

A COMPREENSÃO NA HERMENÊUTICA RICŒURIANA

João Amaral Ribeiro

ES Vitorino Nemésio

1 – A hermenêutica ricœuriana como dialéctica da compreensão

A hermenêutica ricœuriana decorre da consideração dialéctica da compreensão, na medida em que, em todo e qualquer momento da sua formulação, o que está, directa ou indirectamente, em questão é a possibilidade da concretização, ainda que incessante porque inacabável, da tarefa de superação da mais ou menos ingénua e falaciosa ou da mais ou menos esclarecida e profunda compreensão de cada um em relação a si mesmo.

Esta tarefa consiste, pois, em confrontar indefinidamente a compreensão de si quanto à sua ipseidade (quer dizer, desde os aspectos mais primitivos, implícitos, sedimentados, complexos, enigmáticos, profundos ou inconscientes que o determinam desde a sua constituição originária, ou então, o modo como cada um, inexoravelmente, se encontra afectado ou situado ontico-existencialmente, o modo como vive ou está lançado no seio do património histórico-cultural ao qual pertence, e, em face disso, o modo como se projecta nas possibilidades que se lhe abrem) com os mais variados procedimentos reflexivos, analíticos e críticos; estes procedimentos contribuirão, assim, para a tomada de consciência ou autoposição, progressivamente clarividente; contribuirão para a cada vez mais enriquecida descrição dos modos existenciais pelos quais o si não só aparece como se assume ou se reassume, se conhece ou se reconhece a si mesmo; enfim, contribuirão para o gradativo adensamento ontológico, ético, atestativo e reapropriador, de modo cada vez mais desvelado, explicitado, objectivado e assimilado. Por conseguinte, a proficuidade do resultado de tal confronto nunca poderá ser considerada como sendo decisiva de forma absoluta, e os procedimentos referidos apenas podem ser entendidos como fazendo parte de uma tarefa interpretativa infinda das manifestações, das expressões ou das obras que pontuam e documentam a existência; prin-

principalmente, os textos enquanto obras de discurso cuja interpretação se constitui como mediação privilegiada e paradigmática da compreensão de si, em prejuízo da interpretação de outras formas de linguagem (signos e símbolos, aos quais pode, também originariamente, aceder a experiência vivencial ou experiência hermenêutica).¹

Por isso, ao contrário da hermenêutica de Martin Heidegger que, de imediato, pretende situar-se no plano da ontologia da compreensão, a hermenêutica de Paul Ricœur, para alcançar tal plano, vai fazer um longo desvio e, paulatinamente, de forma reflexiva, crítica e dialéctica, portanto, de forma claramente mediata, vai acolher, debater e adoptar os resultados das preocupações semânticas das ciências humanas ou de abordagens que visam e interpretam, cada uma no respectivo âmbito, a experiência originária nos seus mais variados aspectos. Ou como diz o próprio autor: “Há duas maneiras de fundar a hermenêutica na fenomenologia. Há a via curta, [...], e a via longa, a que me proporei percorrer. A via curta é a de uma *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. Chamo «via curta» a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de *método*, se aplica, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí reencontrar o *compreender*, não já como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. Não se entra, pouco a pouco, nesta ontologia da compreensão; não se lhe acede gradualmente [...]. [...] A via longa que proponho tem também por ambição levar a reflexão ao nível de uma ontologia; mas ela o fará por degraus, seguindo os requisitos sucessivos da semântica, depois da reflexão.”²

É a propósito das interpretações decorrentes dessas abordagens – como, por exemplo, psicanálise, fenomenologia da religião, antropologia cultural, ciências históricas, crítica das ideologias, linguística, exegese filológica, crí-

¹ “Je n'accède à moi qu'en comprenant à nouveau la visée de l'ancêtre et je ne puis la comprendre qu'en l'instituant comme sens actuel de ma vie. C'est ce processus à la fois réflexif et historique que Husserl appelle *Selbstbesinnung* (que nous traduisons par prise de conscience...)” (Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986 [EP], p. 35; relativamente à «tomada de consciência», cf., v. g., ID., *Philosophie de la volonté* “*Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier – Éditions Montaigne, 1960 [SM], pp. 326 e 330; e ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique – II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986 [TA], pp. 44 e 99; EP 40). “[...] réflexion n'est pas intuition; ou, en termes positifs: la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes.” (ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965 [DI], p. 51 e ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969 [CI], pp. 322; cf. ID., *DI 52-54 e CI 21-22, 323-325*). “Une exégèse de la conscience consisterait dans un inventaire et dans une constitution degré par degré des sphères de sens que la conscience doit rencontrer et s'approprier, en vue de se réfléchir comme un Soi, comme un Moi humain, adulte, éthique.” (ID., *CI 320*). Acerca da importância diferenciada dos signos, dos símbolos e dos textos no que diz respeito à compreensão de si, cf. ID., *Teoria da Interpretação*, trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1987 (esta tradução foi cotejada com o original: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976) [TI], p. 89-90 e TA 13 e 29-31.

² ID., *CI 10*.

tica literária, positivismo lógico, estruturalismo, filosofia reflexiva, filosofia analítica, etc. – que a hermenêutica vai envidar os seus esforços, pois, por mais rivais que sejam, é necessário realizar “uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma” para, de forma crítica, as tornar complementares porque nenhuma é absoluta nem exclusiva em relação às demais.³ Do contributo metodológico e epistemológico de todas elas, assim articuladas, resultará uma autocompreensão e uma emancipação cada vez maiores, uma reapropriação cada vez mais lúcida e responsável de si mesmo como, de cada vez, um novo ser-no-mundo.⁴

E é, então, deste modo que a hermenêutica de Ricœur – enquadrada na fenomenologia de Husserl e na hermenêutica de Schleiermacher e de Dilthey, com intuítos epistemológicos, e na de Heidegger e de Gadamer, com intuítos ontológicos, ou seja, enquadrada na tradição que pretende continuar, mas que, ao mesmo tempo, põe em questão, rectifica e complementa a seu modo –, é deste modo, dizíamos, que esta hermenêutica deve ser entendida: uma tarefa que se realiza em círculo hermenêutico – o círculo da explicação (momento epistemológico) e da compreensão (momento ontológico) – e que possibilitará reflexiva e dialecticamente não só a superação da primitiva, ingénua, ilusória e, mesmo, falsa pré-compreensão, como também, mediante a necessária distanciação crítica e objectivante, o reencontro apropriador (esclarecedor, libertador e persistente, embora nunca definitivo, soberano ou absoluto) de si relativamente a si mesmo (a subjectividade continuamente renovada), enquanto identificado, o mais atestativa e conscientemente possível, com o estatuto histórico, cultural, intersubjectivo, da sua finitude ôntico-existencial.⁵ E é, justamente, a importância que dá à distanciação, aliada à crítica, que o autor reconhece como sendo o seu próprio contributo: “O tema da distanciação dá-me a ocasião de marcar a minha contribuição pessoal à escola fenomenológico-hermenêutica; esta é bastante bem caracterizada pelo papel que

³ ID., CI 18-19.

⁴ «Ser-no-mundo» é, sucintamente, a estrutura ontológica heideggeriana que é analisada em *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) e que diz respeito, originária e existencialmente, a qualquer ente finito que se situa ou se encontra no mundo enquanto afectado de algum modo pelos outros entes; que, ao mesmo tempo, se compreende ou se projecta em possibilidades de ser, escolhidas ou não por si, mas sempre abertas de acordo com o modo como se encontra afectado ou já lançado numa determinada possibilidade; e que, simultaneamente, se exprime ou fala, interpretando-se ou desenvolvendo as suas possibilidades, o seu poder-ser, de acordo com o modo como se encontra e se compreende (enquanto projecto-lançado). Daí a designação de *Dasein* ou «ser aí» para o ente que, em cada caso, cada um de nós é ou existe no mundo. E o mundo é o horizonte das possibilidades de ser do *Dasein* que, em cada momento que escolhe ou é determinado por uma, é, como diz J. Paisana, “o fundamento do não-ser” de todas as outras que não realiza devido à sua finitude. (João Paisana, *Fenomenologia e Hermenêutica – A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Ed. Presença, 1992, p. 303). Acerca da compreensão de si como resultado dos contributos das interpretações referidas, cf., por exemplo, P. RICOEUR, CI 15, 20, 21 e 320 e TA 25 - 26.

⁵ “La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s’oublie comme sujet.” (ID., TA 25).

atribuo à instância crítica em todas as operações de pensamento que relevam da interpretação.”⁶

Em relação à necessidade da permanente suspeita e suas consequências positivas sobre os resultados hermenêuticos que se vão alcançando, constatemos a importância das contribuições das perspectivas e dos respectivos autores que a relevam: “[...] aprendemos, com efeito, através de todas as disciplinas exegéticas e através da psicanálise em particular, que a consciência pretensamente imediata é, primeiramente, «consciência falsa»; Marx, Nietzsche e Freud ensinaram-nos a desmascarar-lhe as artimanhas. É preciso, então, doravante, acrescentar uma crítica da consciência falsa a toda a redescoberta do sujeito do *Cogito* nos documentos da sua vida [...]. [...] não somente o «eu» apenas se pode reassumir nas expressões da vida que o objectivam, mas a exegese do texto da consciência choca com as primeiras «más interpretações» da consciência falsa. [...] Assim, a reflexão deve ser duplamente indirecta, primeiramente, porque a existência apenas se atesta nos documentos da vida, mas também porque a consciência é, primeiramente, consciência falsa e porque é preciso sempre elevar-se, por uma crítica correctiva, da má compreensão à compreensão.”⁷ Compreensão que, devido à incessante suspeita, se mantém indefinidamente como um ideal ou princípio regulador: “O que é definitivamente negado, não é a consciência, mas a sua pretensão a conhecer-se a si mesma desde o começo, o seu narcisismo. [...] [...] a verdade de um momento reside no momento seguinte; a inteligibilidade procede sempre do fim para o começo. É por isso que podemos dizer que a consciência é uma tarefa: ela é assegurada somente no fim.”⁸

No que respeita ao debate entre hermenêutica e respectiva assumpção de pertença – Hans-Georg Gadamer – e crítica das ideologias e a consequente necessidade de libertação, de autonomia de cada um de nós – Jürgen Habermas –, diz o autor de modo a reconhecer a também profícua contribuição de Habermas para a sua própria hermenêutica: “Ele [o debate] põe em jogo aquilo a que chamarei o gesto filosófico de base. [...] O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas às quais toda a compreensão humana está submetida sob o regime da finitude; o da crítica das ideologias é um gesto altivo de desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual sei que pertenço; pelo segundo, oponho, ao estado actual da comunicação humana falsificada, a ideia de uma libertação da fala, de uma libertação essencialmente política, guiada pela ideia limite da comunicação sem limites e sem entraves.”⁹

⁶ ID., *TA* 7; cf. ID., *Ib.* 337.

⁷ ID., *CI* 21-22.

⁸ ID., *CI* 319 e 321.

⁹ ID., *TA* 333 e 362.

2 – O texto como realização discursiva da linguagem

2.1 – O texto como discurso

A noção de texto – enquanto correspondendo à “exteriorização intencional” do discurso na escrita ou à fixação por inscrição do discurso que poderia ter sido enunciado na fala, mas que não o foi porque, precisamente, foi escrito ou, o que é o mesmo, que foi escrito em vez de ter sido dito oralmente¹⁰ – é beneficiária, em primeiro lugar e originalmente, dos sucessivos desenvolvimentos dialécticos decisivos que determinam a própria noção de discurso em geral, tais como:

Reconhecimento da legitimidade da distinção, e, ao mesmo tempo, da complementaridade, no interior da linguística, entre semiótica ou semiologia (ciência dos signos ou da linguagem como língua) e semântica (ciência da frase ou da linguagem como discurso).¹¹

Relevância dada à significação do discurso sempre que este acontece, isto é, relevância dada à intenção linguística significante (que, devido à sua estrutura objectiva ou conteúdo proposicional, de algum modo, pode ser retida, fixada) em detrimento do acontecimento (ou evento) enquanto tal e, positivamente, em função da correlativa compreensibilidade ou da necessidade de interpretação. Ou como diz o autor, ao explicitar o efeito desta dialéctica do evento e da significação: “*Se todo o discurso se actualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação.* [...] Não é o evento, enquanto transitório, que queremos compreender, mas a sua significação [...] enquanto dura. [...] A supressão e superação do evento na significação é uma característica do próprio discurso. Atesta a intencionalidade da linguagem, a relação de noese e noema dentro dela. [...] A escrita pode salvar a instância do discurso porque o que ela efectivamente fixa não é o evento da fala, mas o «dito» da fala, isto é, a exteriorização intencional constitutiva do par «even-

¹⁰ Cf. ID., TA 138. “Appelons texte tout discours fixé par l’écriture. Selon cette définition, la fixation par l’écriture est constitutive du texte lui-même.” (ID., TA 137 - 138).

