a tradição crítica, pois esta tende a reduzir o conceito de tradição – e também conceitos correlatos, tais como os de preconceito e autoridade – ao de ideologia, no sentido de mistificação da consciência a serviço de formas de dominação. Pelo contrário, ele sustenta a relevância ontológica da mesma, enfatizando que é sempre a partir de uma tradição que o pensamento se constitui, e sempre se baseia na autoridade do que conquistou o reconhecimento e que, com a crise da metafísica e, por conseguinte, a impossibilidade de um saber total e único, ele é também histórico, portanto, fruto de seu tempo e se produz com base nos pré-conceitos, isto é, na pré-compreensão própria deste.



Aqui, Ricoeur se aproxima de Gadamer; no entanto, seu pensamento confere primazia ao fenômeno do distanciamento, que possibilita ao homem novas formas de ver o mundo e novos modos de ser. Essa primazia do distanciamento, que não é um resgate, mas uma produção de sentido, Gadamer a reconhece, porém, segundo Ricoeur, o filósofo alemão em questão não abre margem para uma relação crítica com o presente que, por sua vez, o distanciamento do que é transmitido e interpretado suscita, ao nos abrir novas possibilidades, novos modos de ser no mundo.

A diferença de posicionamento entre Ricoeur e Gadamer, no que diz respeito à tarefa da hermenêutica comporta certa sutileza. Obviamente, há, no resgate da unidade de sentido, uma produção, mas falta, segundo Ricoeur, o devido reconhecimento de uma instância crítica na hermenêutica por Gadamer. Este se limita a constatar a produção de sentido na fusão de horizontes. Exatamente o oposto é feito pela tradição crítica, cujo criticismo não abre espaço para o reconhecimento da primazia de pertença a uma tradição. Eis o erro de ambas, o que acarreta seu antagonismo e, segundo Ricoeur, ameaça torná-las ideológicas, no sentido de mistificadoras da consciência, da relação fundamental com a realidade. A respeito do distanciamento e do sentido produtivo que confere à compreensão sem, contudo, tomá-lo como instância crítica, Gadamer argumenta que o tempo não é um abismo a ser transposto, mas o fundamento no qual a atualidade finca suas raízes, logo, o distanciamento confere uma possibilidade positiva e produtiva ao compreender (GADAMER, 2013, p. 393).

A primazia conferida pelo pensamento de Ricoeur ao conceito de distanciamento faz com que a relação dialética entre o passado e o presente, ou seja, o diálogo com a tradição que nos constitui, não seja apenas um resgate do sentido, mas sua produção. Além disso, essa produção de sentido possui uma dimensão crítica. É aqui que se insere o terceiro motivo de nossa pesquisa, ou seja, a centralidade e amplitude do conceito de interpretação no pensamento filosófico de Ricoeur, visto que tanto a produção do sentido como a sua dimensão crítica, pressupõem o fenômeno da interpretação e este, para sustentar aqueles, deve ser pensado diferentemente do modo como o foi pela tradição do pensamento hermenêutico.

O terceiro motivo, qual seja, a centralidade e amplitude do conceito de interpretação no pensamento filosófico de Paul Ricoeur, está fortemente ligado ao motivo anterior, consistindo no fato de que, primeiramente, a interpretação é fundamental para a hermenêutica e que, além disso, ela ultrapassa, no pensamento ricoeuriano, os limites da hermenêutica como interpretação de textos, uma vez que, como admite o próprio Ricoeur, a interpretação já ocorre num fenômeno como o da conversação. Assim, a interpretação se estende



desde a simples conversação até o âmbito da leitura e da pesquisa histórica. Eis seu alcance e sua relevância. A esse respeito, diz Ricoeur:

