

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA TEXTUALIDADE APLICADOS À TEORIA DA
AÇÃO EM PAUL RICOEUR

JERIEL SILVA SANTOS

FORTALEZA – CE
2008

JERIEL SILVA SANTOS

**ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA TEXTUALIDADE
APLICADOS À TEORIA DA AÇÃO EM PAUL RICOEUR**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Filosofia como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em filosofia.**

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal

Fortaleza-Ce

2008

Banca Examinadora

Prof. Dr. Ivanhoé de Albuquerque Leal (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Maria Tereza de Castro Callado (Argüidor)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

Prof. Dr. Custódio Luís S. de Almeida (Argüidor)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

Dedico este trabalho:

Aos meus pais João Carvalho e Julieta Santos, pelo seu carinho e dedicação integral a mim, buscando sempre o melhor.

Aos meus irmãos, pela amizade e companheirismo.

A minha querida esposa Fabíola Soares, por me entender, apoiar nas noites intensas acordado, e pelo incentivo.

Aos meus filhos, Mateus e Lucas, verdadeiros estímulos para realizar os meus estudos e tudo mais que faço.

Agradecimentos:

Ao professor Ivanhoé Leal pela orientação rigorosa durante todo o curso.

Ao Professor Custódio Luís S. de Almeida por fazer parte da banca.

A Professora Maria Tereza de Castro Callado por ter aceitado o convite para a banca.

Fabiana Soares pelas correções finais.

Aos colegas e professores da FAC, pelo incentivo nos momentos finais.

E a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a minha formação.

RESUMO

Esta dissertação examina e expõe a reflexão de Paul Ricoeur relativa aos elementos constitutivos da textualidade e a aplicação destes componentes do texto à esfera do agir humano. A análise das proposições ricoeurianas toma como ponto de partida considerações históricas que descrevem a passagem das práticas interpretativas, vinculadas principalmente à exegese e à filologia, para uma hermenêutica de cunho verdadeiramente filosófica. Neste âmbito, examinamos o empenho de Schleiermacher em elevar o compreender além das regras particulares de interpretação; de Dilthey em incorporar ao ato hermenêutico a importância do encadeamento histórico para as ciências do espírito; de Heidegger em interpor ao procedimento epistemológico as condições ontológicas do próprio compreender; de Gadamer em demonstrar o acesso à verdade por vias não necessariamente objetivantes do conhecimento. Dessa crítica gadameriana aos pressupostos da ciência moderna, posta em termos do debate entre experiência de pertença e distanciamento alienante, Ricoeur faz sobressair a sua própria concepção, na qual a textualidade é demonstrada como paradigmática no que concerne à historicidade da experiência humana. Segundo as teses ricoeurianas a ação humana, assim como o texto, contém uma proposição de sentido que vai além da intenção de seu agente ou, no caso da escrita, do seu autor, e que poderá ser reafetuada em um contexto diferente daquele em que foi criada originalmente.

ABSTRACT

This thesis examines and exposes Paul Ricoeur's reflection about the elements constituents of the textuality and the application of the text components to the sphere of the human act. The analysis of Ricoeur's propositions takes as a starting point the historical considerations that describe the passage of the interpretative practices, linked mainly to the exegese and to the philology, for an hermeneutic of really philosophical nature. In this scope, we examined the endeavor of Schleiermacher in elevating the understanding beyond the private rules of interpretation; Dilthey in incorporating to the hermeneutical act the importance of the historical chaining for the sciences of the spirit; Heidegger in interposing to the epistemologic procedure the ontologic conditions of the own understanding and Gadamer in demonstrating the access to the truth by ways not necessarily objectives of the knowledge. From Gadamer's critical to the pressuposition of the modern science, placed in terms of the debate between experience of belonging and alienation distance, Ricoeur makes his own conception stands out, in which the textuality is shown as paradigmatic in what concerns to the historicity of the human experience. According to Ricoeur's theories, the human action, as well as the text, bring a proposition of sense that goes beyond his agent's intention or, when talking about the written text, from its author, and that will be able to be effected again in a context different from the one it was originally created in.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – Referências históricas à hermenêutica de Paul Ricoeur.....	15
1. F. Schleiermacher e a compreensão enquanto interpretação objetiva e subjetiva.....	15
2. Wilhelm Dilthey e a problemática histórica.....	18
3. Martin Heidegger – a ontologia fundamental.....	24
4. Hans George Gadamer – da ontologia à epistemologia....	28
CAPÍTULO II - Traços objetivos da textualidade.....	35
1. A efetivação da linguagem como discurso.....	35
2. A realização do discurso como obra estruturada.....	40
3 . A dialética da fala e da escrita.....	44
4 . A obra do discurso como projeção de um mundo.....	48
5 . Compreender-se diante da obra.....	51
CAPÍTULO III A ação enquanto objeto da hermenêutica.....	55
1. Elementos constitutivos do texto como base para a compreensão da ação.....	55
2. A fixação da ação.....	57
3. A autonomização da ação.....	59
4. Pertinência e a importância.....	60
5. A ação humana enquanto obra aberta.....	61

CAPÍTULO IV – O Imaginário social.....	64
1. As práticas imaginativas que constituem o imaginário social.....	64
V – A Razão prática.....	70
1 – Os conceitos de razão de agir e de raciocínio prático.....	70
2 – Regra para ação.....	74
3 – O momento kantiano: se a razão enquanto tal pode ser prática.....	75
4 – A tentação hegeliana.....	77
VI – IMPLICAÇÕES ENTRE TEORIA DO TEXTO E TEORIA DA AÇÃO.....	81
1. O pano de fundo da influência religiosa na formação de Ricoeur.....	81
2. A leitura bíblica e sua interpretação como motivo da prática social.....	84
CONCLUSÃO.....	88
BIBLIOGRAFIA	90

Introdução

O quadro atual do conhecimento humano, no qual os avanços do pensamento científico se fazem notáveis, desperta a importância de se explicitar o posicionamento do pensamento contemporâneo, frente aos desafios que a ciência impõe acerca da compreensão de mundo. Faz-se necessário também analisar a concepção do progresso da filosofia em seus desdobramentos históricos, progresso esse que encontra na hermenêutica um dos seus importantes expoentes, principalmente no decorrer do século XX.

Ora, é a partir deste desafio de entender a importância da hermenêutica no cenário contemporâneo, acima aludido, que procuramos situar o pensamento de um filósofo, considerado por muitos como tendo sido um dos mais influentes do século XX e que deixou grandes contribuições teóricas para que se discutissem acerca do valor da hermenêutica filosófica, quer seja a favor de suas idéias, quer seja contra elas. Desta forma, então, pensamos em destacar duas questões fundamentais: a hermenêutica do texto e a hermenêutica da ação, pois além de sua atualidade, possibilita fazer uma leitura de ambas, a partir do grande pensador francês que foi Paul Ricoeur.

Ricoeur nasceu em 1913, em Valence, na França, e foi criado de acordo com os princípios do protestantismo, fato este que marcou profundamente todo o seu pensamento filosófico, mormente com relação a sua proximidade com a leitura dos textos bíblicos que lhe despertou a preocupação em desenvolver uma hermenêutica que se interessasse mais com o sentido que o texto oferece do que com a intenção de quem o escreveu. Devido suas raízes religiosas, ele elaborou, ainda, uma hermenêutica de cunho prático preocupada com a finalidade ética a que o texto se propõe. O seu conceito de ação é uma de suas grandes contribuições à filosofia. Na última fase, a sua reflexão orientou-se para a pessoa, a alteridade, a solicitude e para as instituições justas. Na

madrugada de sexta feira, dia 20 de maio de 2005, aos 92 anos de idade, após um longo tempo de doença, morreu pacificamente, durante o sono, em sua residência de Chatenay Malabry, na região de Paris.

Além de ser um dos mais importantes pensadores franceses do pós-guerra, Ricoeur deixa com sua morte ao mesmo tempo um grande vazio no pensamento filosófico francês, e um imenso e respeitável legado no mundo intelectual do Ocidente.

A escolha deste filósofo não se deu somente pela importância do seu nome no cenário intelectual, mas, sobretudo, pela postura teórica que suas idéias ensejaram, na tentativa de apresentar meios racionais de compreender a respeito de qual seriam os critérios hermenêuticos utilizados na interpretação dos textos e, de igual modo, na interpretação da ação humana.

Sendo assim, considerando os aspectos da hermenêutica filosófica e o posicionamento histórico acerca da mesma, procuramos destacar em que consistem esses aspectos e como eram concebidos na comunidade de pensadores então vigente. Descrevemos, desde a modernidade, as principais idéias de importantes pensadores que o influenciaram, a saber, F. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans George Gadamer, e ressaltamos o desenvolvimento histórico conceitual da hermenêutica, tanto no que concerne ao primado da evolução de uma perspectiva regional, para uma *hermenêutica geral* bem como o progresso de uma noção epistemológica, para uma noção ontológica. É nesse cenário de considerações epistemológicas acerca do caráter da hermenêutica que Ricoeur edificará todo o seu pensamento.

Um dado particular da hermenêutica de Paul Ricoeur está na simultaneidade da busca de sentido do texto e da ação: a hermenêutica do texto não aparece dissociada de uma hermenêutica da prática. Apesar do texto ser o lugar primordial de seu olhar hermenêutico, Ricoeur não reduz em nada a importância de uma hermenêutica da ação

com critérios de objetividade extraídos da compreensão textual. É esse movimento dialético entre nossa interpretação e nossa ação que julgamos interessante expor nesse trabalho. Mais do que uma apresentação de aspectos do pensamento de Ricoeur, procuramos pensar com ele. Explorar os horizontes de seu filosofar, para pensar por meio dele. E, assim, aprender de Ricoeur a melhor maneira de integrar, crítica e dialeticamente, a interpretação do texto e da ação.

Ensejamos, depois de examinar os elementos que constituem o conceito de textualidade em Ricoeur, perguntar pelo estatuto de sua hermenêutica, pelos problemas e pelos critérios, objetivos e subjetivos, da interpretação textual e da ação. Como poderemos perceber aquilo que sustenta a hermenêutica da ação é justamente a teoria do texto, esta funciona como o paradigma da ação, como podemos constatar no próprio título de sua obra *Do Texto à Ação*.

A passagem do texto a ação libera as seguintes estruturas análogas: autonomia, plurivocidade e necessidade de um conjunto de valor. Ora, como o ponto central é expor as bases da hermenêutica ricoeuriana e seu arcabouço epistemológico, torna-se de bom alvitre frisar em que consiste tal empreitada.

Já foram mencionados anteriormente alguns dos aspectos da hermenêutica de Ricoeur. O caráter primordial do texto, frente ao estatuto da ação, mas que se direciona a ela, parece ser o grande eixo que norteia sua hermenêutica, dado ao fato da conseqüente necessidade que a hermenêutica da ação tem da hermenêutica do texto. Conseqüência imediata desse desdobramento refere-se ao papel que a crítica ricoeuriana possui no pensamento hermenêutico contemporâneo no que tange à anterioridade do texto em relação à ação e, ao mesmo tempo, o seu fundamento.

Com efeito, nessa investigação teremos como objetivo central expor as principais idéias do pensamento hermenêutico de Ricoeur, tentando elucidar o seu posicionamento acerca da interpretação textual e sua relação com a ação, fazendo uma exposição dos elementos do texto, para em seguida, passar à exposição das principais

etapas epistemológicas que compõem o arcabouço teórico que serviu de base para uma exposição da hermenêutica da ação.

Exploramos alguns desdobramentos da dialética entre interpretar e agir que sua obra nos convida a praticar. Ao analisar o imaginário social, encontramos com a dialética da *ideologia* e da *utopia*, encontro esse que compreende a sociedade humana como uma estrutura com características singulares expressamente diferentes daquela encontrada na natureza, pela artificialidade da primeira em relação à segunda. A ideologia aqui, ocupa-se da identidade social e não deve ser entendida como dissimulação, ainda que não lhe escape essa conotação quando utilizada para aplicações particulares, que serve de constructo do *imaginário social*. Por outro lado, a utopia, segundo Ricoeur, assegura à sociedade um caráter subversivo que a protege da ideologia no seu uso nocivo que transforma o elo de identidade em força totalitária e dissimuladora da verdade. Utopia, é para Ricoeur, uma força subversiva que destrói qualquer tentativa malfadada da ideologia de distorcer e dissimular a realidade.

No rastro de uma hermenêutica da ação, somos levados a refletir a prática social como uma instância ética do discurso. Desta forma, a influência ético-religiosa que constrói o arcabouço teórico de Paul Ricoeur, suscitará as bases de uma reflexão de caráter provocativo, como escopo de uma proposta de filosofia prática do autor. Tal influência não funciona apenas como uma convicção de caráter subjetivo para ele, mas também como instância crítica que lhe impulsiona na direção de uma proposta prática. Essa tríade, texto, ação e eticidade formam juntos um dos contornos da filosofia hermenêutica ricoeuriana.

O presente trabalho objetiva expressar a contribuição de Paul Ricoeur à filosofia hermenêutica, encontrando-se dividido nos seguintes capítulos:

CAPÍTULO I: aborda o contexto e as condições históricas que servem de base para a compreensão da obra objeto desta pesquisa;

CAPÍTULO II: expõe a *estrutura da textualidade* e sua dimensão discursiva na relação com a fala e seus desdobramentos;

CAPÍTULO III: trata a ampliação da teoria ricoeuriana do texto aplicada à hermenêutica da ação;

CAPÍTULO IV: concerne à concepção de Ricoeur sobre as práticas imaginativas enquanto elemento integrante do imaginário social.

CAPÍTULO V: analisa o conceito de Razão Prática, expondo a ordem argumentativa desenvolvida pelo próprio autor;

CAPÍTULO VI: apresenta a influência religiosa em Paul Ricoeur, particularmente, a sua proximidade com a literatura bíblica;

Por fim, nas considerações finais, apontamos a importância das idéias ricoeurianas para as questões do conhecimento e da possibilidade de sua aplicação em outros campos do saber humano, como a ética.

CAPÍTULO I - REFERÊNCIAS HISTÓRICAS À HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

1. F. Schleiermacher e a compreensão enquanto interpretação objetiva e subjetiva

Gostaríamos, inicialmente, em nossa investigação, de considerar a relação existente entre Paul Ricoeur e a tradição filosófica que se instala no Ocidente após o fenômeno denominado, na filosofia, de *reviravolta copernicana do saber*: constitutiva do pensamento de Kant. Foi este quem, pela primeira vez, segundo Ricoeur, estabeleceu a oposição entre *o conhecimento e a possibilidade de conhecer*, rompendo assim com a pretensão clássica da tradição platônica de exploração do *Ser*. Nesta perspectiva, Ricoeur defende que podemos, perfeitamente, dizer que o kantismo constitui o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica, diz ele: “O espírito geral da Crítica, sabemos-lo, consiste em subverter a ligação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser; é preciso medir a capacidade do conhecer antes de enfrentar a natureza do ser”¹.

Compreende-se aqui, segundo Ricoeur, que tenha sido em um clima Kantiano que foi possível estabelecer o projeto de relacionar as regras de interpretação, não com a diversidade dos textos e das coisas ditas nestes textos, mas com a operação central que unifica o diverso da interpretação.

Percebe-se, aqui, o substrato de uma teoria geral da interpretação conforme se instala nos séculos seguintes a Kant, a saber: que toda interpretação deriva de uma necessidade em compatibilizar o que se disse, no momento exato da escrita, e o que se lê num outro momento distante. Para Ricoeur, quando não existe essa dualidade, não é possível um trabalho de interpretação, portanto, uma atividade hermenêutica.

¹ . RICOEUR. *Do texto a ação*, p.86.

Quando Kant levanta a questão sobre as condições reais do conhecimento², está instalando tanto a discussão sobre as possibilidades de se explorar o sentido do mundo, caracterizado por um esforço de caráter reflexivo, quanto a postura hermenêutica cujo empreendimento ultrapassa o alcance da ciência³. Só com a *inclusão* neokantiana da filosofia como saber que se distingue pela sua subjetividade no interior das ciências históricas, será possível para os hermeneutas modernos efetuarem uma noção de hermenêutica, conforme conhecemos hoje. Nessa inclusão das ciências exegéticas no interior das ciências históricas é que podemos observar como Dilthey, por sua vez, colocará a hermenêutica como uma resposta global trazida à grande lacuna deixada pelo kantismo⁴. Porém, voltaremos a esta questão mais adiante para elucidar melhor esse assunto.

Para Ricoeur, essas relações existentes entre Kant e o pensamento hermenêutico ocidental não eram conscientes até Schleiermacher. Este último situa-se hermeneuticamente dentro de um programa duplamente marcado pela tradição *romântica* e *crítica*, ao mesmo tempo⁵. Romântica, no sentido em que Schleiermacher apelava sempre a “uma relação viva com o processo de criação”⁶, no qual se alimentava um propósito de entender um autor melhor do que ele próprio o podia fazer. Por outro lado, Schleiermacher, mantinha-se numa perspectiva crítica ao tentar uma superação das hermenêuticas regionais para uma compreensão de status universal⁷, elevando a idéia de hermenêutica de um entendimento meramente filológico e exegético, a um status filosófico, na medida em

² . Estamos pensando aqui no problema do conhecimento como visto pela metafísica clássica que não estabelecia limites para se conhecer. Quando Kant levanta a questão sobre as condições reais do conhecimento, questionando a fórmula clássica de possibilidades de exploração do ser ele pergunta sobre as possibilidades de conhecer as coisas que temos acesso através da razão, estabelecendo assim limites para o conhecimento humano.