¹¹ “La distinction vient, comme on sait, de Ferdinand Saussure et de Louis Hjelmslev. Le premier distingue la «langue» et la «parole», le second le «schéma» et l’«usage». [...] Alors que la linguistique structurale se borne à mettre entre parenthèses la parole et l’usage, la théorie du discours lève la parenthèse et pose l’existence de deux linguistiques, reposant sur des lois différentes. C’est le linguiste français Émile Benveniste qui a été le plus loin dans cette direction. Pour lui, la linguistique du discours et la linguistique de la langue s’édifient sur des unités différentes. Si le «signe» (phonologique et lexical) est l’unité de base de la langue, la «phrase» est l’unité de base du discours.” (ID., TA 103). “Ainsi, l’ordre sémiologique, considéré seul, n’est que l’ensemble des conditions d’articulation sans quoi le langage ne serait pas. Mais, l’articulé comme tel n’est pas encore le langage dans son pouvoir de signification. Il est seulement le système des systèmes, que l’on peut appeler langue, dont l’existence, seulement virtuelle, rend possible quelque chose comme le discours, lequel n’existe chaque fois que dans l’instance de discours. Là se nouent virtualité et actualité, articulation et opération, structure et fonction, ou, comme nous disons ailleurs, système et événement.” (ID., CI 250).

to-significação». O que escrevemos, o que inscrevemos é o noema do acto de falar, a significação do evento linguístico, e não o evento enquanto evento.”¹²

Completamento (e inscrição possível de tal completamento) do acto locutório (exteriorização, expressão ou enunciação linguística de uma intenção mental ou subjectiva mediante o recurso semântico aos conectores ou indicadores enquanto procedimentos gramaticais) pelos actos performativos e pelo acto interlocutório ou alocutório, ficando, assim, aquele plenamente inserido na situação dialógica, comunicacional ou intersubjectiva.¹³

Paridade quanto à importância da consideração da dimensão linguística e da consideração da dimensão extralinguística da significação do discurso, dizendo respeito a primeira ao sentido ou ao “quê” do dizer (o que é dito por alguém a alguém) e a segunda à referência ou ao “acerca de quê” do mesmo dizer (aquilo acerca do qual é dito); se o sentido é imanente, objectivo e ideal, a referência é transcendente e, ao visar uma realidade, um mundo, tem pretensão à verdade, ainda que por mais ténue, inverificável ou fantasioso seja o conteúdo que lhe corresponda.¹⁴ “Referir é o que a frase faz numa certa situação e em conformidade com um certo uso. É, pois, o que o locutor faz quando aplica as suas palavras à realidade. Que alguém se refira a algo num certo tempo é um acontecimento, um evento linguístico. Mas este evento recebe a sua estrutura da significação enquanto sentido. O locutor refere-se a algo na base de ou mediante a estrutura ideal do sentido.”¹⁵

A relação dialéctica entre estas dimensões, porque originária e fundamental, possibilita não só que alcancemos o sentido pleno da semântica ou da linguagem como discurso, quer dizer, a sua dimensão linguística a par da sua dimensão referencial, como também que comprovemos a preeminência que a semântica e a linguagem como discurso apresentam face à semiótica e à

¹² ID., *TI* 23-24 e 39. “Le discours [...] n’existe qu’en tant que discours temporel et présent. Ce [...] trait est réalisé différemment dans la parole vive et dans l’écriture. Dans la parole vive, l’instance de discours reste un événement fugitif. L’événement apparaît et disparaît. C’est pourquoi il y a un problème de fixation, d’inscription. Ce que nous voulons fixer est ce qui disparaît. [...] Seul le discours requiert d’être fixé, parce que le discours disparaît.” (ID., *TA* 185).

¹³ “Quelqu’un parle à quelqu’un; là est l’essentiel de l’acte de communication. [...] La subjectivité de l’acte de parole est d’emblée l’intersubjectivité d’une allocation.” (ID., *CI* 88). “La sensibilité au contexte est le complément nécessaire et la contrepartie inéluctable de la polysémie. [...] Produire un discours relativement univoque avec des mots polysémiques, identifier cette intention d’univocité dans la réception des messages, tel est le premier et le plus élémentaire travail de l’interprétation.” (ID., *TA* 77).

¹⁴ “On se rappelle la distinction que Frege énonçait comme celle du *Sinn* (sens) et de la *Bedeutung* (référence ou dénotation). Le sens est *ce que* dit la proposition; la référence ou la dénotation, *ce sur quoi* est dit le sens.” (ID., *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 [*MV*], p. 274; cf. ID., *Ib.* 97). “Le premier concerne la structure, ou mieux le «sens» immanent aux énoncés eux-mêmes, qu’ils soient narratifs ou métaphoriques. Le second concerne la «référence» extra-linguistique des énoncés et, par là même, la préention à la vérité des uns et des autres.” (ID., *TA* 19; cf. ID., *Ib.* 23, 52, 113, 140 e 368). “Allocation et référence viennent ensemble avec acte, événement, choix, novation.” (ID., *CI* 88 - 89).

¹⁵ ID., *TI* 32.

linguagem como sistema. “É porque existe primeiramente algo a dizer, porque temos uma experiência a trazer à linguagem, que, inversamente, a linguagem não se dirige apenas para significações ideais, mas também se refere ao que é. [...] [...] a semiótica aparece como uma mera abstracção da semântica. [...] Assim, a definição mais concreta de semântica é a teoria que relaciona a constituição interna ou imanente do sentido à intenção exterior ou transcendente da referência.”¹⁶

Enfim, devido à maior ou menor plurivocidade, ambas as dimensões (a par, justamente, da semiótica e da semântica) se constituem como, respectivamente, o objecto da explicação e seus recursos metodológicos (vertente epistemológica) e o objecto da compreensão e da pretensão à verdade (vertente ontológica) de forma a, dialecticamente, tornarem possível a interpretação da linguagem como discurso e, mais particularmente, a interpretação textual.

Acerca da concepção sobre a concretização do discurso, o autor patenteia a aproximação entre Frege e Husserl: “Falar é dizer alguma coisa de alguma coisa. É aqui que reencontramos Frege e Husserl. No seu famoso artigo *Über Sinn und Bedeutung* [...], Frege tinha mostrado perfeitamente que o desígnio da linguagem é duplo: desígnio de um sentido ideal (isto é, sem pertença ao mundo físico ou psíquico) e desígnio de referência: se o sentido pode ser dito inexistente, enquanto puro objecto de pensamento, é a referência – a *Bedeutung* – que enraíza as nossas palavras e as nossas frases na realidade [...]. Esta progressão do sentido (ideal) para a referência (real) é a própria alma da linguagem. Husserl não dirá outra coisa nas *Investigações lógicas*: o sentido ideal é um vazio e uma ausência que pedem para serem preenchidos.”¹⁷

E é, pois, como consequência da concepção dialéctica de tais desenvolvimentos de realização do discurso que é possível escapar ao reducionismo quer do objectivismo dos estruturalistas quer do psicologismo da hermenêutica romântica: ao reducionismo do objectivismo por corresponder à preocupação exclusiva pela análise e descrição da linguagem enquanto sistema ou preocupação pelo sentido enquanto “conteúdo proposicional de textos”,¹⁸ independentemente da respectiva intenção referencial e da sua comunicabilidade; ao reducionismo do psicologismo por corresponder à preocupação única pela apreensão plena da intenção do autor e de toda a sua envolvimento existencial,

¹⁶ ID., *TI* 33. “Opposer le signe au signe, c’est la fonction *sémiologique*; représenter le réel par signe, c’est la fonction *sémantique*; et la première est subordonnée à la seconde. La première est en vue de la seconde; ou, si l’on veut, c’est en vue de la fonction signifiante ou représentative que le langage est articulé. [...] Il faut patiemment désimpliquer le *sémantique* du *sémiologique* [...]. A son tour, la théorie des énoncés exige que l’on compose, moment par moment, le plan du sens, en tant qu’idéal ou irréel, puis celui de la référence, avec son exigence de vérité, d’appréhension du réel, ou, comme dit Husserl, de remplissement.” (ID., *CI* 248-249).

¹⁷ ID., *CI* 87-88.

¹⁸ ID., *TI* 34.

entendida como congenialidade e ocasionada ao modo da situação dialógica, ao modo da troca de perguntas e de respostas.

Por outro lado, com a concretização máxima do discurso, deparamo-nos, efectivamente, com a “relação entre a linguagem e a condição ontológica do ser-no-mundo”;¹⁹ isto é, ficamos ao nível da hermenêutica e da ontologia, na sequência de Martin Heidegger e de Hans-Georg Gadamer. Ou de forma mais explicitada: por um lado, a linguagem, para além de ser objecto da linguística, não tem realidade autonomamente, não é nada em si e por si mesma, “não é um mundo próprio”, “nem sequer é um mundo”; por outro lado, apenas o homem tem capacidade de a usar, de falar, de dizer algo; acerca de que fala ele originalmente? Só pode falar acerca do modo como se encontra (se situa) e se compreende no mundo; ora, ele encontra-se no mundo enquanto afectado, sempre de algum modo, pelas situações mais diversas que o envolvem e compreende-se, projectando-se, orientando-se, em relação às possibilidades que se lhe abrem em função do modo como se encontra afectado, em função do modo como está lançado e se situa no mundo. Encontrar-se e compreender-se constituem a experiência mais originária que cada ser humano (o Si ricœuriano) pode ter “para trazer à linguagem”; é esta experiência vivenciada (situação hermenêutica) – que ele pode trazer à linguagem – que constitui a sua própria condição ontológica e a condição ontológica de toda a referência real ou possível; e é por ela, enquanto “reflectida dentro da linguagem” e como postulado que não necessita de ser justificado, que é possível pressupor não só “a existência de coisas singulares que identificamos” (postulamos ou “presupomos que algo deve existir [referência] para que algo se possa identificar [sentido]”), mas também a de “entidades ficcionais como as personalidades de uma novela ou de uma peça de teatro” (o que “confirma que a função de identificação singular suscita de um modo originário uma questão legítima de existência”). É por isso que todo o locutor, enquanto ser-no-mundo, mesmo quando fala de si, fala do mundo.²⁰

¹⁹ ID., *TI* 32.

²⁰ ID., *TI* 32; cf. ID., *Ib.* 33. “Il faut supposer que l’expérience dans toute son ampleur (telle que Hegel la concevait, comme on voit dans le texte fameux de Heidegger sur «le concept d’expérience chez Hegel») a une dicibilité de principe. L’expérience peut être dite, elle demande à être dite. La porter au langage, ce n’est pas la changer en autre chose, mais, en l’articulant et en la développant, la faire devenir elle-même.” (ID., *TA* 56). “Cette manière de subordonner la *Sprachlichkeit* à l’expérience qui vient au langage [em *Wahrheit und Methode* de Gadamer.] est parfaitement fidèle au geste de Heidegger dans *Sein und Zeit*. On se rappelle comment l’Analytique du *Dasein* subordonne le plan de l’énoncé (*Aussage*), qui est aussi celui des significations logiques, c’est-à-dire des significations proprement dites (*Bedeutungen*), au plan du discours (*Rede*), lequel, dit-il, est «co-originnaire» avec l’ordre de la situation (*Befindlichkeit*) et celui de la compréhension (*Verstehen*), qui est aussi celui du projet. C’est ainsi que l’ordre logique est précédé par un *dire* qui est solidaire d’un *se trouver* et d’un *comprendre*. Aucune autonomie, par conséquent, ne peut être revendiquée par l’ordre des énoncés. Celui-ci renvoie aux structures existentielles constitutives de l’être-au-monde.” (ID., *TA* 60; cf. ID., *Ib.* 114-115; relativamente ao encontrar-se, ao compreender e ao discurso originários do *Dasein*, cf. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. cast. de José Gaos, México, 5.ª ed., F. C. Económica, 1974, §§ 29, 31 e 34).

2.2 – O texto como discurso escrito

Todavia, é com a inscrição do discurso que ocorrem importantes alterações relativamente ao discurso falado, alterações que propiciam outros desenvolvimentos específicos da produção textual e decisivos quanto à consecução completa da noção de texto. Vejamos quais:

Para além de uma mais nítida superação do evento pela significação, a intenção subjectiva ou mental, situada num tempo e lugar determinados, dissipa-se por completo quando se realiza como discurso no acto da sua inscrição; porquanto, a identidade entre a intenção subjectiva do locutor e a significação do discurso dá lugar à diferenciação irreductível entre intenção mental do autor e significação verbal inscrita, o que corresponde à autonomia semântica do texto. Sendo a única coisa que perdura, a significação textual é o que poderá vir a suscitar novas e múltiplas actualizações na sequência de posteriores actos de leitura.²¹

A eliminação da possibilidade de escolha de um ouvinte como interlocutor ou de um auditório mais ou menos amplo, mas sempre limitado e circunstancial, tem como consequência que a intenção ou significação verbal, a partir do momento da sua inscrição, fique disponível indefinidamente perante todo e qualquer desconhecido e anónimo que, no espaço e no tempo, venha, potencial e contingentemente, a fazer parte da vastidão universalizável do público leitor. A impossibilidade da situação dialógica ou da troca de perguntas e de respostas ocasiona o surgir do problema hermenêutico da recepção ou da apropriação do sentido e, por conseguinte, da pluralidade legítima de interpretações.²²

Graças ao trabalho de compor dinamicamente a linguagem, uma totalidade discursiva vai-se tornando cada vez mais densa e complexa de modo a constituir-se como uma nova entidade, distinta da frase enquanto unidade de discurso e não confundível com a “simples adição de frases”; a nova entidade vai, então, assumindo uma determinada estrutura de acordo com o código ou

²¹ “[...] l’écriture rend le texte autonome à l’égard de l’intention de l’auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l’auteur a voulu dire. Signification verbale, c’est-à-dire textuelle, et signification mentale, c’est-à-dire psychologique, ont désormais des destins différents.” (Paul Ricœur, *TA* 111; cf. *ID.*, *Ib.* 31, 366 e *TI* 41).