[...] O termo interpretação deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão. A interpretação enquanto dialética de explicação e compreensão pode, pois remontar às fases iniciais do comportamento interpretativo já em ação na conversação. E, embora seja verdade que só a escrita e a composição literária proporcionam um pleno desenvolvimento desta dialética, a interpretação não deve referir-se como uma província da compreensão. Não se define por uma espécie de objecto – signos ‘inscritos’, no sentido mais geral do termo –, mas por uma espécie de processo: a dinâmica da leitura interpretativa. (RICOEUR, 2011b, p. 105)

Na obra intitulada *Teoria da interpretação*, que é composta de quatro ensaios, Ricoeur analisa o processo da interpretação, estendendo-se da linguagem oral à textual. Essa análise complementa, a nosso ver, a defesa ricoeuriana de uma dimensão crítica no interior da hermenêutica, apresentada na obra *Hermenêutica e ideologias*, pois mostra a amplitude do conceito de interpretação, fundamental para o pensamento hermenêutico. Em sua exposição, sustenta que esse processo se constitui dialeticamente, abrangendo a oralidade e a escrita, o símbolo e a metáfora, a frase e a obra textual.

Primeiramente, Ricoeur examina a relação entre linguagem e discurso, polemizando com as ideias estruturalistas a respeito dessa relação. Segundo ele, a abordagem estruturalista é insuficiente para o conhecimento dos fenômenos da linguagem, da comunicação e da interpretação. Isso se deve ao fato de que o estruturalismo parte da distinção entre *la langue* e *la parole* – a primeira indicando o código ou conjunto de códigos que compõem a língua como sistema de signos e o segundo, o uso desse código ou sistema sob a forma de uma mensagem particular – e, com base nessa distinção, confere primazia à sincronia da língua como código ou sistema, em detrimento da mensagem particular, que seria efêmera e, portanto, não se enquadraria nos requisitos necessários a seu objeto de estudo.

Ricoeur, discordando da abordagem estruturalista, argumenta que a língua como sistema só existe virtualmente. Para ele, o que confere existência efetiva a uma língua é o seu uso⁴. Essa efetivação ocorre com o que Ricoeur chama de *dialética de evento e significação*, em que o termo *discurso* substitui o termo *parole* e a semântica ultrapassa os limites da semiótica. Portanto, a

4 A linguagem é essencialmente temporal, por conseguinte, histórica. É no tempo, na história que ela se produz e também se atualiza. Reduzi-la à forma da estrutura ou do sistema faz com que o uso, por meio do qual ocorre sua produção e atualização, não seja devidamente considerado. O uso não é desvio do código, mas o que lhe confere a duração (RICOEUR, 2011b, p. 21-22).



linguagem só existe efetivamente como discurso. Este é produzido mediante a dialética de evento e significação, o primeiro termo se referindo ao caráter transitório, temporal, do processo de comunicação e o segundo à informação que é retida nesse processo. Trata-se aqui da linguagem como discurso, com suas implicações ontológicas que, por sua vez, ocorrem com o processo dialético de interpretação, cujo pleno desenvolvimento se encontra, segundo Ricoeur, na hermenêutica enquanto interpretação textual.

A dialética entre evento e significação diz respeito à mediação entre o caráter passageiro, efêmero da circunstância em que se articula uma mensagem e o caráter duradouro que é o da produção de sentido por meio de sua transmissão. Ambos, evento e significação, se opõem na medida em que aquele é passageiro e o outro duradouro, mas o fenômeno da produção de sentido depende de ambos, portanto, de sua mediação para poder existir (RICOEUR, 2011b, p. 25). Quanto à sua preferência pelo termo discurso ao invés do termo *parole*, empregado pelos estruturalistas, Ricoeur argumenta que *parole* exprime apenas o aspecto residual de uma ciência da *langue* e que sua preferência visa salientar a especificidade do discurso, bem como estabelecer uma distinção entre a semiótica e a semântica que tratam, respetivamente, do signo e da frase, duas espécies características da linguagem (RICOEUR, 2011b, p. 19). Ricoeur diferencia semântica, que é a ciência do sentido, de semiótica, que é a ciência dos signos porque, para ele, o sentido não resulta da mera combinação de signos, ou por outras palavras, é irreduzível à sincronia de um sistema linguístico (RICOEUR, 2011b, p. 20). O sentido se produz na diacronia, ou seja, temporal e historicamente, envolvendo processos integrativos da linguagem, como ocorre no âmbito da fusão de horizontes.

