



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Ana Kelly de Almeida

**PAUL RICŒUR: entre hermenêutica  
e crítica das ideologias**

**Natal/RN**

**2007**

Ana Kelly de Almeida

**PAUL RICŒUR: entre hermenêutica  
e crítica das ideologias**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da universidade Federal do Rio Grande do Norte. Orientador: Professor Dr. Abrahão Costa Andrade, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal/RN

2007

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Almeida, Ana Kelly de.

Paul Ricoeur: entre hermenêutica e crítica das ideologias / Ana Kelly de Almeida. – Natal, RN, 2007.

79 f.

Orientador: Abrahão Costa Andrade.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Paul Ricoeur – Dissertação. 2. Hermenêutica – Paul Ricoeur – Dissertação. 3. Crítica – Paul Ricoeur – Dissertação. I. Andrade, Abrahão Costa. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 140(043.3)

**ANA KELLY DE ALMEIDA**

**PAUL RICŒUR: entre hermenêutica e crítica das ideologias**

**Aprovada em 31/10/2007**      **Nota: 10,0**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Abrahão Costa ANDRADE (UFRN)**

**(Presidente)**

---

**Prof. Dr. Anazildo Vasconcelos da SILVA (UFRJ)**

**(Membro)**

---

**Prof. Dr. Daniel DURANTE (UFRN)**

**(Membro)**

---

**Prof. Dr. Jaimir COMTE (UFRN)**

**(Suplente)**

A todos os leitores que, sem  
pressa, sabem como apreciar  
um texto filosófico.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Deus e à Deusa.

À minha mãe, Izaíra e minhas irmãs, Cíntia, Cristina e Klésia, mulheres de ações grandiosas, obras vivas que me encorajam e me inspiram. E ao meu cunhado Jairo, grande incentivador.

Aos meus sobrinhos, Dálete, Gleyson, Glenderson, Álefe, Zaine e Gilson, marcas preciosas de nossa história familiar.

A todos os meus amigos e professores que direta ou indiretamente me ajudaram na produção deste trabalho. Em especial ao Prof. Daniel pelas observações sobre física quântica e minha irmã Cíntia pela ajuda técnica.

Ao meu orientador, Prof. Abrahão, que sabiamente soube como acolher uma idéia e como fazê-la funcionar, indicando o melhor caminho para a construção deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN, pela oportunidade concedida, bem como pelos serviços da secretaria, especialmente, pelo trabalho de Albanir Aquino.

“Um grande filósofo é antes de tudo aquele que perturba a problemática anterior – que retalha as questões principais, segundo novas perspectivas”.

(Paul Ricoeur)

## RESUMO

Este trabalho expõe o pensamento de Paul Ricœur em relação ao debate contemporâneo entre a hermenêutica e a crítica das ideologias. Procura mostrar, neste sentido, a unidade existente entre texto e ação segundo a perspectiva ricoeuriana. A proposta filosófica de Ricœur, afirma-se, está longe de qualquer ecletismo, mas se caracteriza por um estilo dinâmico e inquietante, aqui explicado a partir das analogias com o movimento das partículas subatômicas, da física quântica, as quais ajudam a dispensar a idéia equivocada de compilação e ecletismo, resultante de leituras superficiais de seus textos. Na verdade, este trabalho é uma contribuição à construção de uma teoria da leitura do texto desse notável filósofo.

**Palavras chaves:** Paul Ricœur. Texto. Ação. Hermenêutica. Crítica.



## **ABSTRACT**

This work exposes the Paul Ricœur's thought in relation to the contemporary complaint between the hermeneutics and the ideologies' criticism. It shows, in this direction, the unity between text and action according to Ricœur's perspective. The philosophical view of Ricœur, It affirms, is far from any eclecticism, but if it characterizes for a dynamic style, explained here from the analogies with the movement of the particles, of the quantum physics, which help to excuse to the make a mistake idea of compilation and eclecticism, resultant of superficial readings of its texts. In deep, this work nothing more it is that a contribution to the construction of a theory of the reading of the text of this notable philosopher.

**Key-words:** Paul Ricœur. Text. Action. Hermeneutic. Criticism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 UM ESTUDO SOBRE O ESTILO DE PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR</b> .....	13
2.1 A DANÇA QUÂNTICA DO UNIVERSO.....	13
2.2 UMA ANALOGIA ENTRE FÍSICA QUÂNTICA E ESTILO FILOSÓFICO.....	23
<b>3 PAUL RICŒUR: AÇÃO E TEXTO</b> .....	45
3.1 ENTRE HERMENÊUTICA E CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS.....	45
3.2 A ESTRATÉGIA RICŒURIANA.....	62
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	75
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	77

# 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho, cujo objetivo é atinar para a unidade existente entre texto e ação no debate contemporâneo sobre as relações entre Hermenêutica e Crítica das Ideologias, a partir da perspectiva de Paul Ricœur, está composto de duas partes.

A primeira destas partes é um estudo sobre o estilo de pensamento de Paul Ricœur, estudo julgado necessário porque não há nada mais suscetível de uma atração pelo ecletismo do que a tentativa de aproximar essas duas correntes de pensamento, tão díspares. Nós a realizaremos com o objetivo de contribuir para uma teoria da leitura do texto filosófico ricœuriano. Para tanto, lançaremos mão de um recurso que poderá parecer, à primeira vista, curioso: buscaremos estabelecer analogias entre aquele estilo e alguns procedimentos da Física quântica, uma vez que é no movimento do mundo das partículas subatômicas que encontramos um exemplo notável, um modelo, mesmo, daquilo que visualizamos como sendo o estilo fragmentário, porém singularmente coerente, do movimento do pensar de nosso filósofo. A análise se limita, entretanto, a seus ensaios hermenêuticos, notadamente àqueles do livro *Do texto à ação* (Ensaio de hermenêutica II, de 1986). É verdade que, em um primeiro momento, pensamos em apresentar esta análise cronologicamente; ou seja, desde 1950, quando o filósofo começava a desenvolver a sua própria maneira de fazer filosofia, até 2004, quando publicou sua última obra. Porém, o material ter-se-ia tornado demasiado e, então, optamos apenas pelos ensaios, pois os entendemos suficientes para a demonstração de nossa proposta de leitura. Esta, por sua vez, se deixa explicitar pela resposta à seguinte questão: Será que Ricœur pode ser considerado, simplesmente, como um compilador do pensamento alheio ou como um eclético, como proclamam alguns de seus críticos? Apostamos que não. Mas, qual seria o problema em ser eclético? O problema não é o ecletismo em si, que se diga logo, mas o entendimento da palavra como sendo simples mistura, dando uma idéia de superficialidade e de preguiça mental, quando não de fraqueza mesmo do pensamento. O termo “eclético”, com efeito, pode ser facilmente confundido com as raízes do ecletismo intelectual brasileiro, explicada por Holanda (1995). Buarque de Holanda chama a atenção para a formação desse intelectual e de como ele se porta muito superficialmente, lidando com cópia de idéias importadas, misturadas sem critérios e, principalmente, não verdadeiramente pensadas. Porque, afinal, pensar uma idéia alheia é saber levá-la adiante. Ora, é

justamente saber levar adiante uma idéia alheia o que marca o trabalho Ricœuriano, o qual se caracteriza por ser uma análise, sempre profunda e sugestiva, de uma gama de teorias. Mas, no entanto, os textos que enfrentaremos apresentam fortes indícios dessa possível compilação e desse ecletismo. Diríamos, todavia, que só uma leitura superficial desses textos poderia nos levar a afirmar tal equívoco. Por essa razão, com a ajuda do paradigma quântico, tentaremos apresentar Ricœur, não como um filósofo eclético, categoria, em todo o caso, pobre, mas como portador de um diálogo criativo e dinâmico com vários autores, demonstrando em seu estilo uma generosidade intelectual que é também um convite a uma forma diferente de pensar, forma demais próxima do tipo de movimento das partículas segundo a Física quântica.

Assim, nossa primeira providência foi apresentar, de uma forma sucinta, o mundo dançante das partículas subatômicas. A maneira como o fizemos não poderia ser diferente, uma vez que fazemos parte do grupo de interessados leigos em Física quântica. Para um físico quântico, o movimento é a base de tudo o que existe. Por essa razão, os conceitos devem dançar como na realidade do micro universo, formando infinitos pares de opostos que desafiam a nossa imaginação. O paralelo entre o estilo ricœuriano e a Física quântica resultou da percepção de diferentes pares opostos de conceitos lançados pelo movimento do pensar de nosso filósofo, os quais funcionariam, na economia de seu texto, como aparecem, na **dança quântica do universo**, os pares quânticos, ou seja, o mundo dançante das partículas subatômicas. Neste, encontramos um mundo repleto de ritmo, movimento e mudanças constantes; um mundo onde todas as partículas podem surgir como combinação de outras; onde a realidade escapa ao enquadramento linear, causal e mecanicista proposto pela ciência moderna; um mundo onde as coisas e os acontecimentos anteriormente concebidos como entidades separadas pelo espaço e pelo tempo são vistos agora como coisas e acontecimentos integralmente ligados. Os físicos já explicaram que os padrões de comportamento das partículas elementares são tão ligados que até mesmo em uma separação parece não haver nenhuma distância entre eles. É como se eles se envolvessem numa espécie de coreografia que desafia toda a nossa fantasia.

Ora, essa percepção é que nos ajudará a ver o texto de Ricœur de um modo diferente do que viu a maioria dos leitores indispostos em relação ao seu estilo. Assim, resolvida a questão do estilo, poderemos passar ao segundo capítulo do

trabalho e discutir mais livremente a temática mesma que os textos escolhidos nos convidam a pensar, acolhendo a aparente dispersão de seu pensamento numa estrutura capaz de divisar, nesta dispersão, não uma unidade, coisa que o próprio Ricœur jamais disse possuir, mas o lugar de compreensão de seu estilo fragmentário. Para isso, enfrentaremos, com gosto, o texto “A tarefa da Hermenêutica”, que se encontra na obra ***Do texto à ação***, de 1986. Nele, nosso filósofo descreve a sua própria concepção do problema hermenêutico, mas de um modo a passar a limpo com proveito toda uma pletora de pensadores: Schleiermacher; Dilthey; Heidegger e Gadamer, autores pertencentes à chamada tradição hermenêutica.

Mas, finalmente, e esta será a segunda parte de nosso trabalho, a possibilidade de provar ser falso o alegado ecletismo de Ricœur é testada não mais através da análise de vários autores que pertencem a uma mesma tradição, mas através da análise ricœuriana de seu diálogo com duas tradições díspares, a Hermenêutica, de Hans-Georg Gadamer, e a Teoria crítica das ideologias, de Jürgen Habermas. Aqui teremos a oportunidade de mostrar como é possível, para Ricœur, considerar a especificidade e a legitimidade das reivindicações desses autores diametralmente opostos, mas de um modo que o que se propõe não é mais o conflito de duas tradições, mas uma forma ricœuriana de lidar com o objeto das Ciências Sociais, a ação social como texto, e o texto como ação social, que é na verdade o que está em jogo, como veremos, no debate entre a Teoria crítica das ideologias e a Hermenêutica das tradições.

## 2 UM ESTUDO SOBRE O ESTILO DE PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR

### 2. 1 A DANÇA QUÂNTICA DO UNIVERSO

Antes de iniciar nossa tentativa de aproximação entre o estilo de Paul Ricœur e a forma de percepção do movimento desenvolvida pela Física quântica, parece necessário fazer, ainda que com brevidade, uma exposição sobre a realidade quântica. De acordo com Greene (2004), a forma quântica de apreender a realidade pode ser considerada uma das maiores reviravoltas a que o conhecimento humano moderno foi submetido. Com ela, uma série de enigmas, antes de decifração improvável, pôde ser resolvida, bem como pôde explicar-se uma variedade de dados dos domínios atômicos e subatômicos, que só haviam aparecido recentemente.

Enquanto a intuição humana e a sua expressão por meio da física clássica supõem uma realidade em que as coisas são definitivamente *ou* de uma maneira *ou* de outra, a mecânica quântica descreve uma realidade em que por vezes as coisas flutuam em um estado nebuloso, em que são em parte de uma maneira e em parte de outra. (GREENE, 2004, p. 26)

Depois da teoria quântica, os cientistas entenderam que a realidade não se limita à leitura dos seus detectores, pois ela é maior que a soma total das observações feitas em determinado momento. No entanto, eles continuam empenhados em buscar explicações que possam determinar com precisão como as leis fundamentais da física quântica, “para compreender como a estranheza mágica do mundo atômico e subatômico se comporta de modo a possibilitar a formação de objetos macroscópicos” (GREENE, 2004, p. 236), podem combinar-se com as leis clássicas que explicam a experiência comum de cada um de nós.

A mecânica quântica está baseada em uma equação descoberta em 1926 pelo físico alemão Erwin Schrödinger. Mas a única coisa que é realmente necessário saber a respeito é que ela toma como dado inicial a forma de uma onda de probabilidade em determinado momento do tempo, e permite que determinemos a forma da onda em qualquer outro momento do passado ou do futuro. Um texto, por exemplo, que mostrasse uma onda de probabilidade que começa de uma maneira e

termina de outra pode ser passado do fim para o começo, mostrando uma onda de probabilidade que começa de outra maneira e termina da maneira que antes era a inicial, sem que haja meios de determinar que uma das evoluções seria a correta e a outra a errada. Ambas as soluções seriam igualmente válidas, representando maneiras igualmente sensatas em que as coisas poderiam evoluir.

Greene (2004) explica que as ondas de probabilidade não são coisas que podemos ver diretamente. Porque elas só podem ser descritas através das equações matemáticas ou da imaginação dos cientistas. Por isso, os únicos meios de acesso a elas são indiretos, ou seja, por meios dos processos de mediação. Greene (2004) continua dizendo que a formação-padrão da mecânica quântica descreve o desdobramento dos fenômenos através de dois estágios: no primeiro, a onda de probabilidade de um objeto como um *elétron* evolui de acordo com a equação descoberta em 1926. Essa equação mostra que a forma da função de onda modifica-se suave e gradualmente, de modo semelhante ao que acontece com as ondas de água que atravessam um lago de um lado ao outro. No segundo estágio, tomamos contato com a realidade observável pela medição da posição do *elétron* e, ao fazê-lo, provocamos uma mudança forte e abrupta na forma da função da onda. Ora, a função de onda do *elétron* é diferente das ondas de água ou de som que conhecemos. Ao medirmos a posição do *elétron*, a sua função de onda dá um salto e entra em colapso, caindo à zero em todos os lugares onde a partícula não está e alcançando a probabilidade de 100% no lugar específico em que a partícula seria encontrada por meio da mediação.

De tudo isso, pode-se asseverar o seguinte: o primeiro estágio é matematicamente rigoroso, totalmente isento de ambigüidades e inteiramente aceito pela comunidade dos físicos. O segundo é, ao contrário, algo que tem mantido os físicos em certo estado de perplexidade, colocando problemas, enigmas e paradoxos. Sobre o colapso, Greene (2004, p. 238) escreve o seguinte:

O colapso é um aditivo, introduzido depois que Schrödinger descobriu a equação, com o fim de levar em conta o que os pesquisadores observam na realidade. Se, por um lado, uma função de onda pura e sem colapsos incorpora a estranha idéia de que uma partícula está em diferentes lugares, por outro lado, os pesquisadores nunca observam esse fato: sempre encontram a partícula em um lugar definido; nunca a vêem parcialmente em um lugar e parcialmente em outro; a agulha do seu instrumento de

medição nunca fica flutuando em uma mescla difusa de diferentes valores possíveis.

O que Greene escreve é válido para as nossas costumeiras observações do mundo, uma vez que nunca vemos que um livro esteja em dois lugares ao mesmo tempo; nunca observamos o prédio do CCHLA (Centro de Ciências Humanas, Línguas e Arte) em dois lugares simultâneos; nunca vemos um animal que esteja vivo e morto em um mesmo momento. O que podemos fazer é imaginar possibilidades para todas essas coisas. Então, a noção de colapso está de acordo com a nossa experiência ao postular que o ato de medir induz o abandono de um lugar quântico, por assim dizer, e traz para a realidade uma de suas múltiplas potencialidades.

A medição é um enigma na física quântica. Porém, apesar do segundo estágio da teoria permanecer envolto em mistério, os dois estágios podem prever as possibilidades para a medição de um resultado ou outro. Essas previsões são confirmadas através de uma repetição exaustiva de experimentos por parte dos cientistas. Todavia, o insistente desconforto é sempre presente, uma vez que o problema quântico da medição não se relaciona apenas com os limites da mecânica quântica, mas também com a sua universalidade. Greene (2004, p. 239-240) o explica da seguinte forma:

O enfoque do estágio um/estágio dois introduz uma visão entre o que está sendo observado (um elétron, um fóton, ou um átomo, por exemplo) e o pesquisador que faz a observação. Antes que o pesquisador entre em cena, as funções de onda evoluem, dóceis e felizes, de acordo com a equação de Schrödinger. Mas quando ele se intromete nas coisas para fazer uma medição, as regras do jogo mudam de repente. A equação de Schrödinger é posta de lado e o colapso característico do segundo estágio toma o seu lugar. Contudo, não há diferença entre os átomos, os prótons e os elétrons que constituem o pesquisador e o equipamento que ele usa e os átomos, prótons e elétrons que ele estuda, por que motivo haveria uma diferença na maneira pela qual a mecânica quântica os trata? Se a mecânica quântica é uma teoria universal, que se aplica a tudo, sem limitações, o observador e o objeto deveriam ser tratados exatamente da mesma maneira.

Greene (2004) comenta que Niels Bohr pensava diferente. Para ele, os pesquisadores são diferentes das partículas elementares. Eles são feitos das mesmas partículas, só que maiores. Dessa forma, as regras mudam por causa do



tamanho de cada um. Mas, se é assim, onde fica a fronteira? Como dois conjuntos de regras interagem quando o mundo grande e cotidiano confronta o mundo minúsculo dos átomos, como é o caso das medições? Na física, as propostas para a medição são múltiplas e implicam concepções bem diferentes da realidade. Um enfoque, por exemplo, propõe abandonar a visão de que as funções de onda são características objetivas da realidade quântica e as observa como uma representação do que conhecemos sobre a realidade. Um outro enfoque nega que as funções de onda entrem em colapso, afirmando o que se pode traduzir por uma interpretação de muitos mundos. Aqui, o conceito do universo sofre uma amplificação e passa a incluir inumeráveis universos paralelos, ou seja, múltiplas versões do nosso universo. Assim, tudo o que a mecânica quântica prevê que possa ocorrer, mesmo que com probabilidades mínimas, efetivamente ocorre ao menos em um dos exemplares do universo. Uma terceira proposição explica que as funções de onda são intrinsecamente instáveis. Portanto, o colapso ocorre de modo espontâneo e aleatório em frequências muito baixas. Em média uma vez a cada bilhão de anos. Para cada um desses e outros enfoques há defensores e detratores, fazendo com que o problema quântico da medição permaneça insolúvel.