²² “[...] le lecteur tient la place de l’interlocuteur, comme symétriquement l’écriture tient la place de la locution et du locuteur. En effet, le rapport écrire-lire n’est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. [...] le dialogue est un échange de questions et de réponses; il n’y a pas d’échange de cette sorte entre l’écrivain et le lecteur; l’écrivain ne répond pas au lecteur; le livre sépare plutôt en deux versants l’acte d’écrire et l’acte de lire qui ne communiquent pas; le lecteur est absent à l’écriture; l’écrivain est absent à la lecture.” (*ID.*, *TA* 138 - 139). “Grâce à l’écriture, le discours acquiert une triple autonomie sémantique: par rapport à l’intention du locuteur, à la réception par l’auditoire primitif, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. C’est en ce sens que l’écrit s’arrache aux limites du dialogue face à face et devient la condition du *devenir-texte* du discours. Il revient à l’herméneutique d’explorer les implications de ce devenir-texte pour le travail de l’interprétation.” (*ID.*, *TA* 31).

género literário respectivo até se apresentar cabalmente como obra de discurso, ou seja, “enquanto tal e tal modo de discurso, quer como poema, narrativa ou ensaio”.²³ A produção do discurso segundo certas regras técnicas e a sua inscrição, sendo fenómenos distintos, tornam-se, deste modo, complementares e convergentes quanto ao completamento da noção de texto: “Com a literatura, os problemas da inscrição e produção tendem a sobrepor-se. O mesmo se pode dizer a respeito do conceito de texto, que combina a condição de inscrição com a textura própria das obras geradas pelas regras produtivas da composição literária. «Texto» significa discurso como inscrito e trabalhado.”²⁴

Em consequência da estrutura imanente da obra, determinada formalmente pela especificidade do género literário correspondente, a actividade discursiva fica privada da função ostensiva ou referência situacional que remete para uma realidade dada e comum aos interlocutores; da suspensão (*epoché*) desta referência de primeiro grau, resulta uma outra referência, de segundo grau, que permite uma nova perspectiva sobre a realidade ou, mesmo, o surgir de uma nova realidade; tal é a prerrogativa imagética, redescritiva, inventiva, da produção discursiva, como é o caso da literatura; e é por isso que o que o leitor pode encontrar é um mundo como sendo “o conjunto de referências abertas pelos textos”²⁵ de modo mais ou menos descritivo, mais ou menos simbólico. “De uma maneira ou de outra, todos os sistemas de símbolos contribuem para *configurar* a realidade. [...] A fábula imita a acção na medida em que constrói, somente com os recursos da ficção, os esquemas de inteli-

²³ ID., *TI* 43-44. “Je propose trois traits distinctifs de la notion d’œuvre. D’abord, une œuvre est une séquence plus longue que la phrase qui suscite un problème nouveau de compréhension, relatif à la totalité finie et close que constitue l’œuvre comme telle. Deuxièmement, l’œuvre est soumise à une forme de codification qui s’applique à la composition elle-même et qui fait du discours soit un récit, soit un poème, soit un essai, etc.; c’est cette codification qui est connue sous le nom de genre littéraire [...]. Enfin, une œuvre reçoit une configuration unique qui l’assimile à un individu et qu’on appelle le style. Composition, appartenance à un genre, style individuel caractérisent le discours comme œuvre. [...] [...] l’œuvre littéraire est le résultat d’un travail qui organise le langage. En travaillant le discours, l’homme opère la détermination pratique d’une catégorie d’individus: les œuvres de discours.” (ID., *TA* 107-108).

²⁴ ID., *TI* 45. “Le texte est une entité complexe de discours dont les caractères ne se réduisent pas à ceux de l’unité de discours ou phrase. Par texte, je n’entends pas seulement ni même principalement l’écriture [...]; j’entends, par priorité, la production du discours comme une œuvre.” (ID., *MV* 277).

²⁵ ID., *TI* 47. “C’est sans doute cette abolition du caractère monstratif ou ostensif de la référence qui rend possible le phénomène que nous appelons «littérature», où toute référence à la réalité donnée peut être abolie.” (ID., *TA* 113-114; cf. ID., *Ib.* 141, 188). “[...] c’est précisément dans la mesure où le discours de la fiction «suspend» cette fonction référentielle de premier degré qu’il libère une référence de second degré, où le monde est manifesté non plus comme ensemble d’objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-monde.” (ID., *TA* 52; cf. ID., *Ib.* 114-115, 368-369). “Le monde du texte, parce qu’il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le «refaire», soit qu’il le confirme, soit qu’il le dénie.” (ID., *TA* 18). A propósito do “alcance crítico” das noções de referência de segundo grau, de redescrição, de invenção, cf. ID., *MV* 386-388.

gibilidade. O mundo da ficção é um laboratório de formas no qual ensaiamos configurações possíveis de acção para provar a sua consistência e a sua plausibilidade. Esta experimentação [...] releva do que, [...], chamámos a imaginação produtora. Neste estádio, a referência como que fica em suspenso: a acção imitada é uma acção *somente* imitada, isto é, fingida, forjada. Ficção é *fingere*, e *fingere* é fazer. O mundo da ficção, nesta fase de suspensão, é apenas o mundo do texto, uma projecção do texto como mundo.”²⁶

A superação da referência pelo sentido, da transcendência pela imanência, num primeiro momento, deve-se principalmente à função metafórica e à função simbólica de que a linguagem se reveste poeticamente não só para produzir novos modos de dizer, mas para, heurísticamente, abrir e descobrir novos modos de ser. A nova referência que emerge é, num momento posterior e como contrapartida dessa superação, o resultado do trabalho que se exige quando se parte da estrutura da obra para o mundo da obra, da imanência para a transcendência; tal trabalho é, justamente, o trabalho da hermenêutica: “[...] a hermenêutica não é outra coisa senão a teoria que regula a transição da estrutura da obra para o mundo da obra. Interpretar uma obra é desenvolver o mundo ao qual ela se refere em virtude da sua «disposição», do seu «género» e do seu «estilo».”²⁷

É neste sentido que o texto, enquanto obra e enquanto autónomo semanticamente – ou seja, liberto da intenção do autor e da realidade imediatamente dada (de modo ostensivo) ou meramente descritível no interior de uma determinada situação ou contexto –, tem uma dimensão ontológica própria e, enquanto tal, é o objecto privilegiado da hermenêutica: recriando novas dimensões simbólicas, não só propõe um mundo como proporciona a abertura de novos aspectos ou modos possíveis de ser-no-mundo, nos quais o leitor, o intérprete (cada um de nós, o si na sua ipseidade), se pode projectar (compreender). “A questão não é já definir a hermenêutica como uma investigação sobre as intenções psicológicas que se esconderiam sob o texto, mas como a explicitação do ser-no-mundo mostrado pelo texto. O que há para interpretar, num texto, é uma proposta de mundo, o projecto de um mundo que eu poderia habitar e onde eu poderia projectar os meus possíveis mais próprios.”²⁸ De tal modo que Paul Ricœur diz da sua experiência pessoal que bem pode ser a de cada um de nós: “Para mim, o mundo é o conjunto das referências desvendadas por todo o tipo de texto, descritivo ou poético, que li, compreendi e amei. E compreender um texto é interpolar entre os predicados da nossa situação todas as significações que constituem uma *Welt* [mundo] a partir da nossa *Umwelt* [situação].”²⁹

²⁶ ID., *TA* 17.

²⁷ ID., *MV* 278; cf. ID., *TA* 32.

²⁸ ID., *TA* 53.

²⁹ ID., *TI* 49. “La fiction narrative [...] «imite» l’action humaine en ce qu’elle contribue à remodeler ses structures et ses dimensions selon la configuration imaginaire de l’intrigue. La fiction a ce pouvoir de «refaire» la réalité et plus précisément, dans le cadre de la fiction

3 – A interpretação textual como mediação da compreensão de si

Depois de constatarmos que o discurso, quando inscrito segundo um determinado código literário, com a sua estrutura própria, em conjunto com o metamorfoseado ou transfigurado mundo que exhibe, se apresenta sob a forma de texto, enquanto autónomo em relação à intenção do seu autor e enquanto se dirigindo a qualquer leitor que esteja em condições de o receber, eis-nos, então, perante a necessidade de analisar o respectivo processo de leitura ou interpretação.

Assim e segundo a descrição que acabámos de acompanhar, se o discurso escrito, textual, aquando da sua produção, corresponde à “plena manifestação da dialéctica nuclear de evento e significação”³⁰ ou à máxima explicitação ou exteriorização materializada da intencionalidade, um problema se pode pôr: em que medida esta exteriorização materializada se torna, aquando da sua recepção, a mediação de cada um, criticamente, melhor se poder compreender ou projectar nas possibilidades que se lhe abrem de acordo com a sua condição finita? Ou, formulando o problema de outro modo: em função de algo tão distante, afastado e estranho, como é que o si, alienando-se, tornando-se outro, distanciando-se maximamente de si, tem possibilidade de regressar, de novo e mais conscientemente, a si mesmo? Como vencer esta distanciação tão alienante de modo a retomar uma possível pertença mais participativa? Vejamos como a hermenêutica, decorrendo, como sua “condição necessária”, deste longo trajecto de distanciação, no sentido mais positivo e produtivo em que possa ser afirmado, resolve “o paradoxo da exteriorização intencional do discurso”.³¹

Ao contrário da escrita que tem a função de separar e de distanciar, irreversível e irremediavelmente, o texto do seu autor, a leitura tem a função de aproximar o mais possível quem quer que saiba ler de um texto que se lhe torne acessível e que, à partida, está distante e é estranho. “A leitura é o *pharmaco*, o «remédio» pelo qual a significação do texto é «resgatada» do estranhamento da distanciação e posta numa nova proximidade [...]”³²

narrative, la réalité praxique, dans la mesure où le texte vise intentionnellement un horizon de réalité nouvelle que nous avons pu appeler un monde. C'est ce monde du texte qui intervient dans le monde de l'action pour le configurer à nouveau ou, si l'on ose dire, pour le transfigurer. [...] C'est ainsi que le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots. [...] Le langage poétique tire son prestige de sa capacité à porter au langage des aspects de ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Par là même, il exige que nous remettons aussi en chantier notre concept conventionnel de vérité, c'est-à-dire que nous cessions de le limiter à la cohérence logique et à vérification empirique, de manière à prendre en compte la prétention à la vérité qui s'attache à l'action transfigurante de la fiction.” (ID., *TA* 23-24; cf. ID., *Ib.* 17, 34, 52-53, 114-115, 141, 188-189, 368-369).

³⁰ ID., *TI* 49.

³¹ ID., *TI* 49.

³² ID., *TI* 55.

Com a leitura, estamos, então, perante a fase decisiva da dialéctica da compreensão de si, na medida em que é ela que contém e sustém a dialéctica entre distanciação e apropriação: o leitor, na sua ipseidade receptora, pretende ultrapassar a distância que o separa do texto para, no caso de conseguir debelar a sua alteridade, poder torná-lo próximo e próprio; isto é, porque o texto, plenamente autónomo, está permanentemente disponível para deixar incluir e actualizar o seu sentido em qualquer nova situação existencial ou experiência de pertença participativa numa determinada realidade histórico-cultural, o leitor pretende apropriar-se dele a fim de concretizar, renovadamente, a sua ipseidade autocompreensora.³³ “Por apropriação, entendo a contrapartida da autonomia semântica que separou o texto do seu escritor. Apropriar-se é fazer “seu” o que era “alheio”. [...] A distância não é, pois, simplesmente um facto, um dado, o efectivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou de discurso. É um traço dialéctico, o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão.”³⁴

A interpretação textual – como forma ricœuriana de o si, paradigmaticamente, se distanciar criticamente de si mesmo para, reencontrando-se, melhor se poder compreender – consiste, assim, nesta luta interminável entre afastamento e proximidade, entre distanciação e apropriação; no entanto, tal luta não é patente enquanto cada um de nós, de modo imediato, se encontra, se compreende a si mesmo ou se situa ôntico-existencialmente no seio da tradição da comunidade a que pertence; por isso, nenhum “problema filosófico” ocorre uma vez que estamos, simplesmente, perante o modo de viver e habitar segundo a “ingenuidade da primeira certeza”; contudo, o problema surge logo que essa “primeira ingenuidade se perde”, o que acontece quando começamos a estar mais atentos, conscientes e críticos pelo facto de nos defrontarmos com algo, como sucede com o texto, que é culturalmente outro, distante, diferente de nós;³⁵ e, para que a autocompreensão ou pertença à respectiva comunidade (tradicional, histórica e irrecusável porque fez e continua a fazer de nós o que somos), sem deixar de continuar a ser inclusiva e apropriadora, seja incessantemente mais lúcida e assumida, é necessário tornar positiva, produtiva,

³³ “[...] grâce à l’écriture, le «monde» du *texte* peut faire éclater le monde de l’*auteur*. Mais ce qui est vrai des conditions psychologiques l’est aussi des conditions sociologiques de la production du texte; il est essentiel à une œuvre littéraire, à une œuvre d’art en général, qu’elle transcende ses propres conditions psychosociologiques de production et qu’elle s’ouvre ainsi à une suite illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels différents. Bref, le texte doit pouvoir, tant du point de vue sociologique que psychologique, se décontextualiser de manière à se laisser recontextualiser dans une nouvelle situation: ce que fait précisément l’acte de lire.” (ID., *TA* 111; cf. ID., *Ib.* 366).