A significação, na medida em que ultrapassa o evento, ou seja, o que há de transitório no processo de comunicação, remete à relação entre fala e escrita. Nessa relação, o fenômeno da significação adquire um maior alcance, pois a escrita lhe confere um maior poder de transmissão. Isso ocorre porque a escrita liberta o processo de comunicação da relação direta entre locutor e ouvinte, bem como da referência que, na fala, é comum a ambos. Com isso, é estabelecida uma nova dialética. Ricoeur a chama de *dialética da referência e do sentido*, na qual este último, mediante formas de inscrição, dentre as quais se destaca a escrita, supera os limites espaço-temporais daquela. Portanto, pode-se dizer que a escrita liberta o sentido do âmbito restrito da referência. Nesse ponto, fica visível a relevância do distanciamento, ou seja, da distância temporal, na superação da circunscrição referencial imediata e, por conseguinte, na produção do sentido.

O fenômeno da inscrição remete, em Ricoeur, à teoria da iconicidade que, por sua vez, é uma resposta à crítica platônica contra a escrita, entendida



como contrária à verdadeira reminiscência. Para Platão, conhecer é recordar, o que envolve o exame crítico de tudo o que julgamos saber. Segundo ele, como se pode depreender da leitura do mito de Thoth, presente no diálogo intitulado Filebo (Fil. 274d-275b), a escrita tornaria a memória sua dependente, ou seja, dependente do registro escrito, ao invés de fomentar o exame das opiniões acerca dos entes a fim de conhecer-lhes a verdade, isto é, sua ideia, seu aspecto real. Discordando de Platão, Ricoeur argumenta que a iconicidade é reescrita da realidade. A iconicidade, no sentido da inscrição do discurso, da qual a escrita faz parte, é transcrição do mundo e essa transcrição não é reduplicação, mas metamorfose (RICOEUR, 2011b, p. 62). Sobre a questão da escrita, Ricoeur afirma:

[...] Graças à escrita, o homem e só o homem tem um mundo e não apenas uma situação. Esta extensão é mais um exemplo das implicações espirituais da substituição do suporte corporal do discurso oral pelas marcas materiais. Da mesma maneira que o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental, liberta também a sua referência dos limites da referência situacional. Para nós, o mundo é o conjunto das referências abertas pelos textos [...]. É nesse sentido que podemos falar do 'mundo grego': já não é imaginar o que eram as situações para os que lá viviam, mas designar as referências não situacionais exibidas pelos relatos descritos da realidade. (RICOEUR, 2011b, p. 55)

Vimos logo acima que a produção do sentido, subjacente à teoria da interpretação desenvolvida por Ricoeur, se constitui dialeticamente, ultrapassando a limitação inerente à referência situacional. Essa produção, por sua vez, adquire um alcance mais amplo nas obras literárias que nas obras científicas, pois sua significação deve ser tomada sob a forma da denotação, ou seja, literalmente, ao passo que naquelas há um excesso de sentido, devido ao uso da conotação, processo metafórico que lhes é inerente⁵.

Ricoeur sustenta uma teoria da metáfora que não trata como um simples tropo de linguagem, mas como nível em que a linguagem se atualiza e o sentido é produzido. A metáfora, quando viva, estabelece novas relações entre coisas diferentes e, com isso, enriquece a linguagem e cria novos sentidos. Além disso, a metáfora se encontra a meio caminho entre o símbolo e a alegoria.