Zohar (2006), os físicos ainda não se entenderam inteiramente a respeito das mudanças conceituais da nova física. Por isso, eles terminam se refugiando em uma linguagem menos matemática, por assim dizer. Ora, é exatamente através do esforço para produzir uma nova estrutura conceitual que está o verdadeiro desafio da ciência atual. Mas, é muito difícil deixar para trás antigos hábitos intelectuais, uma vez que continuamos impregnados em uma forma de pensar sobre a realidade. A idéia de movimento, por exemplo, já pareceu um conceito bem mais simples na física clássica. Todavia, falar em nível quântico da realidade é o mesmo que desfazer todo o movimento contínuo pelo tempo e pelo espaço. A física quântica é uma física de pacotes (*quanta*) e pulos descontínuos como explica Zohar (2006, p. 31):

A nova descrição do movimento como uma série de saltos descontínuos foi uma das mudanças conceituais mais fundamentais que emergiram da teoria quântica. Foi como substituir o suave fluir da vida real por fotogramas como os que compõem as unidades individuais de um filme. De fato, a teoria mostrava que todo movimento – mesmo o que percebemos como suave e contínuo – está estruturado da mesma forma que a sucessiva apresentação de

fotogramas. E assim como ocasionalmente um filme pode “saltar” dentro de um projetor, também as partículas subatômicas podem saltar “vários fotogramas para frente” pulando os estágios intermediários que parecem o caminho mais natural. As analogias que se pode fazer com os processos mentais e culturais são inumeráveis.

No mundo quântico a realidade escapa ao enquadramento linear, causal e mecanicista proposto pela ciência moderna. Isso quer dizer que coisas e acontecimentos anteriormente concebidos como entidades separadas pelo espaço e pelo tempo são vistos agora como coisas e acontecimentos integralmente ligados. Os aspectos aqui são múltiplos. Por isso, o que acontece na realidade vai depender de como e quando a vemos. Os físicos já explicaram que os padrões de comportamento das partículas elementares são tão ligados que até mesmo em uma separação parece não haver nenhuma distância entre eles. É como se eles se envolvessem numa espécie de dança que desafia toda a nossa imaginação.

A propósito, no prefácio de *A dança do cosmos*, de Félix Weber, Herwing Schopper afirma que, ao decifrar os segredos da natureza, somos forçados a aceitar resultados, e até mesmo modos de pensar, que contrariam nossa experiência cotidiana e chegam, por vezes, a parecer absurdo. Interpretar esses segredos tem sido um dos resultados mais impressionantes das realizações do intelecto humano. Muito embora esses resultados sejam acessíveis a um pequeno círculo de pessoas. Schopper diz que o autor conseguiu dar uma contribuição muito importante com vistas à construção de uma ponte entre o mundo científico e os leigos interessados. (WEBER, 1995) A apresentação descontraída de Weber, também, contribuiu para o desenvolvimento deste capítulo ao demonstrar, de uma forma bem simples, o mundo dançante das partículas que não podemos experimentar através dos sentidos.

De acordo com Weber (1995), quanto mais progressos são feitos pelas pesquisas científicas, maior é o número das questões que surgem. Pois, tentar descobrir as respostas é fruto da criação livre da inteligência humana. Essa criação, por sua vez, transmite esclarecimentos úteis para a compreensão dos eventos dentro de nós e à nossa volta. Perguntar, por exemplo, do que é composta a matéria do universo, tem sido uma busca sem fim, uma vez que a suposição de que cada coisa tem de ser composta de outras provoca uma interminável série de perguntas e respostas.

Weber (1995) chega a admirar-se com a espantosa quantidade de conceitos produzidos pelos filósofos na antiguidade, reconhecendo que grande parte de suas idéias são comprovadamente modernas. Demócrito (1973), por exemplo, acreditava que tudo – inclusive ele mesmo – era formado por um enigmático conjunto de átomos, ou seja, minúsculos grãos de matéria, totalmente invisíveis à percepção humana. No entanto, a idéia de matéria indivisível e de expansão no espaço terminou criando uma contradição. E, mais tarde, as experiências mentais de Zenão de Eléia (1973) levaram às mesmas contradições. Quer dizer, como os átomos podem ser indivisíveis e ainda assim se expandir no espaço?

Os atomistas estavam convencidos que os átomos ocultavam o mistério do cosmos. Muito embora não soubessem explicar o “como”. Todavia, podemos afirmar que a resposta dupla dos antigos nos colocou diretamente no campo da moderna física das partículas elementares: os *quarks*. Os *quarks* constroem, juntamente com os *léptons*, todo o universo. Cada uma dessas partículas elementares possui uma antipartícula, podendo ser considerada como uma partícula adversária. Por exemplo, cada *quark* possui um *antiquark*, bem como todo *lépton* possui um *antilépton*. A antipartícula apresenta características opostas às da partícula que lhe corresponde. Assim, quando uma partícula for negativa a outra será positiva. Weber (1995) diz que podemos imaginá-las como partículas que retrocedem no tempo, movendo-se, portanto, do futuro para o passado. Porém, isolada, uma antipartícula não possui nenhuma chance de sobreviver, podendo ser destruída mais cedo ou mais tarde. Essas partículas são infinitamente divisíveis, muito embora seja impossível separá-las. Isso acontece porque elas nunca andam sozinhas, podendo até mesmo formar trio quando em construções muito especiais. O autor explica da seguinte forma:

Tomemos um par construído de um *quark* e de um *antiquark* e tentemos separá-lo. Puxamos as duas partículas brutalmente em sentidos opostos. Quando imaginamos ter conseguido desmanchar a união, ficamos subitamente com dois pares *quark/antiquark* diante de nós, onde só havia um. Os dois novos pares também não se separam de seus parceiros, mas são novamente divisíveis em pares iguais. Podemos continuar essa brincadeira *ad infinitum*... (WEBER, 1985, p. 21, grifo do autor)

Weber declara que o mundo quântico é muito esquisito. Por isso, suas leis são totalmente novas. A palavra quanta é explicada como pacotes de energia. Esse conceito foi formulado em 1900 por Max Planck quando constatou que os átomos,

ao vibrarem, comportam-se de maneira inteiramente diferente do que havíamos suposto até então. Eles não transmitem sua energia com continuidade, ou seja, em um compasso regular. Átomos estimulados irradiam sua energia intermitentemente, em pacotes. O tamanho desses pacotes depende da cor da luz que ilumina o átomo. Cores iguais, portanto, representam um mesmo tamanho.

Em 1905, Albert Einstein descreveu com precisão a natureza quântica da luz, dando às partículas de luz o nome de *fótons*. Ora, cem anos antes de Einstein, o inglês Thomas Young demonstrou que a luz é composta de ondas. Apesar do paradoxo, ninguém pode contestar Einstein ou Young. Pode parecer absurdo que algo possa ser ao mesmo tempo, partícula e onda, uma vez que a primeira se caracteriza como algo que possui volume e a segunda como algo que, simplesmente, se espalha no espaço. As características das ondas e das partículas parecem se excluírem mutuamente. Porém, ambas são necessárias para que se compreenda a luz. Nas palavras de Weber (1985, p. 25):

As reações características das ondas e as reações características das partículas não são características da luz em si, mas resultam da maneira como interagimos a ela. De acordo com a orientação que damos às nossas experiências, a luz se revela ora como fenômeno ondulatório, ora como um fenômeno corpuscular.

Weber lembra que quanto mais os físicos tentavam entender esse micro-mundo, mais confuso ele se tornava. Por isso, tiveram de aceitar como fato um “não isso, mas também aquilo”. Isso porque as partículas quânticas não possuem significado nenhum como unidades separadas. Para o físico Niels Bohr, isoladas, essas partículas nada mais são que formas abstratas. Pois, suas características só podem ser definidas e observadas quando estabelecem efeitos mútuos com outras partículas. Dizendo de outra maneira, no mundo quântico não existe elemento isolado e, sim, uma complicada rede de inter-relações entre as múltiplas partículas, representando uma contínua dança da energia.

A multiplicidade das partículas foi sendo descoberta paulatinamente. Por exemplo, nos anos 1920 acreditava-se que os átomos eram formados unicamente de *prótons* e *elétrons*. Na década de 30 surgiram os *nêutrons*, os quais são destituídos de carga e totalmente instáveis. Por um curto período de tempo essas partículas foram consideradas como os elementos básicos do universo. Porém, a continuidade das investigações científicas terminou demonstrando que isso não era

verdade. Ora, havia muitas coisas incompreensíveis, como o fenômeno da radioatividade. Esse fenômeno, inclusive, forneceu uma prova definitiva da dupla natureza atômica, demonstrando que os átomos de substâncias radioativas não só emitem diversos tipos de radiação como, igualmente, transformam-se em átomos de substâncias inteiramente diversas. Weber (1995, p. 41) explica essas transformações através da experiência de um casal de físicos dizendo o seguinte:

O casal de físicos Frederic e Irène Joliot-Curie fez uma estranha descoberta em 1934: quando bombardearam alumínio com raios alfa, ele se transformou em fósforo. Seja como for, não se tratava do fósforo comum, com 15 prótons e 16 nêutrons, na forma como ele aparece na natureza. O fósforo dos Joliot continha 15 prótons e apenas 15 nêutrons, e era radioativo.

A imagem da natureza se completava com duas forças: a força da gravidade que atua, indiferentemente, sobre tudo o que existe no universo; e a força eletromagnética que atua sobre a matéria carregada. A energia eletromagnética é uma das forças mais pesquisadas na natureza e da sua união com a física quântica surgiu a eletrodinâmica quântica. Weber (1995) explica que as partículas subatômicas vivem repletas de atividade. Essa atividade pode ser compreendida como uma brincadeira de esconde-esconde entre os *elétrons* e os *fótons*. É nesse contexto que se pode falar de partículas virtuais, ou seja, iguais em essência e efeito, porém inexistentes. Isso porque partículas virtuais possuem uma vida muito curta, não podendo existir por si só. Atualmente, sabemos que existem milhares de partículas virtuais cercando os *elétrons*. E, Tal como os *elétrons*, os *prótons* e os *nêutrons* brincam de esconder; de preferência com as partículas virtuais, também chamadas de *mésons*.

Foi, ainda, na década de 30 que o inglês Paul Dirac descobriu a antipartícula ou *antipróton*. Para os físicos, a antimatéria leva uma vida muito misteriosa. Por isso, tentaram produzi-la artificialmente para melhor estudá-la. Essa tentativa fez com que eles entendessem que o surgimento das novas partículas advinha das colisões, nas quais a energia era liberada em frações de segundos. A experiência provou, também, que quanto mais profundamente quisermos penetrar a matéria para conhecê-la, tanto mais energia será necessária. Essa conclusão mostrou aos cientistas que o minúsculo não era tão simples como se pensava. Weber (1995, p. 56) continua dizendo o seguinte:

Quando um próton e um antipróton se encontram pode acontecer que apenas as cargas se anulem mutuamente, mas não as massas. Surge, assim, o protonium. O resultado não é, pois, a eliminação recíproca e a radiação em forma de prótons, mas o surgimento de partículas massivas e neutras.

Depois do *protonium* surgiu o *antineutron*, o *neutrino*, o *antineutrino*, os *mésons*, os *múons*, os *píons*, etc. Ninguém mais poderia duvidar de que a cada partícula correspondia uma antipartícula. Essas descobertas demonstraram que o mundo subatômico é repleto de ritmo, movimento e mudanças contínuas. A multiplicidade na física quântica parecia um reflexo da botânica para os pesquisadores por causa de seus estranhos e diversos nomes. Weber explica que essa diversidade das partículas acrescentou às teorias científicas uma quantidade considerável de caos. Pois, cada partícula possui, praticamente, outra massa, outra carga, outro *spin*, outra duração de vida, etc. Isso acontece porque todas as partículas podem se transformar em outras, podendo ser criadas da energia ou desfazerem-se em energia. Em razão disso, pode-se dizer que são destrutíveis e indestrutíveis ao mesmo tempo. O que é um paradoxo. Mas, a situação ficou, ainda, mais confusa quando os físicos descobriram que as partículas virtuais, também, emitiam outras partículas virtuais.

O micro-mundo se revelou um verdadeiro caleidoscópio. As partículas nunca permaneciam simplesmente as mesmas, mas transformavam-se incessantemente em outras partículas e vice-versa. [...] O que de fato ocorre é uma verdadeira dança cósmica: todas as partículas podem surgir como combinação de outras. Para o aparecimento de cada combinação há uma determinada probabilidade, que pode ser calculada por meio da teoria quântica. (WEBER, 1985, p. 65-66)

Em 1953, os pesquisadores encontraram algumas partículas excêntricas que possuíam um intervalo de vida inimaginavelmente curto: um centésimo de bilionésimo de segundo. Eles designaram essas partículas de efêmeras devido ao comportamento que elas assumiam. Para os físicos, essas partículas eram portadoras de uma nova característica da matéria: a estranheza. Muito embora, em sua maioria, as partículas não sejam estranhas. Dez anos depois, os *quarks* foram descobertos, ou seja, as partículas básicas dos *mésons* e dos *bárions*. Nesse

mesmo período foi descoberta uma nova força: a força cromática, a qual tem relação com as cores. A teoria dos *quarks* só fez aumentar o número de possibilidades das partículas. Porém, foi com base em sua mistura que os cientistas conheceram as características dos *mésons* e dos *bárions* bem melhor. É bom lembrar que há vários tipos de *quarks*, bem como de *mésons*.

Em 1974, os cientistas descobriram uma nova partícula altamente estranha. Tratava-se de um *méson* três vezes mais pesado que um *próton* e que possuía uma vida bem maior que os outros estudados até então. Essa nova partícula foi batizada de *gipsy* (cigana): a famosa dama com o charme secreto. Os físicos diziam que a partícula era composta de charme e anticharme, por isso deram a essa combinação o nome de cigana. As pesquisas continuaram e em 1976 surgiu o *tau*, um *elétron* ultrapesado. Depois, os físicos postularam novas partículas e produziram o *épsilon*. Weber (1995, p. 78-79) conclui dizendo o seguinte:

Ao procurarem conhecer a estrutura básica da matéria, em primeiro lugar os pesquisadores deram de encontro com as moléculas. Em seguida, descobriram que a molécula é composta de átomos, que por sua vez se compõem de núcleos e de elétrons. Os próprios elétrons parecem destituídos de infra-estrutura. Há, no entanto, partículas estreitamente relacionadas com eles: o *múon* e o *tauon*, bem como os neutrinos correspondentes, todos eles classificados sob o conceito geral de *léptons*.

Seriam os *quarks* e os *léptons* partículas fundamentais? O fato é que outras partículas continuam sendo descobertas pelos pesquisadores através dos seus aceleradores de partículas em todo o mundo científico. Mas, a lição mais importante que podemos aprender, até aqui, é compreender que a idéia de unificar forças, aparentemente, diferentes é algo tradicional na física. Por isso, os pesquisadores continuam se aventurando na exploração do mundo das partículas elementares. E, ninguém sabe quando e onde isso vai parar. Acontece que eles permanecem fazendo perguntas, elaborando respostas e fazendo perguntas novamente. Isso ocorre devido à própria dinâmica do mundo subatômico e da capacidade extraordinária de pensar dos seres humanos.

## 2.2 UMA ANALOGIA ENTRE FÍSICA QUÂNTICA E ESTILO FILOSÓFICO

A interpretação da física quântica é, ainda, um problema no mundo científico. Por isso, este trabalho não esgota questões epistemológicas ou históricas. Mesmo porque não teríamos condições de fazê-lo, nem este seria o lugar adequado. Há, todavia, dois aspectos principais do micro-mundo que ficam em evidência na construção das analogias entre as partículas subatômicas e o estilo de pensamento de Ricœur, a saber, a dinâmica do mundo quântico e a dualidade da matéria. Dizemos que a idéia da dança conceitual se ancora no movimento das partículas do mundo quântico. Ora, os entrecruzamentos conceituais produzidos por Ricœur, como possibilidades de novas investigações e descobertas, mimetizam, como veremos, o mundo dançante das partículas do mundo subatômico.

A *mimesis*, aqui, não deve ser pensada como aquela que seria alvo fácil da crítica platônica, mas como a que receberia de Aristóteles sua adesão: a atividade mimética deve ser entendida no seu sentido dinâmico de produzir a representação da realidade quântica. A natureza dupla da matéria descoberta no mundo quântico revela o centro de toda a hermenêutica ricœuriana: a polivalência conceitual. Essa polivalência mostrou-se na física através de uma verdade totalmente absurda: na dupla composição da luz, como onda ou como partícula. Apesar dessa polivalência, os físicos entenderam que todas as explicações são necessárias para que se compreenda a luz. E não poderia ser diferente porque nesse micro-mundo não há elemento isolado e, sim, uma rede de inter-relações. Seguindo esse filão, pode-se afirmar que o trabalho intelectual de Ricœur pode ser visto também ele como dançante, pois faz aflorar conceitos polivalentes e estranhos entre si, mas que, por sua própria disparidade, dão o que pensar.

Aprendemos que as partículas subatômicas vivem em constante movimento. Na verdade, Heisenberg (1995) descobriu que há mais energia à disposição das atividades do micro-mundo do que se poderia supor. Isso faz da dança cósmica do universo uma divertida brincadeira de esconde-esconde. É nesse contexto que surgem o que os físicos denominaram de partículas virtuais. Ora, essas partículas só existem por empréstimo, além de possuírem um período de vida extremamente curto. Pode-se pensar o mesmo dos conceitos ou, pelo menos, deveríamos.



Finalmente, nessa dança ninguém se movimenta sozinho. Pois, há sempre um par de opostos ou um trio, o qual é construído de uma forma especial, formando associações infinitamente divisíveis. Nessa construção, cada partícula se apóia em um adversário, fazendo da dança uma brincadeira sem fim. O caminho reflexivo não é diferente para Ricœur, uma vez que o apoio do adversário se torna imprescindível no prosseguimento das investigações e possibilidades do pensamento filosófico. Como se verá, os assuntos tratados por Ricœur vão se unindo e se dividindo, tais quais as duplas adversárias do mundo quântico, dando a idéia de uma dinâmica conceitual que atravessa toda a construção do pensamento do autor. Esses pares são formados por conceitos que se imbricam, formando diferentes concepções através de novas questões que serão levantadas, uma vez que os conceitos se mostram abertos para dançar.

No texto “A tarefa da Hermenêutica”, que se encontra na obra *Do texto à ação*, de 1986, o filósofo Paul Ricœur descreve a sua própria concepção do problema hermenêutico, mas de um modo a passar a limpo com proveito toda uma plêiade de pensadores: Schleiermacher; Dilthey; Heidegger e Gadamer, autores pertencentes à chamada tradição hermenêutica. Segundo Ricœur (1989), a história desta tradição é dominada por duas preocupações, uma partícula e uma antipartícula, diríamos: as preocupações epistemológicas, ou seja, o esforço para se constituir em saber de reputação científica; e as preocupações ontológicas, segundo as quais *compreender* deixa de aparecer como um modo de conhecer para se tornar um modo de ser daquele ser que compreende. A primeira se caracteriza por um movimento de desregionalização da hermenêutica, que assim busca um princípio fundamental que possa lhe dá azo de universalidade; a segunda, por um movimento de radicalização, pelo qual se opera um deslocamento que a afasta da epistemologia e mais a aproxima de uma ontologia fundamental, que chegará a tomar o próprio ser como linguagem.

O movimento de desregionalização começou com o esforço de Friedrich Scheiermacher para destacar um problema geral da atividade de interpretação que sempre se empreende em textos diferentes. Portanto, uma hermenêutica geral exige duas coisas: elevar-se acima das explicações particulares; e discernir as operações comuns a todos os ramos da hermenêutica. É preciso uma elevação acima da particularidade dos textos e da particularidade das regras. Isto implica em destacar o ato de compreender como central ao exercício hermenêutico.

A problemática geral da compreensão, com efeito, levantada por Schleiermacher, constituiu-se em uma reviravolta semelhante à revolução kantiana em relação às ciências da natureza. O programa hermenêutico de Schleiermacher, Ricœur o expõe de um modo que ele aparece marcado por uma dupla filiação, um *quark* e um *antiquark*: a romântica e a crítica. A primeira se caracteriza pelo seu apelo a uma relação viva com o processo de criação. A segunda pela vontade de elaborar regras de compreensão universalmente válidas. O problema era relacionar duas formas de interpretação: a interpretação gramatical que se apóia nas características do discurso que são comuns a uma cultura; e a interpretação psicológica, a qual se dirige à singularidade da mensagem do escritor.