³⁴ ID., *TI* 54-55.

³⁵ ID., *TI* 55-56. “Le thème de la distanciation me donne l’occasion de marquer ma contribution personnelle à l’école phénoménologique-herméneutique; celle-ci est assez bien caractérisée par le rôle que j’assigne à l’instance critique dans toutes les opérations de pensée relevant de l’interprétation.” (ID., *TA* 7).

criativa, a própria alienação cultural, assim como a respectiva distanciação. “A interpretação, entendida filosoficamente, nada mais é do que uma tentativa de tornar produtivas a alienação e a distanciação.”³⁶

Por conseguinte, a teoria da interpretação de Ricœur (tal como a dialéctica entre distanciação – enquanto proporciona a crítica e a possível objectivação – e pertença participativa – enquanto continuada e infindamente inclusiva e apropriadora) só pode ser compreendida na medida em que forem sendo explicitados os movimentos que vão, respectivamente, da conjectura à validação e da explicação à compreensão quanto à significação que o texto comporta e sugere.

E a sua formulação torna-se necessária e justifica-se pelo facto de a significação de um texto, ao descobrir e ao dizer outros pontos de vista ou novos modos de ser, se apresentar de forma dissimulada, plurívoca ou por conter «excesso de sentido», ao contrário da dos textos científicos que tem de poder ser considerada apenas literalmente, tem de ser unívoca; este excesso de sentido, tomado como sendo o «campo» do que há para interpretar, pode não aparecer integralmente verbalizado, pois, enquanto a significação da metáfora é puramente linguística (semântica), a significação do símbolo, na sua estrutura expressiva no que diz respeito às suas dimensões ou zonas de emergência originária – cósmica, onírica e poética³⁷ –, encerra um “duplo sentido” quer verbal (“algo de semântico”), quer não verbal (“algo de não semântico”), porque “um símbolo refere sempre o seu elemento linguístico a alguma coisa mais” que resiste a ser transposta para a linguagem.³⁸

³⁶ ID., *TI* 56. “[...] Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante: [...] elle [la distanciation] est constitutive du phénomène du texte comme écriture; du même coup, elle est aussi la condition de l’interprétation; la *Verfremdung* [distanciação alienante] n’est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne.” (ID., *TA* 112). “Ce concept de distanciation est le correctif dialectique de celui d’appartenance, en ce sens que notre manière d’appartenir à la tradition historique, c’est de lui appartenir sous la condition d’une relation de distance qui oscille entre l’éloignement et la proximité. Interpréter, c’est rendre proche le lointain (temporel, géographique, culturel, spirituel). La médiation par le texte est à cet égard le modèle d’une distanciation qui ne serait pas simplement aliénante, comme la *Verfremdung* (distanciation aliénante) que combat Gadamer dans toute son œuvre, mais qui serait authentiquement créatrice. Le texte est, par excellence, le support d’une communication dans et par la distance.” (ID., *TA* 51; cf. ID., *Ib.* 99-100, 101-102, 111 e 366). “[...] L’appropriation est dialectiquement liée à la distanciation caractéristique de l’écriture. [...] L’appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité; elle est compréhension par la distance, compréhension à distance.” (ID., *TA* 116).

³⁷ “Avant de procéder à une analyse intentionnelle directe du symbole, il faut repérer l’amplitude et la variété de ses zones d’émergence; on ne comprend en effet l’usage réflexif du symbolisme, [...] qu’en remontant à ses formes naïves où le privilège de la conscience réfléchie est subordonné soit à l’aspect cosmique des hiérophanies, soit à l’aspect nocturne des productions oniriques, soit enfin à la créativité du verbe poétique. Ces trois dimensions – cosmique, onirique et poétique – du symbole sont présentes en tout symbole authentique; l’aspect réflexif des symboles [...] ne se comprend que relié à ces trois fonctions du symbole.” (ID., *SM* 17-18; cf. ID., *Ib.* 18-21 e *DI* 23-25).

³⁸ ID., *TI* 57 e 65.

Aclarando um pouco melhor tal excesso de sentido em cada um dos casos:

A “significação global” da metáfora (ao nível do todo semântico da frase ou da predicação) é proporcionada pela relação íntima e indissociável entre o sentido literal (ou explícito porque integralmente enunciado) e o sentido figurativo (ou implícito porque apenas sugerido) e tem a função de servir de “modelo para uma definição puramente semântica da literatura” – “poesia, ensaio e ficção em prosa”; é neste sentido que se pode dizer com Monroe Beardsley que a metáfora é «um poema em miniatura»; do mesmo modo se pode dizer, como o faz o autor, que uma obra literária, pela ambiguidade semântica que gera ao pôr em interacção os dois sentidos, “se pode ver em miniatura na metáfora”.³⁹

Eis o que de importante diz respeito ao funcionamento da metáfora enquanto invenção livre do discurso: em consequência da contradição semântica, resultante de uma primeira interpretação, a inusitada produção de sentido exige uma interpretação segunda, a interpretação metafórica, que consiste na transformação significativamente inovadora da contradição ou da incompatibilidade primeiramente encontrada, ou seja, que consiste na acção produtora de sentido a partir do aparente não-sentido literal. Ou, como diz o autor: “[...] uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significante. [...]. Por isso, uma metáfora surge como espécie de réplica a uma certa inconsistência na enunciação metafórica interpretada à letra.”⁴⁰ Assim, é com base na semelhança que a metáfora aproxima e compatibiliza imagética e inventivamente ideias ou coisas que, em sentido literal, estão afastadas, são diferentes e nunca seriam relacionadas lógica e ontologicamente; e é devido à sua genuinidade e enquanto considerada viva que não é traduzível nem exaurível integralmente quanto à autêntica inovação semântica que efectivamente comporta.⁴¹

Quanto aos “traços propriamente semânticos” do símbolo, o sentido literal (patente, manifesto) contém um sentido simbólico (escondido, latente); daí que a significação simbólica constitua um todo intencional em que a “significação primária é o único meio de acesso ao excedente de sentido”, à respectiva “significação secundária”, e em que é “a significação primária [que] fornece à significação secundária como que o sentido de um sentido”; a distinção não é considerada aquando da participação existencial no simbolizado; somente é detectável aquando, com um mínimo de distanciação, da tentativa de interpretação: então e porque a interpretação literal, por ser contraditória, se torna insuficiente e ineficaz para apreender o excesso de sentido, “só para

³⁹ ID., *TI* 58-59.

⁴⁰ ID., *TI* 62 ; cf. ID., *MV* 122-123, 246 e 289 e *TA* 19-20.

⁴¹ Cf. ID., *MV* 10, 107-108, 113, 246-247, 249-250, 253-254, 268-270, 279 e 289-290, *TI* 62-64 e *TA* 20-21.

uma interpretação é que existem os dois níveis de significação, visto que é o reconhecimento do sentido literal que nos permite ver que um símbolo contém ainda mais sentido. Este excesso de sentido é o resíduo da interpretação literal.”⁴²

Ao contrário da alegoria que pode ser traduzida conceptualmente na íntegra, o símbolo não pode ser apreendido cognitivamente; ao aceder à fala, à linguagem, e enquanto doador incomensurável de sentido, o que pode é suscitar pensamento, reflexão, interpretação, discurso filosófico, de forma interminável. Contudo, conceito e símbolo não são antagónicos, pois somente através do conceito se pode ver que o símbolo o excede semanticamente. E, assim, o símbolo, porque doante, é fundante ontológica e hermeneuticamente. A este propósito, diz-nos o autor: “O símbolo dá que pensar [...]. Ele dá, ele é o dom da linguagem: mas este dom cria-me um dever de pensar, de inaugurar o discurso filosófico a partir disso mesmo que sempre o precede e o funda.”⁴³ Ou noutro momento da sua bibliografia e de modo complementar: “O símbolo dá que pensar”: esta máxima que me encanta diz duas coisas; o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido; mas o que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. [...] a máxima sugere então ao mesmo tempo que tudo já está dito em enigma e, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar.”⁴⁴

Quanto aos traços que não “se prestam a uma análise linguística e lógica em termos de significação e interpretação” ou que resistem “a qualquer transcrição linguística semântica ou lógica”, são os que correspondem à parte opaca e oculta dos símbolos, à que diz respeito à sua “radicação [...] em áreas da nossa experiência”;⁴⁵ experiência essa que assenta em actividades não directa ou imediatamente simbolizadas semanticamente – porque, situando-se ao nível máximo da profundidade, da riqueza e da dissimulação da existência humana, são ainda pré-linguísticas, como é o caso do nível do impulso ou

⁴² ID., *TI* 66-67. “J’appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu’à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique. [...] [...] l’interprétation, [...], est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale; je garde ainsi la référence initiale à l’exégèse, c’est-à-dire à l’interprétation des sens cachés. Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs; il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c’est dans l’interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste.” (ID., *CI* 16-17; cf. ID., *DI* 16-18, 21-22, 26-28 e 35). “[...] le symbole, [...], est ainsi constitué au point de vue sémantique qu’il donne un sens par le moyen d’un sens; en lui un sens primaire, littéral, mondain, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n’est aucunement donné hors de cette désignation indirecte.” (ID., *CI* 32; cf. ID., *Ib.* 285-286 e 311-312).

⁴³ ID., *DI* 46; cf. ID., *SM* 26.

⁴⁴ ID., *CI* 284; cf. ID., *SM* 324-325.

⁴⁵ ID., *TI* 69. A parte não semântica dos símbolos não era ainda considerada pelo autor quando da publicação de obras anteriores, principalmente *SME DI* (cf. ID. *TI* 57).

desejo, do imaginário e genuíno ou do sentimento a propósito de alegadas manifestações do sagrado no cosmos – e que é objecto de diversos domínios de investigação e respectivos métodos, dos quais se nos deparam a psicanálise, a poética e a fenomenologia da religião. “Assim, de diversas maneiras, a actividade simbólica carece de autonomia. É uma actividade ligada e constitui a tarefa de muitas disciplinas revelar as linhas que prendem a função simbólica a esta ou àquela actividade não simbólica ou pré-linguística.”⁴⁶

A psicanálise tem como objectivo fornecer o método que possibilite esclarecer a ligação existente entre a actividade simbólica (o relato de um sonho, por exemplo) e a expressão “distorcida” ou “deformada” da dinâmica ou energética (impulsos ou desejos que se manifestam livremente, como acontece no sonho, mas em conflito porque, entretanto, censurados ou reprimidos); tal método consiste em apresentar signos ou termos, enquanto constitutivos de uma “linguagem mista”, através dos quais se possa traduzir toda essa actividade psíquica profunda e oculta (inconsciente) de forma a construir um texto que substitua o relato simbólico e que se torne, somente ele, objecto de interpretação. É por isso que a psicanálise, ao ser análise de forças pulsionais e exegese do seu sentido, é também hermenêutica.⁴⁷

Por outro lado, a poética tem como propósito a explicitação das imagens literárias face aos procedimentos compositivos que se libertam de todos os constrangimentos lógicos, linguísticos e referenciais relativamente a qualquer realidade dada e que estão na origem de novas dimensões de mundo e de novos modos de ser-no-mundo; estes procedimentos são próprios da forma como um poema, na sua estrutura discursiva inédita, traz à linguagem, originária e espontaneamente, a interioridade profunda, genuína e criativa da existência humana; ou seja, como um poema procura estruturar e dar expressão, de modo livre e imediato, ao modo como o poeta se encontra existencialmente afectado e como se compreende enquanto lançado e projectado nas suas possibilidades mais próprias no sentido ideal ou criativamente imaginário. Tal liberdade quanto à intenção de dizer assemelha-se à do sonho e à das configurações hierofânicas do cosmos e dos seus elementos.⁴⁸

⁴⁶ ID., *TI* 70.