³ . Cf. CÉSAR, Constança Marcondes (org), *Paul Ricoeur: Ensaio*, p, 80-81.

⁴ . RICOEUR, *Do texto a ação*, p. 86-87.

⁵ . RICOEUR, *Do texto a ação*, p.87.

⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.87.

⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.87.

que estabelecia uma preocupação viva com o *compreender*. De fato, segundo Ricoeur, com Schleiermacher surge uma preocupação com as condições de compreensão em geral, que se dá por meio da linguagem cuja abrangência ultrapassa a esfera do indivíduo: “Uma hermenêutica geral exige, pois, que nos elevemos acima das aplicações particulares e discirnamos as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica”⁸.

Entenda-se por essa superação, atribuída a Schleiermacher, não apenas uma superação da esfera particular dos textos, mas a procura do que é comum às regras de compreensão dos textos. Desse esforço por uma superação tanto da particularidade dos textos quanto das regras de interpretação é que nasce segundo Ricoeur, o primeiro esboço de hermenêutica, propriamente dito. “A hermenêutica nasceu deste esforço para elevar a exegese e a filologia à categoria de uma *Kunstlehre*, quer dizer, de uma tecnologia que não se limita a uma simples coleção de operações sem ligação”⁹.

Para Ricoeur, a história recente da hermenêutica é dominada por duas preocupações. A primeira se caracteriza por um momento de desregionalização, isto é, de procedimentos regionais, entendidos enquanto práticas particulares filológicas ou exegéticas, em direção a uma hermenêutica geral. O problema da compreensão é uma questão que concerne à prática interpretativa em qualquer tipo de texto, seja ele sagrado ou greco-latino clássico. Essa passagem do regional para o geral ocorre conforme inquietações epistemológicas que pretendem afirmar a reputação científica da própria hermenêutica. A segunda, diz respeito à subordinação do status epistemológico a considerações ontológicas: “Compreender deixa de aparecer como um simples modo de conhecer para tornar-se uma maneira de ser e de relacionar-se com os seres e com

⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.86.

⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.86.

o ser”¹⁰, desse modo, temos o movimento de uma hermenêutica regional a uma hermenêutica fundamental, marcada por uma radicalização ontológica.

A verdadeira desregionalização, segundo Ricoeur, começa com Schleiermacher, pois o problema comum a qualquer prática interpretativa é aquele da compreensão, posta em termos da relação entre duas formas de interpretação: a interpretação gramatical e a técnica. A primeira forma de interpretação, a gramatical, “apóia-se nos caracteres do discurso que são comuns a uma cultura”¹¹. A segunda forma, a técnica, “dirige-se à singularidade, até mesmo à genialidade da mensagem do escritor”¹². A dificuldade que se apresenta a partir de então, é que “considerar a língua comum é esquecer o escritor, compreender um autor singular é esquecer a sua língua...”¹³. Podemos dizer que, quando se interpreta a estrutura lingüística peculiar a uma comunidade se exclui a subjetividade e, quando se interpreta a expressão de uma individualidade não é priorizado o conjunto de regras simbólico-semânticos da língua. Essa exclusão mútua ou essa instabilidade permanente entre interpretação gramatical, denominada também de objetiva, e interpretação técnica, chamada de psicológica ou subjetiva, é o que caracteriza, conforme Ricoeur, a aporia legada por Schleiermacher à posteridade.

2. Wilhelm Dilthey e a problemática histórica

Com Dilthey, a compreensão enquanto relação conflituosa entre interpretação objetiva e interpretação subjetiva ou psicológica ganha um novo contorno, determinado pelo debate epistemológico mais aprofundado, produto do positivismo vigente na época e pela história

¹⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.84.

¹¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.87.

¹² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.87.

¹³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.87.

como *ciência de primeira grandeza*, que se consolidara ao longo do século XIX na Alemanha. A exigência de cientificidade e a dimensão incontornável da própria história põem a preocupação de Dilthey em novas bases¹⁴.

Antes da questão: de como compreender um texto do passado? Coloca-se uma questão preliminar: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto vem a história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida¹⁵.

Dilthey se encontra na encruzilhada do debate hermenêutico que se estabeleceu no contexto da cultura alemã, a saber: a exigência de refletir sobre a questão da interpretação regional dos textos a partir do domínio mais amplo da história. Porém, ao mesmo tempo em que Dilthey trazia à tona a reflexão filosófica sobre o problema da inteligibilidade do histórico como tal, ele era influenciado por um segundo fato cultural significativo¹⁶, ou seja, ele é conduzido a encontrar a solução desse problema do lado de uma reforma epistemológica e não de uma ontológica. Este segundo fato cultural aqui referido é representado pela ascensão do positivismo no âmbito da filosofia, tomando em termos gerais, “a exigência do espírito de manter como o modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais”¹⁷. Como conseqüência, Ricoeur diz que o único modo de se “fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em garantir-lhe um *status* de cientificidade, da mesma forma que se encontrava presente nas ciências da natureza”¹⁸. Dessa forma, Dilthey intenta atribuir às ciências do espírito uma metodologia que fosse respeitada da mesma forma que aquela encontrada no interior das ciências da natureza.

¹⁴. Referirmos-nos ao alargamento decisivo que Dilthey fez sofrer a aporia deixada por Schleiermacher, ao subordinar a problemática filológica e exegética à problemática histórica, conforme Ricoeur acentua. Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.89

¹⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.89.

¹⁶. O primeiro fato cultural que Ricoeur apresenta em relação a Dilthey diz respeito ao historicismo que “exprime a transferência de interesse das obras primas da humanidade para o encadeamento histórico que as produziu”. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.89.

¹⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 90.

¹⁸. Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*. p, 90.

Tendo como base, de um lado, o valor incontestável da história para a hermenêutica e, do outro lado, o positivismo¹⁹, é que Dilthey colocará a questão fundamental para a hermenêutica: “Como as ciências do espírito são possíveis?”²⁰ Isto nos leva ao centro da oposição essencial, característica da filosofia de Dilthey, que põe de um lado a explicação da natureza e, do outro lado, a compreensão da história. Essa questão reflete sérias implicações para a hermenêutica, que se vê, assim, privada da explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica²¹.

É justamente a partir da psicologia que Dilthey procura resolver o problema da cientificidade *das ciências do Espírito* que tem como escopo a tradição neo-kantiana que atribuía ao indivíduo o protagonismo de todas as ciências humanas, numa relação indissociável com o plano social.

É por isso que as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história. Em última instância, as relações recíprocas, os sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião se constroem sobre essa base. Mais precisamente - e foi isso que também marcou época - é como atividade, como vontade livre, como iniciativa e empreendimento que o homem procura compreender-se²².

O ponto central da crítica ao conhecimento histórico, que segundo Ricoeur, tanta falta fez ao kantismo, encontra-se presente no fenômeno “da conexão interna, ou do encadeamento mediante o qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar”²³. Dessa maneira, diz Ricoeur:

É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se numa aquisição estruturada, oferecida à decifração de outrem. Os sistemas organizados

¹⁹. Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*. p, 89

²⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 90.

²¹. Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 90.

²². RICOEUR, *Do texto à ação*, p.91.

²³. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.91.

que a cultura produz sob forma de literatura constituem uma camada de segundo nível, construída sobre esse fenômeno primário da estrutura teleológica das produções da vida ²⁴.

Segundo Ricoeur, Dilthey procura na psicologia o elemento distintivo do compreender e, com efeito, todo conhecimento do homem “pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor na vida psíquica de outrem”²⁵. A hermenêutica deixa de ser uma tarefa que aponta para o indivíduo particular e refere-se ao “acesso do indivíduo à história universal, a universalização do indivíduo”²⁶. Ricoeur chama atenção para uma questão que surge com Dilthey ao fundar a sua hermenêutica na psicologia, o fato de que “a psicologia permanece sua justificativa última”²⁷.

Radicalizando, ainda mais, as questões conflituosas encontradas em Schleiermacher com relação à compreensão do texto, Ricoeur explicitará a questão de fundo que orienta a aporia principal encontrada no pensamento de Dilthey frente ao de Schleiermacher, ou seja, para Dilthey, a compreensão diz respeito não ao que o texto diz, mas aponta prioritariamente aquele que se exprime através dele:

Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não aquilo que diz o texto, mas aquele que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime²⁸.

Surge então, aquilo que, para Ricoeur, constitui uma questão importante no pensamento de Dilthey: a diferença entre o estatuto da natureza e do espírito.

²⁴. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.91.

²⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.90.

²⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.93.

²⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.92.

²⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.94.

A diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender. O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem²⁹.

Para Ricoeur essa diferenciação deve ser entendida em termos de uma oposição insuperável entre as duas esferas do conhecer, pois enquanto no patamar do espírito há uma contemporaneidade constante entre os homens, no da natureza, os fenômenos são distintos entre si, pois, diferentemente da natureza, o homem mantém-se numa relação de proximidade constante com o próprio homem, através dos sinais da sua própria existência e ao compreendê-los, compreendemos também o homem, portanto: “Na ordem humana, pelo contrário, o homem conhece o homem; por mais estranho que o outro homem nos seja, ele não é um estranho no sentido em que a coisa física desconhecida o pode ser”³⁰.

Esta diferença entre o estatuto da coisa natural e o espírito, encontra seu paralelo na hermenêutica, entre o estatuto da explicação e da compreensão³¹. Esta diferença entre mundo físico e mundo psíquico é de fato ignorada pelas escolas positivistas. No entanto, é oportuno lembrar a pertença de Dilthey a uma tradição neokantiana, no interior da qual o homem individual é colocado como o elemento central das ciências humanas em suas relações sociais, conservando o caráter singular dessas relações³². Para Ricoeur, essa descoberta de Dilthey põe em pauta uma discussão antiga que remonta à sociologia de Max Weber, ou seja, “*como conceptualizar na ordem da vida, que é a da experiência flutuante, por oposição, parece, à regularidade natural?*”³³. Conforme Ricoeur, é possível responder essa pergunta, elevando a discussão ao

²⁹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.90.

³⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.90.

³¹. Poderíamos pensar uma analogia entre Dilthey e Ricoeur, uma vez que este retoma a polêmica sobre a distinção entre compreender e explicar, no capítulo Da hermenêutica do texto à hermenêutica da ação, a saber, em seu artigo “Explicar e Compreender”. Do texto à ação, p. 146-149.

³². Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 91.

³³. RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 91.

plano espiritual da vida fixada por estruturas visíveis disponíveis à compreensão de outrem. Será em Husserl que Dilthey encontrará apoio para defender consistentemente sua noção de encadeamento. Dilthey apresentará como característica principal do psiquismo a intencionalidade marcada pelo sentido possível de ser identificado. Ricoeur diz que, apesar do psiquismo não poder ser atingido em si mesmo, pode-se compreender o que ele visa. Ele ressalta ainda que “essa idéia da intencionalidade e do caráter idêntico do objeto intencional permitia a Dilthey reforçar seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação”³⁴.

Entretanto, há um conflito latente na obra de Dilthey: o conflito reside, finalmente, entre uma filosofia da vida, com o seu irracionalismo profundo, e uma filosofia do sentido, que tem as mesmas pretensões que a filosofia hegeliana do espírito objetivo”³⁵. Para Ricoeur, Dilthey transformou esta dificuldade em axioma: “A vida comporta em si mesma o poder de se ultrapassar em significações”³⁶. Mas, para Ricoeur, o fato dessa hermenêutica da vida ser uma história é o que permanece incompreensível: “A passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica supõe, com efeito, que o encadeamento das obras da vida não seja mais vivido nem experimentado por ninguém”³⁷.

Para Ricoeur, o próprio Dilthey percebeu em que consistia o problema: “A vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico”³⁸. Assim, Dilthey procurou ultrapassar a finitude de forma crítica, sem apelar para formas absolutas do saber e, para ele, essa ultrapassagem se dá através da interpretação. Dilthey aponta uma direção a partir de onde podemos encarar o

³⁴. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 91.

³⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 94.

³⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*. p.94

³⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*. p.94.

³⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*. p.94.

historicismo como referência de si mesmo, sem identidade com qualquer modo absoluto de saber. Contudo, esse projeto só poderá ser levado adiante na medida em que se renuncie à vinculação da hermenêutica ao plano exclusivo da psicologia de transferência da vida psíquica alheia, ao contrário, deve-se encontrar uma possibilidade de sentido presente no texto e que aponte não mais para o seu autor e, sim, ao mundo que o texto revela. Será esse ponto um desafio para o pensamento de Martin Heidegger e, posteriormente Gadamer, em conceber a hermenêutica não mais vinculada à epistemologia e sim às condições ontológicas do compreender.

3. Martin Heidegger – a ontologia fundamental

Heidegger é apresentado como um dos principais expoentes do pensamento filosófico contemporâneo e que influencia profundamente o conceito de hermenêutica. Falar de hermenêutica sem passar por Heidegger é subtrair uma vertente fundamental do pensamento filosófico que construiu a tradição hermenêutica da qual Ricoeur será herdeiro. As idéias de Heidegger, como acentua Giovanna Reale, se colocam no centro daquelas que mais influenciaram o pensamento contemporâneo³⁹.

O pensamento de Dilthey se verá confrontado em sua tese fundamental de que as ciências do espírito se colocam diante das ciências naturais, com a mesma objetividade, uma vez que, estas têm uma metodologia própria que faz frente às últimas.

O conflito deixado por Dilthey se apresenta primeiramente em Heidegger como uma oposição marcante entre *epistemologia* e *ontologia*⁴⁰. Hermenêutica deixa de ser vista como uma atividade

³⁹ . GIOVANNI, Reale e ANTISERI Dario, *História da filosofia*, V.III, p. 592.

⁴⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*. p.96.

estritamente ligada à epistemologia, para perguntar-se sobre as condições ontológicas do próprio conhecer.

Se pudermos colocar o primeiro trajeto, das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, sob o signo da revolução copernicana, seria preciso colocar o segundo trajeto, que empreendemos agora, sob o signo de uma segunda revolução copernicana, que voltaria a colocar as questões de método sob o controle de uma ontologia preliminar⁴¹.

Dessa forma, não devemos esperar que Heidegger se concentre numa tentativa de aperfeiçoar o legado deixado por Dilthey no que se refere ao problema metodológico levantado pela exegese de textos profanos ou sagrados, pelo psicologismo e a filologia, pela teoria da cultura ou ainda pela teoria da história. O que podemos observar é que com Heidegger a pergunta que punha o problema hermenêutico em termos epistemológico, sede lugar a uma pergunta de *status* ontológico, no sentido de indagar não mais sobre *como sabemos*, para perguntar sobre o *modo de ser deste ser que só existe compreendendo*. O ser que pergunta apresenta, para Heidegger, uma estrutura pré-compreensiva de caráter ontológico e que nada lembra a teoria do conhecimento no modelo diltheyano, pois compreender para Heidegger é muito mais que perguntar sobre as condições que regem regiões de objetos particulares. A proposta da filosofia hermenêutica, elaborada por ele, é a explicitação dos pressupostos "fundamentais que determinam a compreensão preliminar da região que fornece a base de todos os objetos temáticos duma ciência e que por ela orientam toda investigação positiva"⁴².

O pensamento de Heidegger, portanto, cria o que podemos chamar de oposição entre fundação epistemológica e fundação ontológica. A hermenêutica deixa de ser uma reflexão voltada às ciências do espírito,

⁴¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.95.

⁴² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.96.

para perguntar sobre as condições ontológicas que as antecedem. Para Ricoeur:

A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas como uma explicitação do solo ontológico sobre o qual se podem edificar estas ciências. Daí a frase chave para nós: É na hermenêutica, assim compreendida, que se enraíza aquilo a que se deve chamar *hermenêutica* num sentido derivado: a metodologia das ciências históricas do espírito⁴³.

Uma outra preocupação de Heidegger, de acordo com Ricoeur, será aquela de romper com a questão que liga a compreensão a um *outrem*⁴⁴. Para Dilthey, como vimos anteriormente, a compreensão era possível na base de um psiquismo. Como afirma Ricoeur:

Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de ascender, por transferência, a um psiquismo estranho dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. Ora, é, de fato, notável que, no *Sein und Zeit*, a questão da compreensão esteja inteiramente desligada do problema da comunicação com outrem⁴⁵.

Para Heidegger, o Dasein substitui o outrem, ou seja, *a questão do mundo ocupa o lugar da questão outrem*⁴⁶. Essa mundanização operada por ele no compreender, produziu da mesma forma sua despsicologização. Compreender para Heidegger não é mais uma relação sujeito-objeto, como em Dilthey, uma vez que, nessa base, diz Ricoeur, o conhecimento derivado da relação acima nos põe diante do objeto sem levar em consideração o sentimento de estarmos presentes no mundo, que supera a dicotomia existente entre nós e os objetos diante dos quais nos colocamos. Neste sentido, diz Ricoeur: “O compreender não se dirige,

⁴³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 97

⁴⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 97.

⁴⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 97.

⁴⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 98.

portanto, à posse de um fato, mas à apreensão de uma possibilidade de ser”⁴⁷.