A interpretação gramatical é considerada como objetiva e negativa, pois abarca as características lingüísticas distintas do autor (objetiva), indicando os limites da compreensão (negativa). Portanto, o seu valor crítico abrange apenas os erros que dizem respeito ao sentido das palavras. A interpretação psicológica pretende atingir a subjetividade da pessoa que fala, esquecendo a língua. Por isso, é chamada de positiva, pois atinge o ato do pensamento que produz o discurso. Então, temos aqui um *quark*, positivo; e um *antiquark*, negativo. Em Schleiermacher, e é isto que Ricœur não pode aceitar,

não apenas uma exclui a outra, mas cada uma exige talentos distintos, como o revelam os respectivos excessos de uma e de outra; o excesso da primeira origina o pedantismo, o excesso da segunda, a nebulosidade. (RICŒUR, 1986, p. 88)

Nos últimos textos de Schleiermacher (1999), o caráter divinatório da interpretação salienta o seu caráter psicológico. Porém, a interpretação psicológica não se limita a uma afinidade com o autor, implicando motivos críticos na atividade de comparação. Quer dizer, uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por contraste. Ricœur explica que é complicado separar as duas interpretações por causa dos pares de opostos que são formados: gramatical e psicológico; divinação e comparação. No entanto, essas dificuldades podem ser superadas através da ligação de uma obra com a subjetividade do autor e, na interpretação, pelo deslocamento da tônica da investigação das subjetividades escondidas para o sentido e a referência da própria obra.

Antes disso, Ricœur (1989) quer levar, ainda, mais longe o problema da dualidade das “partículas conceituais”: a aporia central da hermenêutica – explicar e compreender – através do alargamento provocado por Dilthey, o qual subordina a problemática da interpretação à problemática histórica. Tudo se passa, para nosso Autor, como se Dilthey tivesse cortado a dupla de *quark* e *antiquark* shleiermacheriana, e, ao privilegiar a interpretação psicológica, criasse uma nova dupla: explicar (a natureza) e compreender (o espírito). Dilthey, entretanto, permanece no debate epistemológico, ainda que levante uma questão fundamental: como é possível o conhecimento histórico, ou, como as ciências do espírito são possíveis?

Ora, para uma hermenêutica que se encontra afastada de uma explicação da natureza e rejeitada pela intuição psicológica, aquela oposição apresentará conseqüências consideráveis. De acordo com Ricœur, é do lado psicológico que Dilthey procura o traço distintivo do compreender. Pois, toda a ciência do espírito pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor para a vida psíquica do outro, ou seja, o ser humano não é radicalmente um estranho para outro, uma vez que ele dá sinais da sua própria existência. Portanto, compreender esses sinais é compreender o ser humano.

Em Dilthey, diz nosso autor, podemos nos libertar do conceito hegeliano do espírito de um povo, para nos reencontrarmos com Kant, melhor dizendo, de onde Kant havia parado: pois a chave da crítica do conhecimento histórico, ausente no kantismo, e que Schleiermacher apenas divisou, é procurada ao lado do fenômeno fundamental da conexão interna pela qual a vida do outro se deixa discernir e identificar. É produzindo formas que a vida se exterioriza em configurações estáveis, tornando possível o conhecimento do outro.

Sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se num adquirido estruturado, oferecido à luz da decifração de outrem. Os sistemas organizados que a cultura produz sob a forma de literatura, constituem uma camada de segundo plano, edificada sobre este fenômeno primário da estrutura teleológica das produções da vida. (RICŒUR, 1986, p. 91)

Dilthey se apoiou em Husserl para dar consistência à noção de conexão interna. Husserl (2002) afirmava que o psiquismo se caracterizava pela intencionalidade, ou seja, pela propriedade de visar um sentido susceptível de ser

identificado. Pode-se dizer que a partir de Dilthey é preciso reconstruir a vida psíquica através da interpretação dos signos fixados pela escrita ou por qualquer outro processo de inscrição equivalente à escrita. Porém, essa reprodução ou exigência de objetivação exige normas diferentes. A objetivação começa extremamente cedo, desde a interpretação de si mesmo: pois todo o conhecimento de si é mediado através de signos e obras. Porém, a interpretação de si mesmo se torna uma tarefa mais difícil que a dos outros, uma vez que a compreensão de si mesmo se realiza através dos sinais que o sujeito dá à sua própria vida, os quais são remetidos pelos outros. Por essa razão, a vida aparece como um dinamismo que se estrutura a si mesmo. Na opinião de Ricœur, a fusão entre o conceito de dinamismo e o de estrutura em Dilthey se traduz na generalização do conceito de hermenêutica. Pois as significações adquiridas, os valores presentes e os fins longínquos estruturam, constantemente, a dinâmica da vida conforme as três dimensões temporais do passado, do presente e do futuro.

O homem instrui-se só pelos atos, pela exteriorização da sua vida e pelos efeitos que ela produz nos outros. Ele só aprende a conhecer-se pelos meandros da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação [...] compreender-me é percorrer o maior trajeto, o da grande memória que retém o que se tornou significativo para o conjunto dos homens. A hermenêutica é o acesso do indivíduo à história universal, é a universalização do indivíduo. (RICŒUR, 1986, p. 93)

Assumindo as aparências do espírito objetivo de Hegel (1992), a única diferença entre a interpretação psicológica e a interpretação exegética prende-se ao fato das objetivações da vida tender a depositar-se e a sedimentar-se em um adquirido durável. É por essa razão que podemos encontrar os mundos desaparecidos, uma vez que as sociedades criam os seus próprios órgãos de compreensão ao criarem mundos sociais e culturais em que elas se compreendem.

Dessa forma, a história se torna o próprio campo hermenêutico. Mas pode-se dizer que o empreendimento de Dilthey permanece psicológico na sua essência, pois considera como alvo da interpretação, não o que o texto diz, mas aquele que nele se exprime. O objeto da hermenêutica é, incessantemente, deslocado do texto, do seu sentido e da sua referência para o vivido que nele se exprime. Ricœur (1986) lembra que o conflito latente na obra de Dilthey é recolocado por Hans-Georg Gadamer, a saber, o conflito entre uma filosofia da vida (um *quark*) e uma filosofia

do sentido (um *antiquark*). Essa dificuldade foi transformada por Dilthey na seguinte proposição: a vida possui uma estrutura hermenêutica, ou seja, ela comporta em si mesma o poder de se ultrapassar em significações.

Mas, de acordo com Ricœur (1986), afirmar que a vida faz a sua própria exegese não torna compreensível que esta hermenêutica seja uma história. A objetividade da vida reside em um encadeamento de obras que não é vivido por ninguém. Pensar, pois, suas objetivações e tratá-las como dados, é pensar a própria vida como espírito. Por isso, ele levanta a seguinte questão: a hermenêutica só é possível como filosofia sensata através dos empréstimos do conceito hegeliano? Se a resposta for positiva, pode-se dizer da vida o que Hegel diz do espírito, a saber, que a vida apreende *aqui* a vida. Em outras palavras, que a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Para Ricœur (1986), Dilthey indica a direção na qual o historicismo poderia ser vencido por si mesmo, sem invocar coincidência triunfante com qualquer saber absoluto.

Antes de continuar, porém, precisamos, já aqui, perguntar o que Ricœur fez com Schleiermacher e Dilthey. Se, como sustentamos, não se trata de ecletismo, então onde está a “dança cósmica” dos conceitos, que faria dele um pensador quântico? A este respeito, necessário é dizer que ele escreve sobre uma reorientação da discussão através de uma aporia que surge da própria reflexão hermenêutica. Essa reorientação é, em sua opinião, de total importância para uma discussão com as ciências do texto, da semiologia à exegese. A polivalência conceitual será, pois, a causa do movimento de suas investigações. Porque, a exemplo dos físicos, quando da descoberta da dualidade da luz através das teorias de Young e Einstein, Ricœur entende que todas as explicações são necessárias para que se compreenda o assunto. Por isso, as teorias apresentadas por ele se caracterizam como elementos em conexão, em vista, porém, de um mesmo objeto, a saber, um objeto de linguagem, seja a vida; a história ou o texto.

Para Ricœur (1986), com efeito, a primeira localidade que a hermenêutica começa por escavar é a linguagem. Particularmente, a linguagem escrita. Ele diz que a hermenêutica tem uma relação privilegiada com as questões da linguagem. E, para provar essa afirmação, ele parte de um traço notável das línguas naturais, o qual faz apelo a um trabalho de interpretação ao nível mais elementar e banal da conversação: a polissemia; a saber, o fato das nossas palavras possuírem mais de

uma significação, quando consideradas em contextos diferentes. A polissemia pode ser comparada ao “colapso”, na física. Pois, assim como o colapso traz para a realidade uma de suas múltiplas possibilidades, a polissemia provoca a imaginação prevendo possibilidades através de diferentes contextos.

A polissemia das palavras faz apelo, como contrapartida, ao papel seletivo dos contextos conforme a determinação do valor atual que revestem as palavras numa mensagem determinada, dirigida por um locutor preciso a um ouvinte colocado numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia. (RICŒUR, 1986, p. 84)

O manejo dos contextos, explica, põe em jogo uma atividade de discernimento que é a interpretação. Essa atividade consiste em reconhecer a mensagem unívoca que o locutor construiu na base polissêmica do léxico comum. Portanto, produzir um discurso unívoco e identificar esta intenção de univocidade na recepção das mensagens é o primeiro e mais elementar trabalho da interpretação. Mas a escrita recorta um domínio limitado no imenso círculo das mensagens trocadas entre as pessoas. Para Wilhelm Dilthey, esse domínio é traduzido pelas *expressões da vida fixadas pela escrita*. Ora, com a escrita, as condições da interpretação direta pelo diálogo já não são preenchidas, isto é, a situação concreta da conversa é sobrepujada pela sedimentação da escrita.

São, então, requeridas técnicas específicas para elevar a cadeia de signos escritos ao discurso e distinguir a mensagem através das codificações sobrepostas próprias da efetuação do discurso como texto. (RICŒUR, 1986, p. 85)

É na elaboração das categorias do texto que ele prepara um caminho como tentativa de resolver a aporia central da hermenêutica, ou seja, a alternativa ruminosa entre explicar e compreender, antecedida no tempo pela dicotomia deixada por Schleiermacher entre interpretação gramatical e interpretação psicológica. O seu principal objetivo é fazer funcionar sem mútua exclusão duas atitudes que a hermenêutica romântica tende a dissociar. Por isso, expressará, no plano epistemológico, a reorientação da hermenêutica exigida pela noção de texto. Esse objetivo nos remete, claramente, ao mundo das partículas subatômicas, as quais se constituem, também, por uma anti-partícula que é considerada como adversária. Quer dizer, para Ricœur, as duas atitudes não podem ser proveitosas se

tomadas separadamente. Por isso, como nos pares das partículas, ele “brinca” com diferentes pares de conceitos através de vários autores.

Assim, o pressuposto de uma hermenêutica compreendida como epistemologia, colocado por Dilthey, é, enfatiza Ricœur, posto em questão por Heidegger (2004) e Gadamer (1992). Com eles surge uma nova questão, a saber, qual é o modo de ser deste ser que só existe compreendendo? Em Heidegger (2004), a interpretação está ligada ao esquecimento do ser. Em *Ser e Tempo*, com efeito, este autor pergunta sobre o sentido do ser. Essa questão, todavia, é guiada por aquilo que é procurado: a busca pelo sentido do ser indica o ser nas camadas do sentido. Por essa razão, Ricœur explica que, em Heidegger, a teoria do conhecimento é revolucionada por uma interrogação que a precede: o *Dasein*, esse ser que nós somos, um ser no ser, designa o lugar onde surge a questão do ser. O *Dasein* é um ser que compreende o ser. Portanto, como ser, possui em sua estrutura uma pré-compreensão ontológica do ser. A compreensão prévia, desse modo, engloba toda pesquisa, tanto a do cientista da natureza, quanto a do cientista do espírito. Em outras palavras, o que foi colocado separadamente por Schleiermacher anda agora de mãos dadas em Heidegger, ou seja, a explicação como validação científica e a compreensão como especulação filosófica.

Mas, se a dicotomia entre explicar e compreender se desfaz em favor de uma noção de compreender que engloba o explicar, a partir de Heidegger surge uma oposição mais drástica entre fundação ontológica e fundamento epistemológico. Ricœur (1986) explica que se o problema se encontra nos conceitos de base que regem as regiões dos objetos particulares (como por exemplo: região-natureza, região-vida, região-linguagem, região-história), a questão seria apenas sobre um problema epistemológico. Porém, a função filosófica da fundação é bem diferente, uma vez que ela visa destacar os conceitos fundamentais que determinam a compreensão preliminar da região que fornece a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que por ela orienta toda a investigação positiva.

O que é primeiro, filosoficamente, não é nem a teoria da formação de conceitos em matéria histórica, nem a teoria do conhecimento histórico, nem mesmo a teoria da história como objeto da ciência histórica, mas a interpretação do sendo propriamente histórico relativamente à sua historicidade (...) A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo

ontológico sobre o qual se podem edificar estas ciências. (RICŒUR, 1986, p. 97)

Se, em Dilthey, a questão da compreensão ligava-se ao problema do outro, ou seja, de comunicação com o outro; se sua opção pela compreensão fazia-o ter de escolher entre uma ciência do espírito e uma ciência da natureza, em Heidegger (2004), com quem os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados na relação do ser com o mundo, o fim dessa dissociação entre explicar e compreender, que outro pensador poderia ver como o fim de um problema, Ricœur, de um modo quântico, percebe como o nascimento de um novo campo de questões, a partir de uma nova distinção involuntariamente criada por Heidegger, a já referida entre epistemologia e ontologia. Pois Heidegger, com efeito, jamais fora um epistemólogo, e se resolveu o problema epistemológico de Dilthey, o fez largando-se de qualquer afeição à lida epistemológica, para ele algo demasiado “ôntico”.

A melhor contribuição de Heidegger, todavia, está na idéia de que, para ele, leitor de Nietzsche, o outro tanto quanto eu próprio, é-me mais desconhecido do que qualquer outro fenômeno da natureza e, por essa razão, o ser-com heideggeriano se caracteriza por um debate com o alguém (*a gente*), como o lugar privilegiado da dissimulação, de modo que a ontologia da compreensão começa com o **ser-em**, o ser-no-mundo, e não com a relação psicologizante entre um eu e um outro; porque começar pelo **ser-com** seria duplicar a própria subjetividade, e perder o alcance desta compreensão mais originária pela qual estar no mundo é já viver sob a égide do compreender.

Para Ricœur (1986), o deslocamento do outro para o mundo é tão importante quanto a transferência do problema do método para o problema do ser. Pois Heidegger, ao mundanizar o compreender, despsicologiza-o. Esse deslocamento, todavia, foi totalmente desconhecido nas interpretações existencialistas do filósofo. Conseqüentemente, não ficou claro que as análises da preocupação, da angústia, do ser-para-a-morte pertenciam a uma meditação sobre a mundaneidade do mundo, e que elas visavam arruinar a pretensão do sujeito cognoscente a erigir-se em medida de subjetividade. Ricœur diz que é necessário reconquistar, nesta pretensão, a condição de habitante do mundo, a partir da qual há uma tríade: situação – compreensão – interpretação.



É preciso encontrar-se (bem ou mal), encontrar-se aí e sentir-se (de certa forma), antes mesmo de se orientar; se *Sein und Zeit* explora certos sentimentos em profundidade, como o medo e a angústia, não é para fazer existencialismo, mas para destacar, graças a estas experiências reveladoras, uma ligação ao real, mais fundamental que a relação sujeito-objeto; pelo conhecimento, nós colocamos os objetos na nossa frente; o sentimento da situação precede este frente-a-frente, impondo-nos um mundo. (RICŒUR, 1986, p. 98, grifo do autor)

Nesse ponto, todavia, o compreender não chega a ser um fato de linguagem, de escrita ou de texto. A compreensão deve ser descrita em termos de poder-ser. De acordo com Ricœur, a primeira função do compreender é orientar-nos em uma direção, dirigindo-se à apreensão de uma possibilidade de ser. Por isso, compreender um texto significa revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Ora, antes da exegese de um texto, vem a exegese das coisas. Então, a interpretação é, com efeito, um desenvolvimento da compreensão. Ricœur explica que através da analítica do *Dasein* podemos entender o caráter da antecipação ou pré-estrutura da compreensão que se caracteriza como a base do círculo hermenêutico. Por isso, esse círculo é considerado a condição ontológica da compreensão. Essa visão-prévia pertence à maneira de ser de todo o ser que compreende historicamente. Pois a explicação de alguma coisa tem como fundamento uma visão-prévia ou concepção-prévia.

Ricœur (1986) continua dizendo que na teoria do conhecimento a pré-compreensão recebe a qualificação pejorativa de preconceito. Porém, em uma ontologia fundamental esse preconceito só se compreende a partir da estrutura de antecipação do compreender. Por essa razão, é preciso penetrar corretamente no círculo, uma vez que ele encerra a possibilidade do conhecimento original. Ele, também, nos lembra que na filosofia heideggeriana a questão da linguagem só é introduzida depois da tríade: situação, compreensão, interpretação. Em *Ser e Tempo*, a linguagem funciona apenas como articulação da explicação em enunciados. Porém, a filiação do enunciado, a partir da compreensão e da explicação, demonstra que a primeira função da linguagem não é a comunicação, mas o fazer valer, a mostra, a manifestação. Ora, esse fenômeno tem as suas raízes na constituição existencial da abertura do *Dasein*.

De acordo com Heidegger (2004), o discurso é a articulação daquilo que é compreensão. Quer dizer, articulação significativa da estrutura compreensível do ser-no-mundo. Nesse contexto, podemos observar a passagem ao II Heidegger, o qual

parte diretamente do poder de manifestação da linguagem e não mais do *Dasein*. É certo que desde *Ser e Tempo*, o dizer parece superior ao falar, possuindo como determinação primeira o par ouvir/calar-se. Em Heidegger, compreender é ouvir. Dizendo de outra maneira, a primeira relação que temos com a fala não quer dizer que a produzimos, mas que a recebemos. Para Ricœur (1986), essa prioridade da escuta marca a relação fundamental da fala com a abertura ao mundo e ao outro. Nesse sentido, a lingüística, a semiologia e a filosofia da linguagem ficam ao nível ôntico do falar e não atingem o nível ontológico do dizer.

Porém é justamente neste ponto que se torna mais explícita a nova aporia deixada por Heidegger, a já referida quanto à distinção entre epistemologia e ontologia. Para Ricœur, a questão que se deve fazer a Heidegger, neste limite, é: como dar conta de uma questão crítica em geral, que deve recorrer àquelas disciplinas, no quadro de uma hermenêutica fundamental? Para nosso Autor, é no percurso de retorno que o círculo hermenêutico é fundado na estrutura de antecipação da compreensão, no plano ontológico fundamental; porém, a hermenêutica ontológica, sozinha, a ele parece incapaz de desenvolver essa problemática de retorno. É preciso uma partícula adversária para prosseguir, a exemplo do mundo quântico, mas esta deve brotar do interior da própria tradição em foco.