O símbolo é, segundo Ricoeur, constituído por um sentido semântico e outro não semântico, o primeiro pertencendo aos logos, visto que é passível

⁵ Cabe apontar aqui a relação de semelhança, apresentada por Ricoeur e inspirada na teoria do filósofo analítico Max Black, entre as metáforas, constitutivas do discurso literário, e os modelos, que desempenham uma função heurística no campo do discurso científico, substituindo interpretações antiquadas acerca dos fenômenos estudados por interpretações mais novas e adequadas (RICOEUR, 2011b, p. 95).



de enunciação, o segundo remetendo ao *bios*⁶, ao âmbito das forças vitais, dos impulsos psíquicos, da eficácia do sagrado. O símbolo se constitui no âmbito em que a linguagem toca algo que a transcende de tal forma que ultrapassa a esfera da simples interpretação. Ricoeur fornece como exemplo disso os símbolos do inconsciente, segundo o discurso psicanalítico, que remetem a um campo de energia psíquica que o esforço hermenêutico não consegue por si só interpretar, como o faria se tratando de um texto, mas demanda o processo da análise, mais especificamente, o mecanismo de transferência para manejar as energias psíquicas simbolizadas em formas únicas, singulares no inconsciente de um indivíduo (RICOEUR, 2010, p. 34).

Por sua vez, a alegoria, da mesma forma que a metáfora, possui dois sentidos semânticos, mas, ao contrário daquela, pode-se eliminar quando sua função, normalmente didática, foi executada, enquanto a metáfora é um elemento já consolidado pela rede de metáforas presentes em determinada tradição cultural.

Mesmo no nível simbólico, em que a linguagem beira o indizível, há significação e, por conseguinte, possibilidade de interpretação. Esta ocorre mediante o que Ricoeur chama de *dialética do poder e da forma*, na qual a força ou poder expresso por intermédio do símbolo torna-se, até certo ponto, exprimível pelas formas da linguagem, apesar de sempre restar um fundo não semântico inacessível. Sobre isso, diz Ricoeur:

[...] Aquilo que nos símbolos pede para vir à linguagem, mas que nunca ingressa totalmente na linguagem, é sempre algo de poderoso, eficaz e forte. O homem é designado aqui como um poder de existir, indirectamente discernido a partir de cima, de baixo e lateralmente. O poder dos impulsos que assediam as nossas fantasias, dos modos de ser imaginários que inflamam a palavra poética, e do omni-englobante, desse algo muito poderoso que nos ameaça enquanto nos sentimos não amados, em todos esses registos e talvez ainda noutros tem lugar a dialética do poder e da forma, que garante que a linguagem apenas apreende a espuma na superfície da vida. (RICOEUR, 2011b, p. 90)

No entanto, somente no âmbito da metáfora, mais especificamente das obras literárias, que são produzidas, o processo de interpretação se torna pleno, porque a metáfora possui dois sentidos semânticos, linguísticos, consistindo num excesso de sentido que, diferentemente do símbolo, não repousa sobre um fundo não semântico, extralinguístico. Além disso, a escrita liberta o sentido da referência situacional, convertendo a interpretação em hermenêutica.

⁶ A metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo, na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Ele dá testemunho da radicação do discurso na vida, surgindo onde a força e a forma coincidem (RICOEUR, 2011b, p. 85).



A partir da obra literária, é estabelecido, da parte do leitor, aquilo que Ricoeur chama de *dialética da explicação e da compreensão* que ocorre, em linhas gerais, da seguinte forma: o leitor sempre parte de uma compreensão conjectural, elaborando hipóteses sobre o sentido do texto, baseadas em seus pré-conceitos, ou seja, na pré-compreensão de seu horizonte histórico-cultural. Em seguida, no momento da explicação, sua leitura é guiada pelo procedimento de validação, que <http://oglobo.globo.com/opiniaos/os-dois-lados-14862043> analisa a consistência contedutística do texto, bem como os seus elementos estruturais. Por fim, há um retorno à compreensão, já enriquecida pelo momento da explicação, porém, essa nova compreensão não é ingênua, como a primeira, mas consiste numa apropriação da obra interpretada que, agora, é vista em sua especificidade, ou seja, a partir de sua diferença para com o horizonte do leitor, oferecendo-lhes novos sentidos, novas formas de ver o mundo, novos modos de ser.