⁴⁷ Cf. ID., *TI* 70-71. “[...] tour à tour la psychanalyse nous apparaîtra comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de forces, donc comme une énergétique – et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique. [...] Les écrits de Freud se présentent d’emblée comme un discours mixte, voire ambigu, qui tantôt énonce des conflits de force justiciables d’une énergétique, tantôt des relations de sens justiciables d’une herméneutique. Je voudrais montrer que cette ambiguïté apparente est bien fondée, que ce discours mixte est la raison d’être de la psychanalyse. [...] la tâche [...] sera précisément de surmonter l’écart des deux ordres de discours et d’atteindre le point où l’on comprend que l’énergétique *passé par* une herméneutique et que l’herméneutique *découvre* une énergétique. Ce point, c’est celui où la position du désir s’annonce dans et par un procès de symbolisation. [...] Peut-être en effet est-ce dans la position même du désir que réside à la fois la possibilité de *passer* de la force au langage, mais aussi l’impossibilité de *reprendre* entièrement la force dans le langage.” (ID., *DI* 70, 75 e 77).

⁴⁸ Cf. ID., *SM* 20-21, *DI* 24-25 e *TI* 71-72.

Por fim, a fenomenologia da religião (principalmente com Rudolf Otto e Mircea Eliade) têm por objecto a actividade de simbolização das manifestações do sagrado (hierofanias) no cosmos (ao nível do espaço e do tempo, o que implica a distinção radical entre sagrado e profano no que respeita à vivência das coisas ou lugares e dos diversos períodos de tempo) através do mito e do rito; esta actividade de simbolização relaciona-se com formas de comportamento (como, por exemplo, invocar ou repelir) que se devem ao facto de o ser humano, desde a profundidade da sua existência finita, relativa e dependente, encontrar ou ter experiência de vestígios do poder infinito, absoluto e dominador (do “numinoso”) que o transcende e que, em si mesmo, é inefável, embora sugira a incessante e reiterada intenção de dizer. É neste sentido que o simbolismo religioso (enquanto remete para uma realidade, para um mundo totalmente diferente do mundo quotidiano, profano) e a sua interpretação se fundam na imensa significabilidade do cosmos, dos seus elementos ou dos seus aspectos.⁴⁹

Estas três actividades recônditas e enigmáticas mostram o quanto de poderoso e eficaz que pode afectar e determinar a sempre débil e falível existência humana, que, não sendo articulado linguisticamente, pede, indefinidamente, para ser dito e que, podendo de múltiplos modos ser dito, pode ser interpretado.

4 – A teoria da interpretação

O acto de interpretar vai ser entendido, essencialmente, como a contrapartida do acto de escrever e a respectiva teoria vai aparecer em contraposição com a teoria do texto enquanto obra de discurso, mais ou menos plurívoco, na medida em que pretenderá resolver o problema que “diz respeito ao âmbito de atitudes que um leitor pode desenvolver quando confrontado com um texto”.⁵⁰

⁴⁹ “C’est d’abord *sur* le monde, *sur* des éléments ou des aspects du monde, sur le ciel, sur le soleil et la lune, sur les eaux et la végétation que l’homme lit le sacré; [...] c’est donc d’abord le soleil, la lune, les eaux, c’est-à-dire des réalités cosmiques, qui sont symboles; [...] la *manifestation* symbolique comme *chose* est une matrice de significations symboliques comme paroles; on n’a pas jamais fini de *dire* le ciel (pour prendre le premier exemple sur lequel Eliade exerce sa phénoménologie comparatiste); c’est la même chose de dire que le ciel *manifeste* le sacré et de dire qu’il *signifie* le très-haut, l’élévé et l’immense, le puissant et l’ordonné, le clairvoyant et le sage, le souverain, l’immuable; la manifestation par la chose est comme la condensation d’un discours infini; manifestation et signification sont strictement contemporaines et réciproques; la concrétion dans la chose est la contrepartie de la surdétermination d’un sens inépuisable qui se ramifie dans le cosmique, dans l’éthique et le politique. Ainsi le symbole-chose est puissance d’innombrables symboles parlés qui en retour se nouent dans une manifestation singulière du cosmos.” (ID., *SM* 18; cf. ID., *DI* 23-24 e *TI* 72-74).

⁵⁰ ID., *TI* 83.

Porque, segundo Paul Ricœur, uma interpretação, para ser o mais adequada possível, supõe não só a consideração global da obra de discurso, como também a análise do próprio discurso enquanto escrito, a leitura implica a dialéctica da compreensão e da explicação em correspondência e na decorrência da dialéctica do evento e da significação mediante a qual qualquer discurso tem existência e estrutura;⁵¹ é deste modo que também a leitura, enquanto é um “processo de interpretação” e enquanto produz um novo discurso, contém uma estrutura dialéctica que corresponderá à “estrutura interna do texto” que é o resultado do trabalho transacto do escritor relativo à sua intenção de dizer: “[...] a compreensão é para a leitura o que o evento do discurso é para a enunciação do discurso, [...] a explicação é para a leitura o que a autonomia verbal e textual é para o sentido objectivo do discurso.”⁵²

Por reacção e por contraste com a hermenêutica romântica, maximamente desenvolvida por Wilhelm Dilthey, Paul Ricœur propõe “uma diferente distribuição” relativamente aos três seguintes conceitos: compreensão, explicação e interpretação. Distribuição que já aparece na oralidade, ainda que de um modo implícito e latente, aquando da compreensão concomitante do “sentido do locutor” e do “sentido da enunciação”. Se a compreensão, que corresponde à “participação na mesma esfera de sentido” ou que supõe a “identidade da esfera participada da significação” por parte de mentes distintas (ouvinte e locutor, leitor e escritor), tem mais em conta a vertente intencional do acto de dizer (evento) ou “unidade intencional do discurso”, a explicação, que “parte da exteriorização do evento no sentido”, tem mais por objecto o que fica dito (enunciação) ou “estrutura analítica do texto”. Ou então, se a compreensão é caracterizada como modo de ser e não como modo de conhecer e é identificada com o momento ontológico, a explicação é, por sua vez, caracterizada como procedimento provindó das ciências semiológicas ou semióticas (e não como a metodologia exclusiva das ciências da natureza) e é identificada com o momento epistemológico. Portanto, se dicotomia existe entre estes pólos autónomos, é uma “dicotomia desenvolvida”, como lhe chama o autor, dicotomia que, não obstante se desenvolver maximamente em função da escrita e da composição segundo os géneros literários, “não vai ao ponto de destruir a dialéctica inicial do significado do locutor e da enunciação”; por mais distintos e afastados que se encontrem na leitura, estes pólos requerem-se dia-

⁵¹ “La compréhension appelle l’explication dès que n’existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l’interprétation en situation au fur et à mesure de son déroulement. Dans la situation simple du dialogue, expliquer et comprendre se recouvrent à peu près. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication; l’explication que vous me donnez me permet de mieux comprendre. L’explication n’est ici qu’une compréhension développée par questions et réponses. Il en va tout autrement avec des œuvres écrites qui ont rompu leur lien initial avec l’intention de l’auteur, avec l’auditoire primitif et avec la situation commune aux interlocuteurs. L’autonomie sémantique du discours constitue [...] une des conditions les plus fondamentales d’objectivation du discours.” (ID., *TA* 165-166).

⁵² ID., *TI* 83.

lecticamente, em complementaridade e em reciprocidade, em círculo ou em arco hermenêutico. O nome desta dialéctica “complexa e altamente mediada” é interpretação, o processo único e global que “abarca a explicação e a compreensão” e que remonta desde os primórdios do “comportamento interpretativo já em acção na conversação” até ao seu máximo desenvolvimento na “dinâmica da leitura interpretativa”.⁵³

Este processo (concreto, no seu desenvolvimento real) vai ser desdobrado (e, por isso, considerado em abstracto apenas por razões metodológicas e didácticas) para verificarmos como os seus momentos, cada um em si mesmo, se tornam insuficientes e se requerem mutuamente: partindo do “movimento da compreensão para a explicação”, constataremos que a compreensão, por si só, começa por ser “uma captação ingénua do sentido do texto enquanto todo”; complementando, depois, com o “movimento da explicação para a compreensão”, constataremos que o recurso a “procedimentos explicativos” terá como consequência, o mais crítica e objectivamente possível, “um modo sofisticado de compreensão”. Dito de outro modo: “No princípio, a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação [...] como a resposta a uma espécie de distanciação associada à plena objectivação do texto. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estádios da compreensão.”⁵⁴

4.1 – A compreensão como conjectura e sua validação

Em consequência da autonomia semântica do texto, não aparece, de modo algum, no acto de ler, qualquer intenção subjectiva ou mental para ser apreendida, qualquer “voz de alguém presente” de modo a tornar possível o diálogo ou a troca de perguntas e de respostas. Então e porque “o texto é mudo”, o leitor só pode começar a compreendê-lo quando, produzindo um discurso próprio, tenta adivinhar o seu sentido, tenta formular conjecturas, suposições ou hipóteses, o mais válidas possível, acerca e a partir exclusivamente da sua significação verbal. “Entre o texto e o leitor, estabelece-se uma relação assimétrica na qual apenas um dos parceiros fala pelos dois. O texto é

⁵³ ID., *TI* 85-86; cf. ID., *TA* 161-162. “Par dialectique, j’entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d’un rapport d’exclusion, mais les moments relatifs d’un processus complexe qu’on peut appeler interprétation.” (ID., *TA* 162). “La théorie du texte offre un bon point de départ pour une révision radicale du problème méthodologique, parce que la sémiologie ne nous permet pas de dire que les procédures explicatives sont étrangères au domaine du signe et importées du champ voisin des sciences de la nature. De nouveaux modèles d’explication sont apparus qui sont du domaine même des signes – linguistiques et non linguistiques. Ces modèles, comme on sait, sont plus fréquemment de style structural que génétique, c’est-à-dire qu’ils reposent sur des corrélations stables entre unités discrètes plutôt que sur des consécutons régulières entre événements, phases ou stades d’un processus. Une théorie de l’interprétation a désormais un vis-à-vis qui n’est plus naturaliste, mais sémiologique.” (ID., *TA* 164 cf. ID., *Ib.* 137, 146-147, 151, 152, 199, 206-207, 367 e *TI* 93 e 97).

⁵⁴ ID., *TI* 86.

como uma partitura musical e o leitor como o maestro que segue as instruções da notação. Por conseguinte, compreender não é apenas repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo evento, que começa com o texto em que o evento inicial se objectivou.”⁵⁵

Como nem mesmo o próprio autor jamais poderá “resgatar” a sua obra”, a intenção subjectiva ou psicológica, para além de, quase sempre, ser “desconhecida” pelo leitor, poderia ser “redundante”, “inútil” e “até prejudicial” em relação à incontornável interpretação dessa intenção, mas enquanto já exteriorizada, verbalizada e objectivada no texto que, assim, se torna a única entidade disponível e decisiva para qualquer começo interpretativo.⁵⁶ “A superação da intenção pelo sentido significa precisamente que a compreensão tem lugar num espaço não psicológico e apropriadamente semântico, que o texto revelou ao separar-se da intenção mental do seu autor.”⁵⁷

Se a perspectiva psicologizante da interpretação, do lado da intenção subjectiva do autor, é absolutamente inviável, resta-nos a perspectiva semântica, do lado do sentido objectivo do texto, para vencer a inevitabilidade da incompreensão ou do mal-entendido a que toda a leitura está sujeita. E conjecturar, como modo de dar início ao movimento dialéctico do compreender (*verstehen*) e do explicar (*erklären*), é, justamente, o processo de “construir o sentido como o sentido verbal do texto”, tal podendo acontecer de “várias maneiras” por não haver “regras para fazer boas conjecturas”.⁵⁸

Na ausência de regras ou métodos que, à partida, assegurem a correcção ou a exactidão de uma leitura, as conjecturas que vão sendo formuladas, por serem formas falíveis de compreensão, devem sujeitar-se à crítica e, por isso, exigem, como contrapartida dialéctica, métodos de validação que constituem já uma modalidade da vertente explicativa da interpretação textual. Estes termos (conjecturar e validação), que P. Ricœur foi buscar a E. D. Hirsch, correspondem ao que Friedrich Schleiermacher chamou “divinatório” e “gramatical”.⁵⁹

4.1.1 – Formulação de conjecturas

A propósito deste primeiro momento da compreensão, vejamos, agora, os aspectos segundo os quais deve ser considerado o que pode ser conjecturado e segundo os quais o sentido pode ser construído:

Conjecturar sobre um texto é, a partir dele, construir o seu sentido verbal “como um todo”. Este primeiro aspecto deve-se ao facto de um texto, enquanto

⁵⁵ ID., *TI* 87.

⁵⁶ ID., *TI* 87.

⁵⁷ ID., *TI* 87-88; cf. ID., *TA* 199-200.

⁵⁸ ID., *TI* 88.