Ora, para nosso Autor, essa nova aporia se transforma no problema central da filosofia hermenêutica de Hans George Gadamer. Aqui como antes, tudo se passa, para Ricœur, como se Gadamer, cortando o *quark-antiquark* de Heidegger, a saber, a distinção entre epistemologia e ontologia, tomasse em mãos a partícula ontológica que, entretentes, uma vez mais se bifurcaria. O incrível é que, nesta nova bifurcação, o que está em jogo, do ponto de vista da história recente da hermenêutica, é, justamente, para Gadamer, a tentativa de fazer justiça tanto a Heidegger, quanto a Dilthey. O que resta-nos saber é se, de fato, Gadamer consegue, na visão de Ricœur, realizar seu intento.

Com Gadamer, surge o embate entre experiência de pertença, no seio da qual se *vive em compreensão*, e distanciamento alienante, com o que se faz teoria. Esse “distanciamento” é *alienante* porque tenta se subtrair daquela experiência incontornável; e é *distanciamento*, porque introduz no seio daquela experiência um hiato mediante o qual a crítica pode viger. Para Gadamer (1999), a alienação é o pressuposto ontológico que sustém a conduta objetiva das ciências humanas. Ele

explica que a metodologia destas ciências implica um distanciamento que exprime a destruição da relação primordial de pertença pela qual cada ser é um ser-no-mundo, *In-der-Welt-Sein*, como dizia Heidegger.

Essa posição, em Gadamer (1999), é desenvolvida, como se sabe, através de três esferas nas quais ele divide a experiência hermenêutica: a esfera estética, a histórica e a da linguagem. Na primeira delas, ele explica que a experiência de ser apreendido pelo objeto artístico precede e torna possível o exercício crítico do juízo estético, que Kant teorizou como juízo de gosto. Ora, o juízo de gosto, quer dizer estético/reflexivo, não é lógico, mas fundado no sentimento de prazer e de desprazer. Este juízo, para Kant, não gera conhecimento nenhum, pois é baseado no sentimento do sujeito.

Na segunda esfera, Gadamer (1999) diz que a consciência de ser conduzido por tradições que nos precedem é o que torna possível o exercício de uma metodologia histórica ao nível das ciências humanas e sociais. Por isso, a tradição se transforma em fonte importante de questionamento e verdade. De acordo com Gadamer, pertencer a ela faz parte da condição existencial de ser histórico e finito do ser humano.

Na última esfera que, também, percorre as duas anteriores, ele afirma que a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discursos precede e torna possível o tratamento científico da linguagem como um instrumento disponível e a pretensão de dominar as estruturas do texto da nossa cultura. Dessa forma, uma só e mesma tese percorre as três partes da obra de Gadamer, *Verdade e Método*, que é a tese da antecedência da experiência (hermenêutica) sob o fundo da ciência. Quer dizer, por dois pares de opostos.

De acordo com Ricœur (1986), a filosofia de Gadamer exprime a síntese de dois movimentos, um *quark* e um *antiquark*, a saber, das hermenêuticas regionais para a hermenêutica geral; e da epistemologia das ciências do espírito para a ontologia. Gadamer marca o início do movimento de regresso da ontologia para os problemas epistemológicos. O título de sua obra, *Verdade e método*, confronta o conceito heideggeriano de verdade e o conceito diltheyano de método. Para isso, realiza um longo percurso histórico que impôs a si mesmo antes de expor as suas idéias. Mas Gadamer não queria voltar a cair na orla do romantismo. Pois, para ele, o romantismo havia operado apenas uma reviravolta das teses sobre o iluminismo, e não uma superação efetiva: nem deslocou a própria problemática nem mudou o

terreno do debate, desenvolvendo o seu combate em um terreno definido pelo adversário, ou seja, o papel da tradição e da autoridade na interpretação.

Apesar do esforço de Gadamer, Ricœur (1986) faz as seguintes perguntas: Será que a hermenêutica de Gadamer foi capaz de superar o ponto de partida romântico da hermenêutica? Estaria correta a afirmação de que o ser humano encontra a sua finitude através de um encontro no seio de suas tradições? Ricœur diz que Dilthey permaneceu prisioneiro entre o conflito de duas metodologias, bem como por não ter sabido como se libertar da teoria tradicional do conhecimento. Portanto, o seu ponto de partida continuou sendo a consciência de si, dona de si mesma, a reflexão. Em Gadamer (1999) há uma certa habilitação do preconceito, da autoridade e da tradição que é dirigida contra os critérios da filosofia reflexiva. Porém, a reabilitação do preconceito, da autoridade e da tradição foi dirigida contra o reino da subjetividade, quer dizer, contra os critérios da reflexividade. Ricœur (1986) diz que é, exatamente, essa polêmica anti-reflexiva que terminou contribuindo para a reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo. Porém, Gadamer não foi bem sucedido porque terminou reduzindo uma reflexão sobre o “ser para o texto” em uma reflexão sobre o problema da tradução erigida em modelo do caráter de linguagem do comportamento humano relativamente ao mundo.

Na visão de Ricœur (1986), Gadamer teria percebido que Dilthey não compreendeu que a história nos precede, antecipando a nossa reflexão, ou seja, que pertencemos à história antes mesmo de nos pertencer. Isso explica porque a revolução diltheyana permaneceu epistemológica e porque o seu critério reflexivo prevaleceu sobre a sua consciência histórica. Por isso, Gadamer pode ser considerado como legítimo herdeiro de Heidegger. O auge de sua reflexão sobre a fundação das ciências do espírito resultou desse feixe de influências na teoria da consciência histórica: a consciência de estar exposto à história e a seus efeitos sobre nós, como parte do próprio fenômeno histórico. Em outras palavras, estamos sempre situados na história. A consciência é determinada por um devir histórico do qual não podemos nos libertar ou nos colocarmos à distância. Por essa razão, o passado não pode ser entendido como objeto separado. Quer dizer, ele não pode ser visto apenas como um objeto de pesquisa, mas também como algo que nos pertence.

Podemos afirmar que, para Gadamer, toda compreensão é preconceituosa. Portanto, não deve ser concebida como uma ação da subjetividade de uma única

pessoa, mas como o inserir-se em uma tradição em que passado e presente se fundem. A compreensão pode ser traduzida da seguinte forma: primeiro, como historicidade, quer dizer, todo o conhecimento pessoal provém do que nos é dado previamente pela história; segundo, como processo dialógico no qual um texto se transforma em objeto de interpretação à medida que confronta o intérprete com uma pergunta. Ora, entender essa pergunta e fazer perguntas a si próprio significa abrir-se a novas possibilidades de sentido; e em terceiro lugar, como linguisticidade, quer dizer a língua como meio, processo, fundamento e solo onde e através do qual o diálogo possui o seu lugar.

Mas é justo aqui que se torna dramática a questão inicialmente posta: se assim é nossa relação com a história, como então é possível introduzir uma instância crítica qualquer em uma consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento? Ora, a distância não pode ser entendida como um obstáculo. O distanciamento é o pressuposto ontológico que sustenta a conduta objetiva das ciências humanas. Mas é, também, ele que pressupõe a destruição da relação primordial de pertença. Apesar disso, ele é inevitável e se constitui condição da possibilidade de interpretação. É através do distanciamento que podemos compreender melhor um fato ou um texto, situando-os em contextos mais amplos, que nos permitam apreender os seus significados. Porque, apesar dessa oposição, a consciência da história contém em si mesma um elemento de distância. Assim, a história dos efeitos, causados pelos textos e pelos fenômenos históricos, é aquela que é exercida sob a condição da distância história. Ricœur reconhece que devemos a Gadamer a idéia de comunicação à distância entre dois conceitos, desenvolvida através do conceito de fusão de horizontes. Esse conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem em um único horizonte. Qualquer situação histórica contém o seu próprio horizonte. E, para Gadamer é inadequado conceber um horizonte isolado do presente. Por essa razão, um horizonte permanece em constante processo de formação, pondo à prova os nossos preconceitos no encontro com o passado, tentando, ao mesmo tempo, compreender partes de nossa tradição. Por isso, eles devem ser alargados para poder interagir. É bom lembrar que essa fusão de horizontes se torna inconcebível sem a intervenção da linguagem.

Para Ricœur (1986), a indicação mais precisa a favor de uma interpretação menos negativa do distanciamento está contida na filosofia da linguagem, uma vez que para Gadamer a minha pertença a uma tradição passa pela interpretação dos

signos, das obras e dos textos, nos quais as heranças culturais se inscrevem e se oferecem à nossa decodificação. Portanto, o que nos faz comunicar a distância é a coisa do texto que já não pertence nem ao seu autor nem ao seu leitor, ou seja, o mundo do texto. Mas, a coisa do texto, para Gadamer, só aparece quando os preconceitos são adequados ao conteúdo ou quando eles são alterados. Ele diz que para compreender um texto é preciso estar sensível à novidade que ele anuncia. Porém, isso não significa neutralidade ou anulação da personalidade, traduzindo essa compreensão como assimilação consciente dos significados prévios e dos preconceitos, ou seja, dos restos de uma mentalidade não esclarecida que adquiriram uma conotação negativa no iluminismo. Por causa disso o preconceito necessita ser reabilitado. Para Ricœur (1986), todavia, a experiência da linguagem só exerce a sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo se apagam, um e outro, face às coisas ditas que, de certo modo, levam ao diálogo.

Para Ricœur (1986), o distanciamento não pode ser repudiado, mas assumido. Por isso, é através da apropriação mútua de pertença e distanciamento, de um *quark* e um *antiquark*, que ele desenvolverá sua própria reflexão, recolhendo, como numa dança de partículas, as noções de interpretação gramatical e psicológica (mas retomadas com uma nova linguagem, a saber, a análise estrutural e a compreensão de si diante do texto); a explicação e a compreensão (dicotomia que, com a lingüística moderna; a sociologia weberiana e a antropologia estrutural deixa de ser válida como signo de oposição entre ciência da natureza e ciência do espírito, uma vez que, a partir dessas disciplinas, também as ciências humanas se tornam ciências explicativas e compreensivas); epistemologia e ontologia (graças à idéia de “via longa”, com que ele pretende chegar ao mesmo porto de Heidegger, porém tendo dispensado a devida atenção à tarefa de se instruir com as disciplinas semiológicas e outras); e as noções de distanciamento, que ele toma, não como alienante, mas como crítico; e pertença, que ele considera inelutável. Isto tudo, todavia, por uma razão muito precisa, e não, repitamos, por ecletismo. Pois assim como a física não pode ser considerada eclética e imatura por sustentar que a luz são ondas e partículas, uma vez que a luz é isso mesmo, ao mesmo tempo, assim também Ricœur não poderia ser considerado um autor sem vigor por assumir tantos compromissos, uma vez que ele, em cada uma dessas apropriações, pressupõe um conceito que, por sua própria natureza, pede todas aquelas “partículas conceituais” anteriormente examinadas. Que conceito tão rico, como a luz dos físicos, seria este?

Este reino da coisa dita, por assim dizer, se torna visível quando a mediação pela linguagem se torna mediação pelo texto. A hermenêutica passa a ser definida por Ricœur como a teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação dos textos. É na elaboração das categorias do texto que ele prepara um caminho como tentativa de resolver todas as aporias da hermenêutica. O seu principal objetivo é unir duas atitudes que a hermenêutica romântica tende dissociar. Por isso, expressa, no plano epistemológico, a reorientação da hermenêutica exigida pela noção de texto e, no plano ontológico, introduz a experiência de leitura como mediação.

A tensão entre dois conceitos funciona como motor essencial nas teses analisadas por Ricœur. No texto intitulado “A função hermenêutica do distanciamento”, que se encontra na obra citada no início do capítulo, Ricœur recusa a alternativa de Gadamer e tenta ultrapassá-lo através da escolha de uma problemática dominante que, em sua opinião, escapa à alternativa entre o distanciamento alienante e a participação por pertença. Esta problemática, a do texto, Ricœur a desenvolve em torno de cinco temas: a realização da linguagem como discurso, a realização 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.

A questão da escrita, todavia, não se constitui na problemática única do texto. Porque, para Ricœur, não é a escrita como tal que suscita um problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita. Esta dialética, por sua vez, é constituída sobre uma dialética de distanciamento mais primitiva que a oposição da escrita à fala, que pertence já ao discurso oral enquanto discurso. Logo, é no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas posteriores. Ricœur (1986), também, intercala a noção de realização do discurso como obra estruturada entre a realização da linguagem como discurso e a dialética da fala e da escrita, a partir da qual ele propõe o projeto de um mundo que ele chamou de o mundo do texto. Então, a discussão anterior serve apenas para preparar o deslocamento do problema do texto para o do mundo que ele abre. Da mesma maneira, a questão da compreensão de si, que na hermenêutica romântica ocupava o lugar primordial, é deslocada para o final, deixando de representar o centro de gravidade.

De acordo com Ricœur (1986), o discurso apresenta um traço primitivo de distanciamento que é a dialética do acontecimento (um *quark*) e do significado (um *antiquark*). A noção de acontecimento surge em razão da passagem de um código para uma mensagem. Essa distinção foi feita por Ferdinand de Saussure (2001), que distingue a *língua* da *fala*; e por Louis Hjelmslev (1978), que distingue *esquema* de *uso*. A lingüística estrutural põe entre parêntese a fala e o uso. Enquanto que a teoria do discurso considera a existência de duas lingüísticas que se assentam em leis diferentes, uma lingüística por assim dizer semiológica, e outra, semântica. A teoria de Ricœur vai partir da lingüística da frase de Émile Benveniste, de cunho semântico, uma vez que ela suporta a dialética do acontecimento e do sentido.

Ricœur (1986) diz que um acontecimento se realiza temporalmente e no presente. Um sistema, todavia, é virtual e fora do tempo. O acontecimento consiste em que alguém fala. Os signos, por sua vez, se remetem para outros signos. O discurso como acontecimento é sempre sobre alguma coisa, pois se refere a um mundo que pretende descrever. É no discurso que se trocam todas as mensagens, enquanto que a língua é apenas uma condição prévia da comunicação. Tudo isso quer dizer que o discurso possui um mundo e um outro ao qual se dirige, fazendo do acontecimento o fenômeno temporal da troca. Ricœur explica que acentuar o caráter de acontecimento no discurso é fazer surgir um dos pares de opostos constitutivos do discurso. E, para fazer jus à dança quântica dos conceitos, ele convida o outro par que é a significação. Porque, segundo ele, é na tensão entre os dois pares de opostos que nasce a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, bem como todos os traços que enriquecem a noção de distanciamento pelo texto.

À exemplo do mundo quântico, de fato, Ricœur (1986) apresenta um par de opostos que é capaz de múltiplas divisões, muito embora não se possam separar. É essa articulação que se constitui para ele o nó de todo o problema hermenêutico. Quer dizer, “se todo discurso é efetuado como acontecimento, todo o discurso é compreendido como significação” ( RICŒUR, 1989, p. 112). O primeiro distanciamento explicado por Ricœur é o distanciamento do dizer ao dito. E, para esclarecer esta problemática, a hermenêutica faz apelo à lingüística e a teoria do *Speech-Act* desenvolvida por Austin e Searle. Para esses autores o ato do discurso é constituído por três níveis: o ato locucionário que é o ato de dizer; o ato ilocucionário que é o que fazemos ao dizer, podendo ser uma ordem, um desejo ou



uma promessa; e o ato perlocucionário que é o que fazemos pelo fato de falarmos, podendo provocar efeitos como o medo, por exemplo. O ato locucionário exterioriza-se em frases enquanto proposição. Por isso o que é identificado é a própria estrutura predicativa. O ato ilocucionário pode ser exteriorizado através dos paradigmas gramaticais como os modos indicativo, imperativo, etc. Esse ato pode ser identificado no discurso oral através da mímica e dos gestos. Mas o ato perlocucionário constitui o aspecto menos inscritível do discurso, caracterizando o discurso oral. Ricœur (1989) explica que o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária estão aptos, por ordem decrescente, à exteriorização intencional que torna possível a inscrição pela escrita. Por isso, é preciso entender por significação do ato de dizer todos esses níveis.

No que diz respeito à noção de obra, Ricœur (1989) a explicará através de um trio, a saber, a obra como uma seqüência mais longa da frase, a obra submetida a uma forma de codificação que se aplica a própria composição e a obra como uma configuração única. Dizendo de outra maneira, pertença a um gênero, composição e estilo individual são os traços distintivos que caracterizam o discurso como obra. Para Ricœur (1989), o discurso se torna objeto de uma *práxis* e de uma *techné*, formando um par inseparável. Portanto, trabalho manual e trabalho intelectual são coisas que se realizam conjuntamente. Quer dizer, ao trabalhar o discurso, o ser humano opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos: as obras de discurso.

À luz desses traços podemos perguntar o seguinte: como a noção de obra se situa em relação ao par de opostos representado pelo acontecimento e pela significação? Ora, a noção de obra surge como mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade da significação. Ricœur explica que o acontecimento é a própria estilização, a qual se dá no seio de uma experiência já estruturada, comportando aberturas, possibilidades e determinações. Por isso, apreender uma obra como acontecimento é o mesmo que apreender a relação entre a situação e o projeto, no processo de reestruturação do acontecimento. Assim, o acontecimento efêmero e o sentido identificável e repetível que estavam no início da análise sobre o distanciamento no discurso, encontram na noção de obra uma mediação notável. Ricœur lembra que a noção de estilo acumula as duas características, ou seja, do acontecimento e do sentido. O estilo surge

temporalmente como um indivíduo único, porém a sua inscrição no material da linguagem lhe dá a aparência de um universo concreto.

Ora, não é difícil perceber que os novos pares representados pela noção de obra e pela noção de estilo lembram, uma vez mais, a dança das partículas do mundo quântico ao se apresentarem como a dança das possibilidades. De acordo com nosso Autor, quando o discurso se torna obra, a noção de sujeito é alterada por causa da noção de estilo. O estilo é um trabalho que individualiza o seu autor, o qual pode ser considerado como um artesão da linguagem. No entanto, a categoria do autor é uma categoria da interpretação, pois a configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. Isso porque o ser humano se individualiza ao produzir obras individuais. Ricœur diz que a assinatura é a marca desta relação.

Em sua perspectiva, a consequência mais importante da introdução da categoria de obra prende-se com a própria noção de composição, pois a objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará o distanciamento pela escrita, obrigam-nos a questionar a oposição de Dilthey entre compreender e explicar. Então, a análise estrutural termina dando início a uma nova era da hermenêutica, na qual a explicação se transforma no caminho obrigatório da compreensão. Para Ricœur, a hermenêutica continua sendo a arte de discernir o discurso na obra. Porém, esse discurso é dado apenas em e pelas estruturas da obra. Consequentemente, a interpretação se mostra como a réplica do distanciamento fundamental que constitui a objetivação do ser humano nas suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e de sua arte.

Mas, e quando o discurso passa da fala à escrita? Ricœur (1989) diz que a escrita introduz uma fixação, a qual coloca o acontecimento de discurso ao abrigo da destruição. A escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. Quer dizer, o que o texto significa já não coincide com aquilo que o autor quis dizer. É nesta autonomia do texto que está contida a possibilidade de que “a coisa do texto” seja subtraída ao horizonte intencional acabado do seu autor. Por isso, é graças à escrita que o mundo do texto pode desagregar o mundo do autor. O texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar em uma nova situação: é o que faz o ato de ler.

Diferente da situação dialogal, o discurso escrito chama a si um público que se estende virtualmente a qualquer leitor. Por essa razão, a relação entre escrever e ler deixa de ser um caso particular da relação entre falar e ouvir. O distanciamento, pois, não é constitutivo do fenômeno do texto como escrita. Ele é a condição da interpretação. A passagem da fala à escrita afeta o discurso de vários modos. Veremos que o funcionamento da referência é profundamente alterado, uma vez que já não é possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo.

