Guilherme Barcelos Gabriel Rodrigues

No rastro de Husserl:

fenomenologia e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur

AV
EDIÇÕES

NO RASTRO DE HUSSERL: FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA NA OBRA DE PAUL RICOEUR

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Direção editorial: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
SÉRIE "Racionalidade, Intencionalidade e Semântica"
Editor da série: Evandro O. Brito (UNICENTRO/Brasil)

Comitê Editorial
- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Celso Reni Braida (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

Guilherme Barcelos Gabriel Rodrigues

NO RASTRO DE HUSSERL: FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA NA OBRA DE PAUL RICOEUR

Apolodoro Virtual Edições
2026

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçales

Capa
O autor

Revisão
O autor

Concepção da obra
Programa de Estudos Pós-graduados da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa "Origens da Filosofia Contemporânea"
(PUCSP/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

R696n Rodrigues, Guilherme Barcelos Gabriel
No rastro de Husserl: fenomenologia e hermenêutica na obra de Paul Ricoeur / Guilherme Barcelos Gabriel Rodrigues. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2026.
94 p.

ISBN: 978-85-93565-65-6 (Físico)
ISBN: 978-85-93565-64-9 (Digital – PDF)
ISBN: 978-85-93565-66-3 (Digital - ePUB)

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Fenomenologia. 4. Husserl, Edmund. 5. Ricoeur, Paul. I. Título

CDD: 142

Marcio Carvalho Fernandes – Bibliotecário – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas
APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
www.apolodorovirtual.com.br

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pela bolsa que possibilitou o estudo presente.

Ao professor Mario Porta, pela paciência em orientar e ajudar a reconhecer o valor de cada etapa vencida.

À PUC-SP e seus profissionais.

Aos companheiros do Grupo de Pesquisa das Origens da Filosofia Contemporânea.

Aos amigos Felipe, Paulo, Priscila e todos os irmãos da Igreja da Trindade. O incentivo de todos vocês foi fundamental.

À minha querida família, D. Ilza, Ana Paula e Rodrigo.

Aos meus amores, Jéssica e André.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – **88887.839529/2023-00**

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – **88887.839529/20**23-00

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E POSICIONAMENTO DE PAUL RICOEUR 15
1.1 O horizonte intelectual de Paul Ricoeur 15
1.2 Fenomenologia e hermenêutica no horizonte da filosofia contemporânea 17
1.3 O panorama da relação que ricoeur estabelece com a fenomenologia e sua abertura à hermenêutica 25

CAPÍTULO 2

PAUL RICOEUR E A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL .. 30
2.1 Ricoeur e a crítica hermenêutica ao idealismo husserliano 30
2.2 As teses do idealismo husserliano e suas contraposições hermenêuticas 33
2.3 O pertencimento mútuo: as pressuposições fenomenológicas da hermenêutica 52

CAPÍTULO 3

A SÍNTESE RICOEURIANA ENTRE FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA 60
3.1 A hermenêutica de Ricoeur como uma alternativa a Heidegger 60
3.2 Três níveis fundamentais da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur 65
3.2.1 O plano semântico 67
3.2.2 O plano reflexivo 72
3.2.3 A etapa existencial 76
3.3 A homem capaz de interpretar-se 82

CONCLUSÃO 87
BIBLIOGRAFIA 91

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur (1913-2005) é, sem dúvida, uma das figuras mais relevantes da filosofia do século XX. Com uma vasta obra, ele esteve em diálogo com tradições tão distintas quanto à fenomenologia, o estruturalismo, a filosofia analítica e a psicanálise, o que contribuiu para a riqueza e complexidade de sua produção filosófica. Apesar da variedade de assuntos que explorou, o cerne de suas investigações filosóficas concentra-se na "possibilidade da compreensão de si como sujeito das operações de conhecimento, de volição, de apreciação, etc." (Ricoeur, 1989, p.37) Ao longo de seu percurso intelectual, Ricoeur estabeleceu uma profícua relação com o pensamento de Husserl e seus herdeiros, chegando a afirmar que seu trabalho "está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia" (Ricoeur, 1989, p.36). Sendo responsável pela primeira tradução de língua francesa de *Ideen I* de Husserl durante seu curso de doutoramento, tradução que havia dado início anteriormente durante o seu período de cativeiro nos anos da Segunda Guerra Mundial.

Para Ricoeur, o método fenomenológico se constituiu como uma rica inovação da tradição reflexiva moderna[1], abrindo possibilidades para que fossem realizadas

[1]A tradição reflexiva em que Ricoeur está inserido pode ser compreendida como "Uma tradição que busca compreender como o "eu" passa a ter consciência de si mesmo, de seu pensamento e de sua ação, partindo da experiência vivida da consciência reflexiva, ou seja, da nossa percepção de nós mesmos como existentes, pensantes e agentes. Esse enfoque na consciência reflexiva sempre desempenhou um papel organizador no pensamento de Ricoeur." (Pallauer; Dauenhauer. 2022, seção Paul Ricoeur, *tradução nossa*)

descrições metodologicamente rigorosas tanto das operações e estruturas cognitivas quanto das esferas do afeto e da vontade. Assim, o método fenomenológico husserliano forneceria à tradição reflexiva a possibilidade de uma ampla reapropriação de si mesmo por parte do sujeito. No entanto, a filosofia ricoeuriana não se limitou a simplesmente repetir o gesto filosófico de Husserl e da tradição que ele estava fundando. É possível encontrar uma série de elementos que estão em continuidade, assim como duras críticas à Husserl. São justamente esses elementos de discordância que levaram Ricoeur a assumir o seu projeto filosófico como uma da variante hermenêutica da fenomenologia, decisão que trouxe profundos impactos nos rumos percorridos pelo seu pensamento.

De acordo com Ricoeur, há uma característica comum aos pensadores da tradição reflexiva moderna e presente, ao menos parcialmente, em Husserl: uma concepção cartesiana de sujeito. Na filosofia de inspiração cartesiana o *cogito* é o fundamento que tornaria a filosofia apta para realizar a tarefa de livrar-se de todas as suas contradições e articular todo o conhecimento que estava sendo desenvolvido pelas ciências. Porém, a ideia de *cogito*, como uma substância pensante, impõem com que este não coincida com o sujeito empírico ligado à história, a cultura e a sua multiplicidade de manifestações. Assim, se o *cogito* herdado pelas filosofias de matriz cartesiana não é o próprio sujeito empírico e histórico, que está levantando as questões da fundamentação e pondo em dúvida suas certezas sobre o mundo, o que é o *cogito*? Respondendo essa questão, Ricoeur diz:

> Mas esse 'eu' que duvida, assim desancorado em relação a todos os referenciais espaço tem-

> porais associados ao corpo, o que é ele? Descolado em relação ao sujeito autobiográfico do Discurso do método - cujo vestígio subsiste nas primeiras linhas das Meditações -, o 'eu' que conduz a dúvida e se reflete no cogito é tão metafísico e hiperbólico quanto o é a própria dúvida em relação a todos os seus conteúdos. Na verdade não é ninguém. (Ricoeur, 2014, p. XVII)

A fim de garantir a universalidade do conhecimento, o cartesianismo e a subsequente tradição inspirada pelo seu raciocínio estabeleceram um dualismo entre a atividade reflexiva e o próprio sujeito existente (Leopoldo e Silva, 2005). Porém, tal concepção de sujeito é incapaz de demonstrar quem é o agente histórico por trás da ação e qual a sua responsabilidade moral na reflexão exercida ou ainda quem é o sujeito que dá início à reflexão e em qual contexto sua reflexão se insere; a verdade é que a afirmação do cogito é tão evidente quanto é vã. De acordo com Ricoeur, essas mesmas características podem ser encontradas em alguns escritos de Husserl. Opondo-se a essa concepção, Ricoeur propõe que a reflexão que o sujeito empreende ao buscar se compreender tem que abandonar essa dicotomia herdada do cartesianismo. A atividade reflexiva, tão bem elaborada pela fenomenologia husserliana, deve deixar de ser vista como algo separado da realidade histórica e corpórea, passando a ser explicada e compreendida através da observação da totalidade de laços que a unem ao mundo. Tendo em vista as críticas tecidas à obra de Husserl, Ricoeur opta por trilhar, bem como muitos outros de sua geração, o caminho de uma filosofia da linguagem. Visto que é através da linguagem que expressamos todas as múltiplas experiências que temos e que dão o testemunho do contexto em que estamos inseridos. Pallauer e

Dauenhauer comentam sobre como Ricoeur lida com essa questão em sua obra. De acordo com os autores,

> Enquanto a linguagem filosófica e as categorias que ela utiliza sempre visam se fundamentar em conceitos unívocos, a linguagem, como é realmente usada, é sempre polissêmica; ela pode ter mais de um significado, mais de uma tradução, de modo que todos os usos da linguagem necessariamente exigem interpretação. Essa virada hermenêutica ou linguística no pensamento de Ricoeur não exigiu que ele renunciasse aos resultados básicos de suas investigações anteriores. Contudo, levou-o não apenas a revisitar esse trabalho, mas também a enxergar mais claramente suas implicações mais amplas, particularmente em relação e em resposta ao desenvolvimento do estruturalismo, que ele via como um desafio a tal abordagem hermenêutica. Em seus trabalhos posteriores, isso levou a uma ênfase crescente no fato de que vivemos no tempo e na história. (Pallauer; Dauenhauer. 2022, seção Paul Ricoeur, *tradução nossa*)

Evidentemente que considerar a linguagem como objeto de reflexão filosófica não é um movimento original, nem exclusivo da obra ricoeuriana. O próprio autor deixa claro que fundamentou suas reflexões filosóficas tanto na tradição fenomenológica como em intenso diálogo com a tradição hermenêutica, especialmente com as obras de Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Essa aproximação ocorre justamente pelo fato da hermenêutica se ocupar com a interpretação, não apenas de textos, mas com a experiência humana em geral que é ex-

pressa pela linguagem, dessa forma, mantendo o foco sempre no sujeito concreto, inserido em sua realidade histórico-social. Além disso, é importante considerar que essa interação entre as tradições já estava em curso muito antes de Ricoeur. Dilthey e Husserl, por exemplo, os próprios fundadores da fenomenologia e da hermenêutica filosófica contemporânea, trocaram correspondências considerando as semelhanças, as diferenças e as possibilidades de diálogo entre suas filosofias[2]. Sendo assim, seria um erro desconsiderar o que já estava em curso quando Ricoeur se juntou ao debate. A leitura que Ricoeur faz da interação entre essas tradições é que o que a hermenêutica questionou não foi o método fenomenológico, mas a interpretação idealista realizada pelo próprio Husserl (Ricoeur, 1989). Ao aplicar o método se torna evidente a inexorável relação estabelecida entre a consciência de si e o mundo. Sendo assim, como já havia apontado Heidegger, o pertencimento ontológico do sujeito ao mundo é condição primeira, anterior à consciência obtida pela reflexão (Ricoeur, 1988).