⁵⁹ Cf. ID., *TI* 88 e *TA* 79-81.

obra, ser uma totalidade complexa, “um processo cumulativo, holístico” relativamente à frase ou à mera sequência de frases, e, por isso, ser constituído por várias partes com diferente relevância entre si, o que lhe confere uma plurivocidade tal que possibilita “uma pluralidade de construções”; assim, cada construção dependerá das relações recíprocas (ou “processo circular”) que forem estabelecidas entre o que seja considerado como todo e o que seja considerado como as suas partes. A diferente relevância ou “hierarquia de tópicos primários e subordinados” no interior do todo não pode ser estabelecida segundo alguma “necessidade” ou “evidência” quanto à determinação do que é ou não importante, mas segundo “um tipo específico de ‘juízo’”, o juízo reflexionante (tal como Kant o concebeu na *Crítica da Faculdade de Julgar*), na medida em que “o próprio juízo de importância é uma conjectura”.⁶⁰

Conjecturar sobre um texto enquanto obra é, segundo um outro aspecto, “construí-lo como um indivíduo”, independentemente de ter sido produzido e de poder ser classificado segundo este ou aquele género literário, pois, por um lado, “a localização e individualização do texto único é também uma conjectura” e, por outro, apenas o indivíduo é objecto do juízo de gosto (Kant). Considerado a partir da sua totalidade, da sua unidade, da sua unicidade e da sua singularidade, o texto – tal como qualquer objecto físico (um cubo, por exemplo) quando percebido ou visto “a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo” – pode ser abordado segundo as mais diversas perspectivas, dependendo do modo como uma frase é relacionada, de cada vez, com qualquer outra que seja entendida como sendo “a pedra angular”. O que é visado (intencionalmente) na sua totalidade, como sabemos da fenomenologia de Husserl, apenas é dado, presentificado ou explicitado (efectivamente) na sua parcialidade, segundo esta ou aquela perspectiva e nunca segundo todas as perspectivas simultaneamente. Por isso, cada reconstrução do texto enquanto todo individual apenas poderá assumir “um aspecto perspectivístico”, unilateral, e nunca corresponderá à actualização (simultânea) de todas as suas perspectivas explicitáveis, à sua apreensão plena ou integral ou à sua posse total ou absoluta.⁶¹

Conjecturar sobre um texto é, num terceiro aspecto, actualizar, concretizar, de múltiplos modos (e, daí, a pluralidade de leituras), os seus «horizontes potenciais de sentido». Tal se deve ao sentido segundo que, como acontece na metáfora e no símbolo, pode acompanhar o sentido literal de qualquer expressão significativa como ocorre no texto literário. “Os sentidos segundos, como no caso do horizonte que rodeia os objectos percebidos, abrem a obra a várias leituras. Pode até afirmar-se que tais leituras são regidas pelas prescrições do sentido inerentes às margens do sentido potencial que rodeia o núcleo

⁶⁰ ID., *TI* 88 - 89; cf. ID., *TA* 200-201.

⁶¹ ID., *TI* 89; cf. ID., *TA* 201.

semântico da obra. Mas também estas prescrições se têm de conjecturar antes de poderem reger o trabalho da interpretação.”⁶²

4.1.2 – Validação das conjecturas

Quanto à pertinência epistemológica do carácter conjectural e subjectivo de cada leitura interpretativa, o nosso autor, continuando a seguir E. D. Hirsch, vai encontrá-la no âmbito da “lógica da probabilidade” ou “lógica da incerteza” e não no da “lógica da verificação empírica”; assim, os métodos ou testes correspondentes de validação, pelo seu desempenho crítico e argumentativo, são comparáveis aos “procedimentos jurídicos usados na interpretação legal”, de modo que uma conjectura, sem deixar de ser subjectiva e sem nunca ter a pretensão de se apresentar como se fosse uma conclusão única e definitiva em termos de verdade ou de falsidade, tem legitimidade para se tornar o mais provável e objectiva possível. “O método dos índices convergentes, que caracteriza a lógica da probabilidade subjectiva, proporciona uma base firme para uma ciência do individual, que pode correctamente designar-se uma ciência. E, visto que um texto é um quase indivíduo, pode dizer-se que a validação de uma interpretação a ele aplicada fornece um conhecimento científico do texto.”⁶³

O carácter dialéctico da validação sucessivamente objectivante, superando quer o dogmatismo quer o cepticismo, corresponde ao círculo hermenêutico; este círculo não é vicioso porque não se trata de um processo de “autoconfirmabilidade”, ou seja, da confirmação incondicional da apreensão, frequentemente, ingénua ou unilateral do sentido do texto; é, na sua verdadeira acepção, virtuoso ou progressivo porque os procedimentos de validação podem transformar-se em procedimentos de invalidação no caso de o grau de probabilidade da conjectura não satisfazer os critérios críticos, semelhantes aos de “falsificabilidade” formulados epistemologicamente por Karl Popper: uma conjectura é válida enquanto resistir aos testes que tentam refutá-la ou torná-la falsa; sendo falsificada, deve ser substituída por outra melhor (mais provável) que, por sua vez, se sujeitará a testes igualmente rigorosos e exigentes. Na leitura de um texto, a possibilidade de falsificação justifica-se devido ao “conflito entre interpretações rivais” cuja resolução deve depender de “critérios de superioridade relativa”, deriváveis da “lógica da probabilidade subjectiva”.⁶⁴ “É sempre possível argumentar a favor ou contra uma interpretação,

⁶² ID., *TI* 90.

⁶³ ID., *TI* 90.

⁶⁴ ID., *TI* 90-91.

confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo ficar para além do nosso alcance imediato.”⁶⁵

E é com o recurso a procedimentos críticos e objectivantes de validação que a diversidade de conjecturas quanto à reconstrução do sentido de um texto, assim como a correspondente variedade de interpretações, se vai, então, tornando cada vez mais restrita de forma que se salvem apenas as melhores e mais apropriadas.

4.2 – A compreensão mediada pela explicação

Na sequência da descrição do movimento objectivante que vai da conjectura como compreensão para a validação como explicação, enquanto contrapartida da dialéctica do evento e da significação, pode, agora, inverter-se esse movimento, indo da explicação para a compreensão e tendo em conta a relação com outra dialéctica constituinte do discurso e decorrente da anterior: a dialéctica do sentido e da referência.

Ora, é, justamente, face a esta dialéctica que o texto, enquanto discurso escrito, sugere e disponibiliza um mundo que excede e intercepta o horizonte ou a situação comum aos falantes; muitas obras literárias apenas aludem “a alguns aspectos ou dimensões mais profundamente radicados do nosso ser-no-mundo”, suspendendo a “intenção referencial”, principalmente no que diz respeito aos “objectos familiares do discurso ordinário”.⁶⁶ Em consequência da possibilidade de abstracção da referência ostensiva do discurso, realizada pela literatura, o leitor pode assumir, em alternativa, duas atitudes legítimas:

– “ou permanecer numa espécie de estado de suspensão relativamente a qualquer tipo de referido à realidade”

– “ou [...] imaginativamente actualizar as potenciais referências não ostensivas do texto numa nova situação”,⁶⁷ a sua.

No entanto, é face a estas duas atitudes tão opostas como complementares que a dialéctica entre a explicação e a compreensão se constitui, na medida em que ambas “são igualmente implicadas pelo acto de ler”: segundo a primeira, o texto é lido, atendendo-se apenas ao seu sentido ou estrutura, ou seja, é encarado epistemologicamente, “como uma entidade sem mundo”, de modo a ser analisado e explicado; de acordo com a segunda, o texto é lido, atendendo-se principalmente ao mundo que propõe, ou seja, é encarado ontologicamente, ao nível da possibilidade de as suas propostas serem compreendidas da forma mais crítica e aprofundada possível, de modo a poder-se, a

⁶⁵ ID., *TI* 91.

⁶⁶ ID., *TI* 92.

⁶⁷ ID., *TI* 92.

partir delas, desvelar ou abrir novas referências ostensivas, novas possibilidades de ser-no-mundo.⁶⁸

4.2.1 – A atitude explicativa

A primeira atitude é adotada e concretizada por “várias escolas estruturais da crítica literária”; atitude que apenas se torna possível como consequência da redução máxima da função referencial; o texto passa, então, a ser considerado exclusivamente em si mesmo, isto é, como não tendo “um exterior”, como tendo somente “um interior” e como, por conseguinte, convertido num “sistema fechado de signos”, objectivado ao nível da linguagem como língua. É, pois, esta forma de encarar o texto que possibilita a “atitude explanatória”, segundo o modelo estrutural e analítico (aplicado “aos sistemas elementares de signos que subjazem ao uso da linguagem” em termos da estrutura ou da “interacção de entidades distintas dentro de conjuntos finitos”) e derivada da semiologia ou semiótica.⁶⁹

A associação da explicação do texto à semiologia, para além de se tornar fecunda, esvazia de sentido a dicotomia romântica entre a explicação, exclusiva das ciências da natureza, e a compreensão, exclusiva das ciências do espírito: por extensão e por analogia, as unidades linguísticas mais vastas que a frase são sujeitas às mesmas regras explicativas que as pequenas unidades da linguagem, isto é, recebem igual tratamento de análise, de clarificação e de objectivação. Contudo, a concepção da linguagem como discurso (que engloba a linguagem falada e a linguagem escrita), não permite que esta atitude possa ser considerada como única nem como o momento final do processo interpretativo; por isso, não deixa de “ser apenas uma das abordagens possíveis à noção de interpretação de textos”, como assinala Ricœur ao limitar-lhe a “extensão” que, de outro modo, poderia ser abusiva.⁷⁰

Um exemplo de “análise estrutural”, encontramos-lo no ensaio «O Estudo Estrutural do Mito» (*Anthropologie structurale*) de Claude Lévi-Strauss; segundo este autor, toda a linguagem é constituída por “unidades” escalonadas

⁶⁸ ID., *TI* 92.

⁶⁹ ID., *TI* 92-93. “Nous pouvons faire du texte une première sorte de lecture, une lecture qui prend acte, si l’on peut dire, de l’interception par le texte de tous rapports avec un monde qu’on puisse montrer et avec des subjectivités qui puissent dialoguer. Ce transfert dans le «lieu» du texte – lieu qui est un non-lieu – constitue un projet particulier à l’égard du texte, celui de prolonger le suspens du rapport référentiel au monde et au sujet parlant. Par ce projet particulier, le lecteur décide de se tenir dans le «lieu du texte» et dans la «clôture» de ce lieu; sur la base de ce choix, le texte n’a pas de dehors; il n’a qu’un dedans; il n’a pas de visée de transcendance, comme on aurait une parole adressée à quelqu’un à propos de quelque chose. [...] L’hypothèse de travail de toute analyse structurale de textes est celle-ci: en dépit du fait que l’écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l’écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d’être traités comme des analogues de la langue dans le discours.” (ID., *TA* 146 e 147).

⁷⁰ ID., *TI* 93-94.

por níveis ou ordens diferenciadas (como, por exemplo, os “mitemas”), sujeitas a determinada forma, disposição ou combinação e regidas pelas “mesmas regras que se aplicam às mais pequenas unidades conhecidas pela linguística”.⁷¹

Outro exemplo é o da análise das narrativas populares, realizada pelos formalistas russos da escola propiana e pelos franceses Roland Barthes e A. J. Greimas; mediante tal análise que adopta os postulados estruturalistas de Lévi-Strauss, é possível verificar em que medida o sentido de uma narrativa depende da determinação do sentido de cada elemento em relação aos outros e em relação ao próprio todo de modo que, neste, todos os elementos sejam, conseqüentemente, integráveis segundo uma determinada disposição e organização. “A tarefa da análise estrutural consiste, portanto, em levar a cabo uma segmentação (o aspecto horizontal) e, em seguida, em estabelecer vários níveis de integração das partes no todo (o aspecto hierárquico).”⁷²

Ao “fechamento” total da narrativa na sua estrutura, segue-se a sua «des-cronologização» (ou sincronização) e a despseudologização das acções que a constituem. Deste modo, as acções da narrativa são, formal e paradigmaticamente, classificadas segundo “unidades dramáticas” e são organizadas ou combinadas segundo uma sequência estruturalmente convergente, “de modo que, se um elemento muda, tudo o mais é diferente”.⁷³ A esse fechamento, segue-se, também, a despseudologização dos actores e a formalização dos seus papéis que são definidos e hierarquizados “apenas pelos predicados da acção, pelos eixos semânticos da frase e da narrativa”.⁷⁴

O todo, tal como a sua explicação semiológica, será o resultado da reunião das “partes da narrativa” para voltar a ser inserido na “comunicação narrativa”, cujos interlocutores (o narrador e o receptor) “não se devem procurar em mais nenhum lugar a não ser no texto”.⁷⁵

Esta atitude abstracta, formalizante, combinatória ou operatória, ao modo de uma álgebra, somente é legítima enquanto não se torna exclusiva, isto é, enquanto é a mediação que, correctiva ou rectificativamente, proporciona um maior esclarecimento da significação e, por conseguinte, uma melhor compreensão do texto que está a ser lido.

4.2.2 – A compreensão e novos modos possíveis de ser

Se o processo interpretativo não requeresse sempre uma outra atitude que, em cada caso, pudesse corresponder à obtenção da melhor compreensão possível, a explicação de mitos e de narrativas tornar-se-ia insuficiente, insatisfatória e até infrutífera. Por exemplo, os mitemas, nas suas interacções sis-

⁷¹ ID., *TI* 94; cf. ID., *TA* 147-149 e 206-208.