Esse fenômeno é analisado por Ricœur sob o título de o mundo do texto. É através desse traço que ele pretende ir bem mais longe das posições da hermenêutica romântica, a qual afirmava como tarefa hermenêutica, tornar-se contemporâneo da genialidade do autor. Dilthey fundava o seu conceito de interpretação na apreensão de uma vida estranha que se exprimia através das objetivações da escrita. O que explica o caráter psicológico e histórico da hermenêutica romântica e diltheyana. Para Ricœur (1989), a principal tarefa da hermenêutica está relacionada à noção de mundo do texto, escapando à alternativa da genialidade ou de estrutura. Pois, quando o discurso se torna texto, a situação comum ao escritor e ao leitor desaparece, bem como as condições concretas do ato de mostrar, presente entre o falante e o ouvinte. Segundo Ricœur, a abolição do caráter revelador da referência ostensiva torna possível o fenômeno da literatura em que pode ser abolida toda a referência à realidade dada. A tese de Ricœur é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, ou seja, o ser-no-mundo.

Para Ricœur (1989), interpretar significa explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto. Dessa forma, a teoria da compreensão torna-se uma estrutura desse ser. Portanto, o que se deve interpretar em um texto é uma proposta de mundo. Esse mundo, por sua vez, não é o da linguagem cotidiana, mas constitui uma nova espécie de distanciamento: o distanciamento que a ficção e a poesia introduzem em nossa apreensão da realidade. Então, é através da ficção que se abrem novas possibilidades de ser no mundo, na realidade cotidiana. Ricœur explica que a realidade cotidiana é transformada graças às variações imaginativas que a literatura opera no real. Por isso, é possível afirmar que a ficção ou a poesia visam o ser sob a modalidade do poder ser. Notável, neste sentido, é que, chegado a esse

ponto de assimilação do pensamento de Ricœur, somos surpreendidos com uma nova similaridade entre este pensamento e o mundo quântico, pois é também imaginando possibilidades que o pesquisador pode transformar o poder-ser das partículas em realidade.

Finalmente, Ricœur (1986) afirma que o texto é a medida pela qual podemos conhecer a nós mesmos, marcando, assim, a entrada da subjetividade do leitor em suas investigações. É nesse contexto que Ricœur escreve sobre o problema da apropriação do texto à situação presente do leitor. Para ele, a apropriação está, em primeiro lugar, ligada dialeticamente ao distanciamento característico da escrita. Por isso, ela pode ser entendida como compreensão à distância. Em segundo lugar, a apropriação está ligada dialeticamente à objetivação da obra, passando por todas as objetivações estruturais do texto. A este respeito, ele assevera o seguinte:

Contrariamente à tradição do *Cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela digressão dos signos da humanidade depositados nas obras de cultura. (RICŒUR, 1986, P. 123)

De acordo com Ricœur (1986), a apropriação tem como frente a frente aquilo que Gadamer nomeou de “a coisa do texto”, explicado por ele como “o mundo da obra”. Então, aquilo de que eu me aproprio é uma proposta de mundo, que está diante do texto como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela. Por isso, compreender é compreender-se diante do texto. Todavia, é preciso se expor ao texto e receber dele um si mais vasto construído pela coisa do texto, que seria a proposta de uma existência examinada.

Ora, o mundo do texto só é real na medida em que é fictício. Logo, a ficção se torna uma dimensão fundamental da referência do texto. E a subjetividade do leitor só se produz a si mesma quando é posta em suspenso, do mesmo modo que o próprio mundo que o texto desenvolve. A leitura, pois, se introduz nas variações imaginativas do ego. Por essa razão, pode-se afirmar que a transformação do mundo é, também, a transformação lúdica do ego em si. Ricœur (1986) explica que essa transformação do ego implica um momento de distanciamento até a relação de si a si, fazendo da compreensão tanto uma desapropriação como uma apropriação. Portanto, uma crítica das ilusões do sujeito deve ser incorporada na compreensão de si.

A conseqüência, para a hermenêutica, é importante: já não se pode opor hermenêutica e crítica das ideologias; a crítica das ideologias é o percurso necessário que deve tomar a compreensão de si, se esta tiver que se deixar formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor. (RICŒUR, 1986, p. 124)

Torna-se, assim, necessário reconduzir ao próprio âmago da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão percebidas ao nível do texto, das suas estruturas, do seu sentido e da sua referência. Dizendo de outra maneira, é necessário reconduzir à essência de si a polivalência conceitual que caracteriza o movimento de nossas construções sobre o ser humano e a realidade que o cerca. Nesse sentido, o distanciamento se torna a condição da compreensão, em todos os níveis da análise. O que é dizer, afinal, que, se a noção de texto é pressuposta na leitura feita por Ricœur da tradição hermenêutica, a tentativa de reconstruir uma noção de sujeito irreduzível ao sujeito cartesiano é o pressuposto da construção ricœuriana da noção de texto. (ANDRADE, 2006)

A hermenêutica se faz filosofia e confirma, uma vez mais, sua vocação para ser um pensamento que pensa junto o que se dá, antes, como separado. Tal como a dança quântica dos físicos, conforme anunciávamos.

### 3 PAUL RICŒUR: AÇÃO E TEXTO

#### 3.1 ENTRE HERMENÊUTICA E CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS

Agora talvez estejamos prontos para lidar com o nosso maior desafio: traçar a relação entre Hermenêutica das tradições e Teoria crítica das ideologias, numa perspectiva em que possamos nos apropriar de ambas sem cairmos em vazio ecletismo. Analisaremos, portanto, o diálogo de Ricœur com essas duas proposições, que têm sido consideradas tensamente contraditórias. Para tanto, leremos o texto “Hermenêutica e crítica das ideologias”, constante no livro *Do texto à ação*. Assim, a leitura desse texto centraliza-se na reflexão crítica de duas propostas: a hermenêutica das tradições, de Gadamer; e a crítica das ideologias de Habermas.

Em um primeiro momento, essas tradições são apresentadas como alternativas de dois grandes paradigmas que reivindicam um caráter universal. Porém, em seguida, elas são elaboradas de uma forma a solucionar o problema hermenêutico através de uma construção da compreensão das duas teorias como possibilidade de atestar suas convergências e divergências. Na teoria apresentada por Gadamer, a referência para a investigação do conhecimento humano se situa em uma validação da consciência histórica. Ricœur (1986) diz que a teoria da consciência histórica constitui o microcosmo de todo o pensamento de Gadamer em *Verdade e Método*. Nesta obra, três conceitos surgem conectados como elementos fundamentais, a saber, preconceito, autoridade e tradição. O objetivo de Gadamer se traduz em uma tentativa de demonstrar os equívocos do uso e da deformação desses conceitos protagonizadas a partir do iluminismo. Ora, ao tomar como eixo reflexivo a consciência histórica e a questão da possibilidade das ciências do espírito, Gadamer, no pensamento de Ricœur, orientou a filosofia hermenêutica para a reabilitação do preconceito, da apologia da tradição e da autoridade, colocando esta filosofia em uma posição conflitual com toda a crítica das ideologias.

Para Ricœur (1986), foi a luta entre o romantismo e o iluminismo que deu corpo a oposição entre duas atitudes filosóficas: o iluminismo e a sua luta contra o preconceito; e o romantismo e a sua nostalgia do passado. Ele explica que para Gadamer, o preconceito é a categoria por excelência do iluminismo que assume

uma dupla precipitação, a saber, julgar demasiado depressa que seria um falso juízo; e seguir o costume, a autoridade. Por causa disso, faz-se preciso reencontrar um sentido menos negativo da palavra preconceito, bem como restaurar a ambivalência da herança latina da tradição jurídica anterior ao iluminismo. Só assim é possível começar a pensar de forma ousada. Então, é necessário repor a questão em que os pressupostos de uma filosofia opõem razão e preconceito.

Ricœur (1989, p. 334) continua dizendo que “só uma filosofia que faz da objetividade a medida do conhecimento é que erige o juízo em tribunal”. Logo, é preciso investigar sob a filosofia do juízo, sob a problemática do sujeito e do objeto uma reabilitação do preconceito que não seja a negação dominante do iluminismo. É aqui, segundo Ricœur (1989), que a filosofia romântica se revela tanto como primeira fundação do problema, uma vez que ousa negar o descrédito lançado sobre o preconceito; como uma falência fundamental, pois apenas subverteu a resposta sem subverter a questão.

O romantismo trava o seu debate no terreno definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação; é também neste terreno, também neste solo da questão, que se magnifica o *muthos* em vez de celebrar o *logos*, que se defende o Antigo à custa do Novo, a Cristandade histórica contra o Estado moderno, a Comunidade fraterna contra o Socialismo jurídico, o inconsciente genial contra a consciência estéril, o passado mítico contra o futuro das utopias racionais, a imaginação poética contra o racionalismo frio. A hermenêutica romântica liga, assim, o seu destino a tudo o que aparece como restauração. (RICŒUR, 1986, p. 335, grifo do autor)

Sabemos que Gadamer não tinha a intenção de voltar a cair na orla romântica. Portanto, a hermenêutica da consciência histórica tinha como objetivo ultrapassar o ponto de partida romântico da hermenêutica e escapar ao jogo das inversões do romantismo filosófico. Será que Gadamer conseguiu? De acordo com Ricœur, tudo o que ele fez surgir foi a aparência de um retorno a uma posição pré-crítica. Esse retorno está preso à reconquista da dimensão histórica ao momento reflexivo. Quer dizer, a história nos precede e antecipa a nossa reflexão: pertencemos à história antes mesmo de nos pertencermos.

De acordo com Ricœur (1989), a revolução de Dilthey não pode compreender isso. Essa compreensão surge com Heidegger, através da revolução fundamental, que subordinou a teoria do conhecimento à ontologia, fazendo

aparecer o verdadeiro sentido da pré-estrutura do compreender. Ricoeur explica que, em Heidegger, o lugar do preconceito é ocupado pela história da metafísica. Isto quer dizer que o preconceito faz parte da estrutura de antecipação. Porém, Heidegger não está interessado no movimento de retorno da estrutura de antecipação. O que para Ricoeur (1989) é uma pena, porque é nesse trajeto que a hermenêutica corre o risco de se encontrar, particularmente, com a crítica das ideologias. Inclusive, o questionamento ricœuriano tanto sobre Heidegger quanto sobre Gadamer parte desta dificuldade, uma vez que é no movimento de retorno aos debates epistemológicos que a idéia da interpretação filológica se legitima como um modo derivado do compreender fundamental. Ora, nada é fundamental, enquanto algo não tiver sido derivado dela.

No pensamento de Ricoeur (1989), a contribuição de Gadamer para a problemática da hermenêutica pode ser entendida através de três níveis: romântico, diltheyano e heideggeriano. Ele compara o texto de Gadamer a um palimpsesto (unidade de dois textos, e não a substituição do texto latente pelo manifesto) no qual se pode distinguir uma camada diltheyana e uma camada heideggeriana. É interessante lembrar que em um palimpsesto se a última camada for destruída, a primeira se perde para sempre. Então, a contribuição de Gadamer diz respeito a três fenômenos. Em primeiro lugar, a um nível fenomenológico entre preconceito, tradição e autoridade. Em seguida, a uma ontologia da consciência inserida no devir histórico; e, finalmente, a uma consciência epistemológica ou a crítica da crítica.

Ricoeur (1989) explica tratar-se de uma análise fenomenológica no sentido em que ela tenta destacar a essência desses três fenômenos obscurecidos pelo iluminismo. Dessa forma, o preconceito se torna um componente do compreender, caracterizando-se como parte constitutiva da estrutura de antecipação, ou seja, a condição para a compreensão de algo. A pretensão de criticar os preconceitos é uma tentativa infundada para Gadamer, que era convicto dos efeitos da história na consciência humana. Para ele não há um local isento que possa provocar a crítica com precisão. Essa crítica é, na verdade, impossível aos olhos de Gadamer que vê no preconceito uma dimensão positiva para o conhecimento. Portanto, os preconceitos de um indivíduo, bem mais do que os seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser. Ricoeur (1989, p. 338) explica que “o preconceito, para começar por ele, não é o pólo adverso de uma razão sem pressuposto; é uma



componente do compreender, ligada ao caráter historicamente finito do ser humano”.

Já o conceito de autoridade é visto por Gadamer em divergência com o iluminismo, o qual confundiu autoridade com domínio e violência. Por essa razão é que se representou o preconceito contra o preconceito e a rejeição da autoridade como elemento importante da tradição humana. O conceito de autoridade, em *Verdade e Método*, é apresentado por Gadamer como o conceito de autoridade relacionado a reconhecimento, dissociado de obediência, com a qual não teria nenhuma relação imediata. Para ele, nenhuma autoridade deve ser fundada em um ato de submissão ou abdicação da razão, mas em um ato de aceitação e reconhecimento. No iluminismo, todavia, a autoridade implicou em uma obediência cega. Na visão de Ricoeur, o conceito chave seria, portanto, o do reconhecimento que substitui o da obediência. É aqui que se pode inferir certo momento crítico.

Mas, apesar desse momento, Gadamer regressa a um tema do romantismo, ligando autoridade e tradição. A tradição se torna o fundamento da validade de todos os seus conceitos. Para ele, ela é a forma de autoridade que o romantismo defendeu. Quer dizer, costumes e tradições são recebidos com toda a liberdade, muito embora não sejam criados com toda a liberdade de discernimento ou fundados na sua validade. No pensamento de Ricoeur (1989), Gadamer tentou aproximar autoridade e tradição ao invés de opô-las. O elo aí sugerido significa que a tradição se revela como fator de liberdade, bem como da própria história. Portanto, uma tradição exige ser preservada, assumida e conservada, tornando-se um ato de razão. Ricoeur também observa que Gadamer usou a palavra razão ao invés de entendimento, facilitando um diálogo com Habermas e Apel, esses dois preocupados em defender um conceito de razão distinto de um entendimento planificador. Daí a distinção da Escola de Frankfurt entre a ação comunicativa como obra da razão e a ação instrumental como obra do entendimento tecnológico.

Ora, essa distinção, lembra Ricoeur (1989), sustenta-se no recurso à tradição por oposição à tradição politizada e institucionalizada. Mas o topo da reflexão de Gadamer é marcado pela interpretação ontológica da seqüência: preconceito, autoridade e tradição que se cristaliza na categoria de consciência histórica dos efeitos (da história). Ricoeur (1989, p. 341) explica este conceito de consciência da seguinte forma:

Em linhas gerais, pode dizer-se que é a consciência de ser exposto à história e à sua ação, de tal modo que não se pode objetivar esta ação em nós, porque esta eficácia faz parte do seu sentido enquanto fenômeno histórico.

Quer dizer, a consciência é determinada por um devir histórico real. Por isso, ela não tem a liberdade de se situar em face do passado. Assim, o passado que experienciamos termina nos constringendo a carregá-lo e a assumirmos a sua verdade. De acordo com Ricœur quatro temas parecem concorrer para esta categoria da consciência da história da eficácia, a saber, distância histórica, sobrevôo, horizonte e fusão de horizontes. Por isso, a sua análise começa dando ênfase a um par de opostos: consciência da história da eficácia e distância histórica.

Ricœur lembra que a pesquisa elaborada por Gadamer sobre a distância histórica constitui uma condição metodológica, pois a distância é um fato. Por essa razão, deve fazer dupla com a categoria de consciência da história da eficácia, uma vez que a história eficiente é, na verdade, a eficácia na distância.

A história dos efeitos ou da eficácia é precisamente a que se exerce sob a condição da distância histórica. É a proximidade do longínquo. Daí a ilusão, contra a qual luta Gadamer, de que a distância põe fim ao nosso conluio com o passado e, ao mesmo tempo, cria uma situação comparável à objetividade das ciências da natureza, na medida exata em que, com a familiaridade perdida, rompemos também com o arbitrário. Contra esta ilusão, importa restaurar o paradoxo da alteridade do passado. (RICŒUR, 1989, p. 342)

A segunda dupla formada por Ricœur é entre a eficácia histórica e sobrevôo. Mas, a tensão por trás dessa diferença entre os pares de opostos faz surgir um novo assunto, a saber, a ontologia da finitude. Isso porque, segundo Ricœur (1989), é preciso fazer uma escolha entre finitude e saber absoluto, quando olhar o conjunto da eficácia histórica se torna, praticamente, impossível através da idéia de sobrevôo. Para explicar esse papel, Ricœur evoca a ontologia de Heidegger, que traz à tona a idéia de *projeto lançado* ou o fora de si e o conceito de *situação*, ou seja, o modo pelo qual nos encontramos no mundo. (HEIDEGGER, 2004, p.90-98, 188-194). Ricœur afirma que o ser histórico é o que nunca passa para o saber de si, lembrando o conceito de Substância em Hegel como idéia correspondente. Sabe-se que a Substância é para Hegel a permanência que se manifesta em acidentes, os

quais contêm a substancialidade. A categoria substância é, pois, uma forma de manifestação parcial da essência absoluta, caracterizando-se por uma manifestação real, dialética. “A substância é essencialmente sujeito”. (HEGEL, 1992, p. 7) De acordo com Ricœur esse é o conceito que Hegel emprega sempre que é preciso dizer o fundo não dominável que vem ao discurso pela dialética.

Depois de pensar a inexistência de sobrevôo, isto é, de não podermos olhar a história como se morássemos nas estrelas, Ricœur (1989) diz que não há situação que nos limite em absoluto, colocando um novo par para dançar com a consciência de história da eficácia que se mostra através da idéia de horizonte. Isso ele o faz como uma forma de corrigir o tema anterior, por isso segue afirmando que onde há situação, há horizonte, ou seja, há quem possa contrair-se ou alargar-se. “Como atesta o círculo virtual da nossa existência, a paisagem hierarquiza-se entre o próximo, o longínquo e o aberto”. (RICŒUR, 1978, p. 143) No pensamento do nosso filósofo, o mesmo acontece na compreensão histórica. E, considerando um desastre de assimilação falaciosa no que diz respeito ao conceito de horizonte, o autor (1978, P. 243) diz o seguinte:

Acreditávamos ficar livres deste conceito de horizonte, ao identificá-lo com a regra de método de se transportar para o ponto de vista do outro; o horizonte é, então, o horizonte do outro; pensa-se, assim, ter alinhado a história pela objetividade das ciências; adotar o ponto de vista do outro, com o esquecimento do ponto de vista próprio, não é objetividade?

Para Ricœur (1989), a assimilação é falaciosa, uma vez que o texto, tratado como objeto absoluto, é desapossado de sua pretensão de dizer alguma coisa sobre a coisa. Portanto, esta pretensão só se sustenta através da idéia de um acordo preliminar da própria coisa. De acordo com o filósofo, nada arruína mais o próprio sentido do empreendimento histórico do que este distanciamento objetivo que suspende, ao mesmo tempo, a tensão dos pontos de vista e a pretensão da tradição em transmitir uma fala verdadeira sobre o que é.

Então, com o restabelecimento da dialética dos pontos de vista e da tensão entre o outro e o próprio, pode-se chegar a um conceito mais elevado que é, no pensamento ricœuriano, o quarto par que passa a fazer dupla com a consciência da história da eficácia, a saber, a fusão dos horizontes, a qual é considerada por

Ricœur como um conceito dialético que surge através de uma dupla recusa, ou seja, da recusa do objetivismo e do saber absoluto.

Na primeira recusa pode-se afirmar que a objetivação do outro se faz no esquecimento do próprio. E, na segunda, que a história universal é susceptível de se articular em um único horizonte. Ora, não podemos existir somente em horizontes fechados ou em um horizonte único. Por isso, para Ricœur não há horizonte fechado, já que podemos nos transportar para um outro ponto de vista e para uma outra cultura; nem tão pouco há horizonte único, por causa da tensão inultrapassável do outro e do próprio.