É diante desse cenário que estabelecemos os limites e os objetivos do que trabalharemos nesta dissertação. No primeiro capítulo, nosso objetivo é realizar uma apresentação resumida do horizonte intelectual de Ricoeur. Visto que Ricoeur não considerou as tradições fenomenológica e hermenêutica como mutuamente excludentes, mas sim como complementares, é necessário localizar ambas no horizonte das origens da filosofia contemporânea a fim de compreendermos melhor suas relações. Especialmente, no que diz respeito ao problema do método em filosofia, questão que será fundamental no desenvolvimento da filosofia ricoeuriana. Em suma, esperamos traçar um panorama de

[2] De acordo com Sávio Peres "Apesar das diferenças de tema, interesse e método, havia entre ambos os pensadores importantes confluências teóricas, dentre as quais a mais notável é a abordagem descritiva da esfera das vivências." (Peres, 2014, p.12)

como a filosofia de Ricoeur está localizada no solo fenomenológico-hermenêutico.

No segundo capítulo, nosso objetivo é descrever como Ricoeur recepcionou e interpretou a fenomenologia husserliana. Para o filósofo, o valor do método fenomenológico, quando aplicado, é praticamente inquestionável, porém, Ricoeur não deixa de apontar as limitações da interpretação do método realizada por Husserl. Segundo Ricoeur, a interpretação husserliana do método fenomenológico resultou em um idealismo que é insuficiente para abordar a complexidade da existência e da consciência humana. Sendo assim, iremos descrever o posicionamento de Ricoeur em relação à fenomenologia husserliana em duas etapas: I) os distanciamentos da interpretação idealista de Husserl; II) o pertencimento mútuo entre fenomenologia e hermenêutica. Na primeira etapa iremos analisar alguns dos textos onde Ricoeur analisa a importância de Husserl e suas contribuições para a tradição reflexiva onde ele o insere. No segundo momento, iremos analisar os textos onde Ricoeur critica a expressão idealista da fenomenologia e, especialmente, a obra *Do texto à Ação* onde ele esquematiza esse idealismo e faz a contraposição hermenêutica a cada um dos pontos levantados. Como resultado, a crítica ao idealismo husserliano abre a possibilidade para uma síntese fenomenológico-hermenêutica.

Por fim, no terceiro capítulo iremos analisar as peculiaridades da síntese fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur. Para tal fim, é importante considerarmos, ainda que brevemente, que Martin Heidegger já havia estabelecido relações entre a fenomenologia e a hermenêutica anteriormente e que o próprio Ricoeur diferencia a sua síntese fenomenológico-hermenêutica do autor alemão. De acordo com Ricoeur, Heidegger propôs que a análise direta das estruturas existenciais do *Dasein* ofereceria um caminho suficiente para a compreensão do ser. A pré-compreensão do ser já é integrante da própria condição existencial

humana, o que permite com que a interpretação seja imediata. Essa opção Ricoeur nomeou de "via curta". Ricoeur, por outro lado, insistiu que a mediação é indispensável para a compreensão da condição humana. A compreensão não é imediata, mas é mediada pela linguagem, pelos símbolos e narrativas presentes na cultura e na história. Sendo assim, iremos nos deter em analisar com maiores detalhes a opção de Ricoeur em seguir pela "via longa" da interpretação da linguagem como meio de compreender melhor a experiência humana. Para tal fim, é necessário investigar as três etapas metodológicas estabelecidas por Ricoeur, a saber: I) o plano semântico, II) o plano reflexivo, III) a etapa existencial. Seguir esse percurso é o que nos dará melhores condições de diferenciar as opções metodológicas escolhidas pelos autores. A síntese fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur culmina em sua antropologia filosófica. Ricoeur vê o ser humano como um ser interpretativo. Nesta última etapa, iremos explorar como a proposta ricoeuriana de um como a interpretação é um elemento fundamental do conhecimento de si.

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E POSICIONAMENTO DE PAUL RICOEUR

1.1 O horizonte intelectual de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur nasceu em 1913, em Valence, França e pode ser considerado um dos principais filósofos do século XX. Após a morte prematura de seus pais, ele foi criado por seus avós, que lhe proporcionaram uma educação rigorosa e o encorajaram a seguir a carreira acadêmica. Ricoeur estudou filosofia na Universidade de Rennes e, posteriormente, na Sorbonne, onde foi profundamente influenciado pela leitura de Husserl e Heidegger. Durante sua formação, Ricoeur também se interessou por outras correntes filosóficas, como o existencialismo e a filosofia da linguagem. É significativo observar como os eventos históricos, como a Segunda Guerra Mundial e sua experiência como prisioneiro, influenciaram diretamente sua percepção da condição humana. Esses eventos trágicos não apenas marcaram profundamente sua sensibilidade ética, como também reforçaram a relevância filosófica da vulnerabilidade e da capacidade humana para o sofrimento e a resistência. Compreender esse contexto histórico torna-se essencial para perceber a razão pela qual Ricoeur rejeita qualquer visão idealista que negligencie a fragilidade humana, enfatizando ao invés disso uma filosofia mais realista, empática e eticamente comprometida com as ambiguidades da existência.

É importante destacar que a formação inicial de Ricoeur na tradição reflexiva francesa, especialmente sob influência de Gabriel Marcel, moldou seu pensamento filosófico em direção a uma abordagem interpretativa das experiências humanas. A ênfase desses pensadores em as-

pectos como intersubjetividade e temporalidade foi decisiva para que Ricoeur desenvolvesse uma filosofia que jamais abrisse mão da concretude da experiência humana em favor de abstrações puramente teóricas. Assim, seu compromisso com uma filosofia concreta e situada, que parte da existência real e cotidiana, destaca-se como uma contribuição importante ao pensamento contemporâneo, oferecendo um modelo de reflexão filosófica profundamente sintonizada com a complexidade da vida prática e histórica. De acordo com Pallauer e Dauenhauer,

> Um tema central que permeia os escritos de Ricoeur é o da antropologia filosófica. Ricoeur formulou essa ideia como a noção do "ser humano capaz". Com isso, ele busca oferecer um relato das capacidades fundamentais e vulnerabilidades que os seres humanos demonstram nas atividades que compõem suas vidas, e mostrar como essas capacidades possibilitam a ação humana responsável e a convivência. Embora o enfoque esteja sempre na possibilidade de compreender os seres humanos como agentes responsáveis por suas ações, Ricoeur rejeita consistentemente qualquer afirmação de que o eu seja imediatamente transparente para si mesmo ou plenamente senhor de si. O autoconhecimento só surge por meio da compreensão de nossa relação com o mundo e de nossa vida com e entre outros no tempo e no mundo. (Pallauer; Dauenhauer. 2022, seção Paul Ricoeur, *tradução nossa*)

A concepção filosófica e antropológica desenvolvida por Paul Ricoeur em torno da noção do "ser humano capaz" constitui um eixo estruturante de sua filosofia. Para compreender melhor essa noção do "ser humano capaz", é

essencial situá-la no contexto mais amplo do pensamento ricoeuriano, particularmente em seu diálogo entre fenomenologia e hermenêutica. Ricoeur estabeleceu uma interlocução constante entre estas duas tradições filosóficas ao longo de sua trajetória intelectual, apropriando-se da fenomenologia e da hermenêutica para investigar a maneira como a experiência humana é constituída e significada.

A fenomenologia lhe oferece um método descritivo rigoroso das estruturas da consciência e da experiência, especialmente útil na compreensão da natureza da ação humana. No entanto, Ricoeur percebe que a fenomenologia clássica, especificamente algumas partes da obra de Edmund Husserl, deixa algumas lacunas no que diz respeito à linguagem, à história e à temporalidade. Para superar tais limitações, ele segue um diálogo iniciado por Heidegger e incorpora a hermenêutica como uma maneira mais abrangente de entender o significado como um fenômeno histórico e interpretativo. A hermenêutica se apresenta como indispensável, fornecendo uma teoria da interpretação na qual a experiência vivida não é apenas descrita, mas também interpretada, sempre já situada no tempo. Essa junção, portanto, é chave para a compreensão da antropologia filosófica de Ricoeur. O filósofo faleceu em 2005, deixando um legado duradouro na filosofia contemporânea. Sua capacidade de integrar e dialogar com diferentes disciplinas e correntes de pensamento, sua atenção aos detalhes da experiência vivida e sua insistência na importância da interpretação fazem dele uma figura central no pensamento contemporâneo.