Conclusão

Como vimos, a interpretação, segundo Ricoeur, possui uma dimensão dialética e, além disso, uma dimensão crítica. Quanto à primeira, mostramos que o processo interpretativo é composto de momentos dialéticos: a dialética do poder e da forma, no nível simbólico; a dialética do evento e da significação, na produção do discurso; a dialética da referência e do sentido, no ato da escrita; a dialética da explicação e da compreensão, no ato da leitura e a dialética da pertença e do distanciamento, no âmbito histórico, ou seja, no plano em que se estabelece um diálogo com a tradição que nos constitui.

No que diz respeito à dimensão crítica da interpretação, mostramos que a dialética presente no ato da leitura e no diálogo com a tradição é produção de sentido, produção de novas formas de ver o mundo, de novos modos de ser. Isso possibilita uma ruptura com a vigência da situação presente, conferindo, portanto, à hermenêutica uma dimensão crítica, o que repercute não só no campo da tradição hermenêutica, mas também no da filosofia contemporânea e, além disso, no das ciências humanas em geral. É por isso que procuramos investigar o conceito ricoeuriano de interpretação, com seu elemento dialético, sua instância crítica e, por conseguinte, suas implicações ontológicas.

No campo específico da história, a contribuição da hermenêutica se deve, sobretudo, ao conceito de interpretação. Esse conceito permite tratar os registros históricos, mais especificamente, os textos que chegaram até nós, fora dos limites impostos pelo pensamento metafísico ou pelo modelo das ciências da natureza. O primeiro interpreta a história visando uma finalidade (*télos*). O maior representante dessa abordagem é, como vimos, Hegel, que



compreende o movimento da história como as sucessivas determinações do Espírito, da totalidade da experiência humana e cujo sentido é o saber absoluto, ou seja, a recapitulação total dos legados culturais humanos, de tal forma que o passado nada mais tem a nos dizer. O segundo limita a relação com passado a um modelo explicativo, de tipo causal, portanto, restrito à mera explicação dos fatos históricos, reduzindo-os à análise de suas causas e consequências.

O pensamento hermenêutico, por intermédio do conceito de interpretação, se contrapõe às limitações que as noções de finalidade e de explicação impõem à história. Para ele, o passado sempre tem algo a nos dizer e o diálogo é sempre retomado, de tal modo a suscitar novas formas de compreensão, não somente do passado, mas da situação presente. Assim, a compreensão do passado implica a compreensão do presente e, como aquela só é possível a partir do horizonte de sua compreensão, ambos são passíveis de resignificação, algo inconcebível para os modelos teleológico e explicativo da história.

Essa implicação metodológico-epistemológica da hermenêutica no campo da história baseia-se no sentido ontológico do conceito de interpretação. O homem, ser histórico, é acima de tudo, um ser interpretante. Graças ao diálogo com horizontes de compreensão distintos do seu, como o de outra época, ele é capaz de reinterpretar seu passado e seu presente e, com base nisso, projetar seu futuro. Esse diálogo, característico do processo de interpretação, possui uma dimensão crítica que lhe permite novas possibilidades de ver e, por conseguinte, de ser no mundo, para além das determinações discursivas vigentes em sua época. Eis as implicações ontológicas do conceito hermenêutico de interpretação que articula as dimensões histórica e interpretante do existir humano.

85

Referências

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Ser e tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. *Diálogos III: Fedro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon*. Bauru: Edipro, 2008.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 1: em torno da psicanálise*. São



Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2011b.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