Por um momento, diz Ricœur (1989), o Gadamer parece admitir a idéia de um horizonte único capaz de englobar todos os pontos de vista. Essa posição, todavia, talvez seja para lutar contra o pluralismo radical de Nietzsche, o qual conduz à incomunicabilidade e arruína a idéia de se entender sobre a coisa. Por essa razão, Gadamer tem mais afinidade com Hegel, uma vez que a compreensão histórica requer um acordo sobre a coisa. Porém, essa afinidade é apenas tangencial em razão de sua ontologia heideggeriana da finitude que lhe proíbe fazer um saber deste horizonte único.

A própria palavra horizonte assinala um repúdio último pela idéia de um saber em que seria recolhida a fusão dos horizontes. O contraste, em virtude do qual um ponto de vista se destaca do fundo dos outros, marca o afastamento entre a hermenêutica e todo hegelianismo. (RICŒUR, 1978, p. 344)

No pensamento de Ricœur, é por causa do conceito inultrapassável de fusão de horizontes que o preconceito termina recebendo a sua característica mais própria. Em outras palavras, o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo na sua abertura ao longínquo. Portanto, a relação com o próprio e com o outro faz com que o conceito de preconceito receba um último toque dialético, pois é na medida em que nos transportamos para um outro, que transportamos a nós mesmos o nosso horizonte presente, com os nossos preconceitos. Então, é nesta tensão entre o outro e o próprio, ou seja, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor, que o preconceito se torna operante, constitutivo de historicidade.

Para Ricœur (1989) é muito simples discernir as implicações epistemológicas do conceito ontológico de eficácia histórica, pois elas dizem respeito ao próprio estatuto da investigação nas ciências do espírito (hoje, ciências sociais). Essa

investigação não escapa à consciência histórica dos que vivem e fazem a história. Portanto, o saber histórico não se liberta da condição histórica. O que torna impossível o projeto de uma ciência livre de preconceitos.

É a partir de uma tradição que a interpela que a história põe ao passado questões significativas, prossegue uma investigação científica, atinge resultados significativos. A história como ciência recebe as suas significações, tanto no início como no fim da investigação, do elo que ela mantém com uma tradição recebida e conhecida. (RICŒUR, 1978, p. 344)

Ricœur continua falando de um pacto que se estabelece entre a ação da tradição e a investigação histórica. Esse pacto, segundo ele, não pode ser desfeito pela consciência crítica, uma vez que poderia tornar insensata a própria investigação. Por essa razão, a investigação histórica não é apenas busca, mas transmissão de tradições. Ricœur (1989) lembra que, em Gadamer, a idéia de conhecimento acabado da história é algo impensável, assim como o de um objeto em si da história. Será, pois, que o ideal de uma comunicação sem limite e sem constrangimento, que Habermas opõe ao conceito de tradição, escapa ao argumento de Gadamer?

Para Ricœur (1989) qualquer que seja o alcance deste argumento contra uma crítica das ideologias erigida em instância suprema, a hermenêutica pretende erigir-se em crítica da crítica ou meta-crítica. Aqui o que está em jogo é aquilo que Gadamer nomeou de universalidade do problema hermenêutico, no qual Ricœur percebe três significações, a saber, pretensão de universalidade herdado da ciência, universalidade de empréstimo e a linguagem como um elemento universal.

A primeira noção de universalidade é explicada por Ricœur como tendo a mesma amplitude que a ciência, dizendo respeito ao nosso saber e ao nosso poder. “A hermenêutica pretende cobrir o mesmo domínio que a investigação científica, ao fundá-la numa experiência do mundo que a precede e envolve o saber e o poder da ciência” (RICŒUR, 1978, p. 345) Essa noção, na verdade, procede da própria tarefa da hermenêutica, ou seja, restabelecer os elos que unem o mundo dos objetos às leis fundamentais do nosso ser. Portanto, a primeira tarefa meta-crítica pode ser traduzida como aquela que deve subtrair ao nosso arbítrio o que a ciência submete ao nosso arbítrio.

De acordo com Ricoeur (1989), essa pretensão de universalidade pode ser entendida como de empréstimo. Segundo Gadamer (1999), a hermenêutica tem uma universalidade própria. Porém, ela não pode elevar a sua pretensão à universalidade, senão a partir de domínios concretos, ou seja, de hermenêuticas regionais que ela precisa sempre desregionalizar. É nesse esforço que Ricoeur diz que ela talvez encontre uma resistência que tem a ver com a própria natureza das experiências de alienação. Ora, essa luta contra o distanciamento metodológico faz da hermenêutica uma crítica da crítica. “É preciso voltar sempre a subir o rochedo de Sísifo, restaurar o solo ontológico que a metodologia erodiu” (RICŒUR, 1978, p. 346). Ricoeur, a propósito, lembra que Schleiermacher defendia a hermenêutica como a arte de evitar a incompreensão. Porém, para Gadamer (1999), toda a incompreensão é precedida por um acordo que funciona como suporte. Por essa razão, é a idéia de acordo preliminar que faz surgir o tema meta-crítico por excelência, que é a própria incompreensão.

Essa idéia é fundamental, diz Ricoeur (1989), uma vez que é capaz de nos conduzir ao terceiro conceito de universalidade, ou seja, o elemento universal que permite desregionalizar a hermenêutica: a linguagem.

O acordo que nos transporta é a compreensão no diálogo; não forçosamente o frente a frente calmo, mas a relação pergunta-resposta na sua radicalidade: é, efetivamente, o fenômeno hermenêutico primitivo, a saber, o que não há asserção possível que não possa ser compreendida como resposta a uma questão e que essa é a forma pela qual ela poderá ser compreendida [...] Por isso, toda a hermenêutica culmina no conceito de dimensão da linguagem [...] como o conjunto das coisas ditas, o resumo das mensagens mais significativas, veiculadas não apenas pela linguagem vulgar, mas por todas as linguagens eminentes que fizeram de nós o que somos. (RICŒUR, 1978, p. 346)

Será que o diálogo que somos todos nós se torna o elemento universal que permite desregionalizar a hermenêutica? É essa pergunta feita por Ricoeur que nos aproximará da crítica de Habermas: o segundo protagonista do debate desenvolvido pelo filósofo. A exposição ricœuriana se faz através de conceitos em oposição, como de costume. Dizendo de outra maneira, através de uma dança que apresenta a crítica das ideologias de Habermas, enquanto alternativa a uma hermenêutica das tradições.

O primeiro par de opostos é formado pelo interesse e pelo preconceito; o qual entra na dança, também, com a noção heideggeriana de pré-compreensão. O interesse é um conceito que Habermas (1992) desenvolve através das idéias marxistas reinterpretadas por Lukács e pela escola de Frankfurt. O preconceito, por sua vez, é um conceito que Gadamer pede emprestado ao romantismo filosófico, sendo reinterpretado por meio da noção de pré-compreensão de Heidegger.

O conceito de interesse leva Ricœur a fazer algumas observações sobre as relações de Habermas com o marxismo, o qual se remete para uma arqueologia do saber, visando traçar a história contínua de uma problemática, a da reflexão, mergulhada em um objetivismo e positivismo crescentes. O livro publicado em 1968, *Connaissance et intérêt*, pretende ser a reconstrução da pré-história do positivismo moderno, tendo por finalidade recuperar a experiência perdida da reflexão.

O marxismo, remetido para a história das conquistas e dos esquecimentos da reflexão, não pode aparecer senão como um fenômeno muito ambíguo [...] Mas, esta forma simples de considerar a filiação do marxismo a partir da questão crítica é em si mesma muito reveladora [...] Assim, reposto na história da função crítica da reflexão, o marxismo não pode deixar de aparecer como a posição mais elevada da meta-crítica. (RICŒUR, 1978, p. 348)

É para uma melhor compreensão desta crítica interna ao marxismo que Ricœur introduz o conceito de interesse. Em sua análise, ele começa afirmando que esse conceito se opõe a toda a pretensão do sujeito teórico se situar para além da esfera do desejo. Portanto, a tarefa de uma filosofia crítica é desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento de conhecimento. Ricœur, também, explora o aspecto familiar entre o conceito de interesse de Habermas e os conceitos de preconceito e de tradição em Gadamer. Ele diz o seguinte:

Digamos, por agora, que ele permite introduzir, uma primeira vez, o conceito de ideologia, no sentido de um conhecimento pretensamente desinteressado, servindo para dissimular o interesse, sob forma de uma racionalização, em um sentido muito mais próximo do de Freud. (Ricœur, 1978, p. 349)

Para Ricœur (1989), é importante compreender que há um pluralismo de esferas de interesse e Habermas vai distinguir três deles, regulando cada um deles uma esfera de investigação ou grupo científico. O primeiro interesse explicado por

Habermas é o interesse técnico ou instrumental, o qual regula as ciências empírico-analíticas. Para ele, a ciência e a técnica são vistas como a ideologia moderna. Essa correlação entre conhecimento empírico e interesse técnico é definida por Habermas como interesse cognitivo no controle técnico aplicado a processos objetivos.

O segundo interesse se caracteriza como a esfera da comunicação inter-humana, direcionando-se a um lado mais prático. Dizendo de outra maneira, é o domínio das ciências histórico-hermenêuticas, o da significação como compreensão do sentido. Diferente, portanto, da previsão possível e da exploração técnica, uma vez que a compreensão acontece por meio da interpretação. “Esta compreensão faz-se pelo canal da interpretação das mensagens trocadas na linguagem vulgar, por meio da interpretação dos textos transmitidos pela tradição, enfim, graças à interiorização das normas institucionalizam os papéis sociais” (RICŒUR, 1978, p. 349). Ricœur explica que Habermas se aproxima mais de Gadamer do que de Marx, pois a este nível da ação comunicativa, a compreensão é submetida às condições da pré-compreensão pelo intérprete. A pré-compreensão, por sua vez, se faz com base nas significações tradicionais incorporadas na apreensão de todo fenômeno novo. Então, é da distinção entre os dois níveis de interesse, tecnológico e prático, os dois níveis da ação, instrumental e ação comunicativa, e os dois níveis de ciências, empírico-analítica e histórico-hermenêutica, que a crítica interna ao marxismo procede. De acordo com Ricœur, Habermas distingue, em Marx, o esboço de sua própria distinção pessoal entre os dois tipos de interesse, de ação e de ciência, vendo-se na famosa distinção entre forças produtivas e relações de produção.

O marxismo assenta, efetivamente, na discordância entre força e forma; a atividade de produção deveria gerar apenas uma única humanidade auto-produtiva, uma única essência genérica do homem; é das relações de produção que procede a clivagem do sujeito produtor em classes antagônicas. (RICŒUR, 1978, p. 350)

Ricœur afirma que Habermas vê nas relações de produção o início de sua distinção, uma vez que os fenômenos de dominação e violência, a dissimulação das relações de força em ideologias e o empreendimento político de libertação acontecem na esfera das relações de produção, e não das forças de produção. É, pois, a tomada de consciência da distinção entre as duas esferas da ação



instrumental e da ação comunicativa que pode dar conta dos fenômenos analisados por Marx, a saber, antagonismo de classe; dominação burguesa; dissimulação ideológica e libertação proletária. O marxismo, ao colocar forças e relações sob o mesmo conceito de produção, não pode desdobrar realmente os interesses, nem os níveis de ação, bem como as esferas de ciência. Por essa razão, ele pertence à história do positivismo, ou seja, à história do esquecimento da reflexão.

O terceiro tipo de interesse é chamado por Habermas de emancipação e está ligado a uma terceira espécie de ciência: as ciências sociais críticas. No pensamento de Ricoeur, este é o ponto mais importante de discordância com Gadamer. Pois, enquanto ele toma como referencial as ciências do espírito, Habermas prefere as ciências sociais críticas. As ciências do espírito estão mais próximas daquilo que Gadamer chamou de humanidades, ou seja, ciências da cultura, da tradição interpretada e continuada. Essas ciências podem comportar um momento crítico; no entanto, por natureza se inclinam para lutar contra o distanciamento alienante da consciência estética, histórica e de linguagem. Isso quer dizer que elas impedem de colocar a instância crítica acima do reconhecimento da autoridade, da própria tradição reinterpretada, pois a instância crítica só pode desenvolver-se como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência relativamente às figuras da pré-compreensão que precede e envolve a instância crítica.

O inverso aconteceria com as ciências sociais críticas, uma vez que elas são críticas por constituição. Essas ciências tomam como tarefa distinguir, sob as regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência ideologicamente congeladas; cristalizações de pensamento que não podem ser transformados senão criticamente. Para Habermas (1992), o interesse pela emancipação regula a abordagem crítica, podendo ser chamado de auto-reflexão, pois liberta o sujeito da dependência dos poderes hipostasiados. Daí, o interesse pela emancipação é o mesmo que animou as filosofias do passado, podendo ser traduzido como o interesse pela autonomia, pela independência. Esse interesse, todavia, foi dissimulado pela ontologia como uma realidade já feita. Ricoeur (1989) lembra que ele só é ativo na instância crítica, a qual se coloca acima da consciência hermenêutica. Para ele, o projeto hermenêutico e o projeto crítico permanecem separados por um abismo, pois enquanto o primeiro coloca a tradição assumida acima do juízo, a segunda coloca a reflexão acima do constrangimento institucionalizado.

Outro ponto de discordância está no objeto de debate de Ricœur, a saber, o conceito de ideologia. Para ele, esse conceito possui em uma ciência social crítica, o lugar que tem o conceito de incompreensão na hermenêutica das tradições. Ele diz o seguinte:

Era Schleiermacher quem, antes de Gadamer, aliava a hermenêutica ao conceito de incompreensão. Há hermenêutica onde há incompreensão. Mas há hermenêutica porque há a convicção e a confiança de que a compreensão que precede e envolve a incompreensão tem com que reintegrar a incompreensão na compreensão pelo próprio movimento da pergunta e da resposta, no modelo dialogal. A incompreensão é homogênea da compreensão, do mesmo gênero que ela; é por isso que a compreensão não faz apelo a processos explicativos, que são excluídos das pretensões abusivas do metodologismo. (RICŒUR, 1978, p. 352)

De acordo com Ricœur, acontece algo completamente diferente com o conceito de ideologia, uma vez que Habermas recorre constantemente ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias. Esse paralelismo é explicado através de três critérios: o primeiro deles tem a ver com a distorção constantemente referida, na Escola de Frankfurt, à ação repressiva de uma autoridade, logo, à violência. Aqui, a censura, no sentido freudiano, se torna um conceito chave por ser um conceito de origem política que passa para o campo das ciências sociais críticas depois de ter passado pela psicanálise. Para Ricœur (1989), a ligação entre ideologia e violência se torna capital, introduzindo grandezas no campo da reflexão que, sem estarem ausentes da hermenêutica, não são acentuadas por ela. São elas: o poder e o trabalho. Ricœur explica que é por ocasião do trabalho humano que se exercem fenômenos de dominação de uma classe por outra e que a ideologia exprime esses fenômenos de dominação. Para Habermas, o fenômeno de dominação é produzido na esfera da ação comunicativa. Ricœur diz que é exatamente aí que a linguagem é distorcida nas suas condições de exercício ao nível da competência comunicativa.

É por isso que uma hermenêutica que se mantém na idealidade da dimensão da linguagem encontra o seu limite em um fenômeno que só afeta a linguagem como tal porque a relação entre as três grandezas – trabalho, poder e linguagem – é alterada. (RICŒUR, 1978, p. 353)

Então, as distorções da linguagem não provêm do uso como tal da linguagem, mas da sua relação com o trabalho e o poder. Em razão disso, essas distorções são desconhecidas pelos membros da comunidade.

O desconhecimento é, pois, o segundo critério. Ele é específico do fenômeno da ideologia. Mas para fazer essa fenomenologia do aparecer ideológico é preciso recorrer aos conceitos psicanalíticos de ilusão, projeção e racionalização. O primeiro, enquanto diferente do erro; o segundo, enquanto constituição de uma falsa transcendência e o terceiro, enquanto reorganização inoportuna das motivações, segundo as aparências de uma justificação social. “Habermas fala de pseudo-comunicação ou compreensão sistematicamente distorcida, por oposição à simples incompreensão” (RICŒUR, 1978, p. 353). Ricœur explica que o desconhecimento é inultrapassável pela via dialogal direta: daí a necessidade do terceiro critério, a dissolução das ideologias.

Esta, por sua vez, precisa percorrer processos explicativos e não apenas compreensivos.

Esses processos põem em jogo um aparelho teórico que não se pode derivar de uma hermenêutica que prolongaria, apenas no plano da arte, a interpretação espontânea do discurso vulgar na conversação. Ainda aqui, a psicanálise fornece um bom modelo [...] desenvolvido no artigo intitulado: *A pretensão de da universalidade da hermenêutica*. (RICŒUR, 1978, p. 353, grifo do autor)

Para Ricœur, Habermas aprecia a interpretação da psicanálise segundo a qual a compreensão do sentido se faz por reconstrução de uma cena primitiva, posta em relação com outras duas cenas: a cena de ordem sintomática e a cena artificial da situação de transferência. Porém, a psicanálise permanece na esfera de um compreender que se completa na tomada de consciência do paciente. Para Habermas (1992), isso pode ser traduzido como uma hermenêutica das profundidades. Mas o compreender do sentido exige o percurso de uma reconstrução dos processos de dessimbolização que a psicanálise percorre em sentido inverso, ou seja, segundo as vias de uma ressimbolização.

A psicanálise não é, portanto, completamente exterior à hermenêutica, uma vez que ainda se pode exprimir em termos de dessimbolização e ressimbolização; ela constitui, antes, uma experiência limite, por causa da força explicativa ligada à reconstrução da cena primitiva. (RICŒUR, 1978, p. 354)

Dizendo de outra maneira, para compreender o quê do sintoma, é preciso explicar o seu porquê. É nesta fase explicativa, acrescenta Ricœur, que atua o aparelho teórico que põe em ação as condições de possibilidade da explicação e da reconstrução: conceitos tópicos, conceitos econômicos e conceitos genéticos. De acordo com Habermas, o eu – isso – super-eu se ligam à espera da comunicação por meio do processo dialogal de elucidação pelo qual o paciente é reconduzido à reflexão sobre si mesmo. Por essa razão, a metapsicologia só pode ser fundada como meta - hermenêutica.

Habermas, entretanto, não esclareceu, segundo Ricœur (1989), a maneira como se deveria transpor o esquema, ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico, da psicanálise, para o plano das ideologias. Portanto, seria necessário dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, constituem também fenômenos de dessimbolização. Habermas fala de excomunhão, pensando na distinção wittgensteiniana entre linguagem pública e linguagem privada.

Para Ricœur, é preciso mostrar em que sentido a explicação destes fenômenos exige uma reconstituição em que se encontrem certos traços da compreensão cênica, mesmo da tripla cena, atual, original e transferencial. É preciso mostrar como a compreensão exige uma etapa de explicação tal, na qual o sentido só é compreendido se a origem do não-sentido for explicada. Por fim, é preciso mostrar como esta explicação põe em jogo um aparelho teórico comparável à tópica ou à econômica freudiana, cujos conceitos diretores não podem ser pedidos de empréstimo nem à experiência dialogal, no quadro da linguagem vulgar, nem a exegese dos textos, enxertada na compreensão direta do discurso.