⁷² ID., *TI* 95-96.

⁷³ ID., *TI* 96.

⁷⁴ ID., *TI* 96-97; cf. ID., *TA* 149-150.

⁷⁵ ID., *TI* 97; cf. ID., *TA* 150-151.

temáticas de combinação ou de oposição, não deixam de corresponder a frases que possuem sentido e referência e cuja significação radica em “profundos suportes existenciais”: as origens, as situações-limite, os conflitos ou aporias da existência. A análise estrutural apenas se justifica se propiciar a transição de uma “semântica de superfície” (constatação e propósito de seguir e de vivenciar o que é narrado) para uma “semântica de profundidade” (restauração radical do questionamento existencial de modo que todas as oposições, todas as contradições, possam ser mediadas, vencidas ou resolvidas). Neste sentido, torna-se um estádio imprescindível, mas como mediador “entre uma interpretação ingênua e uma interpretação crítica, entre uma interpretação de superfície e uma interpretação de profundidade”; no caso da interpretação de um texto, a explicação (objectivante e injuntiva quanto ao sentido), e a compreensão (subjectiva e questionante quanto ao “mundo desvendado”), de igual modo se complementam dialecticamente, isto é, se constituem como “dois estádios diferentes de um arco hermenêutico único”.⁷⁶

A semântica de profundidade, a interpretação crítica de um texto, supõe, então, que todos os potenciais leitores poderão estar em condições de, a partir do próprio texto, produzir o seu discurso, produzir, existencialmente, a sua referência não ostensiva como “um mundo possível” ou como “um modo possível” em que se poderão orientar, abrindo e desenvolvendo novas possibilidades de ser-no-mundo. Portanto, se a semiologia, como atitude científica e metodológica, fecha o texto sobre si mesmo, a semântica, como atitude hermenêutica e ontológica, abre-o incessantemente aos seus leitores. Tal é o objectivo máximo da leitura que não pode ser senão interpretativa.⁷⁷

⁷⁶ ID., *TI* 98 - 99. “[...] expliquer plus, c’est comprendre mieux.” (ID., *TA* 22). “La tâche de l’herméneutique [...] est double: reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l’œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d’un monde que je pourrais habiter.” (ID., *TA* 32). “Nous pouvons, par la lecture, prolonger et renforcer le suspens qui affecte la référence du texte à l’ambiance d’un monde et à l’audience des sujets parlants, c’est l’attitude explicative. Mais nous pouvons aussi lever ce suspens et achever le texte en parole actuelle. C’est cette seconde attitude qui est la véritable destination de la lecture. (ID., *TA* 151; cf. ID., *Ib.* 154-155 e 208). “Il n’est pas d’explication qui ne s’achève par la compréhension. [...] L’activité d’analyse apparaît alors comme un simple segment sur un arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l’explication.” (ID., *TA* 166 - 167). A propósito de «questionar» enquanto modo de abrir e de desenvolver possibilidades de ser em que o *Dasein* está lançado e projectado, cuja resposta explícita transforma a compreensão não temática ou pré-ontológica em compreensão expressa ou ontológica, cf. J. Paisana, *op. cit.*, pp. 145, 153, 203 e 302.

⁷⁷ Paul Ricœur, *TI* 99. “[...] si la lecture est possible, c’est bien parce que le texte n’est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur autre chose; lire, c’est, en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au discours du texte. Cet enchaînement d’un discours à un discours dénonce, dans la constitution même du texte, une capacité originelle de reprise qui est son caractère ouvert. L’interprétation est l’aboutissement concret de cet enchaînement et de cette reprise.” (ID., *TA* 152). “La chose du texte [como lhe chama Gadamer] n’est pas ce qu’une lecture naïve du texte révèle, mais ce que l’agencement formel du texte médiatise.” (ID., *TA* 368). “Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n’est pas d’abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la chose du texte, à savoir la sorte de monde que l’œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte.” (ID., *TA* 168; cf. ID. *Ib.* 156 e 368).

5 – A autocompreensão do si enquanto intérprete

5.1 – O texto como idealidade de sentido

Para que possa ser apropriada por todos e cada um dos leitores, em diferentes contextos histórico-culturais, a significação do texto tem de ser considerada ao modo do “logicismo”, em detrimento absoluto do “historicismo”. Esta consideração deve-se ao carácter metodológico que a distanciação assume, desde a autonomização semântica de um texto até à possibilidade de o explicar e compreender. Assim, Ricœur considera a significação de um texto tal como Frege e Husserl (nas *Investigações Lógicas*) consideraram o significado de uma frase: “[...] um “significado” [...] não é uma ideia que alguém tenha na sua mente. Não é um conteúdo psíquico, mas um objecto ideal que pode ser identificado e reidentificado por diferentes indivíduos em tempos diferentes como um só e o mesmo. Por idealidade queriam eles dizer que o sentido de uma proposição não é nem uma realidade física nem psíquica.”⁷⁸

Na verdade, por ambos, a objectividade do sentido ou da significação foi relevada: se, por um lado, Frege distinguia sentido [*Sinn*] de ideia ou representação [*Vorstellung*], na medida em que não é um simples “evento mental” ou não se confunde com a sua actualização “por um dado locutor numa dada situação”, mas, em termos proposicionais, se mantém idealmente idêntico “na série infinita das suas actualizações mentais”, Husserl, por outro lado, distinguiu o carácter noemático do correlativo carácter noético de “todos os actos intencionais” (não somente dos “actos lógicos”, como dos “actos perceptivos, volitivos e emocionais”) de modo que a descrição fenomenológica desses actos fosse realizada apenas a partir dos seus aspectos objectivos (relativamente ao conteúdo ou objecto noemático) e não a partir do seu aspecto psíquico (relativamente às várias modalidades noéticas correspondentes).⁷⁹

Depois da publicação da supracitada obra de Husserl, o próprio Dilthey foi influenciado por esta perspectiva logicista e anti-historicista, ao tentar aplicar tal forma de encarar a significação à sua hermenêutica, o que afectou irremediavelmente e de modo positivo a anterior abordagem epistemológica das ciências do espírito: “Nas últimas obras de Dilthey, a conexão interna (*Zusammenhang*), que dá a um texto ou a uma obra de arte ou a um documento a capacidade de ser compreendido por outra pessoa e de ser fixado pela escrita, é algo de semelhante à idealidade que Frege e Husserl reconheceram como o sentido de uma proposição. Se esta comparação se mantém, então o

⁷⁸ ID., *TI* 102.

⁷⁹ ID., *TI* 102. A propósito da relação que o autor estabelece entre distanciação hermenêutica e *epoché* fenomenológica (“interprétée en un sens non idéaliste”), cf. ID., *TA* 57-58.

acto do *verstehen* é menos *geschichtlich* e mais *logisch* do que o famoso artigo de 1900, *Die Entstehung der Hermeneutik*, afirmara que era.”⁸⁰

O «anti-historicismo», como forma de contrariar os “anteriores excessos de explicações psicológicas e sociológicas”, à semelhança e por influência do estruturalismo, foi adoptado generalizadamente pela crítica literária. Cada texto – sem deixar de ser uma expressão vivencial e cultural e, por isso, uma herança do passado – é considerado, idealmente, quanto à objectividade da sua significação, isto é, independentemente não só da intenção subjectiva do seu autor como, principalmente, da situação histórica na qual e para a qual foi produzido. Por isso, “constitui uma espécie de objecto atemporal que, por assim dizer, cortou os seus laços com todo o desenvolvimento histórico”, o que “permite um alargamento indefinido da esfera da comunicação.”⁸¹

5.2 – Apropriação do poder referencial do texto

Interpretado ao ser apropriado, o texto, a partir da sua existência, cumpre, então, o seu destino quando, em cada momento, é lido por alguém, sendo o seu sentido actualizado em função da situação hermenêutica de quem o lê. E a interpretação completa-se quando cada leitura produz, em cada momento, um novo evento do discurso (podendo, quiçá, enriquecer-se com o contributo de outras interpretações, entretanto, realizadas ou vir a ser um novo contributo em relação a outras que vierem a realizar-se). Por conseguinte, se o texto é considerado a partir da sua idealidade, a respectiva apropriação é considerada, quando acontece, a partir da sua subjectividade e historicidade, na medida em que o leitor é um sujeito que nem está fechado sobre si mesmo nem detém o conhecimento absoluto ao modo hegeliano. “Enquanto apropriação, a interpretação torna-se um acontecimento.”⁸²

Todavia, apenas com “uma contrapartida crítica” ou com “um complemento epistemológico” se poderá entender bem este conceito existencial de modo a evitarem-se possíveis equívocos. Este contributo provém da dialéctica da explicação e da compreensão e, principalmente, do “conceito de compreensão” a fim de que se encontre a resposta hermenêuticamente correcta face à pergunta: o que é compreendido e, portanto, o que é apropriado quando se lê um texto?⁸³ Como vamos ver, unicamente o que deve ser compreendido e apropriado é o sentido que o próprio texto comporta; mas o sentido enquanto, simultaneamente, atemporalizado e omnitemporalizável, ou seja, aberto dinamicamente a todos os potenciais leitores de todas as culturas e de todas as

⁸⁰ ID., *TI* 102; cf. ID., *TA* 81-85.

⁸¹ ID., *TI* 103; cf. ID., *TA* 110 e 366.

⁸² ID., *TI* 104.

⁸³ ID., *TI* 104.

épocas subsequentes. Vejamos, por partes, os aspectos implicados de modo a precaver-nos quanto a um tripló equívoco:

Contrariamente à hermenêutica romântica, a apropriação não exige como pressuposto a “coincidência “congenial” com o “génio” do autor”, isto é, a coincidência “com uma psique alheia” ou “com a vida interior de outro *ego*”; por isso e em primeiro lugar, o que é compreensível e apropriável é o sentido do texto quanto ao seu “genuíno poder referencial”, “o poder de desvelar um mundo”, o que equivale ao “desvelamento de um modo possível de olhar para as coisas”.⁸⁴ Desvelamento e apropriação são fenómenos complementares: o texto, autonomizado semanticamente em relação ao seu autor (mas não existindo sem ele o ter produzido) e objectivado pela explicação estrutural (o que o liberta da alçada redutora do historicismo), somente cumpre o seu destino se se abre, no que respeita à sua referência não ostensiva, a todo aquele que o queira receber e dele se queira apropriar. Ricœur reconhece, aqui, manter-se “fiel à intenção original da hermenêutica de Schleiermacher”: “Compreender um autor melhor do que ele a si próprio se poderia compreender é exhibir o poder de desvelamento implicado no seu discurso para além do horizonte limitado da sua própria situação existencial. O processo de distanciação, de atemporalização, a que associei a fase da *Erklärung*, é o pressuposto fundamental para o alargamento do horizonte do texto.”⁸⁵

Assim, o escrever e o ler situam-se em horizontes histórico-culturais distintos e distantes: o horizonte do escritor / autor e o horizonte do leitor / intérprete; e é, justamente, o texto / obra que, na sua idealidade, se constitui como a mediação da possível fusão desses horizontes. “Neste sentido, a apropriação nada tem a ver com qualquer tipo de apelo de pessoa a pessoa. Aproxima-se antes daquilo a que Hans-Georg Gadamer chama uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*): o horizonte do mundo do leitor funde-se com o horizonte do mundo do escritor.”⁸⁶

⁸⁴ ID., *TI* 104.

⁸⁵ ID., *TI* 104-105. “[...] l’interprétation garde le caractère d’appropriation qui lui reconnaissent Schleiermacher, Dilthey et Bultmann. A vrai dire, ce sens ne sera pas abandonné; il sera seulement médiatisé par l’explication elle-même, au lieu de lui être opposé de façon immédiate et somme toute naïve.” (ID., *TA* 152). “L’idée d’interprétation, comprise comme appropriation, n’est pas pour autant éliminée; elle est seulement reportée au terme du processus; elle est à l’extrémité de ce que nous avons appelé [...] l’*arc herméneutique*; c’est la dernière pile du pont, l’ancrage de l’arche dans le sol du vécu. [...] L’appropriation perd alors de son arbitraire, dans la mesure où elle est la reprise de cela même qui est à l’œuvre, au travail, en travail, c’est-à-dire en gésine de sens, dans le texte. Le dire de l’herméneute est un re-dire, qui réactive le dire du texte.” (ID., *Ib.* 158-159).

