

Fenomenologia e hermenêutica: a crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica de Martín Heidegger

Carlos Cardozo Coelho¹

Resumo

Analizamos neste artigo o projeto hermenêutico de Ricoeur que, na esteira de Dilthey, aspira estabelecer um diálogo entre a filosofia e as ciências humanas. Para isso, Ricoeur propõe um “enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico”. Segundo o filósofo francês, há duas vias para realizar este enxerto: uma curta, que é a via adotada por Heidegger em *Ser e Tempo* e uma longa, a via adotada pelo próprio Ricoeur e que visamos expor neste trabalho.

Palavras-chave: Hermenêutica. Fenomenologia. Epistemologia. Ontologia. Estruturalismo.

Astract

We analyse in this article the hermeneutical project of Ricoeur wich following Dilthey's study pretends to stablish a dialogue between philosophy and human sciences. Ricoeur introduces the hermeneutical problem in the phenomenological method. According to the french philosopher, there are two ways of realising this objective. The first and short way, adopted by Heidegger in *Being and Time*, and the second and long way adopted by Ricouer. We are going to study in this article this second thought.

Keywords: Hermeneutics. Phenomenology. Epistemology. Ontology. Structuralism

*Seria preciso que uma atropologia filosófica tentasse em nossos dias, com os recursos da linguística, da semiologia e da psicanálise, refazer o trajeto traçado por *Sein und Zeit*, esse trajeto que parte da estrutura do ser no mundo, atravessa o sentimento da situação, a projeção das possibilidades concretas e a compreensão, e avança para o problema da interpretação e da linguagem.*

(Paul Ricoeur)

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-RIO. E-mail: cardozocoelho@gmail.com

1. Fenomenologia e hermenêutica

Paul Ricoeur é reconhecido como fenomenólogo e hermeneuta, entretanto, estas duas abordagens filosóficas nem sempre “coexistiram” no mesmo âmbito de pensamento. No seu livro *O conflito das interpretações*² (s/a), Ricoeur quer enfrentar o desafio semiológico colocado pelas ciências humanas, nomeadamente, o desafio que a psicanálise (com o seu conceito de inconsciente pulsional) e o estruturalismo (com o seu conceito de inconsciente estrutural) impuseram às filosofias da consciência, ou, mais especificamente, à fenomenologia.

Segundo Ricoeur, a fenomenologia mantém três teses centrais: primeiro, que a significação é a categoria mais englobante de toda a descrição fenomenológica; segundo que o sujeito é o portador destas significações; e terceiro que é a redução transcendental, isto é, a colocada entre parênteses do mundo e a afirmação da consciência como absoluto, que possibilita o nascimento de um ser para o campo das significações, ou seja, que permite que todo ser se apresente à descrição como fenômeno, como aparecer, logo, como significação a explicitar.

Desta forma, ao afirmarem a existência de forças que estão além do domínio da própria consciência e que estão fora do alcance do campo das significações, o estruturalismo e a psicanálise instauraram um novo paradigma à fenomenologia e é a este paradigma que Ricoeur tenta responder.

Ao contrário do que muitos fenomenólogos que se viram diante deste paradigma fizeram, o hermeneuta francês, ao formular sua própria teoria, não tenta invalidar nem a psicanálise, nem o estruturalismo, mas arbitrar a relação destas ciências com a filosofia. Foi com esta intenção que Ricoeur propôs um enxerto da hermenêutica na fenomenologia.

*

Enquanto a fenomenologia é desde o princípio uma disciplina filosófica, apenas com Schleiermacher a hermenêutica, tendo sua origem na filologia e na exegese dos textos sagrados, foi erigida à filosofia. A hermenêutica é a disciplina filosófica que se propõe responder a seguinte questão: o que é a compreensão? E é partindo desta questão

que a hermenêutica se constituiu não apenas como uma disciplina que trata da interpretação de textos, mas também como uma disciplina epistemológica que tenta diferenciar o método das ciências do espírito, do método das ciências da natureza.

Segundo Ricoeur, a passagem de uma exegese de caráter técnico à uma filosofia que questiona a possibilidade da compreensão ocorreu como um movimento natural, pois todos os textos que são objetos de uma interpretação são polissêmicos e por isso demandam inevitavelmente uma teoria dos signos e das significações.