De acordo com Ricœur (1989), os principais traços do conceito de ideologia são o impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência e necessidade de digressão pela explicação das causas. É por meio desses traços que o fenômeno ideológico constitui uma experiência limite para a hermenêutica. Mas, enquanto a hermenêutica desenvolve apenas uma competência natural, necessitamos de uma meta-hermenêutica para elaborar a teoria das deformações da competência comunicativa que envolve a arte de compreender, as técnicas para vencer a incompreensão e a ciência explicativa das distorções.

Enfim, para Habermas (1992), o principal defeito de Gadamer foi ter ontologizado a hermenêutica. Segundo Ricœur, esta é a divergência mais profunda que separa esse dois filósofos. A ontologização de Gadamer pode ser entendida como a idéia de consenso como algo dado na história, a partir da experiência de diálogo que a humanidade possui. Ora, para Habermas, isso não pode servir de modelo para a ação comunicativa. Pois, é necessário reconhecer que há distorções na linguagem, movidas por interesse, impedindo um diálogo perfeito, bem como a emancipação humana.

Para Habermas (1992) é necessário superar as interferências da ideologia na linguagem. Por essa razão, a sua teoria se intitula como crítica das ideologias. Ricœur (1989) explica que se a ideologia fosse apenas um obstáculo interno à compreensão, uma incompreensão que apenas o exercício da pergunta e da resposta pudesse desintegrar, então poderíamos dizer que onde há incompreensão, há acordo prévio. Por isso, compete a uma crítica das ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das tradições pensa em termos de tradição assumida.

A crítica das ideologias implica que seja posto como idéia reguladora, perante nós, aquilo que a hermenêutica das tradições concebe como existente na origem da compreensão. (RICŒUR, 1978, p. 355)

É nesse contexto que Ricœur diz entrar em jogo o terceiro interesse que move o conhecimento, ou seja, o interesse pela emancipação. Na verdade, é ele que dá um quadro de referência a todas as significações postas em jogo na psicanálise e na crítica das ideologias. Assim, a auto-reflexão se torna o conceito correlativo do interesse pela emancipação. Por essa razão, não se pode fundá-la em um consenso preliminar. O que existe antes, diz Ricœur, é uma comunicação quebrada.

Não se pode falar, com Gadamer, de entendimento que transporta a compreensão sem presumir uma convergência das tradições que não existe, sem hipostasiar o passado que é também o lugar da falsa consciência, enfim, sem ontologizar a língua que é apenas uma competência comunicativa desde sempre distorcida. (1978, p. 356)

De acordo com Ricœur, a crítica das ideologias precisa ser colocada sob o signo de uma idéia reguladora, quer dizer a idéia de uma comunicação sem limites e sem constrangimentos. Essa idéia reguladora possui uma tônica kantiana, ou seja, é mais um dever-ser, mais antecipação que reminiscência. É ela que dá sentido à crítica psicanalítica ou sociológica, uma vez que não há dessimbolização senão para um projeto de ressimbolização. Ora, esse projeto só existe na perspectiva revolucionária do fim da violência.

Para Ricœur (1989), onde a hermenêutica das tradições procurou destacar a essência da autoridade para reatá-la com o reconhecimento de uma superioridade; o interesse pela emancipação nos conduziu não a idéia de uma interpretação do mundo, mas de uma transformação dele. Portanto, uma escatologia da não-violência passa a constituir o horizonte filosófico último de uma crítica das ideologias, tomando o lugar que a ontologia do acordo da linguagem tem em uma hermenêutica das tradições.

Aqui, portanto, o ponto a partir do qual podemos ver mais viva a tarefa filosófica de Paul Ricœur, anunciada através de uma construção da síntese dessas tradições. O seu propósito, todavia, não é construir um super-sistema, que as englobasse, uma vez que cada tradição fala de um lugar distinto. E não poderia ser diferente. Pois, a dança conceitual ricœuriana não se caracteriza pela fundição de seus pares, mas pelo reconhecimento da especificidade de cada um de seus componentes e reivindicação da sua legitimidade. É uma construção sem simplificações, que preserva a identidade de cada pensamento discutido.

### 3.2 A ESTRATÉGIA RICOEURIANA

Acreditamos ser agora possível colocar as duas questões fundamentais de nosso trabalho; questões que, se postas antes de um estudo detido do estilo ricœuriano, teriam com facilidade suscitado a suspeita, já agora irrelevante, de ecletismo: 1) Em que condição pode uma filosofia hermenêutica dar conta em si mesma da exigência de uma crítica das ideologias? A custa de que reformulação do seu programa? 2) Em que condição é possível uma crítica das ideologias? Poderá ela ser despida de pressupostos hermenêuticos? Tentaremos apresentar o desenvolvimento dessas questões, menos com o intuito de estabelecer uma discussão temática do que atentos à estratégia ricœuriana de pensamento.

Para Ricœur (1989), a primeira questão põe em jogo a capacidade da hermenêutica de dar conta de uma instância crítica geral. Para ele, reconhecer a instância crítica é uma vontade imperfeita da hermenêutica, incessantemente reiterada, mas incessantemente abortada. Mas, é a partir de Heidegger que a hermenêutica se compromete, completamente, com o movimento de remontar ao fundamento que conduz à estrutura ontológica do compreender. Daí pode-se, então, perguntar pela possibilidade do trajeto de retorno, do fundamento último àquilo que demandou a busca pelo fundamento. Sobre isso, Ricœur diz o seguinte:

É, no entanto, neste trajeto de retorno que poderia atestar-se e confirmar-se a afirmação de que as questões de crítica exegético-histórica são questões derivadas, que o círculo hermenêutico, no sentido das exegeses, é fundado na estrutura de antecipação da compreensão, no plano ontológico fundamental. (RICOEUR, 1978, p. 357)

Acontece que a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de desenvolver a problemática do retorno. Ricœur lembra que o próprio Heidegger abandona a questão. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2004) faz uma distinção entre a antecipação segundo as próprias coisas e uma antecipação proveniente das idéias enviesadas e das noções populares. Ricœur explica que esses dois termos possuem um parentesco visível com os preconceitos por precipitação e por prevenção. Lembrando que, logo a seguir, Heidegger declara que os pressupostos ontológicos de todo o conhecimento histórico transcendem essencialmente a idéia de rigor próprio das ciências exatas e que se ilude a questão

do rigor próprio das ciências históricas, sendo difícil ir mais longe depois dessa declaração. Por causa disso, a preocupação de enraizar o círculo hermenêutico mais profundamente que qualquer epistemologia, termina impedindo a repetição da questão epistemológica depois da ontologia.

Para Ricœur (1989), isso não quer dizer que não exista em Heidegger nenhum desenvolvimento que corresponda ao momento crítico de uma epistemologia. Entretanto, esse desenvolvimento é aplicado em outro sítio. Ele continua dizendo o seguinte:

Ao passar da analítica do *Dasein*, à qual pertence também a teoria do compreender e do interpretar, à teoria da temporalidade e da totalidade, à qual pertence a segunda meditação sobre o compreender, verifica-se que todo o esforço crítico é gasto no trabalho de desconstrução da metafísica; compreende-se porquê: a partir do momento em que a hermenêutica se torna a hermenêutica do ser [...] a estrutura de antecipação própria da questão do sentido do ser é dada pela história da metafísica que ocupa exatamente o lugar do preconceito. (RICŒUR, 1978, p. 358, grifo do autor)

Depois disso, a hermenêutica do ser desenvolve todos os seus recursos críticos no seu debate com a substância grega e medieval, com o *cogito* cartesiano e kantiano. Por essa razão, o confronto com a tradição metafísica do Ocidente ocupa o lugar de uma crítica do preconceito. De acordo com Ricœur, em uma perspectiva heideggeriana, a única crítica interna que pode ser concebida como parte integrante do empreendimento de desocultação é a desconstrução da metafísica; enquanto que uma crítica propriamente epistemológica só pode ser reassumida indiretamente, na medida em que os resíduos metafísicos podem ser discernidos em ação até nas ciências pretensamente empíricas.

Porém, a crítica dos preconceitos de origem metafísica não substitui a verdadeira confrontação com as ciências humanas, com a sua metodologia e com os seus pressupostos epistemológicos.

No que diz respeito a Gadamer, Ricœur (1989) diz que ele apreendeu perfeitamente a urgência desta dialética descendente ao declarar que podemos interrogar sobre as conseqüências que arrasta, para as ciências do espírito, o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular do compreender da temporalidade do *Dasein*. Para Ricœur, essas conseqüências não importam. Ele afirma o seguinte:



É no movimento de derivação que o desempate entre pré-compreensão e preconceito constitui problema e que a questão crítica surge de novo, no próprio âmago da compreensão. Assim, Gadamer, ao falar dos textos da nossa cultura, não deixa de insistir no fato de ser por si mesmos que estes textos são significantes, que há uma coisa no texto que se dirige a nós. Mas, como deixar falar a coisa do texto sem enfrentar a questão crítica da mistura da pré-compreensão e do preconceito? (RICŒUR, 1978, p. 359)

Na concepção de Ricœur, parece que a hermenêutica de Gadamer está impedida de se comprometer a fundo nesta via, pois a própria experiência hermenêutica dissuade de se avançar nas vias do reconhecimento de toda a instância crítica. Ele diz que a sua obra, *Verdade e Método*, assume um caráter dicotômico. Por essa razão, o reconhecimento da instância crítica é impedida, além de não fazer justiça a uma crítica das ideologias. A interrogação ricœuriana procede desta constatação; e em seguida levanta o seguinte problema:

Não seria conveniente, pergunto-me eu, deslocar o lugar inicial da questão hermenêutica, reformular a questão de base da hermenêutica, de tal forma que uma certa dialética entre experiência de pertença e o distanciamento alienante se torne o próprio motor, a chave da vida interna da hermenêutica? (RICŒUR, 1978, p. 360)

Ricœur sugere a idéia de deslocamento do lugar inicial da questão hermenêutica em razão da própria história do problema hermenêutico. Para ele, ao longo de toda esta história, a tônica nunca deixou de ser colocada sobre a exegese, a filologia, ou seja, sobre a espécie de relação com a tradição que se funda na mediação de textos, de documentos, de monumentos cujo estatuto é comparável ao dos textos.

Ora, voltar a uma problemática textual significa, para Ricœur (1989), restringir a mira, o alcance, o ângulo de visão da hermenêutica. No entanto, como toda a reivindicação de universalidade é emitida de qualquer parte, pode-se esperar que a restauração do elo da hermenêutica com a exegese faça aparecer, por sua vez, características de universalidade que, sem contradizerem a hermenêutica de Gadamer, a retificam no sentido decisivo para a própria resolução do debate com a crítica das ideologias. Dito isto, Ricœur escreve sobre quatro temas que, segundo ele, constituem uma espécie de complemento crítico à hermenêutica das tradições.

São eles: o distanciamento, a dicotomia entre explicar e compreender, o mundo do texto e a subjetividade interpretativa.

O distanciamento aparece como um componente positivo do ser para o texto, surgindo como propriedade da interpretação e não o seu contrário, pois aparece como a sua própria condição. Para Ricœur (1989), este momento de distanciamento está implicado na fixação da escrita, bem como em todos os fenômenos semelhantes na ordem da transmissão do discurso. Mas, a escrita não se reduz à fixação material do discurso. Por isso, o distanciamento se torna na condição de um fenômeno muito mais fundamental: o da autonomia do texto. Essa autonomia é explicada por Ricœur da seguinte forma:

Autonomia tripla: relativamente à intenção do autor; relativamente à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; relativamente, enfim, ao destinatário primitivo. (RICŒUR, 1978, p. 361)

De acordo com Ricœur, a significação verbal e a significação mental possuem destinos distintos, ou seja, o que o texto significa já não coincide com o que o autor queria dizer. A autonomia, nesse caso, implica a possibilidade de que a coisa do texto escape ao horizonte intencional limitado do seu autor, bem como que o mundo do texto faça explodir o mundo do seu autor. Isso quer dizer que, pertence à obra descontextualizar-se tanto de um ponto de vista sociológico como psicológico, podendo recontextualizar-se de um modo diferente, ou seja, através do ato da leitura:

Daí resulta que a mediação do texto não deveria ser tratada como uma extensão da situação dialogal; com efeito, no diálogo, o frente a frente do discurso é dado antecipadamente pelo próprio colóquio; com a escrita, o destinatário original é transcendido; para além deste, a obra cria para si uma audiência, virtualmente alargada a todo aquele que souber ler. (RICŒUR, 1978, p. 361)

Mas o interessante é que, para Ricœur (1989), o distanciamento provocado pelo texto pertence à ordem da própria mediação. Para ele, essas observações apenas prolongam aquilo que Gadamer diz sobre a distância temporal, além de acrescentar novos traços à dimensão da linguagem. No entanto, a análise ricœuriana desloca um pouco a tônica, uma vez que o distanciamento que a escrita revela já está presente no próprio discurso que contém em germe o distanciamento

do *dizer* ao *dito*. A escrita, portanto, não representa nenhuma revolução radical na constituição do discurso, muito embora cumpra o seu voto mais profundo. Como já escreveu Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1992, p. 74): “O *dizer* desvanece-se, mas o *dito* subsiste”.

Depois de pensar o distanciamento, Ricœur diz que a hermenêutica deve ultrapassar a desastrosa dicotomia entre explicar e compreender, herdada de Dilthey, lembrando que esta dicotomia procedia da convicção de que toda a atitude explicativa é pedida de empréstimo à metodologia das ciências da natureza e, desse modo, indevidamente estendida às ciências do espírito. Para Ricœur (1989), todavia, o aparecimento de modelos semiológicos no campo da teoria do texto é suficiente para nos convencer de que explicação não é redutível aos modelos naturalistas ou causais. Esclarece que os modelos semiológicos são pedidos de empréstimo ao próprio domínio da linguagem. Neste sentido, a categoria sob a qual é preciso colocar o discurso já não é somente a da escrita, mas a da obra.

Ora, a produção do discurso como obra opera uma objetivação pelo que ele se dá a ler em condições existenciais sempre novas.

Mas, diferente do discurso simples da conversação que entra no movimento espontâneo da pergunta e da resposta, o discurso enquanto obra pega em estruturas que fazem apelo a uma descrição e a uma explicação que mediatizam o compreender. (RICŒUR, 1978, p. 362)

Esta situação é, para Ricœur, semelhante a situação descrita por Habermas quando ele afirma que a reconstrução é o caminho da compreensão. No entanto, esta situação é uma condição da obra em geral, não sendo própria da psicanálise ou da “hermenêutica das profundidades”, segundo Habermas (1992). Por essa razão, contra o estruturalismo que pretendia se limitar a uma etapa explicativa, Ricœur acredita que “se há uma hermenêutica, ela não se constitui a contracorrente da explicação estrutural, mas através de sua mediação” (RICŒUR, 1978, p. 362).

Por conseguinte, a tarefa do compreender, no pensamento Ricœuriano, consiste em trazer para o discurso aquilo que, em princípio, se dá como estrutura. No entanto, é preciso percorrer ao máximo a via objetiva, até ao ponto em que a análise estrutural ponha a descoberto a semântica profunda de um texto, antes de pretender compreendê-lo a partir do mundo ou da coisa que nele fala. Mas, a coisa do texto, é importante que se diga, não é aquilo que uma leitura ingênua do texto

revela, mas aquilo que o arranjo formal do texto mediatiza. Sendo assim, diz Ricœur, verdade e método não constituem uma alternativa, mas um processo dialético.

No pensamento de Ricœur, a hermenêutica dos textos volta-se para a crítica das ideologias de uma terceira forma, ou seja, através de um terceiro tema que é explicado por ele como uma espécie de mundo aberto pelo texto. Para ele, o momento propriamente hermenêutico do texto é aquele em que a interrogação, transgredindo a clausura do texto, se transporta para aquilo a que Gadamer (1999) chamou de “a coisa do texto”. O sentido da obra passa a ser a sua organização interna. A sua referência é, pois, o modo de ser no-mundo exposto diante dele. Portanto, não há intensão escondida a procurar por trás de um texto, mas um mundo a expor diante dele.

Ora, este poder do texto para abrir uma dimensão de realidade comporta, exatamente no seu princípio, um recurso contra toda a realidade dada e, por isso mesmo, a possibilidade de uma crítica do real. É no discurso poético que este poder subversivo é mais vivo. (RICŒUR, 1978, p. 363)

Ricœur explica que, a estratégia deste discurso assenta no equilíbrio de dois momentos, a saber, suspensão da referência da linguagem vulgar e abertura de uma referência de segundo grau, ou seja, o mundo aberto pela obra. Ele diz o seguinte: “Com a poesia, a ficção é o caminho da redescrição [...] é o caminho da *mimesis*, da imitação criadora” (RICŒUR, 1978, p. 363, grifo do autor), remetendo-nos, com isso, à *Poética* de Aristóteles, onde a *mimesis* é a representação do possível mais do que uma imitação do real.

Mais uma vez, Ricœur consegue desenvolver um tema esboçado por Gadamer. E, ao levar até o fim a meditação sobre a relação entre ficção e redescrição, termina introduzindo um tema crítico que a hermenêutica das tradições tende a lançar para fora de suas fronteiras. No pensamento de Ricœur, esse tema já estava contido potencialmente na análise heideggeriana do compreender. Ele explica que o modo de ser do mundo aberto pelo texto é o modo do possível, do poder-ser, fazendo surgir a força subversiva do imaginário. Para Ricœur, portanto, compete a uma hermenêutica do poder-ser voltar-se para uma crítica das ideologias, da qual ela constitui a possibilidade mais fundamental. “É do real cotidiano que o

discurso poético se distancia, visando o ser como poder ser” (RICŒUR, 1978, p. 364).

O último tema, tratado por Ricoeur, diz respeito ao estatuto da subjetividade na interpretação. Para ele, se a primeira preocupação da hermenêutica não é descobrir uma intensão escondida atrás do texto, mas expor um mundo diante dele, então, a autêntica compreensão de si é aquela que, segundo Heidegger (2004) e Gadamer (1999), se deixa instruir pela coisa do texto:

A relação com o mundo do texto toma o lugar da relação com a subjetividade do autor; ao mesmo tempo, o problema da subjetividade do leitor é, também, deslocado. Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto; é receber um si mais vasto da apropriação das propostas de mundo que a interpretação desenvolve. (RICŒUR, 1978, p. 364)

Dizendo de outra maneira, é a coisa do texto que dá ao leitor a sua dimensão de subjetividade; a compreensão já não é, então, uma constituição cuja chave o sujeito possui. Portanto, a subjetividade do leitor não é menos posta em suspenso, irrealizada, potencializada, que o próprio mundo que o texto desenvolve. Quer dizer, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. “Ao ler, eu irrealizo-me. A leitura introduz-me nas variações imaginativas do *ego*” (RICŒUR, 1978, p. 364).

Para Ricoeur (1989), a idéia de variação imaginativa do *ego* mostra a possibilidade mais fundamental para a crítica das ilusões do sujeito. Essa ligação, todavia, poderia permanecer dissimulada ou não desenvolvida em uma hermenêutica das tradições com o risco de introduzir um conceito de apropriação cuja ponta é dirigida contra o distanciamento alienante. Contudo, se o distanciamento a si mesmo não é uma deformação a combater, mas a condição de possibilidade da compreensão de si mesmo face ao texto, a apropriação é o complemento dialético do distanciamento. Dessa maneira, a crítica das ideologias pode ser assumida em um conceito de compreensão de si que implica uma crítica das ilusões do sujeito:

O distanciamento a si mesmo exige que a apropriação das propostas de mundo oferecidas pelo texto passe pela desapropriação de si. A crítica da consciência falsa pode, assim, tornar-se parte integrante da hermenêutica e conferir à crítica das

ideologias a dimensão meta-hermenêutica que Habermas lhe atribui. (RICŒUR, 19878, p. 364)

Mas é preciso, ainda, pôr à prova a reivindicação de universalidade da crítica das ideologias, ou seja, uma reflexão hermenêutica sobre a crítica. O objetivo de Ricœur, agora, é provar o propósito de Gadamer, segundo o qual as duas universalidades, a da hermenêutica e da crítica das ideologias, se interpenetram. Ricœur explica que essa questão, também, poderia ser apresentada nos termos de Habermas ou na seguinte pergunta: em que condições é que a crítica se pode dar como uma meta-hermenêutica?