1.2 Fenomenologia e hermenêutica no horizonte da filosofia contemporânea

A fenomenologia tornou-se uma importante referência para diversas vertentes filosóficas ao demonstrar a

possibilidade de uma descrição rigorosa e objetiva da subjetividade humana, sem cair em posições metafísicas ou empiristas simplistas. Esta abordagem teve uma profunda influência na filosofia contemporânea ao estabelecer a base para a compreensão de fenômenos essenciais como a intencionalidade (a estrutura pela qual a consciência sempre se refere a algo fora de si mesma), a percepção, a intersubjetividade e a temporalidade. Herbert Spielgelberg, ao comentar sobre a fenomenologia e sua importância na constituição da filosofia contemporânea argumenta que

> Na verdade, a palavra usada primeiramente pelos *insiders* alemães nos primeiros dias foi '*Kreis*' (círculo), com vários subcírculos dentro do grande círculo, uma palavra muito mais apropriada para a associação solta e informal dos membros de um grupo que carece de qualquer organização escolar no sentido acadêmico. Em que sentido, então, um termo tão vago como 'movimento', mais apropriado para a cena política, social ou artística, se aplica a uma filosofia como a fenomenologia? Os seguintes me parecem os principais suportes para a metáfora: (1) A fenomenologia está em movimento, em contraste com uma filosofia estacionária, com um impulso dinâmico, cujo desenvolvimento é determinado por seus princípios intrínsecos, bem como pelas 'coisas', pela estrutura do território que ela encontra. (2) Como um fluxo, ela compreende várias correntes paralelas, que estão relacionadas, mas de forma alguma homogêneas, e podem se mover em diferentes velocidades. (3) Elas têm um ponto de partida comum, mas não precisam ter um destino conjunto definido e previsível; é compatível com o caráter de um movimento

> que seus componentes se ramificam em diferentes direções. (Spielgelberg, 1994, p.47, *tradução nossa*)

A análise de Spielgelberg nos ajuda a perceber três aspectos importantes do papel da fenomenologia na constituição do cenário filosófico contemporâneo. Primeiramente, a fenomenologia desde Edmund Husserl, propõe uma investigação filosófica que é dinâmica, ela não é uma teoria concluída. Pelo contrário, a fenomenologia caracteriza-se por um esforço de renovação da compreensão sempre a partir da experiência. É um método, portanto, que sempre abre caminhos para novas investigações, permitindo sempre a ampliação do seu escopo filosófico. Em segundo lugar, Spielgelberg destaca que o conceito de movimento aplicado à fenomenologia implica também reconhecer que não há uma homogeneidade absoluta entre os seus representantes. Pensadores tão distintos quanto Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre e Paul Ricoeur, representam cada qual ao seu modo como a fenomenologia pode enfatizar questões específicas e acaba criando fluxos de reflexão que se desenvolvem de forma distinta ainda que permaneçam debaixo do "guarda-chuva" fenomenológico. Por fim, Spielgelberg enfatiza que apesar de haver um movimento fenomenológico, os fenomenólogos não têm uma agenda a cumprir. Parte da grandeza do legado da fenomenologia é justamente essa abertura que possibilita as inúmeras ramificações e o caráter não dogmático do movimento.

Entretanto, apesar da importância histórica do movimento e suas ramificações, ainda é necessário explicitar, mesmo que resumidamente, quais são os elementos conceituais que permitem a caracterização de um único movimento. Por isso, Spielgelberg coloca a pergunta fundamental:

> Afinal de contas, o que é a fenomenologia? Embora nossa longa história contenha muitas razões pelas quais uma resposta significativa não possa ser dada em uma única frase, ela exige ainda mais um esforço decidido para satisfazer uma demanda legítima — e até bem-vinda — por esclarecimento e elucidação. Mesmo que houvesse tantas fenomenologias quanto fenomenólogos, deveria haver ao menos um núcleo comum entre todas elas que justificasse o uso do mesmo rótulo. [...] Pelo menos em seu estágio atual, o núcleo mais característico da fenomenologia é o seu método. Há pouca discordância entre os fenomenólogos quanto a este ponto. (Spielgelberg, 1994, p.677, *tradução nossa*)

Apesar das variações que existem dentro desse movimento, Spielgelberg insiste em um núcleo compartilhado por todos os fenomenólogos, que permite justificar o uso de uma mesma designação para a fenomenologia. Essa ideia é essencial, pois sugere que, mesmo reconhecendo diferenças internas, é possível identificar uma unidade metodológica que define o movimento como um todo. Sendo assim, o que singulariza a fenomenologia é a forma pela qual a investigação filosófica se realiza. É neste sentido que "O primeiro objetivo da abordagem fenomenológica é ampliar e aprofundar o alcance de nossa experiência imediata." (Spielgelberg, 1994, p.679, *tradução nossa*) A atitude específica da fenomenologia busca dar preferência a uma descrição atenta e rigorosa da experiência tal como esta se apresenta imediatamente à consciência. Seu objetivo é revelar com a maior amplitude e profundidade possível os fenômenos da experiência vivida. É assim que se dá o famoso "retorno às coisas mesmas" *(Zu den Sachen)* de Hus-

serl. A interpretação deste retorno pode variar, mas a preocupação comum é a de conceder uma escuta mais plena e justa dos fenômenos, permitindo que eles apareçam com uma riqueza e complexidade maiores que aquelas possibilitadas por teorias previamente estabelecidas. Sendo assim,

> O significado principal da fenomenologia, no entanto, não é o de uma revolta, mas o de um esforço fecundante e reconstrutivo. A palavra de ordem "Aos próprios fenômenos" tem, primordialmente, um objetivo positivo: convidanos a voltar-nos para os fenômenos que haviam sido ocultados pelas estruturas teóricas que se interpuseram diante deles. Mas o que essa virada positiva implica? [...] 1. Investigação de fenômenos particulares; 2. Investigação de essências gerais; 3. Apreensão das relações essenciais entre as essências; 4. Observação dos modos de aparecimento; 5. Observação da constituição dos fenômenos na consciência; 6. Suspensão da crença na existência dos fenômenos; 7. Interpretação do significado dos fenômenos. Os três primeiros passos foram aceitos, ao menos implicitamente, e praticados por todos os que se alinharam ao movimento fenomenológico; os demais, apenas por um grupo menor. Na verdade, não há razão alguma pela qual mesmo o primeiro passo não possa ser adotado isoladamente, independentemente dos posteriores. (Spielgelberg, 1994, p.681, *tradução nossa*)

Essa enumeração detalhada das etapas mostra claramente a riqueza e a complexidade do método fenomenológico, que vai desde a descrição detalhada e concreta dos

fenômenos até uma investigação mais profunda de suas essências e constituição na consciência. É importante perceber que essas etapas não são necessariamente obrigatórias para todos os pesquisadores fenomenológicos; elas podem ser aplicadas de forma seletiva conforme as necessidades e objetivos de cada investigação específica. Spielgelberg deixa claro que não há impedimento em adotar, por exemplo, apenas o primeiro passo sem avançar para os seguintes. Mesmo isoladamente, a investigação direta e detalhada dos fenômenos já representa uma contribuição importante da fenomenologia. Com isso, percebe-se que o método fenomenológico, conforme descrito por Spielgelberg, não representa simplesmente uma oposição às abordagens tradicionais (embora tenha um elemento crítico significativo), mas, principalmente, um esforço positivo para revelar com maior clareza e fidelidade o que é dado imediatamente à experiência. É nesse movimento cuidadoso e reflexivo, guiado pelo respeito ao fenômeno e à sua manifestação concreta, que se encontram as características fundamentais do movimento fenomenológico enquanto método filosófico específico.

Apesar de ser um movimento essencial para compreendermos a filosofia no início do século XX, seria um erro descrever a fenomenologia como a única tradição em desenvolvimento nesse momento da história filosófica. Quase simultaneamente há o desenvolvimento da tradição hermenêutica. E, como veremos, não foram raros os autores que construíram suas obras em contato com as duas tradições. De acordo com Kaine e Lawn,

> Se quisermos abordar a natureza da hermenêutica tal como é utilizada hoje, poderíamos dizer que a hermenêutica geralmente se refere a três aspectos interconectados, embora distintos, que exigem uma explicação cuidadosa. (1) Quando falamos de hermenêutica, estamos

> nos referindo ao processo concreto de compreensão como a tarefa de explicitar e avaliar nossa interpretação de textos; (2) ao falar de hermenêutica, devemos também considerar a centralidade histórica do estabelecimento de uma regra para o uso adequado da interpretação, ou seja, a elaboração e implementação concretas do que se chamou *ars interpretandi*; e (3) a hermenêutica pode denotar a teoria e o método filosófico com os quais podemos determinar ou estabelecer a natureza, o caráter, as condições e os limites de todo ato possível de compreensão — como se encontra, por exemplo, nas obras de Schleiermacher, e de formas diversas nas obras de Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. (Kaene; Lawn, 2016, p. 28, *tradução nossa*)

A hermenêutica, tradicionalmente concebida como uma arte da interpretação de textos antigos e sagrados, passa por uma transformação decisiva no final do século XIX e início do século XX. Filósofos como Schleiermacher e Wilhelm Dilthey começam a ampliar a hermenêutica para uma teoria geral do entendimento, e não somente uma metodologia restrita à exegese textual. Dilthey, especialmente, traz para a hermenêutica a noção crucial de que a compreensão (*Verstehen*) humana é essencialmente histórica e contextual, vinculado a uma experiência da vida (*Lebenswelt*) marcada pela temporalidade e pela tradição. Sendo assim, o primeiro aspecto, de ordem pragmática, destacado pelos autores refere-se à hermenêutica como um processo concreto de compreensão, ou seja, como a prática cotidiana de interpretar textos e explicitar seus sentidos. Nesse plano, a hermenêutica se relaciona diretamente com

disciplinas como a filologia e a crítica literária, que envolvem constantemente o esforço de tornar explícito o que está implícito, de desvelar o significado que um texto, seja ele religioso, jurídico ou literário, propõe ao seu leitor.