É a partir deste ponto que, para Ricoeur, surge o *momento ontológico* propriamente dito, no pensamento de Heidegger. Só depois de superada a aporia existente na questão triádica *situação-compreensão-interpretação* é que Heidegger poderá oferecer uma solução aos problemas de exegese, suscitado pelo aparente fracasso no plano epistemológico. Essa solução passa por um socorro prestado pela ontologia à epistemologia no sentido de oferecer uma estrutura intransponível. Diz Ricoeur:

A função de uma ontologia fundamental é fazer aparecer a estrutura que aflora ao plano metodológico sob as aparências do círculo; é a esta estrutura que Heidegger chama de pré-compreensão; mas enganar-nos-íamos inteiramente se insistíssemos em descrever a pré-compreensão nos termos de uma teoria do conhecimento, quer dizer, uma vez mais, nas categorias do sujeito e do objeto⁴⁸.

É nessa altura que Ricoeur eleva sua crítica a Heidegger pelo fato deste não ter superado a aporia diltheyana que polarizava uma teoria do compreender a uma explicação naturalista. Antes, segundo Ricoeur, o que Heidegger fez foi deslocar o problema para uma outra direção agravando-o mais ainda, por não conseguir completar o movimento dialético de retorno da ontologia para uma epistemologia, colocando a ontologia prisioneira dela mesma.

Na minha opinião, a aporia não está resolvida, apenas foi levada para outro lado e, por isso mesmo agravada; ela já não está em a epistemologia, entre duas modalidades do conhecer, mas está entre a ontologia e a epistemologia, tomadas em bloco. Com a filosofia heideggeriana, não

⁴⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.98.

⁴⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.100.

deixamos de praticar o movimento de remontar aos fundamentos, mas sentimo-nos incapazes de proceder ao movimento de regresso que da ontologia fundamental conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito⁴⁹.

A aporia apresentada aqui, por Ricoeur, será a questão de fundo que a filosofia de Gadamer irá enfrentar. Como superá-la, uma vez que, o próprio Heidegger abandonou-a ao declarar que “os pressupostos ontológicos de todo o conhecimento histórico transcendem essencialmente a idéia de rigor própria das ciências exatas”⁵⁰.

4. Hans George Gadamer – da ontologia à epistemologia.

Gadamer é um dos principais filósofos na seqüência daqueles que influenciaram Paul Ricoeur. O autor de *Verdade e Método* assume como proposta fundamental “reanimar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana e mais precisamente, da sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica”⁵¹. O confronto que Gadamer estabelece com o pressuposto da objetividade da ciência moderna concerne aos conceitos de *distanciação alienante* e de *participação por pertença*⁵², os quais constituíram a mola mestra da análise efetuada por Ricoeur.

A experiência nuclear em torno da qual se organiza toda a obra e a partir da qual a hermenêutica eleva a sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo que constitui, à escala da consciência moderna, a espécie de distanciação alienante que lhe parece o pressuposto dessas ciências⁵³.

⁴⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.100.

⁵⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.102.

⁵¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.100.

⁵² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.102-103.

⁵³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 102.

A questão acima aludida se refere à reflexão desenvolvida por Gadamer diante do fenômeno hermenêutico da compreensão, o qual não deve ter como pressuposto essencial o procedimento metódico aplicado às ciências do espírito. Ao contrário de Dilthey, para Gadamer, a atitude epistemológica não é a via privilegiada de acesso à verdade. O que ele enfrenta não é de fácil solução. De um lado, ele concebe a distanciação enquanto condição a partir da qual é possível atingir a objetividade exigida pelas ciências do espírito; de outro lado, este condicionamento do estatuto científico ameaça aquilo que há de fundamental na noção de pertença à realidade histórica.

Por isso, desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica sempre esteve forçando os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da moderna ciência. Entender e interpretar os textos não é somente um empenho da ciência, já que pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Ao se compreender a tradição não se compreende apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades⁵⁴.

Nesse sentido, parece clara a crítica que Gadamer pretende fazer ao predomínio que o pensamento científico contemporâneo enseja realizar na tentativa de trazer um esclarecimento apropriado acerca do mundo, bem como a justificação do que seja o conhecimento e a própria verdade. Entretanto, o fenômeno da compreensão perpassa não somente tudo que diz respeito ao mundo do ser humano, mas possui independência no âmbito da ciência e "resiste à tentativa de deixar-se ser reinterpretado como um método da ciência"⁵⁵, conferindo dessa forma um caráter ontológico à compreensão.

Para Gadamer, essa resistência do fenômeno da compreensão à reivindicação universal da metodologia científica é a matéria que alimenta

⁵⁴. GADAMER, *Verdade e Método*, p. 31.

⁵⁵. GADAMER, *Verdade e Método*, p. 31.

as pesquisas apresentadas em *Verdade e Método*. O seu propósito é de procurar a experiência da verdade que vai além do campo de controle do método científico e averiguar a sua legitimação.

É assim que se aproximam as ciências do espírito das formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. Todos esses são modos de experiência, nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metódicos da ciência⁵⁶.

Para Ricoeur, a filosofia gadameriana exprime a síntese dos movimentos referidos anteriormente⁵⁷: "das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia"⁵⁸. Além desse aspecto, Ricoeur ressalta que a hermenêutica de Gadamer assinala o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos⁵⁹; e é exatamente a partir desse ângulo que Ricoeur visa explicitar um dos desdobramentos da sua filosofia hermenêutica. O título da obra de Gadamer, comenta Ricoeur, confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyano de método. A questão que surge a partir daí é saber até que ponto a obra merece intitular-se *Verdade e Método*, pois, talvez fosse preferível intitular-se *Verdade ou Método*⁶⁰.

Essa interpretação parece pertinente, visto que a conduta objetiva das ciências humanas implica certo distanciamento e este, por sua vez, "exprime a destruição da relação primordial de pertença"⁶¹. Prosseguindo sua apreciação, Ricoeur destaca o seguinte:

A história me precede e se antecipa à minha reflexão.
Pertença à história antes de me pertencer a mim mesmo.

⁵⁶. GADAMER, *Verdade e Método*, p.32.

⁵⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 105.

⁵⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 103.

⁵⁹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 103.

⁶⁰. Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 103.

⁶¹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 103.

Ora, Dilthey não pôde compreender isso, porque sua revolução permaneceu epistemológica, e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica⁶².

Para Ricoeur, é nessa perspectiva que Gadamer é o herdeiro de Heidegger: "É dele que recebe a convicção segundo a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana"⁶³. Dentre os vários paradigmas discutidos por Gadamer, as influências refutadas e aceitas de Dilthey e de Heidegger, para não falar de Hegel, contribuíram na elaboração de uma teoria da consciência histórica, que pode ser traduzida sob o título de *consciência-da-história-dos-efeitos*. Essa categoria não depende mais de um procedimento epistemológico, concerne à "consciência de ser exposto à história e a sua ação, de tal fora que não podemos objetivar essa ação sobre nós, porque faz parte do próprio fenômeno histórico"⁶⁴. De Ricoeur há uma citação da *Kleine Schriften* que esclarece esse conceito em pauta e que reproduziremos na íntegra:

Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história... Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade⁶⁵.

Para nós, essa citação é importante porque nos permite indicar o ponto em que Ricoeur precisa a colocação do seu próprio problema: "*Como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência*

⁶². RICOEUR, Do texto à ação, p. 104-105.

⁶³. RICOEUR, Do texto à ação, p. 104.

⁶⁴. RICOEUR, Do texto à ação, p. 105.

⁶⁵. GADAMER, H. G. *Kleine Schriften I, Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, 1967, p. 158, apud RICOEUR, Do texto à ação, p.105.

de pertença expressamente definida pela recusa de distanciamento?"⁶⁶. Dessa pergunta, temos em seguida a resposta de Ricoeur: "A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência história não se limitar a repudiar o distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo"⁶⁷.

Conforme Ricoeur, no interior da hermenêutica de Gadamer, podemos contar com sugestões decisivas para uma leitura mais positiva da oposição entre *distanciamento* e *pertença*, as quais "se tornarão o ponto de partida de minha própria reflexão"⁶⁸. Assim sendo, "apesar da *oposição maciça entre pertença e distanciamento alienante*",⁶⁹ a primeira sugestão é que a *consciência-da-história-dos-efeitos* contém, em si mesma, um elemento de distância, pois essa consciência "se exerce sob a condição da distância histórica"⁷⁰. Nas palavras do próprio Ricoeur, a *consciência-da-história-dos-efeitos* ou como também designa essa noção: *a consciência da história eficiente*, "é a proximidade do longínquo,...é a eficácia da distância"⁷¹. Enfim, Ricoeur constata um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próximo ou podemos dizer, entre o presente interpretante e o passado interpretado.

A segunda sugestão, um índice da relação menos antitética e mais dialética entre *pertença* e *distanciamento*, é o conceito de fusão dos horizontes.

Devemos a Gadamer esta idéia muito fecunda de que a comunicação à distância entre duas consciências, diferentemente situadas, se faz graças à fusão dos seus horizontes, quer dizer, do ajustamento das suas miras sobre o longínquo e o aberto. Este conceito significa que não

⁶⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 105.

⁶⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 105.

⁶⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 105.

⁶⁹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 106.

⁷⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 106.

⁷¹. RICOEUR, *Do texto a ação*, p. 100.

vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único⁷².

O terceiro ponto sugerido pela própria hermenêutica gadameriana, e conforme Ricoeur, o mais preciso em favor de uma interpretação menos negativa do distanciamento alienante, é encontrado na última parte de *Verdade e Método* em que a esfera da linguagem é analisada.

O caráter universalmente languageiro da experiência humana – com este termo pode ser traduzido, com mais ou menos felicidade, o termo de Gadamer *Sprachlichkeit* - significa que a minha pertença a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras, dos textos, nos quais se inscreveram e se ofereceram à nossa decifração as heranças culturais⁷³.

Para Ricoeur, não há dúvida que a meditação de Gadamer acerca da linguagem se opõe a toda redução do mundo dos signos a instrumentos que poderíamos manipular à vontade. Entretanto, há um aspecto que deve ser considerado no pormenor:

Mas a experiência "languageira" só exerce a sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo. Ora, onde esse reino da coisa dita sobre os interlocutores seria mais aparente senão quando a *Sprachlichkeit* se torna *Schriftlichkeit*, ou seja, quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto?⁷⁴.

A *coisa escrita* e não a *coisa falada*, portanto, a *coisa* do texto assume para Ricoeur a função mediadora entre *pertença* e *distanciamento*, pois "o que nos faz comunicar a distância, é a coisa do texto que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor"⁷⁵. Desse

⁷². RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 106

⁷³. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 106.

⁷⁴. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 107

⁷⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 107.

modo, texto surge como noção indispensável para discernirmos a função positiva e produtora do distanciamento:

O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância⁷⁶.

Com essa última idéia, concluímos nossa descrição do contexto histórico no qual Ricoeur se insere. Passaremos a examinar os elementos componentes da noção ricoeuriana de texto e, posteriormente, como ele os transpõe para o campo da ação.

⁷⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 109.

II – TRAÇOS OBJETIVOS DA TEXTUALIDADE

1. A efetivação da linguagem como discurso

A preocupação de Ricoeur, neste ponto, se refere à dialética entre linguagem e discurso que ele próprio classifica de *dialética do acontecimento e da significação*.

Para desenvolver seu ponto de vista, Ricoeur se refere a três importantes nomes no campo da lingüística: Ferdinand de Saussure que, segundo Ricoeur, foi o primeiro a distinguir uma *lingüística* da *língua* de uma *lingüística* do *discurso*. A primeira refere-se aos códigos lingüísticos e pode ser entendida como a linguagem propriamente dita, enquanto a segunda é o uso intencional daquela, é a linguagem enquanto discurso ou a *mensagem*. Essa distinção é o que Saussure chama *língua e fala*⁷⁷.

O segundo nome de destaque que Ricoeur apresenta é o de Louis Hjelmslev. Para ele, a distinção se dá na ordem do *esquema* e do *uso*. A linguagem apresenta certas regras que devem submeter quem constrói um discurso, ainda que cada discurso possa ser entendido como um *uso* particular de linguagem. Em terceiro lugar, a figura de Émile Benveniste, que defendia campos de atuação diferentes entre lingüística da língua e lingüística do discurso. Para este, enquanto uma lingüística da língua focaliza prioritariamente o *signo* que é a unidade básica da língua, o discurso encontra sua base na *frase* que, de acordo com Ricoeur, é o que fundamenta a dialética do acontecimento e da significação como ele próprio assegura: “Se o *signo* (fonológico e lexical) é a unidade base da língua, a *frase* é a unidade base do discurso”⁷⁸. A discussão encontrada aqui, diz respeito à relação que Ricoeur faz entre linguagem e discurso. O

⁷⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 111.

⁷⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 111

passo seguinte será estabelecer para efeito metodológico, uma compreensão mais objetiva que facilite essa relação.

Inicialmente, é importante considerar a diferença que Ricoeur faz entre o discurso e a linguagem. Segundo ele, é preciso considerar o caráter temporal e presente do discurso frente à virtualidade e o caráter atemporal da linguagem. O discurso é sempre um uso específico da língua que ele pontua, refere-se e se dirige a algo, ao passo que, o *sistema da língua* mantém-se fora do tempo e do espaço como o próprio autor diz, a língua é “virtual e fora do tempo”⁷⁹.

O acontecimento, para Ricoeur, se dá exatamente nesse momento em que um sujeito intencionalmente se apropria desse sistema virtual que é a linguagem, e atualiza-o através do discurso, criando o que Benveniste classifica de “instância do discurso” e que Ricoeur aceita como categoria legitimadora para uma compreensão dialética do acontecimento, fazendo com que o acontecimento de linguagem, seja assim, a partir de um sujeito que elabora um discurso, a instância de compreensão:

Além disso, enquanto a língua não tem sujeito, no sentido de que a pergunta “quem fala?” não tem validade a este nível, o discurso remete para o seu locutor por meio de um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais; diremos, neste sentido, que a instância do discurso é sui-referencial; o caráter de acontecimento prende-se, agora, à pessoa daquele que fala; o acontecimento consiste em que alguém fala, alguém se exprime ao falar⁸⁰.

Isso quer dizer que, o sistema da língua ou linguagem tem regras fixas, irreduzíveis e impessoais. Ao utilizá-la, submetemo-nos a estas regras como uma “camisa de força”, por outro lado, para podermos falar

⁷⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 111.

⁸⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 111-112.

de acontecimento precisamos presentificar, esse sistema virtual com a atualização que só o discurso, por ser temporal e presente, apresenta. Portanto, para Ricoeur, compreender o discurso como acontecimento é entrar no raio de compreensão dessa dialética da linguagem com o seu caráter fugidio, e o do discurso que nos dá significação.

O aspecto seguinte ser considerado por Ricoeur é que a linguagem, por ser um sistema, não se expande para além de sua própria realidade intrínseca, fazendo a si mesmo o seu referencial, só na esfera do discurso, que esta encontrará uma referência externa e pertinente ao mundo, como destaca Ricoeur:

Enquanto os signos da linguagem remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema e fazem com que a língua não tenha mais mundo que tempo e subjetividade, o discurso é sempre sobre alguma coisa, ele refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar, o acontecimento, neste sentido, é a chegada à linguagem de um mundo por intermédio do discurso⁸¹.

Neste sentido, podemos ver como Ricoeur procura integrar as duas categorias: linguagem e discurso, em sua filosofia, como condição de compreensão do que seja um acontecimento lingüístico para a sua reflexão hermenêutica.

Por fim, é preciso considerar nessa dialética da linguagem e do discurso, o papel da linguagem no interior do sistema comunicativo. Para Ricoeur, a linguagem é a condição que possibilita a comunicação, uma vez que, ela é quem oferece as condições que possibilitam a elaboração de um discurso sobre o mundo, ou seja, dizer algo sobre algo do mundo a alguém. A síntese, portanto, na dialética até aqui aludida, é o que o autor classifica de processo de comunicação ou diálogo, o *acontecimento* de linguagem enquanto presença no mundo, ou seja, nossa consciência no

⁸¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 112.

mundo nos é dada pela via comunicativa que surge do encontro da língua com um sujeito que constrói um discurso. Conforme o próprio Ricoeur indica: “A linguagem é apenas uma condição prévia da comunicação a qual fornece os códigos. É no discurso que se trocam todas as mensagens; neste sentido, o discurso, sozinho, não tem apenas um mundo, mas tem um outro, uma pessoa, um interlocutor ao qual se dirige”⁸².

Até aqui, procuramos expor o que Ricoeur entende sobre o discurso, quando ele se refere ao mesmo como um acontecimento. Os traços acima mencionados dão conta, segundo o autor, do que podemos entender como discurso enquanto acontecimento da linguagem.

Essa exposição do caráter do discurso, no entanto, representa, segundo Ricoeur, apenas um dos *pólos* do duplo aspecto que constitui o discurso. Queremos expor, agora, aquele que representa o segundo *pólo* do discurso, ou seja, a *significação*, pois é a partir da tensão dialética entre os dois que se dá a *produção do discurso*. Para Ricoeur, a compreensão desse segundo *pólo* constitutivo do discurso é essencial para entendermos a própria natureza hermenêutica do discurso, que segundo ele, não se orienta para o *acontecimento*, mas para o *sentido* que este sugere. Vejamos uma explicação do próprio autor:

Para introduzir esta dialética do acontecimento e do sentido, proponho-me dizer que, se todo discurso é efetuado como acontecimento, todo discurso é compreensivo como significação. Não é o acontecimento, na medida em que é fugidio, que nós queremos compreender, mas a significação que permanece⁸³.