Ricœur (1989) começa pela teoria dos interesses que inspira a crítica das ideologias, a da fenomenologia e a do positivismo: interesse técnico, interesse prático e interesse pela emancipação. Para Ricœur (1989), toda pesquisa é regulada por um interesse, o qual dá às significações de seu campo um quadro “*prejudicial*” de referência. Esses interesses, por sua vez, estão enraizados na história natural da espécie humana. No entanto, marcam a emergência do homem acima da natureza, tomando forma no meio do trabalho, do poder e da linguagem. Ele diz que, na reflexão sobre si, conhecimento e interesse é uma coisa só. E que, a unidade do conhecimento e do interesse é atestada em uma dialética capaz de distinguir as marcas históricas da repressão do diálogo e de reconstruir o que foi reprimido.

De acordo com Ricœur (1989), estas teses não são dependentes de uma descrição empírica. Por isso, não há porque cair sob o jugo das ciências empírico-analíticas. Essas teses não são uma teoria, no sentido de uma rede de hipóteses explicativas que permitam a reconstrução primitiva de uma cena, como na psicanálise, por exemplo. Do contrário, elas se tornariam regionais como qualquer teoria e, ainda, seriam justificadas, talvez, pelo interesse da emancipação. A sua justificação se tornaria circular.

No pensamento de Ricœur (1989), é preciso reconhecer que a descoberta dos interesses na raiz do conhecimento, a hierarquização dos interesses e a sua relação com a trilogia trabalho – poder – linguagem relevam de uma antropologia filosófica parente da analítica do Dasein de Heidegger, mais particularmente da sua hermenêutica da inquietação. Portanto, esses interesses não são nem observáveis, nem entidades teóricas como o *ego*, o *superego* e o *isso*, em Freud, mas existenciais. Para Ricœur (1989), a sua análise releva de uma hermenêutica, na

medida em que são, ao mesmo tempo, o mais próximo e o mais dissimulado, sendo preciso desocultá-los para os reconhecer.

Pode-se, efetivamente, se se quiser, chamar meta-hermenêutica a esta analítica dos interesses, se se admitir que a hermenêutica é, principalmente, uma hermenêutica do discurso, isto é, um idealismo da vida de linguagem; mas vimos que não é nada disso, que a hermenêutica da pré-compreensão é, fundamentalmente, hermenêutica da finitude. (RICŒUR, 1978, p. 366)

Por essa razão, Ricœur aceita dizer que a crítica das ideologias ergue a sua reivindicação a partir de um lugar diferente do da hermenêutica. Esse lugar é explicado por ele como aquele em que se liga a seqüência trabalho – poder – linguagem. No entanto, as duas reivindicações terminam se cruzando em um lugar comum, a saber, a hermenêutica da finitude (embora essa assertiva não faça de Ricœur um filósofo da mera finitude, já que existe, segundo Andrade (2003), um pensamento do infinito no filósofo francês, assegurando a priori a correlação entre conceito de preconceito e o de ideologia.

Ricœur (1989) segue considerando, uma vez mais, o pacto que Habermas estabelece entre ciência social crítica e interesse pela emancipação. Mas ele opõe, intensamente, o privilégio das ciências sociais ao das ciências histórico-hermenêuticas, que se inclinam para o reconhecimento da autoridade das tradições mais do que para a ação revolucionária dirigida contra a opressão. De acordo com Ricœur, a questão que a hermenêutica dirige à crítica das ideologias é a seguinte: pode-se atribuir ao interesse pela emancipação que motiva este terceiro ciclo de ciências, um estatuto tão diferente como se supõe relativamente ao interesse que anima as ciências histórico hermenêuticas? Para ele essa distinção é afirmada de forma dogmática, como que para cavar o fosso entre interesse pela emancipação e interesse ético. No entanto, as análises de Habermas terminam desmentindo a intenção dogmática. Ricœur continua dizendo o seguinte:

É notável que as distorções que a psicanálise descreve e explica sejam interpretadas ao nível da meta-hermenêutica em que Habermas as coloca, como distorções da competência comunicativa [...] todas as distorções, as que a psicanálise descobre, as que a crítica das ideologias denuncia, são distorções da capacidade comunicativa dos homens. (RICŒUR, 1978, p. 367)

Isso quer dizer que o interesse pela emancipação pode ser tratado como um interesse distinto? Para Ricœur, a resposta é negativa. Pois, se ele for considerado e tomado positivamente como um motivo próprio e não negativamente a partir das coisificações que combate, o interesse pela emancipação não tem outro conteúdo senão o ideal da comunicação sem entraves e sem limites. Esse interesse seria, portanto, abstrato e pálido caso não se inscrevesse no próprio plano em que as ciências histórico-hermenêuticas se exercem, quer dizer, no plano da ação comunicativa. Pergunta-se: a crítica das distorções pode ser separada da própria experiência comunicativa, no ponto em que ela começou, no ponto em que ela é real, no ponto em que ela é exemplar?

Para Ricœur (1989), a tarefa da hermenêutica das tradições é relembrar à crítica das ideologias que é com base na reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projetar a sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entraves ou limites. Sem a experiência da comunicação, por mais reduzida e mutilada que ela fosse, poderia ser desejada para todos os homens e para todos os níveis de institucionalização do elo social? O filósofo responde da seguinte forma:

Por minha parte, parece-me que uma crítica nunca pode ser primeira nem última; só se criticam distorções em nome de um consenso que não podemos antecipar simplesmente no vazio, sobre uma forma de uma idéia reguladora, se esta idéia não for exemplificada. (RICŒUR, 1978, p. 367)

No pensamento de Ricœur (1989), um dos lugares da exemplificação do ideal da comunicação é precisamente a nossa capacidade de vencer a distância cultural na interpretação das obras recebidas do passado. Assim, quem não é capaz de reinterpretar o seu passado não pode ser capaz de projetar o seu interesse pela emancipação.

Outro momento do desacordo, tratado por Ricœur, entre a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias diz respeito ao abismo que separaria a simples incompreensão, da distorção patológica ou ideológica. Segundo o filósofo, o aspecto da teoria das ideologias que ele insiste em propor não deve nada ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias. Pois, toda uma parte da obra de Habermas se dirige às ideologias contemporâneas.



Ora, quando a teoria das ideologias é assim desenvolvida concretamente, no quadro de uma crítica do tempo presente, ela revela aspectos que pedem uma aproximação concreta, e já não apenas teórica, entre o interesse pela emancipação e o interesse pela comunicação, no quadro das tradições reinterpretadas. (RICŒUR, 1978, p. 368)

De acordo com Habermas (1992), a ideologia dominante do tempo presente é a ideologia científico-tecnológica. Os seus argumentos põem em jogo toda uma interpretação do capitalismo avançado e das sociedades industriais desenvolvidas. A análise Ricœuriana, todavia, vai direto à característica considerada central, a saber, a teoria das ideologias no campo da hermenêutica. Ricœur explica que a sociedade industrial moderna substituiu, segundo Habermas (1992), as legitimações tradicionais e as crenças de base utilizadas como justificação do poder por uma ideologia da ciência e da tecnologia. Portanto, o Estado moderno já não é um Estado voltado a representar os interesses de uma classe opressora, mas a eliminar as disfunções do sistema industrial e justificar a mais-valia, dissimulando o seu mecanismo. Mas, lembra Ricœur (1989), o traço dominante do sistema se transforma na produtividade da própria racionalidade, incorporada nos computadores, pois a mais-valia deixa de ser a principal fonte de produtividade nesse contexto. Por conseguinte, é o próprio sistema que precisa ser legitimado, ou seja, a sua manutenção e o seu crescimento.

O aparelho científico-tecnológico erigido em ideologia serve, portanto, para legitimar as relações de dominação e de desigualdades necessárias ao funcionamento do sistema industrial. Em razão disso, a ideologia moderna difere daquela que foi descrita por Marx. Mas, o que isso significa em termos de interesse? Para Ricœur, significa que o subsistema da ação instrumental deixou de ser um subsistema e que as suas categorias invadiram a esfera da ação comunicativa.

Habermas descreve esse fato como esquecimento e perda da diferença entre o plano da ação instrumental, que é o do trabalho, e o plano da ação comunicativa, que é o das normas, da troca simbólica, das estruturas de personalidade, dos processos de decisão razoável. Ricœur diz que no sistema do capitalismo moderno, a velha questão grega do *bem viver* é abolida em proveito do funcionamento de um sistema manipulado. Os problemas da *práxis* ligados à comunicação não desaparecem, mas subsistem recalcados.

É precisamente, porque a sua eliminação não é automática e porque a necessidade de legitimação permanece insatisfeita, que é sempre necessária uma ideologia para legitimar a autoridade que assegura o funcionamento do sistema; técnica e ciência assumem, hoje, este papel ideológico. (RICŒUR, 1978, p. 369)

Ora, se admitirmos que a ideologia consiste, hoje, na dissimulação da diferença entre a ordem normativa da ação comunicativa e o condicionamento burocrático, ou seja, na dissolução da esfera de interação mediatizada pela linguagem nas estruturas da ação instrumental, como fazer para que o interesse pela emancipação não permaneça uma intenção piedosa senão incarnando-o no despertar da própria ação comunicativa? E em que se apoiaria concretamente esse despertar, senão no retomar criador (isto é, hermenêutico) das heranças culturais?

São questões levantadas por Ricœur (1989). A aproximação inelutável entre o despertar da responsabilidade política e a reanimação das fontes tradicionais da ação comunicativa faz com que Ricœur elabore a sua quarta e última diferença entre consciência hermenêutica e consciência crítica. A primeira, como vimos, estava voltada para um consenso que nos precede; a segunda, por sua vez, antecipava o futuro de uma libertação cuja idéia reguladora não é um ser, mas um ideal da comunicação sem limites e sem entraves; a terceira, justamente, era a relação entre incompreensão e ideologia. O quarto ponto é considerado pelo filósofo como o mais formidável e vivo, bem como, talvez, o mais vão do debate. Sobre essa antítese aparente (responsabilidade política e leitura hermenêutica) Ricœur (RICŒUR, 1978, p. 370) escreve o seguinte:

Enfim, dirá o hermeneuta, de que falais quando chamais à auto-reflexão, se não é deste lugar que vós próprios denunciastes como um não lugar, o não lugar do sujeito transcendental? É do fundo de uma tradição que falais. Esta tradição talvez não seja a mesma de Gadamer; talvez seja precisamente a do iluminismo, enquanto a de Gadamer seria a do romantismo. Mas é ainda uma tradição, a tradição da emancipação, mais do que a tradição da rememoração. Também a crítica é uma tradição.

Ricœur não pretende abolir a diferença entre uma hermenêutica e uma crítica das ideologias, pois cada uma tem o seu lugar privilegiado, bem como preferências regionais distintas: uma centrada na teoria do texto, dando atenção às heranças culturais; a outra centrada na análise das ações reificadas e alienadas, dando atenção às instituições e aos fenômenos de dominação. Por essa razão suas

diferenças precisam ser reservadas contra qualquer confusão. A tarefa da reflexão filosófica é, pois, colocar ao abrigo das oposições enganadoras o interesse pela reinterpretação das heranças culturais recebidas do passado e o interesse pelas projeções futuristas de uma humanidade livre. “Que estes dois interesses se separem radicalmente e, então, hermenêutica e crítica, elas próprias, já não serão senão [...] ideologias!” (RICŒUR, 1978, p. 371). A estratégia ricœuriana encontra-se, pois, em propor, a uma hermenêutica das tradições, uma teoria do texto que a aproxime da necessidade do distanciamento crítico; e a uma teoria crítica das ideologias, uma teoria da ação capaz de reivindicar, com proveito para a própria crítica, releituras inventivas (hermenêuticas) da tradição crítica.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como Ricœur pôde entrar no debate com a tradição hermenêutica e, em seguida, confrontar essa tradição com a teoria crítica das ideologias, sem, no final, sair com a peja de um pensador eclético? A resposta construída por nosso trabalho a essa questão possuiu duas pontas: uma pelo estudo do estilo de seu pensamento; outra pelo estudo de sua estratégia.

No que diz respeito ao estilo, vimos como a análise feita por Ricœur é perceptivelmente original; desde o início da abordagem de uma possível antítese entre as duas tradições, e no interior da primeira delas, ele não parte de uma tentativa de simplificação ou de mera justaposição; também não há pretensão alguma de negar ou sufocar as diferenças que permanecem no pensamento dos autores discutidos.

No que diz respeito à estratégia, Ricœur consegue desenvolver a tarefa de olhar para a hermenêutica com base na teoria crítica das ideologias e refletir essa mesma teoria crítica através de pressupostos da hermenêutica. Como de costume, é através da tensão existente entre os conceitos que ele faz acontecer um trabalho de reflexão consistente, criativo, dinâmico – e dançante.

No final, a unidade encontrada como própria, já não da relação entre os pensadores hermenêuticos, já não da relação entre hermenêutica e crítica das ideologias, mas do próprio pensamento de Ricœur, essa unidade, luminosa, é da mesma natureza da luz dos físicos, que pode ser vista, em sua propagação, tanto como ondas quanto como partículas. A unidade do pensamento de Ricœur pode ser encontrada num feixe de conceitos entrelaçados, feixe que pode ser visto tanto como “texto”, quanto como “ação”.

Com efeito, ação e texto são, em Ricœur, conceitos intercambiáveis. Enquanto que ele define o texto como um paradigma apropriado para as ações humanas e a ação ele a concebe como um referente para toda uma categoria de textos, fazendo com que as duas teorias se entrecruzem, pode-se concluir que a ação como texto é uma obra aberta que deixa marcas no tempo, tornando-se documento. Pois, a transferência do texto para a ação demonstra as mesmas possibilidades de significação, permanentemente abertas e inconclusas, uma vez que Ricœur reconhece na ação múltiplas ligações. Isso porque, a autonomia da

ação é semelhante à autonomia do texto: à medida que se liberta de uma situação inicial, permite a reinscrição do seu sentido em contextos completamente novos. Essa polivalência conceitual, todavia, não visa um saber total ou definitivo do texto, pois no pensamento de Ricoeur não há lugar para uma última palavra. Portanto, pode-se firmar que, a exemplo de um caleidoscópio, texto e ação são apenas mediações parciais que demonstram as várias perspectivas de uma obra.

Para Ricoeur, um método hermenêutico que visa a significação deve primar pela compreensão, entendendo para isso a necessidade da mediação pela explicação. E não poderia ser diferente, pois a complementaridade caracteriza o apoio no adversário na construção do pensamento ricoeuriano. Dessa forma, o seu método de interpretação continua com a mesma intenção reconciliadora face às dicotomias encontradas em suas investigações, entre subjetividade e objetividade, ou seja, entre a compreensão e a explicação.

A leitura, em Ricoeur, salienta-se na importância concedida à imaginação como capacidade de criar novos sentidos e recriar a própria realidade, permitindo a preservação da comunicação, não deixando fechar o diálogo. A experiência humana é trazida à linguagem e explicada como já desde sempre antecipada e simbolicamente mediatizada; e todo o real é apresentado à maneira de um texto, que pede para ser lido. Neste sentido, se o texto de Ricoeur foi visto por nós como uma luz, sua ação, como filósofo, em um século tão conturbado como fora o XX, sem dúvida pode ser pensada como um pouco de lucidez a este mesmo tempo ofertada.

## REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier. *Paul Ricœur- As Fronteiras da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.
- \_\_\_\_\_. POREE J., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris : Ellipses, 2007.
- ANDRADE, Abrahão Costa. *Ricœur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- \_\_\_\_\_. Finitude e infinitude em Paul Ricœur, in: *Angústia da concisão*. Ensaios de filosofia e crítica literária. São Paulo: Escrituras, 2003.
- \_\_\_\_\_. Hermenêutica e filosofia: introdução a Paul Ricœur. In: PIMENTA, Alessandro. *Poliedro*. Faces da filosofia. Rio de Janeiro: Publit, 2006.
- \_\_\_\_\_. Uma filosofia do *Cogito* lido?, in: *O pote e a rodilha*. Tempo e imaginação como história por fazer segundo o pensamento de Paul Ricœur. Natal: EDUFRN, 2006, p. 42.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos. São Paulo: Abril cultural, 1973. Os Pensadores vol. VI
- ARISTOTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1973. Os Pensadores vol. IV
- \_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 1985. Vol I pp 123-169.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CESAR, Constança Marcondes (org). *A hermenêutica francesa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Paul Ricœur: Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- CORREIA, Carlos João. *Ricouer e a expressão simbólica do sentido*. Braga: Fundação Calouste, 1999.

DEMÓCRITO. Fragmentos. Tradução de Anna L. A. de A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

DOSSE, François. *A História à prova do tempo: Da história em migalhas ao resgate do sentido*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *A História do Estruturalismo*. São Paulo: Ensaios, vols 1, 2.

DREHER, Luiz H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

FREIRE Jr, Olival. *David Bohm e a controvérsia dos quanta*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. A universalidade da hermenêutica, in: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992. p. 181-197.

GENTIL, Hélio Sales. *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

GOMES. Isabel. *Dossier Sobre Paul Ricœur: Dossier de Filosofia*. Porto: Porto Editora, 1999.

GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*. Tradução de José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

HABERMAS, Jürgen. A pretensão de universalidade da hermenêutica, in: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

HAHN, Lewis Edwin. *A Filosofia de Paul Ricœur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá cavalcante Schuback. Parte I e II. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Brasília: UnB, 1995.

HELENO, José M. Morgado. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricœur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

- HJELMISTEV, Louis. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EIPUCRS, 2002.
- LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MARARYK, Irena R. *Encyclopedia of Contemporary Theory*. Canadá: UTP, 1993.
- NASIO, J. D. *O prazer de ler Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- PALMER, *Hermenêutica*. Tradução de Maria Ribeiro Ferreira. Rio de Janeiro: Edições 70, 1999.
- PLATÃO, *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Os Pensadores v. III
- PRIGOGINE, Ilya. *Entre o Tempo e a Eternidade*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire*. Aubier: VI, 1950.
- \_\_\_\_\_. *De L'Interprétation : Essais sur Freud*. Paris : Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. *História e verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Le conflit des interprétations : Essais d'Herméneutique*. Paris : Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da Interpretação*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Du texte a L'Action: Essais d'Herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *O discurso da ação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Do Texto à ação*. Porto: Rés Editora, 1989.



\_\_\_\_\_. Paul. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira César. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tradução Constança Marcondes César. São Paulo: Papyrus, 1994. 1, 2, 3.

\_\_\_\_\_. *A crítica e a convicção*. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mémoire, Histoire, Oubli*. Seuil : MHO, 2000.

SAUSURRE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. Tradução Antônio Chelini et alli. São Paulo: Cultrix, 2001.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é vida?* Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1997.

WEBER, Felix. *A dança do cosmos*. São Paulo: Pensamento, 1995.

ZENÃO, de Eléia. *Fragmentos*. Tradução de Remberto F. Kuhnen. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ZOHAR, Danah. *O ser Quântico*. Tradução de Maria Antonia Van Acker. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006.