No segundo aspecto apresentado, destaca-se o esforço de normatizar a interpretação, estabelecendo regras e critérios para a prática hermenêutica. Esse aspecto reflete a herança das hermenêuticas clássicas e modernas que tentaram construir uma metodologia da interpretação. Desde a tradição bíblica e jurídica, passando por autores como Schleiermacher, esse esforço metodológico visa assegurar que a interpretação não seja arbitrária, mas conduzida com coerência e fundamento. Essa dimensão normativa da hermenêutica se preocupa com a legitimidade dos procedimentos interpretativos, com a distinção entre boas e más interpretações, e com a aplicabilidade de princípios que orientem o exercício da compreensão.

O terceiro e último aspecto diz respeito diz respeito a um problema de maior amplitude filosófica. Refere-se à hermenêutica como teoria do entendimento humano, isto é, como uma reflexão filosófica sobre as condições, os limites e a natureza mesma da compreensão. A hermenêutica filosófica desloca a questão da interpretação de uma técnica aplicável a textos, para uma estrutura fundamental da existência humana. A compreensão não é vista apenas como uma atividade cognitiva direcionada a objetos ou textos, mas como um modo de ser. A hermenêutica transforma-se, especialmente com Heidegger, numa ontologia da compreensão, em que interpretar é a própria forma pela qual o ser humano se compreende a si mesmo no mundo e na história.

Embora inicialmente constituam-se como tradições distintas, fenomenologia e hermenêutica são, na verdade, tradições que se complementam e se influenciam mutuamente na constituição da filosofia contemporânea. O diá-

logo entre as tradições têm início com a troca de cartas entre seus fundadores Husserl e Dilthey[3]. A fenomenologia forneceu um método rigoroso para o exame da experiência humana em sua dimensão subjetiva, abrindo caminho para uma investigação detalhada da consciência e das estruturas essenciais da vivência. Por outro lado, a hermenêutica contribuiu ao apontar os limites dessa subjetividade, enfatizando que a constituição do sentido é sempre mediada historicamente, linguísticamente e culturalmente. Essa possibilidade de diálogo entre as tradições de pensamento foi marcante na obra de seus herdeiros, especialmente Heidegger e o próprio Ricoeur. Ambas as tradições, portanto, foram fundamentais na transformação da filosofia no século XX, ao estabelecer novos parâmetros para a investigação filosófica, questionando paradigmas anteriores e abrindo novos caminhos para compreender a complexidade da experiência e da interpretação humana.

1.3 O panorama da relação que Ricoeur estabelece com a fenomenologia e sua abertura à hermenêutica

Na obra de Ricoeur podemos ver claramente o reflexo das características que vimos expressas por Herbert Spielgelberg. Na visão de Ricoeur,

> [...] a fenomenologia é um vasto projeto que não se encerra em uma obra ou em um grupo de obras precisas. Ela é, com efeito, menos uma doutrina que um método capaz de encarnações

[3] Para um panorama ver o artigo do Professor Sávio. Nele o autor busca expor o alguns elementos históricos da relação entre Husserl e Dilthey. Seu objetivo final é discutir "[...] a avaliação de Husserl frente às concepções de Dilthey, bem como as diferenças e as relações entre a concepção hermenêutica de Dilthey e a concepção psicológica fenomenológica husserliana, entendida como ciência eidética." (Peres, 2014, p.12)

> múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades. [...] No próprio Husserl, o método se mistura com uma interpretação idealista que representa uma parte considerável da obra publicada e que tende a situar a fenomenologia no mesmo plano dos neokantismos do princípio do século. Quanto às partes da obra onde o método é efetivamente aplicado, principalmente nos inéditos, não constituem um corpo de obra homogêneo e orientado em um único sentido. Husserl abandonou, no decorrer da caminhada, tantos caminhos quantos desbravou. Ainda que a fenomenologia no sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método. (Ricoeur, 2009, p.8)

Ricoeur sempre reconheceu sua dívida para com a fenomenologia husserliana desde seus primeiros trabalhos[4]. Entretanto, ele também deixou claro que ele compreende a fenomenologia menos como uma doutrina rígida e

[4] O tema da tese de doutorado de Paul Ricoeur foi sobre a relação entre o voluntário e o involuntário. Segundo o autor esse tema lhe permitiria "alargar a análise eidética das operações da consciência às esferas do afeto e da vontade, uma análise que Husserl tinha confinado à percepção e, de um modo mais geral, aos atos 'representativos'." (Ricoeur, 1995, p. 62) Portanto, é possível perceber que a tradição reflexiva em que Ricoeur se insere não se restringe à análise das condições epistemológicas do sujeito, mas envolve toda a multiplicidade de operações que o constituem. Apesar de alargar o escopo da reflexão fenomenológica, isso nunca é feito sem levar em consideração a importância das contribuições de Husserl.

mais como um método aberto e flexível. Este ponto é crucial e encontra eco na reflexão de Spielgelberg sobre a fenomenologia como um "movimento". Nesse sentido, ambos os autores concordam que o valor central da fenomenologia está na sua capacidade de constante renovação e abertura a novos objetos e modos de investigação filosófica. Todavia, encontramos no trecho citado um ponto importante e que é crucial para compreendermos a relação que a obra ricoeuriana estabelecerá com a fenomenologia e como isso o conduzirá a um diálogo com a hermenêutica. Ricoeur destaca a diferença entre as publicações oficiais de Husserl e os materiais inéditos encontrados posteriormente (os manuscritos não publicados). As obras publicadas de Husserl frequentemente estão associadas a uma interpretação idealista da fenomenologia, influenciada pelos contextos filosóficos predominantes no início do século XX, especialmente pelo neokantismo. De acordo com Ricoeur, essas interpretações idealistas, em que Husserl enfatiza aspectos transcendentais da consciência, representam apenas uma parte das possibilidades contidas no método fenomenológico. A fenomenologia-hermenêutica de Ricoeur pode ser vista, assim, como uma das "heresias" fenomenológicas mencionadas por ele na citação. Sobre seus distanciamentos e discordâncias com Husserl o próprio Ricoeur diz,

> No que me diz respeito, quanto mais leio Husserl, tanto mais me convenço de que o método praticado conduz o filósofo para um sentido cada vez menos compatível com o método interpretado filosoficamente. O método praticado tende para "o aprofundamento ou para a consagração da atitude original" de engajamento no mundo. O método interpretado tende para um idealismo solipsista que arranca

> definitivamente a "coisa" de sua alteridade relativa e não consegue dar conta da alteridade absoluta do outro, da segunda pessoa. (Ricoeur, 2009, p.157)

Fica evidente diante dessa afirmação uma posição crítica diante das tensões internas presentes no método fenomenológico de Edmund Husserl, especialmente no que Ricoeur chama de "método praticado" e "método interpretado". Para Ricoeur, a aplicação concreta da fenomenologia, realizada efetivamente nas descrições fenomenológicas empreendidas por Husserl, observa-se um envolvimento real e concreto da consciência com o mundo. Ou seja, o "método praticado" preserva a alteridade da coisa mesma que está sendo descrita. Esse aspecto aproxima Husserl de um tipo de realismo fenomenológico, pois o engajamento do sujeito com o mundo é tratado de modo a enfatizar a interdependência e a relação ativa do sujeito com o mundo externo. Ricoeur percebe nesse aspecto uma abertura potencial para uma filosofia hermenêutica mais ampla, capaz de levar em consideração o mundo como já dado em relações significativas, e o sujeito como existencialmente situado numa comunidade interpretativa.

Porém, em contraste com a aplicação concreta, a interpretação filosófica que Husserl oferece de seu próprio método tende para um idealismo transcendental rígido. O "método interpretado" enfatiza a redução fenomenológica (*epoché*), através da qual o mundo e suas coisas são "postos entre parênteses", distanciados da experiência concreta para que se alcance a "consciência pura". Nesse movimento idealista, o mundo corre o risco de perder sua alteridade, tornando-se algo construído ou constituído inteiramente pela consciência transcendental. Essa posição teórica tende, segundo Ricoeur, ao solipsismo, dificultando ou mesmo impossibilitando dar conta das relações intersubjetivas. Para Ricoeur, a fenomenologia interpretada nesse

viés idealista é incapaz de captar adequadamente o caráter essencialmente relacional e interpretativo da experiência humana. É justamente a partir desta tensão interna identificada na fenomenologia husserliana que encontramos o ponto de partida que trataremos no capítulo seguinte. A crítica de Ricoeur à fenomenologia idealista é ao mesmo tempo um convite à fenomenologia para ampliar seu escopo, abraçando uma filosofia hermenêutica comprometida com a compreensão da totalidade da experiência vivida e não somente no contexto da consciência transcendental isolada. Ricoeur intenta oferecer uma contribuição decisiva ao movimento fenomenológico, ajudando-o a superar suas limitações internas e abrindo-o para uma compreensão mais rica e adequada da condição humana.