Essa reflexão de Ricoeur nos faz retornar à dialética entre discurso e língua, no entanto, o que ele pretende retomar é o fato inicial de que, no

⁸² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 112.

⁸³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.112.

interior do discurso, acontecimento e significação mantêm uma relação complementar como ele ressalta: “É a lingüística da frase que suporta a dialética do acontecimento e do sentido...”⁸⁴. Portanto, esse retorno para compreender essa *articulação* do acontecimento com o seu sentido não é regressiva, mas progressiva, no momento em que a ligamos à tarefa de compreensão do discurso como superação do acontecimento que sofre uma atualização constante por remeter-nos sempre a um sentido, uma vez que, segundo Ricoeur, a linguagem sugere essa superação na sua própria intencionalidade que não é o acontecimento, mas, em última instância, o que ele significa para alguém, ou seja, ao assumir a forma discursiva, ela transforma o *significante* que *mira*, em significação pela superação. Vejamos o que Ricoeur diz para direcionar melhor nossa exposição, sobre a relação entre acontecimento e significação, na dialética da superação do acontecimento pelo sentido:

Esta articulação é o nó de todo problema hermenêutico. Do mesmo modo que a língua, ao atualizar-se no discurso, se supera como sistema e se realiza como acontecimento, também ao entrar no processo da compreensão, o discurso se supera, enquanto acontecimento, na significação⁸⁵.

Ao encerrar esse item, Ricoeur faz referência à teoria do discurso de Austin, na qual o problema hermenêutico entre *acontecimento* e *significação* ou, entre *dizer* e *dito*, não pode levar em consideração apenas a dialética da lingüística do discurso e a lingüística da língua, como Ricoeur tratou acima, mas também o discurso como ato⁸⁶.

O que procuramos mostrar foi que para Ricoeur o discurso atualiza a linguagem não apenas para transformá-la em acontecimento, ou para

⁸⁴. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 111.

⁸⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 112-113.

⁸⁶. Para esclarecer melhor o problema entre o dizer (noese) e o dito (noema), a hermenêutica precisa levar em consideração, não somente à lingüística do discurso em oposição à lingüística da língua, mas também à teoria do Speech-Act, de conforme está em Searle. RICOEUR *Do texto à ação*, p. 113.

revelar a competência em discursar (noese), mas, sobretudo, para revelar uma intencionalidade que aponta para a significação, ou seja, realizar a linguagem por meio do discurso é produzir, através deste uma significação (noema) que deixa para “traz” o acontecimento colocando como problema básico da hermenêutica, a busca da significação que o acontecimento adquire na dialética do *noema* e *noese*.

2. A realização do discurso como obra estruturada

Ao pensar na estruturação do discurso, Ricoeur propõe três noções distintas. Primeiramente, devemos entender que uma obra se distingue da frase por sua extensão; depois vemos que uma obra deve possuir um caráter próprio de codificação inerente a sua composição que a transforma em uma forma de discurso narrativo ou poético, ou dissertativo que, segundo Ricoeur, podemos chamar de *gênero literário*; em terceiro lugar, a obra tem uma característica muito pessoal ligando-a a um indivíduo e é denominada de *estilo*.

Dessa forma, Ricoeur constrói sua noção de obra tomando como característica a “composição, a pertença a um gênero e o estilo individual”⁸⁷. Devemos seguir o raciocínio de Ricoeur aqui, ao tomar a própria noção contida na palavra *obra* que representa uma idéia viva de trabalho ou atividade. Ele irá pensar a elaboração do discurso como uma atividade individual de organização da linguagem visando uma estruturação da própria significação do ser humano objetivado nas obras: “É aqui que a noção de significação recebe uma especificação nova levada à escala da obra individual”⁸⁸. Tornando-se o discurso, o próprio desafio da hermenêutica, diz Ricoeur: “É por isso que há um problema de interpretação das obras, irreduzível à simples inteligência das frases, uma

⁸⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 115.

⁸⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 115-116.

a uma. A presença de estilo sublinha a categoria do fenômeno da obra como significante global enquanto obra”⁸⁹.

Ao pensar o discurso como resultado do esforço individual Ricoeur levanta o problema da procura das condições mais gerais da inserção das estruturas numa prática individual, que seria tarefa da estilística, ressalta ele: “O problema da literatura vem, então, inscrever-se no interior de uma estilística geral concebida como mediação sobre as obras humanas e especificada pela noção de trabalho, cujas condições de possibilidade ela procura”⁹⁰.

O paradoxo que surge destes princípios expostos é aquele mesmo que põe, de um lado, a noção de discurso como acontecimento, e do outro lado, o discurso como sentido. É nesse ponto que Ricoeur põe a pergunta sobre a relação que se pode estabelecer entre tal paradoxo e a sua noção de obra. O próprio Ricoeur nos oferece a resposta ao sugerir uma saída que assegure a dialética entre acontecimento e sentido, como propriedades do discurso da seguinte maneira:

Ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias da ordem da produção e do trabalho, a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido. O acontecimento é a própria estilização, mas esta estilização está numa relação dialética com uma situação concreta complexa que apresenta tendências, conflitos⁹¹.

Devemos entender aqui, a estilização como a própria condicionalidade na qual o indivíduo está imerso, como uma experiência estruturada, uma vez que o estilo, conforme diz Ricoeur, sustenta-se numa temporalidade de um indivíduo único, todavia, esta experiência não se acha completamente fechada, como diz Ricoeur, às *possibilidades* e ao

⁸⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.116.

⁹⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.116.

⁹¹ . RICOEUR. *Do texto à ação*, p.116.

jogo, pois que é cheia de *indeterminações* e encontra na noção de obra, uma mediação razoável. Nesse sentido, diz ele, “apreender uma obra como acontecimento é apreender a relação entre a situação e o projeto no *processo* de reestruturação”⁹², ou seja, a noção de obra aqui, reúne as noções do discurso como acontecimento e do discurso como sentido.

Avancemos agora para o fechamento dessa seção, expondo a problemática que Ricoeur coloca em relação à presença do sujeito de discurso. Para ele, a noção de sujeito adquiriu uma nova configuração no momento em que o discurso transforma-se em *obra*, pois é nesse momento que se evidencia a presença de uma autoria por intermédio do estilo que a obra ostenta. Isso quer dizer que, o discurso como obra literária, diferentemente do discurso enquanto locução, diz muito acerca do sujeito, pois este se deixa mostrar pelo seu estilo impresso na obra. Por isso, Ricoeur sustenta que: “A configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. O homem individua-se ao produzir obras individuais. A assinatura é a marca desta relação”⁹³.

A despeito dessa questão do sujeito do discurso na obra de discurso, Ricoeur pretende chamar a atenção do leitor neste capítulo, em que se discute o discurso como obra, para a questão da noção de composição, através da qual ele pretende enfrentar a antinomia diltheyana⁹⁴ que põe em lados opostos a “compreensão” e a “explicação”. Segundo Ricoeur, não existe qualquer necessidade, como encontramos em Dilthey, de se estabelecer posturas dicotômicas entre explicação e compreensão, uma vez que não se trata de dois momentos hermenêuticos

⁹². RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 116.

⁹³. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 117.

⁹⁴. A tentativa de Ricoeur, a partir de sua teoria hermenêutica é superar aquilo que ele chama de “desastrosa dicotomia, herdada de Dilthey entre *explicar* e *compreender*”. RICOEUR. *Do texto à ação*, p. 362. A tarefa da qual Ricoeur se vê imbuído, portanto, é a de compatibilizar o procedimento epistemológico com o ontológico, considerando-os correlativos.

distintos, ao contrário, ambos estão dialeticamente ligados ao trabalho interpretativo:

Acontece, de fato, que, em cada um destes campos teóricos e por vias independentes, aporias comparáveis levaram a pôr em questão o dualismo metodológico da explicação e da compreensão e a substituir à alternativa brutal por uma dialética fina. Segundo a qual explicar e compreender não constitui os pólos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação⁹⁵.

Para Ricoeur, a noção de obra vem introduzir um novo momento para a hermenêutica, o de superação desse dualismo, através do sucesso da análise estrutural segundo a qual, explicar e compreender estão ligados indissociavelmente, sendo a “explicação o caminho obrigatório da compreensão”⁹⁶. Com isso, não devemos nos apressar em concluir que, com a explicação elimina-se a importância da compreensão, pois como o próprio Ricoeur sustenta: “A hermenêutica, diria eu, continua sendo a arte de discernir o discurso na obra”⁹⁷, portanto, um trabalho de compreensão do sentido do acontecimento lingüístico. Explicação e compreensão encontram, ambas, no discurso que se estrutura em obra, o horizonte indispensável para a permanência definitiva de suas especificidades hermenêuticas.

A conclusão de Ricoeur no final dessa análise consiste em que no plano epistemológico, não é possível sustentar que existam dois métodos, um voltado à *explicação* e outro à *compreensão*. O que é possível assegurar é que só a *explicação* possui uma dimensão metodológica, sendo a compreensão, um desenvolvimento implicado dentro do processo da *explicação*: “Não há explicação que não se complete pela compreensão”⁹⁸. A

⁹⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.164.

⁹⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.118.

⁹⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.118.

⁹⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.168.

relação conseqüente, aqui estabelecida, traz uma implicação paradoxalmente ligada, as ciências da natureza e as ciências humanas respectivamente. O que se pode reconhecer em conseqüência disso, é que a homogeneidade do processo explicativo preserva a continuidade das ciências, mas, paradoxalmente, esta mesma relação produz uma descontinuidade na compreensão, transformando a distância entre as ciências da natureza e as ciências do homem em uma realidade intransponível, ressalta Ricoeur:

Se existe uma tal relação de implicação mútua entre os dois métodos, devemos encontrar entre ciências da natureza e ciências humanas tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológica⁹⁹.

É dessa forma que o conceito de *compreender* exprime, no campo epistemológico, uma congenialidade do nosso ser ao ser que precede toda a objetivação, toda a oposição de um objeto a um sujeito, constituindo uma indicação não metodológica, mas verdadeira, que estabelece uma relação ontológica de *participação por pertença* do nosso *eu* aos outros seres e ao Ser.

3. A Dialética da fala e da escrita

Esse tema expõe um aspecto que encontramos no conceito de hermenêutica em Ricoeur: a tensão dialética entre a *fala* e *escrita*. Na primeira, ele apresenta o discurso como uma atividade cuja permanência se esgota através da dinâmica instalada na pergunta e resposta, ou como diria o próprio autor, o *frente a frente* que é determinado pela própria situação de discurso¹⁰⁰. Nela, o locutor justifica-se, defende-se, sustenta-

⁹⁹.RIOCEUR, *Do texto à ação*, p.164.

¹⁰⁰.RICOEUR, *Do texto à ação*, p.119.

se e retém o discurso frente ao interlocutor. No momento exato em que o discurso está sendo pronunciado, é possível esgotar qualquer relação futura com o que está sendo dito, uma vez que este é patrimônio privado do locutor que pode a qualquer momento dirimir dúvidas presentes no ato da fala. Tal fenômeno se dá, pois o discurso que não se fixa revela de forma imediata a intencionalidade do locutor que enfraquece a dualidade existente entre o que é *dito* e o que se quer *dizer*: Significação verbal e significação psicológica coincidem no momento da fala. O locutor e o auditor compreendem-se imediatamente.

No discurso, tanto na fala como na escrita não se pode estabelecer uma distância entre o que se diz e o que se quer dizer, uma vez que nestes processos de comunicação, quem fala e quem escuta se encontra presente sob as mesmas condições históricas, culturais, sociais e psicológicas, estabelecendo um mesmo contexto do discurso. Essa presença de locutor e interlocutor no ato da fala resolve, de certo modo, a dualidade que torna necessário um trabalho posterior de elaboração do significado ou, um trabalho de hermenêutica daquilo que é dito, uma vez que não existe, obrigatoriamente, no discurso oral uma *ambigüidade* dos *significados* das palavras, como é da ordem do discurso escrito. Na fala, Ricoeur não coloca como necessário um trabalho de interpretação, visto ser esse um desafio que o texto apresenta, ressalta Ricoeur: "*A primeira localidade que a hermenêutica começa por desenravar é, seguramente, a linguagem e, mais particularmente, a linguagem escrita*"¹⁰¹. Isso se dá porque com a escrita, as condições da interpretação direta no jogo da pergunta e da resposta, portanto, do diálogo, já não são preenchidas o que requer 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.

¹⁰¹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 84.

Na fala, a interpretação se dá diretamente conforme já enfatizamos acima, e o contexto pode ser esclarecido através do jogo de perguntas e respostas, uma vez que nele estão presentes tanto o autor quanto o leitor do discurso. As condições de interpretação estão patentes com a presença daquele que fala e daquele ou daqueles que ouvem o discurso, voz e ouvido conservam no discurso oral uma congenialidade e contemporaneidade que para Ricoeur afeta a própria construção do discurso:

A passagem da fala à escrita afeta o discurso de vários outros modos, em particular, o funcionamento da referência é profundamente alterado quando já não é possível mostrar, a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo¹⁰².

Não há *distância* no discurso que se constrói a partir da fala, distância que, conforme Ricoeur, é a condição inegável de uma necessidade hermenêutica¹⁰³. No discurso oral, só o que há é um sentimento de pertencer ao mesmo momento, às mesmas condições sociológicas e às mesmas condições psicológicas. Sendo assim, o trabalho do ouvinte será apenas de decodificar os códigos lingüísticos, por uma atividade intelectual imediata, que não deve ser confundido com o trabalho do intérprete, pois este último prescindirá de informações que o sujeito do discurso oral não fornece no ato do seu pronunciamento, mas que serão encontradas em outras fontes escritas.

Ao orientar-se para o discurso que se fixa na escrita, Ricoeur fala de uma situação diferente do discurso oral, no qual a emancipação do discurso atribui uma responsabilidade maior não mais àquele que produz o discurso, mas principalmente ao que o recebe, pois nessa passagem da

¹⁰².RICOEUR, *Do texto à ação*. p, 119.

¹⁰³.Ricoeur apresenta, anteriormente, como condição fundamental da hermenêutica, a distância entre o discurso e leitor. Essa distância só é encontrada, segundo ele, no discurso escrito. RICOEUR, *Do Texto à ação*, p. 109-110.

fala à escrita ocorre o que Ricoeur chama de *emancipação*, em relação ao autor do discurso:

Esta emancipação em relação ao autor encontra o seu paralelo do lado daquele que recebe o texto. Diferentemente da situação dialogal, em que o frente a frente é determinado pela própria situação do discurso, o discurso escrito chama para si um público que se estende virtualmente a quem quer que saiba ler [...] daí resulta que a relação entre escrever e ler já não seja um caso particular da relação entre falar e ouvir¹⁰⁴.

Nesse aspecto, encontramos aquilo que representa a própria genialidade da escrita em relação à fala: “A emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso”¹⁰⁵. Podemos perceber a transformação da passagem de uma relação dialogal entre quem fala e quem ouve para uma atividade indireta através do texto em que o autor se “perde”, pois o texto não é mais a trama de um *locutor* e um *interlocutor*, mas *patrimônio* da humanidade como obra literária. Nesse sentido, devemos atentar às palavras do próprio Ricoeur quando diz que: “É essencial a uma obra literária, que ela transcenda as suas próprias condições psicossociológicas de produção e se abra, assim, a uma seqüência ilimitada de leituras, também elas são situadas em diferentes contextos socioculturais”¹⁰⁶.

O texto, aqui, se emancipa, conquista sua autonomia e já não pertence mais a alguém, ao contrário, pertence a tantos quantos forem os seus leitores:

Acima de tudo a escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. O que o texto significa não coincide com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal quer dizer

¹⁰⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.119.

¹⁰⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.119.

¹⁰⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.119.

textual, e significação mental, quer dizer, psicológica, têm, doravante destinos diferentes¹⁰⁷.

Aprofundaremos esse último aspecto no item seguinte em que o texto nos direciona para o mundo.

4. A obra do discurso como projeção de um mundo

O desafio apresentado pelo texto é um desdobramento e aprofundamento da questão da linguagem, que temos desenvolvido até o presente. A passagem do discurso oral ao discurso escrito parece limitar o discurso, em face das duas mediações contidas: a do leitor e a do autor. Contudo, para Ricoeur, o que se perdeu em extensão ganhou-se em intensidade¹⁰⁸. Encontramos nesse derradeiro item a expressão marcante da subjetividade do leitor. Porém, ao contrário do diálogo, o relacionamento autor-leitor não é dado na situação do discurso. Para Ricoeur, o que aparece aqui é a artificialidade inventada desse relacionamento que é criado e instaurado, no confronto do leitor com a própria obra. Ricoeur desenvolve essa problemática referindo-se ao mesmo problema encontrado na apropriação ou aplicação, amplamente desenvolvido na hermenêutica tradicional.

O texto esconde, para Ricoeur, um *mundo de significados* que prescindirá, sempre, de uma interpretação de quem está diante dele. Para o autor este:

Marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. Mas, diferentemente do diálogo, este frente a frente não é dado na situação de discurso; ele é, se assim posso dizer, criado, instaurado, instituído pela própria obra. Uma obra franqueia-se aos seus leitores e, assim, cria o seu próprio frente a frente subjetivo¹⁰⁹.

¹⁰⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.118.