Se um texto pode ter vários sentidos [...], é preciso recorrer a uma noção de significação muito mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer [...]. Por consequência, a hermenêutica não poderia permanecer uma técnica de especialistas [...], ela põe em jogo o problema geral da compreensão. Tanto mais que nenhuma interpretação notável pode constituir-se sem pedir empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, *metáfora*, analogia, etc. (CI, p.6)

Apesar do grande contributo de Schleiermacher, é com Dilthey que a hermenêutica passa a ser uma disciplina com preocupações epistemológicas, porquanto “o problema de Dilthey era dar às *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito] uma validade comparável à das ciências da natureza, na época da filosofia positivista” (CI, p.7). No entanto, nesta busca da fundamentação das ciências do espírito, a filosofia de Dilthey não pretendia seguir o modelo positivista. Muito pelo contrário, o filósofo alemão, indo além de Schleiermacher ao aplicar o método hermenêutico à História, acreditava que a interpretação dos “documentos fixados pela escrita, é apenas uma província do domínio muito mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estrangeira” (CI, p.7). Assim, a compreensão passa a ser entendida por Dilthey como o *transporte* pela mediação dos signos linguísticos ou não-linguísticos entre duas vidas psíquicas. Ou seja: a interpretação do outro, seja por via dos signos linguísticos, seja por via dos signos não-linguísticos, sempre partirá, por um lado do empréstimo “aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, *metáfora*” (CI, p.6) e, por outro, da nossa própria *experiência vivida*. Esta definição da compreensão trás uma série de implicações para uma filosofia com pretensão a ler textos que são sempre frutos de uma compreensão historicamente determinada.

A compreensão histórica coloca, assim, em jogo todos os paradoxos da historicidade: como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez estes paradoxos remetem para uma problemática muito mais fundamental: como é que a vida ao exprimir-se pode objetivar-se? Como é que ao objetivar-se traz à luz do dia significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por outro ser histórico que supera sua própria situação histórica? Um problema principal que nós próprios encontraremos no termo de nossa investigação está já colocado: o da relação entre a força e o sentido, entre a vida portadora de significações e o espírito capaz de os encadear numa cadeia coerente (CI, p.7).

Tendo como ponto de partida a hermenêutica de Dilthey, Ricoeur propõe um “enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” (CI, p.5). Segundo o filósofo francês, há duas *vias* para realizar este enxerto: uma *curta* e uma *longa*. A *via curta* é a via adotada por Heidegger em *Ser e Tempo* ao formular uma ontologia da compreensão, a qual interrompe a discussão acerca do método e pauta a compreensão, não mais como um modo de conhecimento, mas como o modo de ser do *dasein*.

Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? É substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender (CI, p.8).

A grande motivação de Heidegger ao realizar o enxerto da hermenêutica na fenomenologia não é tentar dar às ciências humanas um método equiparável ao das ciências da natureza, pois, segundo Ricoeur, esta postura o colocaria ainda preso aos preconceitos da teoria kantiana do conhecimento. Ao contrário, para o filósofo e hermenêuta alemão:

é preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto, e interrogarmo-nos sobre o ser. Mas, para nos interrogarmos sobre o ser em geral, é preciso primeiro interrogarmo-nos sobre este ser que é o “aí” de todo o ser, sobre o *Dasein* [ser-aí], isto é, sobre este ser que existe no modo de compreender o ser. (CI, p.9)



Esta *via curta* adotada por Heidegger não é a de Ricoeur, contudo, o pensador francês não crê que estes dois caminhos sejam inconciliáveis. Muito pelo contrário, ele considera que uma *Analítica do Dasein* não é necessariamente oposta a uma epistemologia da interpretação que tem como fim a formulação de uma ontologia, mas uma ontologia *militante* mediada pela interpretação dos signos e símbolos de nossa cultura³, ontologia esta que, como veremos mais adiante, pode ser resumida na seguinte fórmula: *explicar mais para compreender melhor*.

Como Heidegger, Ricoeur contesta o ponto de partida cartesiano e busca além do cogito – isto é, no plano ontológico – o verdadeiro sujeito. [...] Contudo, rejeitando cedo demais as “hermenêuticas derivadas” (a metodologia das ciências humanas), Heidegger não nos oferece meios para repetir “a questão epistemológica após a ontologia”. Daí Ricoeur substituir a “via curta” de Heidegger pela “via longa” que passa necessariamente pelas ciências humanas (JARDIM ANDRADE, 2000, p.225).