CAPÍTULO 2

PAUL RICOEUR E A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

2.1 Ricoeur e a crítica hermenêutica ao idealismo husserliano

Como já dito, a influência de Husserl na formação e produção filosófica de vários autores não implicou que críticas não fossem realizadas ao pensamento husserliano[5]. Para compreender melhor como se dá essa influência em sua formação e desenvolvimento e sua obra devemos observar como ele coloca sua interpretação da obra husserliana em uma relação direta com a tradição hermenêutica. Em suas palavras,

> Proponho, para discussão, as duas teses seguintes: Primeira tese: o que a hermenêutica arruinou não foi a fenomenologia, mas uma das suas interpretações, a saber, a sua interpretação idealista pelo próprio Husserl; é por essa razão que eu falarei, doravante, do idealismo husserliano. Tomarei, pois, como ponto de referência e como guia o *Nachwort* às *Ideen (1)* e submeterei às teses principais à crítica da hermenêutica. [...] Segunda tese: Para lá da sim-

[5] Nas palavras do próprio Ricoeur: "A obra de Husserl é o tipo da obra não resolvida, embaralhada, rasurada, arborescente. Por isso, muitos pesquisadores encontraram sua própria via abandonando também o seu mestre, porque prolongavam uma linha magistralmente inaugurada pelo fundador e não menos magistralmente cancelada por este. A fenomenologia constitui em boa parte a história das heresias husserlianas. A estrutura da obra do mestre implicava que não houvesse ortodoxia husserliana." (Ricoeur, 2009, p. 171)

> ples oposição, há entre a fenomenologia e hermenêutica uma pertença mútua que importa explicitar. Esta pertença pode ser reconhecida a partir tanto de uma como de outra. Por um lado, a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia e preserva, assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta: a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico. (Ricoeur, 1989, p.49).

A análise que Ricoeur empreende sobre as tendências idealistas gira em torno do *Nachwort*, o posfácio que Edmund Husserl escreveu em 1930 para uma nova edição de sua obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (conhecida abreviadamente como *Ideias I*, originalmente publicada em 1913). Neste posfácio de 1930, Husserl aborda diretamente essa controvérsia, buscando justificar e defender o caráter transcendental e idealista desta obra. De acordo com Ricoeur, Husserl argumenta que seu idealismo fenomenológico não significa negar a existência do mundo externo, mas enfatizar que toda realidade tem seu sentido e existência constitutiva na consciência transcendental, isto é, que todo sentido do mundo depende de sua constituição por atos da consciência (Ricoeur, 1989). Em outras palavras, Husserl tenta esclarecer que seu idealismo não seria um idealismo psicológico ou subjetivista, mas sim um idealismo transcendental rigoroso, baseado na análise das condições últimas de possibilidade da experiência e do conhecimento. É justamente nesse texto que Husserl esclarece e reforça sua posição idealista transcendental. Por isso, Ricoeur o considera um exemplo paradigmático da interpretação idealista da fenomenologia. Assim, ao referir-se a este texto, Ricoeur localiza precisamente onde o debate fenomenológico sobre a

interpretação que Husserl faz do método alcança seu status mais consolidado e onde a crítica hermenêutica pode ser aplicada com maior clareza, estabelecendo assim a sua primeira tese, a saber, a hermenêutica não arruinou a fenomenologia, mas a sua interpretação idealista, tese que analisaremos em maiores detalhes.

Em sequência a esta primeira parte da sua argumentação, Ricoeur irá estruturar a sua segunda tese e defender o pertencimento mútuo entre fenomenologia e hermenêutica. De um lado, Ricoeur reconhece explicitamente a fenomenologia como ponto de partida fundamental para a hermenêutica (Ricoeur, 1989). Seu esforço de retornar às "coisas mesmas" significa que o conhecimento filosófico deveria partir da experiência imediata. As descrições fenomenológicas forneceriam a base empírica para qualquer interpretação ou reflexão sobre a experiência humana. Assim, para Ricoeur, a hermenêutica "edifica-se" sobre as descrições fenomenológicas e mantém seu rigor descritivo. Por outro lado, Ricoeur enfatiza uma ideia mais radical: ele afirma que a fenomenologia também depende intrinsecamente de pressupostos hermenêuticos. Todo fenômeno a ser descrito fenomenologicamente já é interpretado desde o começo. Antes mesmo de a reflexão filosófica começar, já estamos imersos em tradições interpretativas que moldam nossas percepções e nossos próprios conceitos. Portanto, o que Ricoeur está pontuando é que toda descrição fenomenológica pressupõe implicitamente uma hermenêutica. Antes de toda descrição sempre está presente uma pré-compreensão que orienta a própria descrição fenomenológica. Neste sentido, a fenomenologia é profundamente hermenêutica em sua própria constituição.

2.2 As teses do idealismo husserliano e suas contraposições hermenêuticas

Quais são então as teses idealistas que Ricoeur identifica e confronta com a hermenêutica no *Nachwort*? A primeira tese elaborada por Ricoeur é que "o ideal de cientificidade que a fenomenologia reivindica, não está em continuidade com as ciências." (Ricoeur, 1989, p.51). A concepção original de Husserl sobre o projeto fenomenológico era alcançar uma fundamentação absoluta das estruturas essenciais da experiência humana, estabelecendo, portanto, um novo padrão rigoroso e autônomo de conhecimento. Esse ideal não segue o modelo das ciências naturais, que se baseiam na observação empírica, na verificação experimental e buscam explicações causais para os fenômenos analisados. Em vez disso, a fenomenologia se estabeleceria como ciência transcendental, ou seja, todas as experiências, objetos e significados que conhecemos são constituídos por atos conscientes do sujeito transcendental (Ricoeur, 1989). Seu caráter científico seria obtido mediante a análise pura e direta da consciência, por meio da redução fenomenológica (*epoché*). Todas as crenças e pressuposições sobre a existência independente do mundo exterior seriam postas em suspensão, o que permitiria focalizar exclusivamente a maneira como o mundo aparece à consciência. Nesse sentido, a fenomenologia seria uma ciência da subjetividade transcendental.

Para Ricoeur, a contraposição hermenêutica encontra-se justamente no fato que "O ideal de cientificidade, entendido pelo idealismo husserliano como justificação última, encontra o seu limite na condição ontológica da compreensão." (Ricoeur, 1989, p. 54) Compreender (*Verstehen*), nunca é uma operação cognitiva atemporal, um ato transcendental isolado. O conceito implica a relação entre o sujeito e todo o contexto existencial em que ele está inserido. Ricoeur têm sobre si claramente a influência de Heidegger,

mas iremos explorar essa relação em maiores detalhes no terceiro capítulo. No momento, é suficiente tornar explícito que na perspectiva hermenêutica a redução (*epoché*) não é realizável, pelo menos não como proposta por Husserl. O ser humano nunca compreende o mundo como consciência pura transcendental, mas como um ser histórico, situado num contexto interpretativo prévio que não pode ser inteiramente transcendido. A própria consciência, tendo seu caráter intencional, sendo sempre consciência de algo, não poderia separar plenamente esse algo do seu contexto. Ricoeur complementa essa contraposição afirmando que

> Esta preeminência ontológica da pertença implica que a questão de fundação já não possa coincidir simplesmente com a de justificação última. É verdade que Husserl é o primeiro a sublinhar a descontinuidade, instituída pela *epoché*, entre o empreendimento transcendental de fundação e o trabalho interno de cada ciência com vista à elaboração dos seus próprios fundamentos. Mais ainda, ele não deixa de distinguir a exigência de justificação imposta pela fenomenologia transcendental do modelo pré-estabelecido da *mathesis universalis*. É nisso que, como se dirá mais adiante, ele assenta as condições fenomenológicas da hermenêutica. Mas a hermenêutica pretende, precisamente, radicalizar a tese husserliana da descontinuidade entre fundação transcendental e fundamento epistemológico. Para ela, a questão da fundação última continua a pertencer à mesma esfera do pensamento objetivante, tão longamente quanto o ideal de cientificidade não for questionado como tal. É esta radicalidade da questão que faz remontar da ideia de cientificidade à condição ontológica de pertença, pelo

> que aquele que interroga faz parte da própria coisa sobre a qual ele interroga. É esta pertença que é, a seguir, apreendida como finitude do conhecer. A tonalidade negativa, que a própria palavra finitude conota só se introduz, no entanto, na relação positiva de pertença - que é a própria experiência hermenêutica - porque a subjetividade já erigiu a sua pretensão a ser o fundamento último. Esta pretensão está desmedida, esta *hubris*, faz, então, aparecer, por contraste, a relação de pertença como finitude. (Ricoeur, 1989, p.55)

Ricoeur destaca duas distinções que são importantes e que já se encontram em Husserl. Ele destaca a distinção entre "fundamento epistemológico", isto é, o trabalho interno de cada ciência em elaborar seus próprios critérios e métodos sempre relativos ao seu contexto e objetos particulares e sem a pretensão de uma validação absoluta, e "fundação transcendental", ou seja, um fundamento último, situado num nível anterior e superior às ciências particulares e, por isso, capaz de justificar toda possibilidade de conhecimento e ir além de qualquer particularidade. Porém, Ricoeur ressalta que Husserl é cuidadoso em não confundir a exigência fenomenológica de fundamentação transcendental com o modelo tradicional da *mathesis universalis*, o antigo sonho racionalista da ciência cartesiana-leibniziana em encontrar um fundamento absoluto, universal e lógico-matemático, capaz de unificar e garantir a certeza absoluta do conhecimento. Apesar dessa importante distinção que Husserl mantém claramente, Ricoeur ainda vê na fenomenologia transcendental uma ambição paralela à *mathesis universalis*, mesmo que Husserl não o reconheça explicitamente. Para Ricoeur, apesar de não ser

idêntica ao projeto cartesiano-leibniziano, a fenomenologia transcendental de Husserl mantém uma exigência semelhante de fundamentação absoluta última.