¹⁰⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.118-119.

¹⁰⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.123.

Aqui, é importante notar que a escrita surge como forma que constitui uma significação, um *mundo do texto* sobre o qual nos debruçamos e, por essa razão, se torna possível uma hermenêutica, não do acontecimento em si, mas sim, da sua significação no tempo, isto é, uma nova noção de compreensão que não elimina a ambiência primitiva do texto, mas, doravante atinge outra conotação, conforme expressa Ricoeur: “O que há a compreender numa narrativa não é, em princípio, aquele que fala por detrás do texto, mas aquilo que se falou, a coisa do texto, a saber, a espécie de mundo que, de certa forma, a obra revela pelo texto”¹¹⁰.

Dessa maneira, podemos dizer que só o discurso, que se fixa através da escrita, abre uma possibilidade de atualização contínua da significação que estaria condenada a desaparecer no discurso, que se dissipa na fala, mas que adquire nova vitalidade com a escrita. A hermenêutica procura entender aqui, não propriamente a realidade do dizer, *mas o dito da fala*, ou seja, ela busca o significado da fala, o que segundo Ricoeur, é aquilo que constitui a própria mira do discurso, em virtude da qual, o dizer quer tornar-se um enunciado. Somente quando o discurso se fixa na escrita é que este assume uma forma de referência não ostensiva de mundo. É bem verdade que, tanto o discurso oral, quanto o discurso escrito se referem ao mundo. No entanto, no caso do primeiro, a referência é direta, ao passo que, no segundo caso, sua referência é ilimitada, não ostensiva¹¹¹.

Esse mundo que o texto apresenta ao leitor é aquele que transmite crenças, expectativas, idéias, sentimentos e acontecimentos a todos os que tiverem acesso à leitura. É através do texto que se torna possível a história, outrora perdida no caráter passageiro do discurso *frágil* da fala. É o texto, enquanto fixação da fala que se perde, que abre para nós, os

¹¹⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.169.

¹¹¹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.190.

horizontes possíveis de interpretação do nosso *ser-no-mundo* e, através desta, a possibilidade de novas aventuras na história que se constrói. Segundo Ricoeur, a tarefa fundamental do intérprete é desvelar os desdobramentos e as implicações deste, tornar-se texto, que o discurso adquire ao fixar-se através da escrita¹¹².

Do mesmo modo que liberta a sua significação da tutela da intenção mental, o texto liberta a sua referência dos limites da referência ostensiva. Compreender um texto é, ao mesmo tempo, elucidar a nossa situação ou, se quiser, interpolar entre os predicados da nossa situação todas as significações que fazem do nosso Umwelt um Welt¹¹³.

Em um empréstimo que Ricoeur faz de Heidegger, isso significa dizer que o texto nos põe sempre diante de uma necessidade de atualização – *apropriação* – do significado do discurso, ou da *referência* que ele esconde, pois como diz Ricoeur, todo discurso, principalmente aquele que se apresenta na escrita, se refere a algo, ou seja, aponta para algo que precisa ser interpretado para se chegar ao significado e “cabe à hermenêutica explorar as conseqüências deste tornar-se texto pelo trabalho da interpretação”¹¹⁴.

O significado do qual nos referimos não é uma alusão, simplesmente, a uma suposta reconstrução do ambiente original em que se pronuncia o discurso, mas, principalmente, um resgate das representações simbólicas que este apresenta ao longo da sua extensão cronológica pela escrita:

É assim que falamos do 'mundo' da Grécia, não para designar o que eram as situações para aqueles que as viviam, mas para designar as referências não situacionais que sobrevivem ao desaparecimento dos precedentes e que,

¹¹² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.42.

¹¹³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.190.

¹¹⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.42.

doravante, se oferecem como modos possíveis de ser, como dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo¹¹⁵.

A tarefa, portanto, da hermenêutica, diante do discurso que se "*perpetuou*" através da escrita, será a de compreender a proposição de sentido enquanto possível modo de ser no mundo.

Assim, Ricoeur manifesta que a tarefa fundamental da hermenêutica é debruçar-se sobre um texto, na tentativa de compreensão, que não é projetar-se no texto, mas expor-se a ele. Essa compreensão deve se dar como atividade hermenêutica de remontar o texto a partir do contexto do leitor, o sentido que o texto abre e que é autônomo em relação à intenção do autor. Sendo assim, compreender um texto é expor-se ao mesmo para descobrir as propostas de mundo que o texto anuncia.

5. Compreender-se diante da obra

Gostaríamos de começar esse item fazendo uso, inicialmente, das palavras de Ricoeur que põem em evidência o que trataremos a seguir: "Compreender é compreender-se diante do texto"¹¹⁶. Tal afirmativa ressalta que o texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos. É nesta dimensão que "entra em cena a subjetividade do leitor"¹¹⁷. O leitor é então aquele para quem o discurso é dirigido, porém, em se tratando da relação discurso escrito e leitor, diferentemente da relação discurso oral e auditor, o que se põe é o antigo problema hermenêutico, o da apropriação do texto à situação presente do leitor. Entretanto, o que Ricoeur sublinha é que o tema da apropriação se modifica quando introduzido depois da análise dos traços que caracterizam o texto como paradigma do distanciamento, isto é, a realização da linguagem como discurso, a realização do discurso como obra estruturada, a dialética

¹¹⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.190.

¹¹⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.124.

¹¹⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 123

da fala como escrita e a obra do discurso como projeção de um mundo, temas tratados nas seções anteriores deste capítulo.

Em primeiro lugar, Ricoeur indica que a *apropriação* está dialeticamente ligada ao distanciamento característico da escrita. Com efeito, podemos considerar que a compreensão do texto rompe com aquela idéia clássica de hermenêutica, em que leitor e autor aparecem ligados por uma teia de *afinidades afetivas*. Ao enfatizar o vínculo singular entre *apropriação* e *distanciamento*, Ricoeur atribui um novo significado do ato interpretativo:

Graças a distanciação pela escrita, a apropriação já não tem nenhuma das características da afinidade afetiva com a intenção do autor. A apropriação é exatamente o contrário da contemporaneidade e da congenialidade; ela é compreensão pela distância, compreensão à distância ¹¹⁸.

Na realidade, se a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento, implica que a apropriação está vinculada à objetivação característica do discurso enquanto obra. Nesse aspecto, o apropriar-se não responde ao autor, mas ao sentido projetado pelo texto. Como dirá Ricoeur, "contrariamente à tradição do Cogito e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição direta, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura"¹¹⁹. Para Ricoeur, o texto é a instância criadora do si mundano ou de nossa mundaneidade, na medida em que responde pelo sentido que o leitor presente procura apropriar. A compreensão de si, derivada da dialética leitor-texto, torna-se mais evidente quando constatamos que só tomamos consciência de nossa presença no mundo, por aquilo que nos foi legado pela tradição escrita:

Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura? O que parece, assim, mais ao contrário à subjetividade e que a análise estrutural faz aparecer como a

¹¹⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.123.

¹¹⁹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.123

própria textura do texto, é o próprio médium no qual apenas nos podemos compreender¹²⁰.

Trata-se aqui, de aproximar-se do texto, conservando o que é próprio de uma atitude hermenêutica que reconhece as condições históricas em que está inserida toda a compreensão humana, sob o regime da finitude. Devemos estar vigilantes quanto à tendência de nos projetarmos no texto e querer que o mesmo diga aquilo que ele não quis dizer. É preciso ter em mente sempre que, a compreensão de um texto deve conservar o leitor atento para que não imponha ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, ao contrário, deve deixar-se dominar de tal forma pelo texto que este possa lhe conduzir a um *si* mais vasto como proposta de existência¹²¹. E, deste modo, reconduzir ao próprio âmago da compreensão de *si* a dialética da objetivação e da compreensão que tínhamos, de início, apercebido ao nível do texto, das suas estruturas, do seu sentido e da sua referência.

Queremos encerrar esse capítulo seguindo o que nos faz pensar Ricoeur e dizer, que o conceito de *compreender* exprime uma dialética do nosso ser que precede toda a objetivação, toda a oposição de um sujeito a um objeto. Desse modo, tal concepção indica não metodologicamente, mas verdadeiramente, uma relação ontológica de alteridade, na medida em que traduz a condição de *participação por pertença* do nosso *eu* aos outros seres e ao Ser.

No capítulo seguinte os critérios de textualidade, aqui examinados, servirão de base para o desenvolvimento da teoria da ação, conforme os princípios encontrados no processo de interpretação dos textos. O

¹²⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.123.

¹²¹. O “si” que Ricoeur se refere é o contraposto do Cogito cartesiano, que identificava o *si* como o *eu* empírico ou como o *eu* transcendental em que esse eu era colocado independentemente da presença ou confrontação como o outro. O *si* de nossa exposição é includente, pois o outro se apresenta no discurso como um complemento intrínseco a egologia. Não é, portanto, o *si* do solipsismo, mas um *si* que se dá na relação identidade-ipse. Cf. RICOEUR, *O Si Mesmo Como Um Outro*, p. 13-14.

intérprete se encontra diante da ação, como se encontra diante do texto que requer deste uma atitude ativa, uma vez que o significado da ação, assim como de um texto, não aparece de forma espontânea diante do agente, mas requer um esforço da hermenêutica para decodificá-la em termos de ação sensata.

CAPÍTULO III – A AÇÃO ENQUANTO OBJETO DA HERMENÊUTICA

O texto se apresenta para Ricoeur, como a possibilidade real de fundamentar o caráter hermenêutico das ciências humanas, uma vez que estas utilizam uma metodologia interpretativa dos textos, como paradigma da sua atividade como ciência. A sua intenção, a partir dessa constatação acima, é demonstrar que a relação existente entre os elementos da textualidade encontra-se na base da compreensão da ação sensata, que é o objeto privilegiado das ciências humanas.

1. Elementos constitutivos do texto como base para a compreensão da ação

Primeiramente, somos levados a perguntar que condições de inteligibilidade Ricoeur aponta como fundamentais para entendermos a ação? O que faz com que uma determinada ação, aparentemente despretensiosa, tenha um determinado sentido? A *teoria da ação*, conforme apresenta Ricoeur, é elaborada a partir de sua teoria do texto¹²². Este aparece em sua filosofia, como um guia da ação, conforme ressalta o próprio autor: “Direi apenas que, por um lado, a noção de texto é um bom paradigma para a ação humana”¹²³. Dessa dialética entre texto e ação é que surge o título de sua obra, intitulada *Do texto à ação*. Para Ricoeur, a ação possui em sua estrutura interna equivalência com os elementos da textualidade, estabelecendo uma relação quase indissociável:

Ação humana é, em muitos aspectos, um quasi-texto. Ela é exteriorizada de uma forma comparável ao registro característico da escrita. Ao *destacar-se* do seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rasto, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e

¹²² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.185.

¹²³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.176.

documento. A ação, como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de leitores possíveis¹²⁴.

Ricoeur apresenta como pressuposto constitutivo da ação, os quatro traços fundamentais a noção de texto. Em primeiro lugar, tanto o texto como a ação realiza-se temporalmente, o que aponta para a fixação da mesma natureza daquela apresentada pelo autor, no texto, ou seja, a fixação do discurso pela escrita. A ação, segundo ele, imita a fixação encontrada na escrita, na medida em que ela própria apresenta uma estrutura interna objetivante, constituída de três características: de ato locucionário, através do qual a ação apresenta um *conteúdo proposicional*¹²⁵, o que significa dizer, segundo Ricoeur, que a ação mantém um conteúdo perene no sentido de poder ser “*identificado e reidentificado como sendo o mesmo*”¹²⁶. Um segundo elemento de identificação com o texto, a autonomia, garante à ação as suas próprias conseqüências, desligando-se do seu autor. A ação reclama essa característica, na medida em que toda ação ultrapassa a esfera do agente, produzindo desdobramentos que não foram previstos pelo mesmo e podem estender-se indefinidamente; o terceiro traço diz respeito ao caráter ostensivo encontrado no texto, que pode ser visto da mesma forma na ação, quando entendemos que a mesma se liberta de toda ostensividade, rompendo com os laços temporais, produzindo respostas pertinentes em um contexto diferente daquele no qual fora desenvolvido originalmente. Dessa forma, assim como o texto, para continuar vivo prescinde, sempre de uma interpretação, a ação, pode ser re-aplicada em várias situações históricas. E, por último, a semelhança do texto que mantém seu caráter de abertura em termos de significação, para tantos quantos forem os leitores. A ação, do seu lado, encontrará no decorrer da história, e não imediatamente, os seus *juízes*;¹²⁷ isso porque, segundo

¹²⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.177.

¹²⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.192.

¹²⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.192.

¹²⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.192.

nosso autor, a sua significação manter-se-á sempre em suspenso, esperando uma interpretação.

É porque ela abre novas referências e delas recebe uma pertinência nova que os atos humanos estão também à espera de interpretações novas que decidam da sua significação. Todos os atos significativos estão, deste modo, abertos a esta espécie de interpretação prática pela práxis presente. Também a ação humana está aberta a quem quer que saiba ler¹²⁸.

São esses elementos acima apresentados que servirão de escopo para aquilo que apresentamos sobre a base textual da ação em Paul Ricoeur. A seguir, analisaremos o desenvolvimento que o autor apresenta da ação enquanto conexa ao âmbito da sua concepção hermenêutica.

2. A fixação da ação

A discussão que Ricoeur propõe, aqui, tem como referência o lugar que *ação* ocupa no cenário das ciências humanas e como essa última se torna em sua concepção hermenêutica. Para ele, o que confere à *ação* a condição de objeto das ciências humanas e, conseqüentemente da hermenêutica, é a capacidade de objetivar-se que esta tem da mesma forma do discurso que se fixa através da escrita, diz ele:

A minha tese é que a própria ação, a ação sensata, pode tornar-se objeto de ciência sem perder o seu caráter de significação, graças a uma espécie de objetivação semelhante à fixação operada pela escrita. Graças a esta objetivação, a ação já não é uma transação, à qual continuaria a pertencer o discurso da ação. Ela constitui uma configuração que exige ser interpretada em função das suas conexões internas¹²⁹.

Neste sentido, é possível argumentar com Ricoeur que a possibilidade de objetivação da ação se dá pela semelhança de alguns

¹²⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.198.

¹²⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.192.

traços internos que esta possui, e que a aproxima daqueles presentes na estrutura do *acontecimento de linguagem*, conferindo a tal ação o status de enunciado. Isso é possível, segundo Ricoeur, pois a ação apresenta uma dialética no interior do *processo de trans-ação*, semelhante àquela presente no processo de fixação do discurso pela escrita, ou seja, a dialética que segundo ele, “[...] permite que a significação da ação se destaque do acontecimento da ação”¹³⁰. Podemos assim dizer que, da mesma forma que a significação verbal se separa da significação mental na passagem da fala à escrita, na descrição do conteúdo proposicional da ação encontramos a dialética do acontecimento e da sua significação.

Primeiramente, queremos expor a noção de *ato locucionário* que Ricoeur apresenta ao se referir à estrutura da ação. A exemplo do discurso enquanto acontecimento da linguagem, que é fixado pela escrita, a ação, para Ricoeur possui o mesmo caráter proposicional, a ponto de ser identificada e reidentificada como sendo a mesma ação, de forma a ser transmitida a outros como sendo aquela ação original, com tal significação, ou seja, a ação pode, como o texto, ser objeto de interpretação. Isso acontece porque a ação possui característica própria da estrutura predicativa das frases da ação, permitindo uma pluralidade de possibilidades interpretativas diante de um enunciado¹³¹. Ao se tornar um acontecimento com tal complexidade, a ação necessita, para Ricoeur, de uma compreensão que supere àquela atingida pelo conhecimento prático e mereça ser chamada de interpretação científica ou hermenêutica¹³². O próximo item ajudará a compreender melhor essa relação.

¹³⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 192.

¹³¹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.193.

¹³². Nesse sentido é bom lembrar o caráter intencional da ação que, para o autor acompanha a mesma dinâmica do texto, visto ser o sentido original aquilo que se busca em uma determinada ação, Cf. Ricoeur, *Do texto à ação*, p.192.

3. A autonomização da ação

O que foi dito acima tem a ver com a semelhança que o conteúdo de uma ação possui na sua objetivação, com o discurso que se torna texto, ou seja, aquela característica de ação autônoma. No ato de linguagem, recordamos que ao fixar-se com a escrita, o discurso adquire autonomia e já não pertence mais a um autor, mas “a quem quer que saiba ler”¹³³. Uma ação depois de objetivada, adquire a mesma autonomia do seu agente e prossegue em seus desdobramentos, produzindo inúmeros resultados no âmbito da sociedade. Essa autonomia designa o caráter social da ação, pois esta não permite o controle do seu agente, mas lhe escapa, permitindo conseqüências que o mesmo não previa, deixando sua marca no tempo.

Essa constatação aproxima, dialeticamente, a ação do texto, pois como diz Ricoeur: “A espécie de distância que descobrimos entre a intenção do locutor e a significação verbal de um texto produz-se igualmente entre o agente e a sua ação”¹³⁴. Por assim dizer, a dialética do *noema* e da *noese* na estrutura da ação que se emancipa do seu agente produz, a mesma necessidade de interpretação que vemos presente quando estudamos a dialética da fala e da escrita.