Então, a questão de Ricoeur passa a ser: o que acontece com uma epistemologia da interpretação que se origina de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre o estruturalismo, etc., quando ela é tocada, animada e, se se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão?⁴ Só a hermenêutica da *via longa* pode responder satisfatoriamente a esta questão.

Heidegger nunca teve a pretensão de analisar a compreensão de um ente em particular, mas “quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária” (*CI*, p.12). Todavia, limitando-nos à ontologia da compreensão peculiar à *via curta*, não há como entender, segundo Ricoeur, esta relação de subordinação.

Outramente, a ontologia de Ricoeur é uma “ontologia militante e fraturada” e

3 “Se começo por este ato de equidade em relação à filosofia de Heidegger, é porque não a considero como uma solução adversa; a sua *Analítica do Dasein* não é outro termo de uma alternativa que nos obrigaria a escolher entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação” (*CI*, p.8)

4 Cf. *CI*, p. 8-7



não uma “ontologia triunfante”⁵ como a de Heidegger. Com efeito, partindo do polo subordinado, a saber, o do conhecimento histórico, o pensador francês, tenta achar os rastros de sua subsunção para só depois chegar – por intermédio da interpretação – ao plano ontológico. Há que se partir, portanto, “do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem” (*CI*, p.12). Só com uma reflexão demorada sobre a linguagem – seja psicanalítica, estruturalista, analítica etc. – que se passa de uma ontologia imediata (*via curta*) para uma ontologia de *percurso* (*via longa*) que aparecerá como promessa a ser alcançada.

No dizer de Ricoeur:

não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania (*CI*, p.15).

A reflexão, na perspectiva hermenêutica, não é mais o conhecimento imediato de si no estilo do *cogito* cartesiana, “a reflexão é uma intuição cega”, afirma Ricoeur, “se não é mediatizada por aquilo a que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objetiva” (*CI*, p.19). Só pelo desvio da compreensão da linguagem, ou mais amplamente dos signos e símbolos que compõem a cultura, o sujeito pode compreender o seu próprio estatuto ontológico. A reflexão hermenêutica, tal como Ricoeur a concebe, passa, portanto, necessariamente pelas disciplinas que estudam tais signos e símbolos, ou seja, pelas ciências humanas. Em síntese,

o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais [signos]⁶ já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobre uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isto não deixa de acontecer na linguagem e através do movimento da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir (*CI*, p.13).

5 Cf. *CI*, p.25

6 Em francês, o termo usado por Ricoeur é *signe*, desta forma, optamos traduzir esta palavra por *signo* e não *sinal*, como consta na tradução portuguesa.

Deste modo, a filosofia, no entender de Ricoeur, não pode se esquivar, por exemplo, do debate com as teorias psicanalítica e estruturalista do inconsciente, as quais, tendo como mote o discernimento de um sentido latente por de trás de um manifesto, põem as filosofias da consciência em questão.

Partindo de uma crítica ao *cogito* como apreensão imediata de si e propondo um *cogito hermenêutico*, ou seja, que passa pelo *détour* da linguagem, Ricoeur nomeia três pensadores como “mestres da suspeita”, a saber, Marx, Nietzsche e Freud. O que estes três pensadores têm em comum é a dúvida sobre o sentido aparente, portanto, a dúvida sobre a própria consciência, dizendo-nos que toda “consciência imediata” é uma “falsa consciência”.

Destarte, o conceito de inconsciente presente não apenas na psicanálise freudiana, como também no estruturalismo, nos coage a pensar o plano das significações conscientes sempre como um plano defasado e secundário, no qual nunca se apreende na sua integralidade um sentido (esta ideia de inconsciente pode nos levar a acrescentar aos mestres da suspeita Claude Lévi-Strauss⁷).