Nesse sentido, o que a hermenêutica faz é justamente radicalizar essa questão. A contribuição que a hermenêutica oferece está em destacar a "pertença ontológica". Para Ricoeur, todo projeto de fundamentação absoluta, seja fenomenológico-transcendental ou lógico-matemático, encontra limites decisivos na historicidade, na finitude e no caráter interpretativo da experiência humana. Ou seja, quem interroga sempre faz parte da realidade sobre a qual interroga. Não há posição privilegiada de distanciamento transcendental e nossa percepção é inescapavelmente histórica e interpretativa. Por isso, é necessário reconhecer a finitude de todo conhecer humano. Para Ricoeur, isso não implica em relativismo, mas um esclarecimento de como o conhecimento realmente ocorre.

A segunda tese hermenêutica contra o idealismo husserliano que Ricoeur explora é que

> A fundação principal é a ordem da intuição; fundar é ver; com isso, o *Nachwort* confirma a prioridade, expressa pela sexta *Investigação lógica*, da ocupação completa relativamente a toda a filosofia da dedução ou da construção. O conceito chave, nesta perspectiva, é o de um 'campo de experiência'. A estranheza da fenomenologia reside toda aí: o princípio é, de imediato, um 'campo', e a primeira verdade é, de imediato, uma 'experiência'. Ao contrário de qualquer 'construção especulativa', toda a questão principal se decide na visão. Eu acabo de falar da estranheza: não será, de fato, espantoso que, a despeito da (e graças à) crítica do empirismo, a experiência, precisamente no sentido empírico, só seja ultrapassada numa

> 'experiência'? Esta sinonímia da experiência significa que a fenomenologia não se alarga a nenhum outro lugar, a nenhum outro mundo, mas ao próprio lugar da experiência natural, enquanto esta ignora o seu sentido. Daí que, por mais que se ponha a tônica no caráter *a priori*, na redução ao *eidos*, no papel das variações imaginativas e até na noção de 'possibilidade' - é ainda e sempre o caráter de experiência que é sublinhado (mesmo que só se considere a expressão possibilidade intuitiva). (Ricoeur, 1989, p.52)

Ricoeur direciona-se especificamente ao privilégio concedido à intuição como base definitiva para a fundação fenomenológica proposta por Husserl: "fundar é ver". Ricoeur reconhece neste ponto a especificidade da fenomenologia: seu compromisso com a experiência direta, com aquilo que é imediatamente dado ao sujeito no campo fenomenológico. Este ato de "ver" é distinto tanto das abordagens filosóficas que se apóiam em deduções formais ou construções especulativas, como também das abordagens empíricas, que dependem exclusivamente de dados sensoriais externos. O fundamento da fenomenologia reside na experiência imediata, porém rigorosamente examinada por meio da redução fenomenológica. Porém, Ricoeur destaca uma ambiguidade profunda aqui: apesar de Husserl criticar continuamente o empirismo, seu método permanece profundamente atrelado à noção mesma de experiência imediata, concreta, do mundo vivido. Trata-se de um paradoxo: Husserl pretende ultrapassar a experiência no sentido empírico por meio de outra experiência, a experiência transcendental ou eidética. Essa nova experiência fenomenológica, no entanto, não é empírica no sentido tradicional (baseada em dados sensoriais externos), mas ocorre no nível da consciência, após o exercício da *epoché*.

Trata-se de uma experiência rigorosa, de caráter reflexivo, descritivo e intencional, que Husserl considera ser a base última e segura para o conhecimento filosófico. Isso significa que a fenomenologia não abre um espaço diferente ou transcendente ao mundo empírico tradicional, mas atua precisamente sobre a própria experiência natural, esclarecendo-a a partir de dentro. É precisamente isso que Ricoeur observa como paradoxal: apesar das críticas à experiência empírica tradicional, Husserl ainda opera continuamente num horizonte de experiência, embora reformulado transcendentalmente. Para Ricoeur, ao insistir que a fenomenologia seja ao mesmo tempo crítica do empirismo e, no entanto, fundada numa nova forma de experiência, Husserl parece não escapar inteiramente daquilo que critica.

Ricoeur reforça esse paradoxo e afirma que a hermenêutica tem um importante contraponto ao conceito fenomenológico de experiência. Em suas palavras,

> A exigência husserliana do retorno à intuição opõe-se à necessidade, para toda a compreensão, de ser mediatizada por uma interpretação. Não se põem dúvida que este princípio é retirado da epistemologia das ciências históricas. A este título, ele pertence ao campo epistemológico limitado por Schleiermacher e por Dilthey. No entanto, se a interpretação fosse apenas um conceito histórico-hermenêutico, este permaneceria tão regional como as próprias 'ciências do espírito'. Mas o uso da interpretação nas ciências histórico-hermenêuticas é apenas o ponto de fixação de um conceito universal de interpretação que tem a mesma extensão que o de compreensão e, finalmente, que o de pertença. A este título, ele ultrapassa a simples metodologia da exegese e da filologia

> e designa o trabalho de explicitação que se prende com toda a experiência hermenêutica. Segundo a observação de Heidegger em *Sein und Zeit* o *Auslegung* é o 'desenvolvimento da compreensão' segundo a estrutura do 'enquanto tal'. [...] Esta dependência da interpretação relativamente à compreensão explica que a explicitação, também ela, precede sempre a reflexão e toda a constituição de um objeto por um sujeito soberano. Esta antecedência exprime-se, ao nível da explicitação, pela 'estrutura de antecipação' que impede que a explicitação seja alguma vez uma apreensão sem pressuposto de um sendo simplesmente prédado; ela precede o seu objeto sob a forma do adquirido (*Vorhabe*), da visão preliminar (*Vorsicht*), da antecipação (*Vorgritt),* da pré-significação (*Vor-Meinung).* O importante é sublinhar que não é possível pôr em jogo a estrutura do 'enquanto tal' sem por também em jogo a da antecipação. (Ricoeur, 1989, p.56)

Ricoeur sugere que a fenomenologia transcendental husserliana subestima o fato de que toda experiência, mesmo a experiência transcendental, já está mediada por estruturas interpretativas anteriores. Ele inicia apontando que Husserl coloca no centro de sua fenomenologia a exigência do retorno à intuição, entendida como visão direta e imediata do fenômeno. Em contraste radical com essa posição, Ricoeur introduz um princípio hermenêutico fundamental: compreender implica inevitavelmente interpretar. Compreender algo é necessariamente interpretá-lo, relacioná-lo a contextos prévios de sentido e significado. Interpretar, nessa perspectiva, significa explicitar sentidos que já estão presentes antes de qualquer esforço metodológico. Mesmo a experiência fenomenológica supostamente direta

estaria impregnada de significações prévias que estruturam o modo como o sujeito se relaciona com o fenômeno. Ricoeur reconhece que essa crítica à intuição imediata tem raízes na epistemologia das ciências históricas e é tributário de Schleiermacher e Dilthey, que introduziram o conceito de interpretação como método fundamental das ciências humanas ou histórico-hermenêuticas (*Geisteswissenschaften*). Contudo, Ricoeur está em concordância com Heidegger e ultrapassa a visão de Dilthey e Schleiermacher, segundo a qual a interpretação seria um método restrito a certos objetos (textos, documentos históricos, tradições culturais etc.). A interpretação não é apenas uma metodologia particular, regional e restrita às ciências humanas; antes, é uma dimensão universal de toda compreensão e indissociável da nossa pertença a um contexto.

Visto que compreender algo já implica uma pré-compreensão do contexto no qual esse algo se insere, Ricoeur se refere a uma tese da hermenêutica filosófica elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Não compreendemos algo de maneira isolada, toda compreensão pressupõe uma antecipação interpretativa. Sempre está presente a estrutura prévia de antecipações e pressupostos que são organizados da seguinte forma: a) *Vorhabe*, o pressuposto prévio, o conjunto de pressupostos básicos, já disponíveis antes de qualquer compreensão explícita; b) *Vorsicht*, a visão prévia, antes mesmo de examinar um objeto já possuímos uma perspectiva antecipada sobre ele; c) *Vorgriff*, a antecipação conceitual, antes de abordar algo explicitamente, já possuímos expectativas do que iremos encontrar; d) *Vor-Meinung*, a pré-opinião, o pré-conceito inicial sobre o objeto, que aqui não tem nenhuma conotação negativa, mas simplesmente reconhece que toda compreensão já começa com algum julgamento preliminar. Essas estruturas indicam que nenhuma explicitação hermenêutica é um simples desvelar imediato de algo já dado objetivamente. Pelo con-

trário, antes de explicitar algo, já o compreendemos parcialmente, já temos expectativas e pré-conceitos. Esse é o sentido da afirmação segundo a qual a interpretação precede o objeto interpretado. A estrutura do "enquanto tal", essencial à interpretação, é indissociável desta antecipação prévia. A pretensão de uma intuição sem pressupostos, totalmente pura, é ilusória.