Uma imagem nova que Ricoeur introduz em sua reflexão sobre essa relação entre texto e ação é de *curso de acontecimentos*¹³⁵. Assim como na teoria do texto, em que a escrita presta socorro ao discurso que se torna fugidio, certas ações, para o autor, transformam-se em acontecimentos cujo significado profundo, imprime suas marcas no tempo, tornando-se acontecimentos marcantes que transformam o tempo em

¹³³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.191.

¹³⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.195.

¹³⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.195.

*tempo social*¹³⁶. Essas marcas deixadas no tempo transformam-se em documentos que perpetuam, não a intenção do agente, mas a sua significação, que exige sempre uma apropriação em cada momento da sociedade: “Graças a esta sedimentação no tempo social, as ações humanas tornam-se *instituições*, no sentido de que a sua significação já não coincide com as intenções dos seus agentes”¹³⁷.

O conceito de ação sensata é o de fixação social da ação que Ricoeur procura apresentar. Não o de uma fixação de ações arbitrárias e egocêntricas, mas daquela pelo processo de despsicologização do sentido da ação que adquire o caráter de instituição social.

4. A Pertinência e a importância

Do ponto de vista do terceiro critério referente à textualidade, Ricoeur argumenta que, assim como é da natureza do texto ultrapassar toda *referência ostensiva* que o mantém ligado ao seu contexto, a ação repete esse traço, ao emancipar-se da relação com a situação na qual ela se originou, a fim de projetar-se para uma situação mais ampla, que corresponde às referências não ostensivas que, assim como no caso do texto, a ação pode proporcionar. A importância e a pertinência da ação contribui para trazer à luz a riqueza da significação:

Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significações que podem ser atualizadas ou preenchidas em situações diferentes daquela em que a ação se produziu. Por outras palavras, a significação de um acontecimento importante excede, ultrapassa, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser re-efetuada em novos contextos sociais¹³⁸.

¹³⁶ . Ricoeur distingue aqui o tempo como algo fugidio e o tempo como “elo de efeitos duradouros, de configurações persistentes” e que ele chama de tempo social e que sofre os registros dos acontecimentos. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.195-196.

¹³⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.196.

¹³⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.197.

É essa *re-efetuação* da ação em outros contextos que corresponde àquilo ao que Ricoeur chama, no caso particular da escrita, de rompimento do discurso com toda *referência ostensiva* que limita o discurso à sua situação primitiva. Dessa forma, assim como é próprio do texto, ao emancipar-se, revelar um mundo escondido no seu interior, a ação ao libertar-se das condições sociais e de seu agente inicial, atinge uma importância que se revela na sua pertinência duradoura e, podendo, mesmo, em alguns casos, a exemplo do discurso, atingir uma pertinência *omnitemporal*¹³⁹.

Sendo assim, podemos concluir esse terceiro traço fazendo eco às palavras do autor que insiste na idéia de que uma ação pode ter as mesmas implicações de um texto que, ao emancipar-se de seu autor e das condições em que o discurso teve origem, ou seja, assim como ao emancipar-se o texto constitui novos mundos do ponto de vista ontológico, assim também, a ação que ultrapassa suas condições iniciais, liberta-se de seu agente, para receber uma pertinência em novos contextos e situações históricas.

5. A ação humana enquanto “obra Aberta”

Por fim, ao concluir o seu esforço para situar a ação no contexto dos critérios da textualidade, Ricoeur irá apresentar a idéia, segundo a qual, uma ação está, assim como o texto, disponível para novas significações, a tantos quantos forem os seus “leitores”, ou seja, aqueles que forem atingidos ao longo da história pelos seus efeitos duradouros. Conforme acentua Ricoeur: “É porque ela – a ação – ‘abre’ novas referências e delas recebe-se uma pertinência nova que os atos humanos estão também à espera de interpretações novas que decidam da sua significação”¹⁴⁰.

¹³⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.197.

¹⁴⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.198.

Sendo assim, para Ricoeur, da mesma forma que a história irá atribuir significações variadas ao texto, a partir das diversas interpretações que ele irá sofrer, da mesma forma, a ação será um acontecimento para os seus futuros “leitores” que, imbuídos de uma tarefa hermenêutica, irão fazer o que os contemporâneos da ação não conseguiram realizar. Toda ação, portanto, aponta na verdade para o futuro, no qual ela não existe mais como acontecimento situacional e, sim, como patrimônio da humanidade, objeto da hermenêutica. Desta maneira, a ação que se esgota no tempo, deixa seus efeitos registrados na história para que possa servir de referência ao futuro.

Esse aspecto oferece a ação àquele caráter fugidio que encontramos na sua compreensão do texto, situando-a, junto com este, como localidade privilegiada de uma abordagem hermenêutica. A ação mantém-se, desta forma, aberta a tantos quanto queiram compreendê-la na perspectiva de abertura de um mundo dinâmico de significação, da mesma forma que encontramos essa característica no texto. Como afirma o próprio autor: “Todos os acontecimentos e todos os atos significativos estão, deste modo, abertos a esta espécie de interpretação prática pela práxis presente”¹⁴¹. Assim como o leitor apreende o *mundo da obra* o mesmo leitor apreende o conteúdo da ação.

A compreensão e a explicação, aspectos indissociáveis na tarefa hermenêutica, encontram seu lugar tanto na interpretação do texto, quanto da ação. Estes aspectos se fazem presentes no discurso escrito pela ausência do diálogo, na medida em que não existe mais locutor e interlocutor, eles também se fazem necessários quando os agentes são ausentes e só restam as marcas deixadas pela ação no tempo¹⁴².

¹⁴¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.198.

¹⁴² . Cf. RICOEUR, *Do texto à ação*, p.166-167.

O desdobramento daquilo que representa para Ricoeur uma teoria da ação terá seu complemento num desenvolvimento conseqüente do tecido social. A ação, aqui apresentada em termos teóricos, careceria de uma aplicação prática, em termos de engajamento num projeto histórico que pense a sociedade como implicação direta da ação dos indivíduos, bem como o seu desdobramento público. *O imaginário social* surge em Ricoeur como a possibilidade de analisar o agir humano, que deixa de ser puro espaço interno, para se tornar uma estrutura real de compleição sociológica, estrutura na qual influenciam grandezas como a *ideologia* e a *utopia*, elementos, estes, sem os quais, segundo Ricoeur, não será possível compreender ou explicar o significado da ação em sua totalidade.

CAPÍTULO IV – O IMAGINÁRIO SOCIAL

O presente esforço dessa dissertação se refere à estrutura da qual Ricoeur entende depender a construção do imaginário social, ou seja, um certo número de *práticas imaginativas* caracterizadas como *ideologia e utopia*. O presente capítulo expressa uma necessidade de compreender a sociedade humana, diferentemente da natureza, como uma ordem artificial, inventada pelo próprio homem e com uma complexidade que precisa ser considerada em termos de sua estrutura fundante, na qual, segundo Ricoeur, encontramos *antagonismos e semipatologias*¹⁴³, sem as quais não seria possível entendermos as próprias práticas imaginativas.

1. As práticas imaginativas que constituem o imaginário social

Nosso intuito, aqui, será refletir sobre a articulação que Ricoeur constrói entre a *ideologia* e a *utopia* como os dois componentes fundamentais da construção do *imaginário social*. A necessidade de uma estrutura dialética que analise as relações de reciprocidade entre os homens, como semelhantes entre si, apresenta-se para Ricoeur como a condição indispensável para compreendermos as práticas imaginativas que constituem as relações entre esses indivíduos: “A verdade da nossa condição é que o elo analógico que faz de todo homem o meu semelhante, só nos é acessível através de um certo número de práticas imaginativas, tais como a ideologia e a utopia”¹⁴⁴.

Nesse sentido, a esfera ideológica e a utópica não constituem momentos estanques ou antagônicos no plano da sociabilidade, mas constitui uma tensão insuperável, requerendo que se mantenham articuladas, sempre dentro de suas especificidades¹⁴⁵.

¹⁴³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 228.

¹⁴⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 227.

¹⁴⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 234.

A partir da noção kantiana de *imaginação produtiva*¹⁴⁶, a hermenêutica produz um fôlego novo a esta noção¹⁴⁷, ao associar o esquematismo kantiano à metáfora¹⁴⁸: “O esquematismo, dizia Kant, é um método para dar uma imagem a um conceito. E mais, o esquematismo é uma regra para produzir imagens”¹⁴⁹. Dessa forma, a *imaginação metódica* adquire um caráter de projetar pertencente à própria dinâmica da ação, pois ela cria o instrumento, a matéria do valor, tanto como o próprio valor da ação. Portanto, diz Ricoeur:

É a imaginação que fornece o meio, a clareira luminosa, onde podem comparar-se, medir-se, motivos tão heterogêneos, como desejos e exigências éticas, elas próprias tão diversas, como regras profissionais, costumes sociais ou valores fortemente pessoais¹⁵⁰.

É dessa forma que “o *esquema kantiano*, dá uma imagem a uma significação emergente. A imagem é uma significação emergente”¹⁵¹. Assim, segundo Ricoeur não existe possibilidade de se falar de ação sem imaginação. É importante, nessa altura, pensar, com Ricoeur, a função que ocupam, na sua teoria da ação, a ideologia e a utopia, respectivamente. Primeiramente, devemos dizer que, para Ricoeur, não seria mesmo possível falar de realidade sem se ter consciência de uma compreensão ideológica dessa realidade:

¹⁴⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 219.

¹⁴⁷ . É importante observar o valor que Ricoeur atribui a imaginação na relação com a linguagem, sendo esta a *clareira luminosa* do desenvolvimento imaginário dos motivos de agir. “É no imaginário que eu experimento o meu poder de fazer, que eu tomo medida do eu posso”. RICOEUR *Do texto à ação*, 224.

¹⁴⁸ . Segundo Ricoeur, um estudo mais profundo “do poder da afirmação desenvolvida pela linguagem poética mostra que não é apenas o sentido que é desdobrado pelo processo metafórico, mas a própria referência. A consequência disto, para a teoria da imaginação é considerável. Ela diz respeito à transição do sentido para a referência na ficção”. RICOEUR *Do texto à ação*, p 220-221.

¹⁴⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.218.

¹⁵⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.224.

¹⁵¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.219.

Como é que, de fato, ilusões, fantasias, fantasmagorias teriam uma eficácia histórica qualquer se a ideologia não tivesse um papel mediador incorporado no mais elementar elo social, se a ideologia não fosse contemporânea da constituição simbólica do próprio elo social?¹⁵²

Por outro lado, alerta-nos Ricoeur, acerca do perigo de vermos a utopia desconfiadamente identificando-a, mais como uma doença social, do que um “projeto imaginário – quer dizer de outras possibilidades – de uma outra sociedade, de uma outra realidade”¹⁵³. Devemos, sim, desconfiar da tentativa unicamente patológica de se entender a utopia. Dessa forma, enfatiza Ricoeur: “Do mesmo modo que foi preciso resistir à tentação de interpretar a ideologia apenas nos termos da dissimulação e da distorção, é preciso resistir à de construir o conceito de utopia só com base em expressões quase patológicas”¹⁵⁴.

Na sua compreensão mais profunda de ideologia, Ricoeur demonstra que a distorção ou dissimulação não constituem o seu fundamento, porém, são características apenas de funções particulares do seu caráter mais geral de Integração construtora “do imaginário social”¹⁵⁵. Essa função da ideologia surge como a própria teia que identifica os indivíduos de uma determinada sociedade ou grupo, ligando-os necessariamente.

Ao considerarmos a ideologia na sua relação direta com alguma tradição e pertencente a uma história, precisamos agora identificar o específico corresponde da utopia. De acordo com Ricoeur e, seguinte o pensamento de Thomas More, a utopia é da ordem da “exterioridade espacial”, “do lado nenhum”. É por sua característica de “lado nenhum” que Ricoeur atribui a ela o caráter de subversiva: “A utopia aparece,

¹⁵² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 230.

¹⁵³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 230.

¹⁵⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 231.

¹⁵⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 229.

assim, no seu núcleo primitivo como a contrapartida exata do nosso primeiro conceito de ideologia enquanto função da integração social. A utopia, em contraponto, é a função da subversão social”¹⁵⁶.

Chegamos aqui ao contraponto da relação proposta por Ricoeur em sua análise da ideologia e utopia como fenômenos das “práticas imaginativas”¹⁵⁷. Enquanto encontramos do lado da ideologia a função de legitimar e dissimular as diferenças, a utopia, por sua vez assume, aqui, uma função de subversão da ordem social, desmascarando “a disfunção da ideologia”¹⁵⁸ – que, por vezes, segundo Ricoeur, *distorce e dissimula a realidade*¹⁵⁹. Assim sendo, a utopia revela “outras formas de exercer o poder na família, na vida econômica, política ou religiosa”¹⁶⁰. É esse pertencer a *nenhuma parte* que lhe garante uma relação diferenciada com o passado, a tradição. Podendo, então, desempenhar tanto uma crítica em relação ao passado, como interpretá-lo em termos de uma tradição viva, ou seja, como tradição libertadora.

É porque a utopia procede de *nenhuma parte*, que ela conserva seu caráter inquieto em relação à realidade, por vezes, subvertendo-a. Por isso, afirma Ricoeur:

A utopia é a forma pela qual repensamos, radicalmente, o que são família, consumo, governo, religião, etc. De “*lado nenhum*” brota a mais formidável contestação daquilo-que-é. A utopia aparece, assim, no seu núcleo primitivo como a contrapartida exata do nosso primeiro conceito de ideologia enquanto função da integração social. A utopia, em contraponto, é a função da subversão social¹⁶¹.

¹⁵⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 231.

¹⁵⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 227.

¹⁵⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 234.

¹⁵⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 228.

¹⁶⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 232.

¹⁶¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 231.

Dessa forma, Ricoeur defende que a utopia, ao mesmo tempo em que apresenta essa característica de subverter a realidade em relação ao passado, exerce, ao mesmo tempo, a tarefa *de o revelar como tradição viva*, possível de produzir libertação. Para isso, diz ele, “é preciso lutar contra a tendência de considerar o passado apenas sob o ângulo do acabado, do imutável. É preciso reabrir o passado, reavivar nele potencialidades não compridas impedidas, massacradas até”¹⁶².

Do que acima foi exposto, podemos dizer, no que se refere à dialética entre ideologia e utopia, que a tensão entre as duas permanece um fenômeno *inultrapassável*. Devemos lembrar que, em função de seu caráter não temporal e espacial, a utopia encarna, para Ricoeur, a possibilidade da fuga, contudo, “nenhuma parte – a utopia – pode ou não se reorientar para aqui e agora”¹⁶³. Ricoeur reconhece o caráter vagante da utopia. Contudo, para ele, justamente no seu *modo errático de existência*, reside aí, as possibilidades de transformação. Por isso, ele interroga-nos:

Quem sabe, até, se um certo grau de patologia individual não é a condição da mudança social, à medida que esta patologia traz à luz do dia a esclerose das instituições defuntas? Para dizê-lo de forma mais paradoxal, quem sabe se a doença não é ao mesmo tempo a terapêutica?¹⁶⁴.

Podemos concluir esse item dizendo, com Ricoeur, que tais constatações levam-nos a refletir sobre o cruzamento entre ideologia e utopia no *imaginário* social, ou seja, só compreendemos nossa forma de agir quer como indivíduos, ou como grupo, na compreensão desses dois fatores primordiais do próprio elo social. “Tudo passa como se este imaginário assentasse na tensão entre uma função de integração e outra

¹⁶² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 231.

¹⁶³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 234.

¹⁶⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p, 234.

de subversão”¹⁶⁵. A importância dada aqui, nesse último instante, à utopia não significa um esquecimento da ideologia. Refere-se apenas a um julgamento da ordem da importância, pois utopia e ideologia são características irreduzíveis da compreensão do imaginário social.

¹⁶⁵ . RICOEUR. *Do texto à ação*, p, 384.

V – A RAZÃO PRÁTICA

Queremos, no presente capítulo, discutir a construção que Paul Ricoeur realiza, considerando o seguinte pressuposto: um conceito de razão prática que satisfaça duas exigências fundamentais. Em primeiro lugar, um conceito que faça justiça à noção de *razão*, e, ao mesmo tempo se mantenha dentro de uma noção que preserve características irreduzíveis à racionalidade científico-técnica.

Inicialmente, Ricoeur desenvolverá sua tese apoiando-se na teoria contemporânea da ação, de onde ele extrai as noções de *razão de agir* e de *raciocínio prático*. Num segundo momento, ele exporá o plano de uma sociologia compreensiva, na qual desenvolverá as noções de *regra de ação* e de *conduta submetida a regras*. Os dois momentos acima lançarão as bases de uma análise que o levará ao âmago dos dois grandes problemas clássicos da *razão prática* enquanto ação sensata tratados por Kant e Hegel.

1. Os conceitos de razão de agir e de raciocínio prático

Falar de razão de agir é indagar as intenções do agir ou perguntar-se sobre sua estrutura moral. Aquilo que me leva a agir, por exemplo, na denúncia da injustiça cometida contra um companheiro poder ser a paixão inexorável pela justiça. Ou, por outro lado, pode apenas manifestar o desejo de publicidade por parte daquele que faz a denúncia. Portanto, ao inquirir sobre a razão de agir, como pressuposto hermenêutico, Ricoeur retoma aquele mesmo requisito básico da textualidade e que se repete na sua reflexão sobre a ação, ou seja, o caráter de abertura, que podemos verificar perpassando os três momentos. Dizendo de outro modo, podemos assegurar que em Ricoeur percebemos a razão de agir como motivador da ação. Nesse sentido, verificamos que um mesmo ato pode

realizar-se por motivos diferentes, e, por sua vez, o mesmo motivo pode impulsionar a realizar atos diferentes com finalidades diferentes. O sujeito pode reconhecer o motivo da sua ação, e, neste sentido, justificar-se, diante de quem o interogue. No entanto, podemos verificar que nem sempre a ação apresenta essa característica.