Por exemplo:

Freud, dizíamos, substituí o ser consciente (*Bewusst-sein*) pelo tornar-se consciente (*Bewusstwerden*). O que era origem torna-se tarefa ou meta. Compreende-se isso muito concretamente: a psicanálise não pode ter outra ambição terapêutica que a de ampliar o campo da consciência, e devolver ao Ego um pouco da força cedida a seus três poderosos senhores. Essa posição da consciência e do Ego, como tarefa e como domínio, continua a ligar a psicanálise à posição do *Cogito*⁸. Só que o *Cogito*, que passou pela prova crítica da psicanálise,

7 Cf. JARDIM ANDRADE, R. 2000, p.220

8 Não podemos deixar de notar que a psicanálise, apesar de ser a motivadora de uma grande revolução para as filosofias do sujeito, ainda depende do conceito filosófico de identidade e de sujeito. Como afirma o filósofo francês Jean-Luc Nancy: "Tal é a identidade do que nós chamamos, em qualquer sentido possível, um sujeito ou o sujeito – a qual é, em última análise, o sujeito filosófico. Esta identidade não é a posição simples e abstrata de uma coisa como imediatamente ela é e apenas o que ela é; ao contrário, ela se atualiza como se estivesse tomando posse de si mesma através da unidade que eu sou em mim mesmo: um Ego, um núcleo irreduzível de auto-constituição. Quem quer que diga "sujeito" pressupõe este Ego auto-constituído, por mais remoto e tênue que ele possa ser. Até mesmo o sujeito psicanalítico ainda pressupõe o sujeito filosófico – ao menos nos termos de uma prescrição prática (que não pode evitar de se apoiar numa teoria) de onde a análise se separa da hipnose (e da sedução, como Freud deixa claro à Ferenczi). Como o *Eu* katiano, e indiferente em relação à qualquer

não é mais aquele que a filosofia reivindicava na sua ingenuidade pré-freudiana. (CI, p.236)

O grande problema da filosofia pré-freudiana é, segundo o hermeneuta francês, a confusão entre dois momentos distintos, vale dizer: o momento da apodicticidade – isto é, o momento no qual afirmo indubitavelmente minha *existência* – e o momento da adequação – isto é, momento no qual afirmo ser *tal como* me apercebo.

Com a fenomenologia husserliana e as filosofias do *cogito* chegamos à certeza do *eu sou*. Mas não podemos confundir este momento de apodicticidade com o momento de adequação, pois dizer que sou não implica em dizer que sou *tal como* me apercebo. Esta é a lição que a psicanálise nos ensina: existe um mundo inteiro de conteúdos psíquicos inconscientes que a nossa própria consciência ignora.

Como afirma Freud, tentando escapar do conceito de “consciência imediata”, “em vez dos determinantes a priori, de Kant, de nosso aparelho psíquico. A psique é estendida; nada sabe a respeito” (Freud [1938], 1974, v. 23, p. 189). De um lado há uma tentativa de dessubjetivar a consciência⁹, de outro a afirmação de que ela ignora a si mesma, ou seja, o que há, depois do momento da apodicticidade, não é a adequação, mas a inadequação. Destarte, após Freud, é impossível afirmar que somos *tal como* nos apercebemos.

Segundo o momento da apodicticidade, o *penso – sou*, ou *existo*, está *verdadeiramente* implicado mesmo na dúvida, mesmo no erro, mesmo na ilusão: mesmo que o gênio maligno me engane em todas as minhas asserções, é necessário *que* eu, que penso, exista. Mas esse momento de apodicticidade inexpugnável tende a se confundir com o momento de adequação. [...] A psicanálise introduz uma cunha entre a apodicticidade da posição absoluta de existência e a adequação do juízo que versa sobre o *ser-tal*. (CI, p.236)

fragmentação do seu ego, o analisando, sendo um locutor consciente, deve estar apto a acompanhar todas as suas representações. O mesmo se dá com o analista.” (NANCY, 1994, p.9)

9 Segundo Ricoeur “É a necessidade deste menosprezo de toda consciência imediata que justifica os mais realistas, os mais naturalistas, os mais ‘coisistas’ conceitos da teoria freudiana. A comparação do psiquismo a um aparelho, a um funcionamento primário, regulado pelo princípio do prazer, a concepção de ‘localidades’ psíquicas, a concepção econômica dos investimentos e dos desinvestimentos, etc., todos esses procedimentos teóricos provêm da mesma estratégia e estão dirigidos contra o *Cogito* ilusório, que inicialmente ocupa o lugar do ato fundador: penso – existo”. (CI, p. 237).