⁸⁶ ID., *TI* 105. “[...] selon Gadamer, si la condition de finitude de la connaissance historique exclut tout survol, toute synthèse finale à la manière hégélienne, cette finitude n’est pas telle que je sois enfermé dans un point de vue. Là où il y a situation, il y a horizon susceptible de se rétrécir ou de s’élargir. Nous devons à Gadamer cette idée très féconde que la communication à distance entre deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons, c’est-à-dire du recouplement de leurs visées sur le lointain et sur l’ouvert. [...] Ce concept signifie que nous ne vivons ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique.” (ID., *TA* 99; cf. ID., *Ib.* 347-348 e Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode – Les grandes*

Um outro equívoco acerca do conceito de apropriação diz respeito à pretensão de regular a “tarefa hermenêutica” exclusivamente segundo a “compreensão do endereçado original do texto”, pretensão já recusada por Gadamer. Porque, apenas no diálogo, o interlocutor é escolhido e identificado previamente ao acontecer do discurso, o sentido ou a significação de qualquer texto abre-se e fica à disposição, omnitemporal e universalmente, de todos aqueles que vão surgindo, sucessivamente, em cada momento histórico-cultural e que possam tornar-se seus leitores. “O alargamento do âmbito de leitores é a consequência da transposição inicial do primeiro evento para a universalidade do sentido. Nesta acepção, a escrita é a mediação paradigmática entre dois eventos-palavra: um evento-palavra gera um novo evento-palavra com a condição de superar o evento na universalidade do sentido; só esta universalidade pode gerar novos eventos de discurso.”⁸⁷

Finalmente, um terceiro equívoco ocorre quando se concebe a apropriação do sentido de um texto a partir, exclusivamente, da situação fechada em que um leitor se encontra e se compreende; como consequência, a interpretação ficaria dependente das “capacidades finitas de compreensão” de cada leitor. Se, de acordo com os equívocos anteriores, a interpretação deveria remontar integralmente quer à intenção do autor e respectiva situação em que se exterioriza quer à situação dos endereçados originais, segundo este equívoco, deveria, tal como a “pré-compreensão”, reduzir-se à simples “ projecção” (exclusivamente ingénua) dos “preconceitos” dos leitores (cada vez mais) distantes. Foi neste sentido que, também, se objectou contra as hermenêuticas “existenciais” ou, mais concretamente, contra a “compreensão pré-ontológica” de Heidegger e contra o “‘crer’ para ‘compreender’” do “círculo hermenêutico” de Bultmann.⁸⁸

Paul Ricœur desfaz este equívoco ao negar que o que é apropriável ou interpretável seja algo de que um sujeito se possa apoderar por acréscimo relativamente ao que já possui, “algo de mental” ou intencional que seja recebido de outro sujeito e que esteja “escondido por trás do texto”. Aquilo de que nos “apropriamos”, tornando “nosso”, é, justamente, “o projecto de um mundo, a proposição de um modo de ser-no-mundo, que o texto desvela diante de si mesmo, mediante as suas referências não ostensivas”.⁸⁹ Por conseguinte, não é o leitor que, ao interpretar, se antecipa e se sobrepõe ao sentido do texto, ou melhor, que, subjectivamente, se projecta “a si mesmo” – tal como já é e se conhece – no mundo do texto; se não há conhecimento absoluto que predomine sobre o indivíduo, também não há conhecimento individual que

lignes d'une herméneutique philosophique, trad. fr. de Étienne Sacre, rev. de P. Ricœur, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 143-148 ou *Verdad y método – Fundamentos de una hermeneutica filosófica*, trad. cast. de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito, 3.ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pp. 370 - 377).

⁸⁷ Paul Ricœur, *TI* 105.

⁸⁸ ID., *TI* 105.

⁸⁹ ID., *TI* 106.

seja irredutivelmente fundamental e apodíctico; deste modo, “ao receber do próprio texto um novo modo de ser”, o leitor fica com outra “capacidade de autoprojecção”, fica com outro horizonte de possibilidades pelas quais, ainda que imagética ou ficticiamente, melhor se pode compreender e nas quais se pode projectar ôntico-existencialmente. “Em vez de afirmar que um sujeito, já senhor do seu próprio modo de ser-no-mundo, projecta o *a priori* da sua auto-compreensão no texto e a julga descobrir no texto, digo que a interpretação é o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser – ou se preferirmos Wittgenstein a Heidegger, de novas formas de vida – proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer.”⁹⁰

Para poder abrir-se, receber, assimilar ou apropriar-se das propostas e dos projectos que o texto exhibe e sugere, o leitor tem de se despojar do seu “ego egoísta e narcisista”, possessivo e dominante, fundante e determinante. Tal “processo de despojamento” decorre da objectividade e da universalidade, tornadas possíveis pelos procedimentos metodológicos ou explicativos aplicados ao “poder desvelante do texto”. “Só a interpretação que obedece à injunção do texto, que segue a “flecha” do sentido e que tenta pensar em conformidade com ela, inicia uma nova autocompreensão. Nesta autocompreensão, eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao *ego*, que pretende precedê-lo. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao *ego*.”⁹¹

5.3 – A subjectividade como ipseidade autocompreensora

Como acabámos de constatar, a teoria da interpretação, ao tornar possível o acesso máximo (mediante a dialéctica da explicação e da compreensão) à plurívoca alteridade (o distante tornado próximo e próprio), propicia, hermenêutica e ontologicamente, a constituição mediata da cada vez mais consistente, densa e complexa ipseidade que expressa, segundo a terminologia aristotélica, o modo de identificação segundo o qual o si, cada um de nós, está permanentemente em potência – *dýnamis* –, em devir, a fazer-se; com a relevância da ipseidade, fica preterida e superada a mesmidade (simples, imediata e considerada fundante, como quando se admite o primado da subjectividade) que, por seu lado, expressa o modo de identificar o si como ser em acto – *enérgeia* –, como já efectuado, realizado e que, como tal, permanece no tempo.⁹²

Com efeito, ao não aceitar a tomada de consciência ou a autoposição como um acto radicalmente inaugural e fundacional em termos de transpa-

⁹⁰ ID., *TI* 106; cf. ID., *TA* 369 - 370.

⁹¹ ID., *TI* 106.

⁹² No que respeita à contraposição e complementaridade entre ipseidade e mesmidade e à implicação entre ipseidade e alteridade, cf. ID., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 [*SCA*], pp. 11-14 e 351-367.

rência, de indubitabilidade ou de evidência, a hermenêutica da ipseidade de Paul Ricœur, não deixando de pretender filiar-se na filosofia reflexiva,⁹³ põe em causa as perspectivas idealistas da autoconstituição intuitiva, imediata e definitiva do *Ego* do *Cogito*, impessoal e solipsista, porque não enraizado na cultura e não inserido na história. Assim, o si, não sendo uma mera ilusão subjectiva, irrompe ôntico-existencialmente e pode afirmar-se, mas jamais pode apresentar-se como plena e definitivamente constituído nem autodeterminar-se em si e por si próprio, tal como não pode nunca, de forma cabal e absoluta, pretender conhecer-se ou compreender-se a si mesmo: “o *si* está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede o retorno a si mesmo.”⁹⁴ Só liberto de todas as pretensões ilegítimas, criticando todas as suas formas de ingenuidade e distanciado maximamente de si mesmo⁹⁵, o si está em condições de começar a reconhecer-se e a reencontrar-se compreensivamente mediante a objectivação possível “dos sinais da humanidade deixados nas obras de cultura”.⁹⁶ E a consciência apenas é considerada como tarefa reflexiva e atestativa que incide semanticamente sobre toda a envolvência significativa da sua vida. “Podemos dizer, num sentido um pouco paradoxal, que uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendemos a consciência imediata de si mesma. A consciência, [...], é uma tarefa, mas é uma tarefa porque não é um dado...”⁹⁷

Por isso, a subjectividade de cada leitor ou intérprete apenas se vai constituindo como consequência da concretização das expectativas suscitadas ao longo da leitura; e é a par de tal constituição que o si, de cada vez que lhe são sugeridos outros modos de ser, vai tendo oportunidades sempre diferentes de se reactualizar, de se recriar (ainda que, por vezes, apenas de forma imagética

⁹³ “[...] j’aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d’une philosophie *réflexive*; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie.” (ID., TA 25).

⁹⁴ ID., SCA 30. “Le commencement n’est pas ce qu’on trouve d’abord; il faut accéder au point de départ: il faut le conquérir. [...] On sait l’harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité, et plus radicalement encore à la recherche d’un point de départ qui pourrait bien ne pas être une première vérité; l’illusion n’est pas de chercher le point de départ, mais de le chercher sans présupposition; il n’y a pas de philosophie sans présupposition [...]” (ID., SM 324; cf. ID., CI 283, onde o mesmo é dito de forma muito semelhante). “La conséquence la plus importante est qu’il est mis définitivement fin à l’idéal cartésien, fichtéen, et, pour une part aussi, husserlien, d’une transparence du sujet à lui-même.” ID., TA 31.

⁹⁵ Cette distanciation met en œuvre toutes les stratégies du soupçon dont la critique des idéologies, [...] est une des principales modalités. La distanciation, sous toutes ses formes et dans toutes ses figures, constitue par excellence le moment critique dans la compréhension. Cette forme ultime et radicale de distanciation est la ruine de la prétention de l’*ego* à se constituer en origine dernière.” (ID., TA 54).

⁹⁶ ID., TA 116.

⁹⁷ ID., DI 51 e CI 322. “Les problèmes philosophiques qu’une philosophie réflexive tient pour les plus radicaux concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d’estimation, etc.” (ID., TA 25).

ou fictícia) e, por conseguinte, de se voltar a compreender de modo mais complexo e diverso; ou seja, é mediante um processo continuado e rectificante que o si (sem deixar de assumir o estatuto ôntico de ser-no-mundo ou de pertencer, fundamental e irrecusavelmente, a uma tradição) tem a possibilidade de se ir apropriando ou reapropriando de si, de forma cada vez mais explicitada e clarividente. Eis porque, ao perder toda e qualquer espécie de prioridade ou primazia e jamais tornar a recuperá-la, a subjectividade vai sendo remetida sempre e cada vez mais para o fim, ou seja, para a equiparação a um possível momento terminal de autoconsciência. “Compreender-se é compreender-se *perante o texto* e receber dele as condições de um si diferente do eu que chega à leitura.”⁹⁸

A inovação da hermenêutica ricœuriana, relativamente a toda a filosofia reflexiva e a toda a hermenêutica (seja na vertente epistemológica seja na vertente ontológica), consiste essencialmente em redefinir o lugar do sujeito, do eu, da consciência, da subjectividade ou da reflexão face ao Si que, na sua ipseidade, se vai constituindo e compreendendo; o que vai sendo possível porque, enquanto leitor ou intérprete, se vai apropriando do mundo que o texto abre e propõe; o que, também, acontece ao mesmo tempo que, graças à crítica das ilusões e das ideologias, se vai superando e depurando, isto é, se vai desapropriando de si para deixar que as propostas do texto se actualizem em si mesmo; deste modo, poderá dar um outro sentido à sua vida e, nela, orientar-se o melhor possível. Tais são o sentido e a finalidade que justificam e, concomitantemente, requerem a tarefa laboriosa e profícua da interpretação textual. “Por apropriação, eu entendo isto, que a interpretação de um texto se acaba na interpretação de si de um sujeito que, doravante, se compreende melhor, se compreende de outro modo ou, mesmo, começa a compreender-se. Este acabamento da inteligência do texto numa inteligência de si caracteriza a espécie de filosofia reflexiva a que eu, em diversas ocasiões, chamei reflexão concreta. Hermenêutica e filosofia reflexiva são, aqui, correlativas e recíprocas.”⁹⁹

⁹⁸ ID., *TA* 31; cf., ID., *Ib.* 26, 53-54, 103. “[...] de la même manière que le monde du texte n’est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n’advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n’est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, je ne me trouve qu’en me perdant. La lecture m’introduit dans les variations imaginatives de l’*ego*. La métamorphose du monde, selon le jeu, est aussi la métamorphose ludique de l’*ego*.” (ID., *TA* 117).

⁹⁹ ID., *TA* 152.

RESUMO

O presente texto tem por finalidade caracterizar a especificidade da hermenêutica de Paul Ricoeur como uma *via longa* para a radicação ontológica do pensar.

Demarcando-se explicitamente da Ontologia da Compreensão de Heidegger, Ricoeur não desiste, contudo, de alcançar o plano ontológico recorrendo, para isso, a uma forma mediata que vai acolher, debater e adoptar os resultados das preocupações semânticas das ciências humanas ou de abordagens que visam e interpretam, cada uma no respectivo âmbito, a experiência originária nos seus mais variados aspectos.

Palavras-Chave: Hermenêutica, interpretação, compreensão, si mesmo, apropriação, atestação, via curta, via longa

RÉSUMÉ

Ce texte a pour finalité de caractériser la spécificité de l'herméneutique de Paul Ricoeur comme une voie longue pour l'enracinement ontologique de la pensée.

En se démarquant explicitement de l'ontologie de la compréhension de Heidegger, Ricoeur ne renonce pourtant pas à atteindre le plan ontologique en recourant pour ce faire à une forme médiata qui va accueillir, débattre et adopter les résultats des préoccupations sémantiques des sciences humaines ou des abordages qui visent et interprètent, chacun dans son domaine respectif, à l'expérience originaire dans ses plus différents aspects.

Mots Clés: herméneutique, interprétation, compréhension, soi-même, appropriation, attestation, voie courte, voie longue.