A pessoa, por exemplo, impulsionada a agir por traços emocionais de seu caráter, tais como: egoísmo, crueldade, amor, ódio, ciúme etc, enquadra-se dentro do que Ricoeur classifica, como o primeiro traço da *noção de razão de agir*, ou seja, *a motivação*. Nesse caso, o motivo da ação é de ordem emocional, o que não significa o estabelecimento de qualquer demérito em relação aos motivos ditos racionais. Para Ricoeur; “A partir do momento em que a ação é percebida pelo agente como não imposta, um motivo é uma razão de agir”¹⁶⁶. Trata-se do caráter de desejabilidade abordado como primeiro traço do conceito de razão de agir.

Vejam os o segundo traço do conceito de razão de agir. Inquirir sobre os motivos de uma ação é pedir uma explicação sobre o que nos levou a agir dessa ou daquela maneira. Explicar um ato é, ao mesmo tempo, classificá-lo dentro de uma categoria universal que irá interpretar atos singulares da mesma natureza, conforme expressa o próprio autor: “Por este segundo traço, uma razão de agir permite explicar a ação, num sentido da palavra explicar, que significa colocar uma ação singular à luz de uma classe de disposições que apresentam um caráter de generalidade”¹⁶⁷.

Explicar uma ação individual era ampliar a sua compreensão para todas as ações daquela natureza, fornecendo um motivo que não

¹⁶⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.239.

¹⁶⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.240.

responde apenas a pergunta sobre uma determinada ação, mas servirá para explicar tantas quantas forem as ações semelhantes.

Esse segundo traço, enquanto componente do conceito de razões de agir, leva-nos a um terceiro traço. Atentemos para o exemplo que o autor nos apresenta: “Dizer que alguém agiu por espírito de vingança, é dizer que esta disposição o levou a, empurrou para, o conduziu para, o fez agir”¹⁶⁸. Portanto, esse terceiro traço, refere-se a uma explicação *causal* que, segundo Ricoeur, remete a uma relação teleológica, derivada da concepção de Charles Taylor, segundo a qual a causalidade teleológica, “é uma explicação em que a própria configuração global dos acontecimentos é um fator da sua própria produção”¹⁶⁹. Isso significa dizer que, estruturalmente, a ação tem em seus motivos a própria significação, sem recorrer a qualquer entidade escondida, que possa servir de referência para que se possa interpretar um motivo que levou um sujeito a agir.

Para entendermos melhor o que Ricoeur apresenta aqui, o próprio autor sugere um retorno a Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, no livro III, no qual este relaciona *meios e fins* como estruturas equivalentes, na medida em que, como ressalta o próprio Ricoeur, “Aristóteles, em sua análise não estabelece nenhuma ruptura entre desejo e razão, mas extrai do próprio desejo, quando este acende à esfera da linguagem, as próprias condições de exercício da razão deliberante”¹⁷⁰. A explicação teleológica, portanto, exprime a lógica presente em todo uso da idéia de motivo em se tratando de disposição para fazer algo.

O quarto traço que Ricoeur apresenta é a noção de *raciocínio prático*, que consiste em ordenar a cadeia dos meios numa estratégia.

¹⁶⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 240.

¹⁶⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 240.

¹⁷⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 241.

Alguém que se vê em dúvida sobre as possibilidades efetivas de sua ação precisa decidir entre essas possibilidades com o objetivo de organizar concretamente o seu agir. Encontramos nessa idéia de raciocínio prático a porta de acesso a uma melhor compreensão do processo de transição da noção de razão de agir para a de *raciocínio prático*. Com esse termo Ricoeur chama a atenção para o fato de que ao raciocinar praticamente regressamos, a partir de uma razão alegada, a uma série de motivos que torna aceitável uma ação sensata.

Para Ricoeur, o aspecto fundamental do raciocínio prático é aquele que aponta para a intenção com a qual realizamos algo no sentido de "instaurar entre duas ou várias ações um encadeamento de caráter sintático que se exprime por expressões do tipo: fazer isto de tal modo que isso, ou, por inversão: para obter isso, fazer isto"¹⁷¹. Desse modo, o pressuposto em que o raciocínio prático se apóia é a idéia de uma ordem das razões de agir.

O raciocínio prático tem como função por em ordem "as longas cadeias de razões de agir suscitadas pela intenção terminal"¹⁷². Isto significa que dentre várias intencionalidades há uma intencionalidade "maior" que coordena as demais e com isso ela se realiza na medida em que as outras também se efetuam. O ponto de partida do raciocínio prático "é uma razão de agir tida por última, quer dizer, que esgota a série das questões 'porque', ou, por outras palavras, de um caráter de desejabilidade"¹⁷³.

Aqui observamos como o caráter de desejabilidade procura ordenar de forma regressiva os vários meios utilizados para o satisfazer. Conforme já encontramos em Aristóteles: "Só se delibera a partir dos

¹⁷¹ RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 241-242

¹⁷² RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 242

¹⁷³ RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 242

meios"¹⁷⁴. Por fim, podemos concluir que tal ordenação dos meios sinaliza para a distância que existe entre o motivacional e a ação singular, entre o que eu quero fazer e o que eu posso fazer.

2. Regra para ação

O conceito de *regra de ação*, para Ricoeur, irá estabelecer um espaço entre a norma e a interpretação que se estabelece da mesma. Esse espaço se dá, pelo fato de uma regra sofrer diferentes maneiras de interpretação, essa interpretação acontece na tentativa de compreender melhor a própria ação humana, não se trata mais daquele espaço encontrado no conceito de *raciocínio prático*, aquele que o autor estabelece entre a desejabilidade e a efetivação da ação. Aqui se trata de um esforço reflexivo, um espaço externo, no sentido de estar diante da norma objetiva, da convenção, do contexto específico da ação que requer do intérprete um trabalho de compreensão. Nesse espaço, é necessário levar em conta a ideologia que surge como elemento conflitante, na medida em que, a partir dela, podem surgir várias interpretações, inclusive o desvio da norma. Entretanto, é preciso considerar ainda o seguinte:

A ação possui um traço que não se situa sobre o plano interior da motivação individual, pelo qual o agente tenta justificar sua conduta, mas no nível exterior, público: são as regras, as normas de um contexto cultural, são os símbolos, os códigos sociais que modelam as ações dos indivíduos¹⁷⁵.

Para Ricoeur, a definição do caráter público implica na mediação simbólica, da codificação da ação social, a partir de onde se compreende ação individual. Os símbolos não se apresentam apenas como entidades

¹⁷⁴ RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 242

¹⁷⁵ . LEAL, *História e Ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*, p.120.

psicológicas, mas também estruturas culturais¹⁷⁶. Sendo assim, podemos notar que a noção de regra de ação ultrapassa uma análise puramente psicológica para fornecer um equivalente de análise sociológica¹⁷⁷. O raciocínio prático, que tinha como ênfase as deliberações *sobre os meios*, na linha de uma ética aristotélica, irradia uma compreensão mais ampla sobre *os fins*¹⁷⁸. Esse transbordamento das deliberações sobre meios, que começa em Aristóteles¹⁷⁹, irá encontrar na filosofia kantiana uma fundamentação mais profunda e consistente e será objeto no nosso próximo ponto.

3. O momento kantiano: se a razão enquanto tal pode ser prática

Ricoeur destaca a importância dada por Kant à autonomia do sujeito enquanto condição fundamental da prática: “Em primeiro lugar foi Kant, e não Aristóteles, quem colocou a questão da liberdade no centro da problemática prática”¹⁸⁰. Apesar dessa conquista, Ricoeur aponta para a falta de uma compreensão mais bem elaborada do agir humano, por parte de Kant:

O que me parece altamente criticável, é o próprio projeto de construir a Crítica da Razão prática sobre o modelo da Crítica da Razão pura, ou seja, como uma separação metódica do a priori e do empírico. A própria idéia de uma analítica da razão prática que corresponderia, traço por traço, à razão pura parece-me desconhecer a especificidade de domínio do agir humano que não suporta o desmantelamento a que condena o método transcendental, mas, muito pelo contrário, requer um agudo sentido de transições e das mediações¹⁸¹.

¹⁷⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.244.

¹⁷⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.245.

¹⁷⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 245.

¹⁷⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 246.

¹⁸⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 247.

¹⁸¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 249.

Ricoeur procura preservar a conquista que Kant realizara em relação à liberdade, porém, pondo de lado a sua moralização da razão prática. Com efeito, segundo Ricoeur, Kant criou certas distinções *deploráveis*, como, é o caso, daquela que estabelece entre o *priori* e empírico, desejo e razão¹⁸².

O mais grave, segundo Ricoeur, é que Kant acreditava ser possível a realização de um saber de ordem absolutamente prática, colocando-se...

No mais perigoso caminho da idéia que prevalecerá desde Fichte até Marx, inclusive, ou seja, que a ordem prática é justificável de um saber, de uma cientificidade, comparável ao saber e à cientificidade requeridas na ordem teórica. Acontece que fica aberta a brecha por onde se enfiam todas *Wissenschaftslehre*, que, por sua vez, gerarão a idéia - mortal, por vezes, no sentido físico da palavra - de que há uma ciência da práxis¹⁸³.

Ricoeur irá buscar em Aristóteles o socorro necessário para corrigir as falhas que ele atribui aos desdobramentos históricos da concepção kantiana, acerca de uma *ciência da prática*.

O ponto de partida de todos os ataques contra Kant, devemos-lhes a ele ter concebido a razão prática como a determinação mútua da idéia de liberdade e da idéia de lei. Ela compromete a moral com uma série de dicotomias mortais para a própria noção de ação, que a crítica hegeliana justamente denuncia. Forma contra conteúdo, lei prática contra máxima, dever contra desejo, imperativo contra felicidade. Também aqui, Aristóteles compreendia melhor a estrutura específica da ordem prática, quando forjava a noção de desejo deliberativo e juntava desejo correto e pensamento justo no seu conceito de *phronésis*¹⁸⁴.

Ricoeur lamenta o fato de Kant não ter percebido a contradição do método transcendental no campo do agir humano:

¹⁸² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 248.

¹⁸³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 249.

¹⁸⁴ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 248-249.

Nós próprios assumimos os argumentos principais desta dupla crítica, quando lamentamos a série das dicotomias que o método transcendental origina no próprio seio do agir humano, e quando sugerimos que a regra de universalização das máximas da vontade talvez fosse apenas o critério de controle pelo qual um agente moral se certifica da sua boa fé, e não o princípio supremo da razão prática¹⁸⁵.

Segundo Ricoeur, tanto o ponto de vista ontológico como o epistemológico estão implicados no domínio da ação. Em se tratando do ontológico, devemos considerar o campo da ação humana como o domínio das coisas mutáveis, ao passo que, do ponto de vista epistemológico, refere-se ao verossímil, no sentido do plausível e do provável:

Poucas idéias são, hoje, mais saudáveis e libertadoras do que a idéia de que há uma razão prática, mas não uma ciência prática. O domínio do agir é, sob o ponto de vista ontológico, o das coisas mutáveis e, sob o ponto de vista epistemológico, o do verossímil, no sentido de plausível e de provável¹⁸⁶.

Partindo desses argumentos, sobre os quais Kant justifica a construção do conceito do *a priori* prático sobre o modelo do *a priori* teórico, Ricoeur defende que para se chegar ao conceito de razão prática, deve-se considerar a contribuição de Kant, contudo, é preciso ir além dele, pois este “transferiu a investigação sobre a razão prática para uma região do saber”¹⁸⁷, que não lhe pertence.

4. A tentação hegeliana

Analisamos na seção anterior que Kant tanto é uma passagem obrigatória quanto um momento que deve ser ultrapassado. Segundo

¹⁸⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 251.

¹⁸⁶ . RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 249-250.

¹⁸⁷ . RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 250.

Ricoeur, o aspecto incontornável da filosofia kantiana se justifica por que a razão prática se constitui como determinação da liberdade: o problema da autonomia pessoal é colocado no centro da questão prática. A novidade do kantismo é ter concebido a razão como determinação mútua da idéia de liberdade e da idéia de lei. Pensar juntos a liberdade e a lei significa que a razão enquanto prática é capaz de determinar *a priori* a vontade, contanto que a lei seja aquela da liberdade, diferente da lei imanente ao reino da necessidade natural.

Entretanto, quando é preciso transpor o conceito de razão prática em Kant? Ricoeur admite que a idéia de conduta submetida a regras comporta outros aspectos além do constituído por uma obrigação moral. A submissão ao dever exclui o comportamento da deseabilidade, formando em consequência "uma série de dicotomias mortais para a noção de ação"¹⁸⁸. Podemos dizer que se trata aqui de separação entre lei prática e máxima, forma e conteúdo, imperativo e desejo. Para Ricoeur, o domínio do agir humano é mais suscetível de transições e de mediações entre as ordens natural e transcendental. O desconhecimento das junções entre reflexão e práxis leva a sobreestimar o *a priori*, isto é, formular a regra de universalização como princípio supremo da ação. Conforme Ricoeur, apesar da dicotomia, Kant une a autonomia pessoal (*a liberdade*) e a norma (*a regra de universalização*), porém o que a razão determina "é uma vontade em si mesma abstrata e vazia"¹⁸⁹.

Segundo Ricoeur, são as considerações de Hegel acerca da vida ética (*Sittlichkeit*) que mostram o domínio em que a síntese entre a autonomia pessoal e a norma deve ser procurada. O recurso a Hegel é de fundamental importância, uma vez que ele revitaliza a idéia aristotélica de

¹⁸⁸ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 248-249.

¹⁸⁹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 252. Cf. LEAL, *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*, p. 122.

que o *bem dos homens* só é exercido perfeitamente na companhia de outros homens:

Nós somos tentados tanto mais a seguir Hegel até quanto esta ética concreta restitui, com os recursos do pensamento moderno, logo, pós-kantiano, uma idéia muito forte de Aristóteles, ou seja, que o bem do homem e a tarefa ou a função do homem – preciosos conceitos do Livro I da ética a Nicômaco – só se exercem completamente na comunidade de cidadãos¹⁹⁰.

Essa tarefa é exercida, segundo Ricoeur, através do que Hegel chama de uma “rede das crenças axiológicas que regulam a divisão do permitido e do proibido numa dada comunidade”¹⁹¹. A vida ética é sedutora aos olhos de Ricoeur porque inclui o momento kantiano em sua própria dialética enquanto momento necessário, enquanto determinação interior da razão prática. A partir dessa formulação moral, se engendra a contrapartida positiva apropriada ao agir humano.

Em vez de separar como Kant, *Wille* e *Wilekür*, quer dizer, de um lado, a vontade determinada apenas pela razão e, do outro, a livre escolha colocada na encruzilhada do dever e do desejo, em vez deste desmantelamento, Hegel propõe uma constituição dialética do querer que segue a ordem das categorias da universalidade na particularidade e na singularidade. Um querer quer e quer-se universal, na negação de todos os conteúdos; ao mesmo tempo, ele quer isto e não aquilo; por outras palavras, ele investe-se numa obra que o lança na particularidade; mas ele não se perde nela, ao ponto de já não poder retomar reflexivamente, quer dizer, universalmente, o próprio sentido do seu movimento para a particularidade¹⁹².

A aquisição que uma reconstrução do conceito de razão prática deve incorporar é a de “pensar a singularidade como individualidade sensata”¹⁹³. Para Ricoeur, coube a Hegel estabelecer “uma

¹⁹⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 253.

¹⁹¹. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 250.

¹⁹². RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 251-252.

¹⁹³. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 253.

síntese da liberdade e das instituições”¹⁹⁴, condição fundamental para se falar de sentido da ação: “A razão prática, direi eu, é o conjunto das medidas tomadas pelos indivíduos e instituições para preservar ou restaurar a dialética recíproca da liberdade e das instituições, fora da qual não existe ação sensata”¹⁹⁵.

Segundo Ricoeur, Kant não consegue mostrar que a razão é prática, pois a razão no sentido do conceito kantiano é determinada por uma vontade abstrata e não pelo “agir concreto entendido como originário de mudanças reais no mundo”¹⁹⁶. Em contrapartida, as estruturas que formam a vida ética (*Sittlichkeit*) constituem “o verdadeiro conceito de razão prática que nossa investigação persegue”¹⁹⁷. Sabemos que a ética hegeliana atrai a atenção de Ricoeur, visto que a instituição social é concebida como meio onde o direito do indivíduo encontra sentido e satisfação. Entretanto há uma separação entre a realidade empírica do Estado e a idéia de uma Constituição política em que os indivíduos realizariam seus direitos e seus deveres. É reconhecendo as distorções entre as regras mediadoras da ação e a realidade social onde ocorre a vida de uma comunidade histórica, que a razão prática exercerá sua função crítica. Em outros termos, segundo Ricoeur, a função crítica da razão se realiza sobre a defasagem entre a idéia de uma sociabilidade efetiva e as leis tidas como universais.