Destarte, para Ricoeur, os “mestres da suspeita” colocam o *cogito* (esta apreensão imediata de si) em cheque. A partir deles, este pensador reformula o *cogito* e transforma o tornar-se consciente em tarefa – interminável – a ser alcançada através da interpretação das obras histórico-culturais. “Eu sou, mas o que sou, eu que sou?” (CI, p.236), indaga o filósofo, para responder em seguida: “o *cogito* apenas pode ser reaprendido através de uma decifração aplicada aos documentos da vida. A reflexão é a apropriação do nosso *esforço* de existir e do nosso *desejo* de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (CI, p.19).

Contudo, esse *esforço* e esse *desejo* nunca conduzirão o *cogito* à assunção triunfante à verdade de si, pois, apesar deste empenho, o desejo é sempre desejo de um ausente: “*Eros* é filho de *Poros* e *Pénia*¹⁰. Assim, o *cogito* já não é esse ato pretensioso que era inicialmente, quero dizer essa pretensão de se pôr a si mesmo.” (CI, p.23). Segundo Ricoeur, é o narcisismo do homem (e de seus humanismos) que faz surgir a confusão entre o *cogito* reflexivo e a consciência imediata, e é esta confusão que nos faz acreditar que somos *tal como* cremos ser; entretanto, se o sujeito não é mais aquele que acreditávamos ser, então “é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” (CI, p.237). Mas, para chegarmos a este novo conceito de sujeito, precisamos de uma relação recíproca entre uma ontologia e uma epistemologia da interpretação.

Sintetizando com precisão cirúrgica esta ontologia, o hermeneuta francês afirma:

A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação; permanece presa no círculo que em conjunto formam o trabalho da interpretação e o ser interpretado. Portanto, não é uma *ontologia triunfante*, nem é mesmo uma ciência, visto que não saberia subtrair-se ao risco da interpretação; não saberia mesmo escapar totalmente à guerra intestina a que as hermenêuticas se entregam entre si. (CI, p.25)

É assim que Ricoeur, ao assumir a tarefa reflexiva e epistemológica, iniciada por Dilthey, de enfrentar frontalmente os desafios colocados pelas ciências humanas, faz o enxerto da hermenêutica na fenomenologia e acaba formulando uma “ontologia militante e fraturada” (CI, p.25), na qual e com a qual, a consciência passa a ser sempiterna tarefa para enriquecer a compreensão de nós mesmos a partir de nossa

10 *Poros* é o deus da riqueza e *Pénia*, a deusa da pobreza.

situação cultural.

Nesta formulação de uma ontologia militante aparece, pela primeira vez, uma questão que é central na pesquisa, a saber, a tensão entre o possível e o impossível. Podemos pensar esta ontologia da interpretação que aparece no lugar de uma *analítica do dasein* como uma tarefa findável? Ou ela deve ser entendida como uma *tarefa (infinita)* e, portanto, impossível?

Como já esboçamos sumariamente – nosso trabalho bordejou a segunda opção. Se pensarmos em obras de Ricoeur como o seu pequeno ensaio *Sobre a tradução* (2004), que é amplamente influenciado por W. Benjamin e S. Freud, podemos afirmar com segurança que esta tarefa nunca deixará de constituir-se enquanto *tarefa*. Assim, num movimento benjaminiano, podemos interpretar que esta ontologia militante proposta por Ricoeur só é possível enquanto “fraca força messiânica”, ou seja, não enquanto certeza, mas apenas enquanto esperança de uma possível – mas improvável – redenção¹¹.

Deixemos estas questões em suspenso e continuemos nossa empreitada.

Explicação e Compreensão

Como indica Daniel Desroches:

o grande desafio de Ricoeur é reconciliar, arbitrar ou praticar uma mediação entre as partes e o todo, o sujeito e seu objeto, a doação e a apropriação, o método e a verdade, o signo e a significação, o distanciamento e o pertencimento, a explicação e a compreensão, a crítica e a convicção (DESROCHES, 2002, p. 9).

E acrescentamos: o estruturalismo e a hermenêutica, a semiótica e a semântica, o sistema e o discurso, em suma, as *aporias* que se apresentam ao pensamento que busca uma *via longa* da compreensão.