A terceira tese idealista que Ricoeur encontra no *Nachwort* é que

> O lugar da intuitividade total é a subjetividade. Toda a transcendência é duvidosa, só a imanência é indubitável. É a própria tese do idealismo husserliano. Toda a transcendência é duvidosa porque procede por *Abschattungen*, por 'esboços' ou 'perfis' porque a convergência destes *Abschattungen* é sempre presunçosa, porque a presunção pode ser frustrada pela discordância; finalmente, porque a consciência pode formar a hipótese hiperbólica de uma discordância radical das aparências, o que é a própria hipótese da 'destruição do mundo'. A imanência não é duvidosa, porque ela não se dá por 'perfis' ou 'esboços', portanto, ela não comporta nada de presunçoso, mas permite por si a coincidência da reflexão com aquilo que 'acaba precisamente' de ser vivido. (Ricoeur, 1989, p.52)

Em sua terceira crítica ao idealismo husserliano Ricoeur enfrenta a questão da subjetividade transcendental proposta por Husserl. Segundo a interpretação idealista que Husserl oferece no *Nachwort*, o lugar absoluto da intuição completa e imediata não é outro senão a própria subjetividade transcendental. Ricoeur utiliza o termo alemão "*Abschattungen*", literalmente "sombras" ou "perfis",

para indicar o modo pelo qual os objetos externos aparecem para a percepção. Quando percebemos um objeto no mundo, nunca o capturamos de uma só vez, totalmente; ao contrário, ele aparece sempre de maneira parcial, fragmentária e limitada. Se quisermos apreender melhor o objeto, devemos "nos mover" ao redor dele, reunindo diferentes perfis. Porém, cada novo perfil introduz a possibilidade da discordância com os anteriores, tornando o conhecimento do objeto externo sempre uma tentativa de síntese que pode fracassar ou ser frustrada. Essa possibilidade de incompatibilidade entre os perfis conduz a interpretação de Husserl a uma posição semelhante ao experimento cartesiano da dúvida hiperbólica: a consciência pode supor que todo o mundo externo seja ilusório e que não há correspondência entre suas percepções e a realidade. Se a realidade exterior transcendente não pode ser considerada absolutamente segura, Husserl volta-se para a imanência da consciência. Em tese, quando vivemos uma experiência interna (como sentir dor, alegria ou ter um pensamento), essa experiência é vivida diretamente, de forma imediata e sem fragmentações perceptivas e sem necessidade de síntese externa. A experiência interna coincide com o ato reflexivo que a capta, ela não pode ser fragmentada em perspectivas parciais e potencialmente discordantes.

Apesar de reconhecer a coerência interna do argumento husserliano, Ricoeur dirige contra ele uma crítica radical. A hermenêutica questiona precisamente a ideia de que a consciência tenha acesso transparente e imediato a si mesma. Sobre isso, Ricoeur diz

> Que o lugar da fundação última seja a subjetividade, que toda a transcendência seja duvidosa e apenas a imanência indubitável - isso torna-se, por sua vez, eminentemente duvidoso a partir do momento em que se considera

> que também o Cogito pode ser submetido à crítica que a fenomenologia aplica, aliás, a todo o aparecer. As astúcias da consciência de si são mais finas que as da coisa. [...] E se o traço constitutivo do ser-aí, de ser sempre meu, fosse o fundamento daquilo que o ser-aí, à partida e a maior parte das vezes, não fosse ele mesmo? E se a analítica existencial, ao tomar o seu ponto de partida no eu como dado, caísse numa armadilha que lhe estende o próprio ser-aí, sob a forma de uma interpretação falsamente evidente e falsamente imediata de si mesmo? Também aqui não irei prender-me à letra da filosofia de Heidegger, mas prolongá-la-ei por minha própria conta. [...] A crítica das ideologias e a psicanálise dão-nos, hoje, meios de completar a crítica do objeto por uma crítica do sujeito. A crítica do objeto, em Husserl, é coextensiva à *Dingkonstitution* (constituição da coisa); ela assenta, como se disse, no caráter presuntivo da síntese dos esboços. Mas Husserl acreditou que o conhecimento de si podia não ser presuntivo, porque não procede por 'esboços' ou 'perfis'. Ora o conhecimento de si pode ser presuntivo por outras razões. Na medida em que o conhecimento de si é um diálogo da alma consigo mesma e em que o diálogo pode ser sistematicamente distorcido pela violência e por todas as intromissões de estruturas da dominação nas da comunicação, o conhecimento de si, enquanto comunicação interiorizada pode ser tão duvidoso como o conhecimento do objeto, embora por razões diferentes e específicas. (Ricoeur, 1989, p.59)

Para Ricoeur, não há motivo sólido para preservar a consciência de si como uma esfera privilegiada de certeza. E se o cogito, ou a autoconsciência, também fosse submetida ao mesmo tipo de crítica que a fenomenologia aplica ao conhecimento da realidade exterior? E se o fato de que toda experiência vivenciada internamente nos levasse a crer, falsamente, que nos conhecemos plenamente? Para Ricoeur, a experiência interna da consciência quando submetida à crítica também se demonstraria como potencialmente enganosa. Ricoeur constrói seu argumento, em concordância com a analítica existencial de Heidegger, em diálogo com a tradição psicanalítica e com a crítica das ideologias. Ricoeur propõe que a consciência de si é uma comunicação interiorizada, um diálogo da alma consigo mesma, e como todo diálogo, pode ser distorcido por fatores como: forças reprimidas e inconscientes que escapam à autorreflexão, estruturas de dominação que moldam como o sujeito se compreende, crenças coletivas e culturais que formam a consciência sem que o sujeito as perceba. Sendo assim, o autoconhecimento pode ser tão duvidoso quanto o conhecimento do mundo, apesar de ser por razões diferentes. Ricoeur complementa sua argumentação afirmando que

> Só uma hermenêutica da comunicação, parece-me, pode assumir a tarefa de incorporar a crítica das ideologias na compreensão de si. E de duas formas complementares. Por um lado, ela pode mostrar o caráter inultrapassável do fenômeno ideológico a partir da sua meditação sobre o papel da 'pré-compreensão' na apreensão de um objeto cultural em geral. Basta-lhe elevar esta noção de pré-compreensão, em princípio aplicada à exegese dos textos, à categoria de uma teoria geral dos preconceitos, que seria coextensiva à própria conexão histórica.

> Do mesmo modo que a incompreensão é uma estrutura fundamental exegese (Schleiermacher), o preconceito é uma estrutura fundamental da comunicação nas suas formas sociais e institucionais. Por outro lado, a hermenêutica pode mostrar a necessidade de uma crítica das ideologias, mesmo que esta crítica nunca possa ser total, exatamente devido à estrutura de pré-compreensão. (Ricoeur, 1989, p.60)

Ao invés de um modelo introspectivo, Ricoeur propõe uma hermenêutica da comunicação que integre em seu horizonte a crítica das ideologias. O sujeito não é visto mais como ponto de partida absoluto e a ideia de pré-compreensão é alargada para um nível antropológico, histórico, social e institucional. É tarefa hermenêutica exercer uma crítica que reconheça e analise as distorções que interferem na compreensão de si. É interessante notar que reconhecer que o sujeito não pode ser o polo de certeza última não conduz o autor a um relativismo cético. Incorporar a crítica das ideologias dentro da hermenêutica é fundamental para empreender uma reflexão crítica sobre as condições e possibilidades da compreensão. Seu objetivo é justamente tornar os sujeitos mais conscientes dos seus limites e lançar luz sobre as distorções e pontos cegos em sua autocompreensão.

A quarta tese idealista identificada no *Nachwort* é que "A subjetividade, assim promovida à categoria do transcendental, não é consciência empírica, objeto da psicologia. Todavia, fenomenologia e psicologia fenomenológica são paralelas e constituem uma 'dupla' que, sem cessar, suscita a confusão entre as duas disciplinas, uma transcendental, outra empírica. "Só a redução as distingue e as separa." (Ricoeur, 1989, p.52) Para Ricoeur, embora Husserl insista na distinção entre fenomenologia transcenden-

tal e psicologia fenomenológica, a maneira como a fenomenologia se desenvolve acaba por criar ambiguidades que tornam difícil de manter essa separação de forma estável. Existe uma proximidade metodológica e temática entre elas. Ambas trabalham com descrições da experiência vivida e têm como foco a consciência. Para Husserl, elas seriam paralelas, ambas tratam da consciência, mas com fins distintos: a psicologia, com fins científico-empíricos; e a fenomenologia transcendental, com fins fundacionais e epistemológicos. A única coisa que distingue radicalmente as duas é a redução. Essa distinção, embora clara em princípio, torna-se frágil na prática da aplicação do método fenomenológico. Para tornar claro o ponto da sua crítica, Ricoeur complementa dizendo que tentar distinguir as disciplinas com base apenas na redução torna evidente um paradoxo do método fenomenológico. Para o autor,

> O paradoxo é que à custa desta perda que o mundo se revela, precisamente como 'prédado', que o corpo é, na verdade, 'existente' e que a natureza se anuncia como 'sendo'. A redução não passa, pois, entre nós e o mundo, entre a alma e o corpo, entre o espírito e a natureza, mas através do pré-dado, do existente, do sendo, os quais deixam de depender de si, de serem tomados na *Seinsglaube* ('fé no ser') cega, para se tornarem sentido, sentido do prédado, sentido do existente, sentido do sendo. (Ricoeur, 1989, p.53)