Aqui, é fundamental observar a importância do sujeito responsável, “de um sujeito que se reconhece capaz de fazer aquilo que, ao mesmo tempo, ele acha que deve fazer”¹⁹⁸, sem ignorar a dialética inerente à própria *Sittlichkeit*. Nesse sentido, a identificação do si mesmo é indispensável para a compreensão da ação. Com isso, segundo Ricoeur, é

¹⁹⁴. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 254.

¹⁹⁵. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 255.

¹⁹⁶. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 253.

¹⁹⁷. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 253.

¹⁹⁸. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 251.

preciso neutralizar as pretensões presentes nas instituições, as quais visam se impor como saber imperativo frente à esfera ética e política. Ele reconhece a possibilidade de que alguém ou alguma instituição qualquer, ou mesmo um grupo atuante na sociedade, se aproprie do "saber" da praxis, como seu patrimônio exclusivo e, por esse intermédio, sintam-se autorizados a desenvolver certos projetos que julga eficazes para os membros da sociedade, mesmo alheios à vontade destes:

Todos os fanatismos pós-hegelianos estão contidos *in nuce* na idéia de que o indivíduo se sabe no Estado, que ele próprio se sabe no Espírito objetivo. Porque, se um homem ou um grupo de homens, um partido, se arroga o monopólio do saber da prática, arrogar-se-á também o direito de fazer o bem dos homens, mesmo contra a sua vontade. É assim que um saber do Espírito objetivo gera a tirania¹⁹⁹.

Ricoeur propõe, então, que se faz necessário uma crítica da razão prática, através de uma crítica das ideologias presentes nessa dialética da liberdade e das instituições: "A crítica das ideologias é, na minha opinião, um dos instrumentos de pensamento pelos quais a razão prática pode reverter-se de saber em crítica, é preciso falar menos de crítica da razão prática, que razão prática como crítica"²⁰⁰.

¹⁹⁹. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 256.

²⁰⁰. RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 257-258.

VI – IMPLICAÇÕES ENTRE TEORIA DO TEXTO E TEORIA DA AÇÃO

Neste capítulo temos por finalidade apreciar a relação entre a *teoria do texto* e da *ação* e a *função do imaginário social*, bem como a idéia de *razão prática*, estudados nos capítulos anteriores como parâmetro para uma melhor compreensão da dimensão social do homem. A tarefa que assumimos nesse momento será a de direcionar nossa reflexão acerca da filosofia de Ricoeur, para uma análise da influência religiosa que faz o escopo da filosofia do referido autor e, ao mesmo tempo, para a dimensão ética e, por que não dizer, social, na medida em que, como já vimos anteriormente, ler, compreender, agir e interpretar conservam uma correlação profunda. Começemos, portanto, analisando os aspectos da formação de Ricoeur.

1. O pano de fundo da influência religiosa na formação de Ricoeur

Gostaríamos de começar esta seção fazendo uma rápida explanação acerca da influência que Ricoeur recebeu da religião cristã, especialmente em sua versão Protestante, por parte de sua família, principalmente àquela vinda de seus avós²⁰¹ e cuja ênfase à interpretação das Escrituras²⁰² era a de buscar referências de fé e conduta. A idéia Protestante de que o conhecimento é para o compromisso prático está presente em todo os segmentos dessa religião. Sabe-se, pelo próprio Ricoeur, que essa influência, vinda de sua família, conduziram-no a uma profunda admiração pelos textos sagrados, e conforme ele mesmo declara, vivia em um ambiente “impregnado pela leitura da bíblia”²⁰³, o que lhe possibilitara, posteriormente, desenvolver um interesse pela hermenêutica textual, bem como uma preocupação em tornar viva a sua

²⁰¹ . RICOEUR, *A Crítica e a Convicção*. p. 16-17.

²⁰² . O termo é usado, tanto por Ricoeur, como pelos teólogos para referir-se ao texto bíblico.

²⁰³ . RICOEUR, *A Crítica e a Convicção*, p. 17.

interpretação. A sua reflexão sobre o texto conduzi-o a uma investigação sobre o agir, conforme vimos nas duas primeiras partes iniciais desse trabalho. Ricoeur aplica os elementos constituintes da textualidade à ação, que por sua vez é examinada na dimensão social.

Essa influência na formação de Ricoeur pode passar despercebida diante dos nossos olhos e, aparentemente, significar algo sem qualquer importância. Contudo, se todo sujeito, na filosofia prática de Ricoeur, ao agir, tem por mediação os símbolos, as obras, a cultura, os monumentos, os eventos históricos, os signos, os textos e suas experiências vividas²⁰⁴, não podemos deixar de nos referir a tal aspecto, especialmente, quando constatamos que a tarefa fundamental da hermenêutica aplicada aos textos bíblicos é torná-los uma fonte de inspiração como *regra de fé e de prática* para os seus leitores e observadores. Sendo assim, precisamos contabilizar a formação intelectual e acadêmica de Ricoeur nesse momento, que como podemos ver em um de seus textos, segundo ele próprio dizia, tal fora à força dessa influência que lhe “inspirava a vida cotidiana”²⁰⁵. Por essa afirmação, reconhecemos que não é possível subestimar a importância e grandeza da religião e da filosofia.

A *fé* e o *intelecto* marcarão a existência de Ricoeur e definirão o seu próprio empreendimento como filósofo. Ricoeur relata que vivera a constante tensão entre um *pólo* e outro da experiência intelectual, circunstância da qual ele nunca se livrou, ao contrário, tivera de aprender a conjugar em sua experiência filosófica os dois aspectos de sua formação intelectual: “Circulei sempre entre estes dois pólos: um pólo bíblico e um pólo racional e crítico; dualidade essa que, finalmente, se manteve durante toda a minha vida”²⁰⁶.

²⁰⁴ . Cf., RICOEUR, *Do texto à ação*. p. 244.

²⁰⁵ . RICOEUR, *A Crítica e a Convicção*, p. 17.

²⁰⁶ . RICOEUR, *A Crítica e a Convicção*, p. 17.

Observamos em suas palavras que sua oscilação foi sempre marcada por uma dualidade inexorável, permitindo-lhe desenvolver aspectos singulares de uma hermenêutica filosófica não encontrada em outros autores, como é de se notar na sua teoria da ação a partir da estrutura da textualidade. Procuraremos trazer mais clareza a essa constatação no item seguinte, em que indicaremos a fluidez natural de uma interpretação bíblica, para uma práxis social.

2. A leitura bíblica e sua interpretação como motivo da prática social

Voltemos então à questão acima mencionada: a interpretação bíblica deve levar a uma compreensão normativa do comportamento e a uma concepção ética deontológica. A ocupação com um texto da Escritura²⁰⁷ com o objetivo da aplicação, evidentemente, não se dá por pura curiosidade, e muito menos por pura curiosidade científica, mas, sim, porque se espera *ajuda* do texto, que o mesmo venha tornar-se realidade por meio do recurso da hermenêutica. É preciso entender que o acesso à Escritura para aplicá-la, sugere a imperfeição e a necessidade derivada de uma prática desvirtuada em sua gênese e no seu resultado. De acordo com Klaus Berger:

A aplicação não é uma atividade acadêmica visando tornar a mensagem compreensível para si mesmo – transposição de concepções para o presente –, mas um compreender relacionado com o agir. Neste sentido, a própria aplicação é uma ação de extrema responsabilidade. O início da aplicação é a evidência do apelo resultante da situação em que surge a necessidade de uma ação²⁰⁸.

Berger, utilizando-se, ainda, das pesquisas em hermenêutica de Michael Böhnke diz que este:

²⁰⁸ . BERGER, *Hermenêutica do Novo Testamento*. p.10.

Localiza em Paul Ricoeur a tentativa de superar a posição de Kant, porque ele, em contrapartida à mera crítica do conhecimento, amplia o âmbito de competência da reflexão indo além da teoria do conhecimento objetivo e chegando a uma *reapropriação* de nosso impulso para a existência. A prioridade da teoria do conhecimento – diz ele – é podada em favor de uma acentuação ética da reflexão²⁰⁹.

Encontramos assim, a base da hermenêutica da ação, que está presente na filosofia geral de Ricoeur, na qual a “ação sensata entendida como um texto”²¹⁰, é o aspecto fundamental de sua filosofia prática. A confluência do mundo do texto com o mundo do leitor impulsiona sempre o agir humano. Segundo Ricoeur, quem se aproxima de um texto, sobretudo, das Escrituras, está em contato com uma obra que lhe causará um profundo impacto e que será sentido em várias dimensões da sua existência. Uma dessas dimensões que ele ressalta com firmeza é justamente a do *agir*.

O mundo bíblico tem aspectos cósmicos – é uma criação –, comunitária – trata-se de um povo –, histórico-cultural – trata-se de Israel, do Reino de Deus –, e pessoais. O homem é atingido nas suas múltiplas dimensões que são cosmológicas, histórico-mundiais, tanto como antropológicas, *éticas* e personalistas²¹¹.

Interessa-nos aqui estabelecer um ponto de contato entre aquilo que o texto, nesse caso particular, proporciona, e aquilo que ele propõe ao leitor que será *atingido* por essa leitura. Nesse ponto, chamamos a atenção para o fato de que Ricoeur tinha claro que, ao aproximar-se do texto bíblico, o leitor seria *desafiado* por uma proposta *ética* que o levaria a refletir tanto a ação, como o próprio motivo por que agiu. Segundo Ricoeur, ao entrar em contato com a categoria de texto que a bíblia representa, o leitor se depara com um *mundo* que o convida à

²⁰⁹ . BERGER, *Hermenêutica do Novo Testamento*. p.14 .

²¹⁰ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.185.

²¹¹ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.132-133.

hermenêutica²¹², e, dessa forma, a um *frente a frente* que lhe conduzirá não só a um momento de recepção estrutural do texto, mas, sobretudo a uma possibilidade de confronto que o apresentará a uma “nova vida”, a uma proposta de mundo que deverá ser interpretada. É assim que diz Ricoeur ser aqui a tarefa da hermenêutica:

A nossa hermenêutica geral convida-nos a dizer que a etapa necessária entre a explicação estrutural e a compreensão de si, é a explanação do mundo do texto; é ele, finalmente, que forma e transforma, segundo a sua intenção, o ser-si (l'être-soi) do leitor. A implicação teológica é considerável: a primeira tarefa da hermenêutica não é suscitar uma decisão do leitor, mas, em princípio, deixar explanar-se o mundo de ser que é a coisa do texto bíblico. É assim, colocada acima dos sentimentos, das disposições, da crença ou da não crença, a proposta do mundo que, na linguagem bíblica, se chama mundo novo, nova aliança, Reino de Deus, nascimento novo. Aí estão realidades expostas diante do texto, para nós é certo, mas a partir do texto. Está aí aquilo a que podemos chamar a objetivação do ser novo projetado pelo texto²¹³.

Caracteriza-se, assim, nesse ponto, que a implicação direta da leitura bíblica é o compreender que leva à formação do “ser novo” que se define como ser ético, que se vê convidado por um outro. A proposta do qual o texto fala é o agir. Compreender o texto, portanto, diferentemente de posições como a de Gadamer e Habermas que defendiam uma hermenêutica na qual a experiência é suprimida em função de uma concepção *intelectualista*, é uma tarefa não só de caráter reflexivo, mas, principalmente, de caráter prático.

Pode-se fazer tanto a Gadamer quanto a Habermas a crítica de que suas concepções são intelectualistas, harmonizantes e, em certo sentido, alheia ao mundo. São intelectualistas porque nelas o interesse se volta somente para a razão, harmonizantes porque o ideal em ambas é a harmonia da

²¹² . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.131.

²¹³ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p.131-132.

razão fechada em si mesma e, em certo sentido, alheias ao mundo porque pula-se por cima das experiências da comunidade de comunicação não-violenta, ficando assim sem ligação com a realidade experimental²¹⁴.

A posição de Ricoeur é influenciada por tradições existencialistas, cuja compreensão se caracteriza pela “tendência para acentuar um movimento de decisão em face do texto”²¹⁵. Segundo Ricoeur, percebia-se no texto uma implicação muito além daquela que via na noção de aplicação²¹⁶, presente nas hermenêuticas de Gadamer e Habermas, que não ultrapassa o simples esclarecimento das condições de compreensão ou horizonte de compreensão.

²¹⁴ . BERGER, *Hermenêutica do Novo Testamento*. p. 12.

²¹⁵ . RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 138.

²¹⁶ .O termo aplicação usado aqui se refere à categoria que Ricoeur chama de apropriação, categoria na qual, a compreender um texto, superar todas as distâncias que o texto possui em relação ao leitor, “uma luta contra o afastamento relativamente ao próprio sentido, quer dizer, relativamente ao sistema dos valores sobre o qual se estabelece o texto”. RICOEUR, *Do texto à ação*, p. 155-156.

CONCLUSÃO

Esperamos trazer à reflexão a tarefa da hermenêutica diante do discurso em suas diferentes facetas. Se a escrita é um fenômeno que descreve o mundo tanto falado quanto vivido pelos agentes humanos, o interpretar essas falas e vivências é um objetivo do qual não podemos nos esquivar. Por isso, a nossa intenção foi destacar o problema da escrita que se apresenta diante de todos nós, como possibilidade de abertura e realização de uma proposição de sentido e também como complexo empreendimento que se impõe à arte da interpretação.

O que tentamos estabelecer, neste breve trabalho, foi a complexidade do universo discursivo posto pela obra de Paul Ricoeur e, principalmente, a riqueza que a escrita representa para a humanidade, como forma de *socorrer a fragilidade do discurso oral*, preservando a história que teria se perdido em algum tempo distante, sem possibilidade de resgate do significado dos atos humanos. Só o discurso que fixa na escrita a estrutura *noemática* do mundo, torna-se objeto a ser interpretado. Sem a escrita o discurso seria uma vaga lembrança do mundo, perdida em um tempo que já não existe mais e não poderia ser re-apropriada.

O fenômeno da fixação do discurso é, portanto, um problema que quisemos ressaltar, ou seja, é justamente porque os acontecimentos *aparecem e desaparecem*, que é preciso dotá-los de vida através da escrita, desvelar seus significados. Fenomenologia e hermenêutica encontram-se aqui unidos sob um mesmo propósito: explicitar as possibilidades de mundo que se encontram presentes no interior do texto.

Ademais, os textos cumprem, para Ricoeur, uma função não apenas teórica, não são apenas vitrine da humanidade, mas trazem um desafio, isto é, mesmo sem serem prescritivos, são portadores de uma dimensão ética da ação. A passagem da hermenêutica dos textos para a do agir concreto, surge em nosso autor, não enquanto exigência dogmática, mas essencialmente como uma necessidade na busca da univocidade de sentido. Para Ricoeur, a interpretação sem desdobramento prático aparece como um projeto *arquitetônico* mal acabado, um compromisso deixado no meio do caminho. Interpretar e agir, forma uma síntese dialética que não parece mesmo possível precisar onde uma atividade começa e onde a outra termina, ambas fazem parte de um mesmo projeto de consciência de *estar-no-mundo*.

A certeza de que tal necessidade de interpretar se impõe como condição de existência a todos nós, constituiu-se na mola propulsora de nossa pesquisa, a qual esperamos poder trazer desafios e contribuições em um debate aberto, como sugere constantemente o próprio espírito hermenêutico. Não sustentamos em nenhum momento a expectativa de que nosso trabalho resolveria os problemas que envolvem a correlação entre teoria e prática, texto e ação, no entanto, acreditamos estar saindo desse esforço acadêmico com uma melhor compreensão do que Ricoeur pretendeu com a discussão que deu origem a obra *Do Texto à Ação*. Não foi um trabalho simples dialogar com um filósofo de tal envergadura.

Concluimos esse trabalho pensando na ênfase atribuída por Ricoeur ao discurso, ou melhor, a fascinação que o discurso provoca quando se fixa na escritura, libertando o ser humano dos limites impostos pela fala. Cabe então à hermenêutica explorar e desenvolver as implicações dessa transformação da fala em texto e, por sua vez, a interseção do texto na ação.

BIBLIOGRAFIA

1. RICOEUR, P. **Do texto a acção - Ensaios de hermenêutica II**. Portugal : RÉ S Editora, 1994.
2. _____ . **O Conflito das Interpretações**. Portugal: RÉ S Editora, , 1994.
3. _____ . **A Crítica e a Convicção**. Portugal: RÉ S Editora, 1996.
4. _____ . **O Si-mesmo como um Outro**. Campinas: Papyrus ,1991.
5. _____ . **Em torno ao político**. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.
6. _____ . **Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
7. _____ . **Interpretação e Ideologías**. Trad. de Milton Japiassu, Rio de Janeiro, Editora Fco. Alves, 1983.
8. LEAL, I. A. **História e ação na narrativa de Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
9. TROTIGNON, P. **Saber atual**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
10. ALMEIDA, C. L. S. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
11. ARAÚJO, M. de O. **Reviravolta Lingüístico-pragmática**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
12. AGOSTINHO, A. **Confissões**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
13. ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
14. RICOUER, P. **Ensaio**. Constança Marcondes César (org), São Paulo: Paulus, 1998.
15. FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
16. BERGER, K. **Hermenêutica do Novo Testamento**. Tradução de Nélio Schneider, São Leopoldo: Sinodal, 1999.
17. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1993.
18. GADAMER, H. G. **Verdade e Método**. 3. ed. Tradução Flávio Paulo Meurer, Rio de Janeiro Petrópolis, Vozes, 1999.