É com esta prerrogativa que, no decorrer de sua obra, Ricoeur se empenha para construir uma filosofia que enfrente os desafios colocados pelas ciências humanas. Ele defende que a filosofia não pode fechar os olhos para o grande avanço dessas ciências e

11 Cf. BENJAMIN, 2010, p.9-22.

contesta Gadamer¹² que, ao dar continuidade a *via curta* de Heidegger, estabelece uma oposição entre *verdade* e *método*, ou, para empregar a terminologia de Dilthey, entre *compreensão* e *explicação*. Segundo o hermeneuta francês,

o título da obra [*Verdade e Método*] confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyano de método. A questão está em saber, então, até que ponto a obra merece chamar-se: *Verdade E método*, e se não deveria, antes, intitular-se: *Verdade OU método* (Ricoeur, 1986, p. 103).

Para um bom entendimento destas distinções, urge definir os termos supracitados *compreensão* e *explicação*, desenvolvidos por Dilthey em sua busca por uma fundamentação das ciências do espírito. Segundo este pensador, explicamos um fato pelas suas causas e o compreendemos pelo seu sentido que, não podendo ser positivamente observado, é apenas vivido.

Por mais que conheçamos todas as causas que levaram à criação de uma determinada obra de arte ou de um livro, jamais poderemos de fato compreender o sentido deles pelas causas que o construíram. Imaginemos um cientista tentando analisar a música “So What” tocada por Miles Davis e John Coltrane. Ele poderá reduzir essa música a diversas substâncias fônica, poderá analisar a variação de volume, de timbre, mas com essa análise causal, ele jamais conseguirá captar o sentido que esta canção desperta naquele que a ama, ele nunca conseguirá medir o sentimento despertado por esta música tocada por estes grandes jazzistas. Só abdicando de seu exercício científico e se tornando ouvinte, ele poderá sentir e compreender a música.

Destarte, o filósofo alemão vê nas ciências da natureza a necessidade irrevogável de fazer a abstração da experiência vivida que é a condição de possibilidade para emersão do sentido. Uma oposição é, assim, instaurada: para dominarmos a natureza devemos abandonar a experiência vivida, entretentes, para compreender um sentido esta experiência é o nosso farol.

12 Apesar do diálogo entre Ricoeur e Gadamer não ser central neste trabalho, vale lembrar que, malgrado as críticas ao pensamento do filósofo alemão, Ricoeur era um grande admirador da sua obra, sendo inclusive um dos responsáveis pela introdução da obra de Gadamer na França. Para um aprofundamento desta discussão cf. Ricoeur, 1986/*tradução portuguesa sem ano*, p. 102-107.

Tornamo-nos mestres deste mundo físico estudando as suas leis. Estas só podem ser descobertas, na medida em que o caráter vivaz de nossas impressões da natureza, o conjunto que formamos com ela enquanto somos nós mesmos natureza e o sentimento vivo no qual a desfrutamos cedam cada vez mais lugar à apreensão abstrata segundo as relações do espaço, do tempo, da massa, do movimento. Todos estes momentos concorrem para que o homem se elimine a si mesmo, a fim de construir, a partir de suas impressões, este grande objeto que é a natureza como uma ordem regida por leis. Esta ordem se torna, em seguida, para o homem o centro da realidade. (DILTHEY, 1988, p.31. *apud.* JARDIM ANDRADE, 2008, p. 83).

Como mostra Ricardo Jardim Andrade¹³ ao comentar esta passagem, um procedimento como este não é possível nas ciências do espírito, pois elas, por pertencerem ao campo sociocultural, estão enraizadas na experiência vivida. Esta diferença entre o fato vivido e o fato natural deu origem a celebre distinção entre explicação e compreensão: a explicação é o procedimento metodológico empregado pelas ciências da natureza e a compreensão, o empregado pelas ciências humanas. Como afirma um famoso aforismo de Dilthey: “Explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica” (DILTHEY, 1947, p.150. *apud.* JARDIM ANDRADE, *idem*, loc. cit.).

Ricoeur contesta este filósofo, o qual, no seu entender, teria separado radicalmente a compreensão da explicação e defende que entre estas duas atitudes há uma relação dialética.

Para uma exposição da dialética de explicação e compreensão enquanto fases de um único processo, proponho descrever esta dialética, primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em um procedimento explicativo. [...] A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estádios da compreensão. Se se isolar deste processo concreto, é apenas uma simples abstração, um artefato da metodologia (RICOEUR, 1995, p. 120).

Em síntese:

A procura de uma complementaridade entre estas duas atitudes que a hermenêutica de origem romântica [Dilthey e Schleiermacher] tende a

13 Cf. JARDIM ANDRADE, R., 2008, p.83

dissociar exprimirá, assim, no plano epistemológico, a reorientação da hermenêutica.(RICOEUR, 1986, p. 83)¹⁴¹⁵

Em termos mais heideggerianos: há um primeiro momento de compreensão ingênua, uma compreensão de si mesmo como *dasein*, como ser que existe ao compreender o mundo, isto é, como *ser-no-mundo*; posteriormente há um segundo momento de passagem pelas ciências explicativas da linguagem; finalmente há o terceiro momento, que é o momento da retomada da compreensão de maneira mais sofisticada e crítica depois da passagem pelas ciências explicativas.

14 Como se vê, ao criticar Dilthey, Ricoeur propõe um diálogo entre a compreensão e a explicação no âmbito das ciências humanas. No seu entender, estas ciências não são apenas compreensivas, mas também explicativas. Porém, considerando-se os estudos mais recentes da epistemologia diltheyniana, em particular a obra *Dilthey el la fondation des sciences historiques*(Paris: Puf, 1990), de Sylvie Mesure, tais críticas podem ser consideradas como improcedentes, pois, esta relação de complementaridade entre explicação e compreensão já era defendida por Dilthey, sobretudo na segunda fase de sua reflexão epistemológica. Cf. JARDIM ANDRADE, R. “Compreensão e explicação nas ciências do espírito: a epistemologia de Wilhelm Dilthey”.

15 Este movimento apresentado por Ricoeur, a saber, o da co-implicação entre os métodos das ciências do espírito e das ciências da natureza, pode ser comparado ao movimento de Hannah Arendt no seu artigo “compreensão e política” (2002). Para esta autora, a compreensão é uma atividade interminável, é um modo de nos relacionarmos com a realidade. Ao contrario do conhecimento científico, a compreensão não produz resultados, ela é aquilo que tão somente confere sentido as coisas. Assim, a filósofa alemã, seguindo o caminho traçado por Ricoeur, aplica a reflexão hermenêutica à política, defendendo que ela é uma disciplina compreensiva. Neste sentido, o fenômeno do totalitarismo representaria uma novidade que, ao ser caracterizado como ruptura à tradição, não pode ser explicado, mas deve ser compreendido para que assim possamos (re)apreender este mundo que emergiu diante de nós depois do holocausto. Segundo a filósofa alemã, conhecimento e compreensão ou, nos termos de Dilthey, explicação e compreensão, são duas abordagens distintas, contudo, apesar da diferença que há entre estas abordagens, elas são interdependentes. Sem o conhecimento não podemos sair de uma compreensão preliminar, rudimentar, intuitiva e pré-reflexiva. De outro lado, sem esta compreensão preliminar, não podemos chegar ao conhecimento, pois esse primeiro estágio de compreensão é o guia do homem que compreende a si mesmo ao compreender o mundo. Como afirma Arendt, “conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas interligam-se. A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar.”, e continua a filósofa alemã: “a compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo o conhecimento, e a compreensão que o transcende, têm isso em comum: conferem significado ao conhecimento. (...) A verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e preconceitos que precederam e orientaram a investigação estritamente científica” (ARENDDT, *A dignidade política*, p. 42). Arendt faz, então, coro as críticas realizadas por Ricoeur ao enxerto heideggeriano da hermenêutica na fenomenologia, e está, como o filósofo francês, defendendo uma *via longa* da compreensão. (Cf. ARENDT, *A dignidade política*, p. 39-53)



O aspecto existencial, o qual Heidegger tenta dar conta em *Ser e Tempo*, assume Ricoeur, é mais fundamental do que a linguagem – do que o *falo*. “Há primeiramente o ser no mundo, depois o interpretar, depois o dizer” (CI, p. 260).

É preciso, portanto,

que a filosofia [da via longa] se coloque a caminho, em direção ao *falo* [através das ciências explicativas da linguagem] a partir da posição do *existo*, que do próprio seio da linguagem ela se coloque “a caminho, em direção à linguagem”, como pede o próprio Heidegger. A tarefa de uma antropologia filosófica é a de mostrar em quais estruturas ônticas a linguagem advém. (CI, p. 260)

É por isso que podemos sintetizar esta hermenêutica da *via longa* com a fórmula: *explicar mais para compreender melhor*. Ao estudarmos também as ciências explicativas da linguagem, estamos enriquecendo a compreensão de nossa própria condição de *dasein* (ser-aí), a nossa condição de *ser-no-mundo*.

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *A dignidade política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990

BENJAMIN, W. *O anjo da história*. trad. port. João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010

BENVENISTE, É. *La forme et le sens dans le langage*, Genève: La Baconnière, 1967

_____. *Problemas de linguística geral I*, Campinas : Pontes, 2005

BOUQUET, S. *Introdução à leitura de Saussure*, São Paulo: Cultrix, 2000

CULLER, J. *As idéias de Saussure*, São Paulo: Cultrix, 1979

DESROCHES, D. “A via longa da compreensão em Paul Ricoeur”. In: C. Marcondes Cesar. (Org.). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: 2002, p. 9-26



DILTHEY, W. *L'Édification Du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. e pres. Sylvie Mesure, Paris: Cerf, 1988

_____. *Le monde de l'esprit* (2 vol.). trad fr. Louis Sauzin. Paris: Aubier – Montaigne, 1947

Esprit, « La pensée sauvage et le structuralisme », exposés de J. Cuisenier, N. Ruwet, M. Gaboriau, P. Ricoeur suivis d'une discussion avec Cl. Lévi-Strauss (« Reponses à quelques questions »), Paris, nov. 1963, número spécial

FREUD, S. (1974). *Obras completas*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 23v. Especificamente: V.12 *Recordar, repetir, elaborar* [1914]; V.14 *O inconsciente* [1915];

GREIMAS, A.J./ COURTÉS, J., *Dicionário de semiótica*, São Paulo: Contexto, 2008

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. br. M. S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006

JARDIM ANDRADE, R. “Compreensão e explicação nas ciências do espírito: a epistemologia de Wilhelm Dilthey”. In: L. Miranda Hühne. (Org.). *Filosofia e Ciência*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2008

_____. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT (Atelier national de reproduction de thèses), 2000

_____. “O Modelo hermenêutico de reflexão: o diálogo entre filosofia e ciências humanas no pensamento de Paul Ricoeur”. In: Alino Lorenzon; Cléa Góis e Silva. (Org.). *Ética e Hermenêutica na Obra de Paul Ricoeur*. Londrina, 2000, v. , p. 215-226

_____. “Saussure e a Filosofia”. In: *Anais do V Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Diamantina: 1992, p. 203-212



_____. “O discurso freudiano”, 1ª parte da tese de mestrado *A contribuição da psicanálise para uma nova compreensão da existência, segundo o pensamento de Paul Ricoeur*, Junho de 1984, UFRJ.

LÉVI-STRAUSS, CL. *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

MESURE, S. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris: PUF, 1990

NANCY, J-L. *The birth to presence*, Stranford University Press, 1994

RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Paris: Le Seuil, 1975 (*A Metáfora Viva*, São Paulo: Edições Loyola, 2000)

_____. *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Le Seuil, 1965

_____. “Discours et communication”, in: *cahier de l'herne Ricoeur 1*, L'Herne, 2004

_____. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, Paris: Le Seuil, 1986 (*Do texto à acção, ensaios de hermenéutica II*, Porto: Rés-Editora, s/a)

_____. *Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse*, Paris: Le Seuil, 2008

_____. *Écrits et conférences 2: herméneutique*, Paris: Le Seuil, 2010

_____. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. trad. port. Artur Morão. Porto: Rés-Editora, s/a

_____. “Structure et signification dans le langage”, in: *Les cahiers de l'université du Québec*, Québec: PUQ, 1970.

_____. *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004 (*Sobre a tradução*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2005)

_____. *Teoria da interpretação*. trad. port. Artur Morão. Porto: Porto Editora, 1995.



SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale* (édition critique préparée par Tullio de Mauro), Paris: Payot, 1972

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica - Arte e técnica da interpretação*, Rio de Janeiro: Vozes, 2008