A "perda" aqui se refere ao efeito da redução fenomenológica. É justamente ao "perder" o mundo como dado imediato que ele passa a se revelar com mais profundidade. A redução não opera como uma cisão entre um sujeito e um objeto, mas evidencia um pano de fundo implícito e pré-dado e que antecede toda experiência e que passa

a ser reconhecido como portador de sentido. Ou seja, ao invés de considerar a redução como um corte radical entre sujeito e mundo, Ricoeur sugere que ela deve ser entendida não como separação, mas como mediação (Ricoeur, 1989). A redução não exclui o mundo, o corpo ou a natureza; ela os reconduz a um plano de significação. O mundo continua presente, mas agora como fenômeno compreendido, como horizonte de sentido. Em sua releitura hermenêutica o foco da redução é deslocado para evidenciar as articulações de sentido. Sobre esse movimento em sua filosofia, Ricoeur diz que

> Uma maneira radical de pôr em questão o primado da subjetividade é tomar como eixo hermenêutico a teoria do texto. Na medida em que o sentido de um texto se tornou autônomo em relação à intenção subjetiva do seu autor, a questão essencial não é encontrar, subjacente ao texto, a intenção perdida, mas expor, face ao texto, o 'mundo' que ele abre e descobre. Por outras palavras, a tarefa hermenêutica consiste em discernir a 'coisa' do texto (Gadamer) e não a psicologia do autor. A coisa do texto é para a sua estrutura o que, na proposição, a referência é para o sentido (Frege). Do mesmo modo que, na proposição, nós não nos contentamos com o sentido que é o seu objeto ideal, mas nos interrogamos, além disso, sobre a sua referência, ou seja, a sua pretensão e o seu valor de verdade, também, no texto, nós não podemos ficar pela estrutura imanente, pelo sistema interno de dependências provenientes do entrecruzamento dos 'códigos' que o texto põe em ação; queremos, além disso, explicitar o mundo que o texto projeta. [...] A questão já não é definir a

> hermenêutica como uma investigação das intenções psicológicas escondidas no texto, mas como a explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto. O que deve interpretar-se num texto é uma proposta de mundo, o projeto de um mundo que eu poderia habitar e em que poderia projetar os meus possíveis mais próprios. [...] a fenomenologia, apesar de ter a sua origem na descoberta do caráter universal da intencionalidade, não seguiu o conselho de sua própria descoberta, a saber, que a consciência tem o seu sentido fora de si mesmo. A teoria idealista da constituição do sentido em a consciência chegou, assim, à hipóstase da subjetividade. O resgate desta hipóstase são as dificuldades cima evocadas pelo 'paralelismo' entre fenomenologia e psicologia. Estas dificuldades atestam que a fenomenologia corre sempre o perigo de se reduzir a um subjetivismo transcendental. O modo radical de pôr um termo a esta confusão que renasce sempre, é deslocar o eixo da interpretação da questão da subjetividade para a do mundo. É o que a teoria do texto impõe que se faça, ao subordinar a questão da intenção do autor à da coisa do texto. (Ricoeur, 1989, p. 62)

De acordo com Ricoeur, Husserl não seguiu até o fim as implicações da descoberta da intencionalidade. A "hipóstase da subjetividade", como diz Ricoeur, gera como consequência um paralelismo problemático entre fenomenologia transcendental e psicologia fenomenológica, a subjetividade torna-se tanto transcendental quanto empírica, e essa ambiguidade mina a clareza do projeto fenomenológico.

Para resolver esse impasse, Ricoeur propõe um deslocamento radical: é preciso tirar o foco da subjetividade e colocá-lo no mundo. Isso significa romper com a ideia de que o sentido é constituído apenas dentro da consciência, e passar a compreender que o sentido se dá no mundo, através das mediações simbólicas, linguísticas, culturais — e não no interior de um sujeito puro. Esse deslocamento é o coração da virada hermenêutica de Ricoeur: não se trata mais de buscar o fundamento último na consciência, mas de interpretar os modos como o mundo é simbolicamente estruturado e projetado na linguagem, especialmente no texto.

É aqui que entra a teoria do texto, que representaria a via principal de superação do impasse fenomenológico. O texto, ao se emancipar da intenção subjetiva do autor, torna-se um mundo em si, com um sentido autônomo, que propõe ao leitor um horizonte de significações possíveis. A hermenêutica do texto não busca recuperar a intenção perdida do autor, como faria uma abordagem psicologista, mas sim interpretar "a coisa do texto", ou seja, o mundo que ele revela, as possibilidades de ser que ele projeta, os caminhos interpretativos que ele abre para o leitor. Ricoeur, retomando Gadamer, propõe que interpretar não é reconstruir a psicologia do autor, mas explicitar o mundo que o texto projeta como possibilidade de ser-no-mundo para o leitor (Ricoeur, 1989). A fim de reforçar sua posição, Ricoeur recorre à distinção feita por Gottlob Frege entre sentido e referência de uma proposição. O sentido é o conteúdo lógico e semântico de uma proposição, já a referência é sobre o que a proposição se refere no mundo. O texto, como proposição, não se esgota em sua estrutura interna. Ele propõe uma realidade, um horizonte de sentido para além da sua imanência. O texto como mediação simbólica entre o sujeito e o mundo constitui um dos elementos centrais da síntese fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur

e será desenvolvida ao longo de várias de suas obras. Iremos analisar a importância e os impactos dessa opção em maiores detalhes no terceiro capítulo.

Por fim, a quinta e última tese idealista que Ricoeur identifica no *Nachwort* é que

> A tomada de consciência que sustenta a obra de reflexão desenvolve implicações éticas próprias: pelo fato de que a reflexão é o ato imediatamente responsável de si. Esta tonalidade ética que a expressão 'última responsabilidade de si' parece introduzir na temática fundacional, não é o complemento prático de um empreendimento que, enquanto tal, seria puramente epistemológico: a inversão pela qual a reflexão se liberta da atitude natural é, ao mesmo tempo, - do mesmo fôlego, se assim se pode dizer -, epistemológica e ética. A conversão filosófica é o ato supremamente autônomo. Aquilo a que nós chamamos a tonalidade ética está, pois, imediatamente implicada no ato fundacional, na medida em que este só pode ser auto-posicional. É neste sentido que ele é, em última instância, responsável de si. O caráter auto-afirmativo da fundação transforma o sujeito filosófico em sujeito responsável. Este sujeito é o sujeito filosofante enquanto tal. (Ricoeur, 1989, p.54)

Em sua última crítica a expressão idealista da fenomenologia, Ricoeur chama a atenção para a forma como Husserl inscreve uma tonalidade ética em sua reflexão epistemológica. Ricoeur observa que, em Husserl, a reflexão filosófica, o ato pelo qual a consciência suspende a atitude natural e volta-se para si mesma como origem do sen-

tido, não é apenas uma operação voltada para o conhecimento, mas também um ato ético de autonomia e responsabilidade. A "última responsabilidade de si", expressão destacada por Ricoeur, é o ato de um sujeito que se reconhece responsável pelo próprio ato de fundar o sentido. Desta forma, o sujeito filosófico também é um sujeito responsável pelo sentido que constitui. A crítica central de Ricoeur é que essa ética da responsabilidade de si permanece enraizada no interior da consciência transcendental, e por isso, é auto-referida. O sujeito se apresenta como origem e fim de seu próprio engajamento ético, o que pode levar a uma forma de solipsismo moral que marginaliza a alteridade. Para Ricoeur,

> Opondo-se à tese idealista da última responsabilidade de si do sujeito que medita, a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última, e não a primeira, categoria de uma teoria da compreensão. A subjetividade deve perder-se como origem, se tem que ser reencontrada num papel mais modesto que o da origem radical. Também aqui, a teoria do texto é um bom guia. Ela mostra, de fato, que o ato da subjetividade é menos o que inaugura a compreensão que o que a acaba. Este ato terminal pode ser enunciado como apropriação (*Zueignung*). Ele não pretende, como na hermenêutica romântica, ligar-se à subjetividade original que daria o sentido do texto. Ele responde, de preferência, à coisa do texto, portanto, às propostas de sentido desenvolvidas pelo texto. [...] se é verdade que a hermenêutica se completa na compreensão de si; é preciso retificar o subjetivismo desta posição, dizendo que compreender-se é compreender-se em face do texto. (Ricoeur, 1989, p.63)

Essa é a formulação decisiva que vem se desdobrando ao longo das críticas de Ricoeur: o sujeito não constitui o sentido a partir de si mesmo, mas o encontra já estruturado no mundo em que o sujeito está inserido. A contraposição de Ricoeur abre espaço para uma ética não da auto-posição, mas da relação e da mediação como forma de construção da identidade e da responsabilidade. Assim, ele propõe uma ética hermenêutica que não nasce do sujeito soberano, mas do confronto com a alteridade e da interpretação contínua do horizonte de sentido, que é novamente explicado a partir do paradigma da teoria do texto. Desse modo, o ato do sujeito é terminal, não inaugural. O sujeito se encontra a si mesmo ao interpretar, mas não como origem do sentido. A subjetividade não funda o sentido, mas o assume, o interpreta, o responde. A ética hermenêutica é, nesse sentido, uma resposta responsável ao que nos interpela: o texto, o mundo, o outro.

2.3 O pertencimento mútuo: as pressuposições fenomenológicas da hermenêutica

Apesar das críticas hermenêuticas à interpretação idealista da fenomenologia realizada por Husserl, Ricoeur não reduz a relação entre as tradições apenas a antítese. Há um pertencimento mútuo entre fenomenologia e hermenêutica, uma afinidade essencial, que Ricoeur também busca explicitar. Para Ricoeur, o primeiro pressuposto a ser destacado é o seguinte:

> O mais fundamental pressuposto fenomenológico de uma filosofia da interpretação é que toda a questão que diz respeito a um sendo qualquer é uma questão sobre o sentido deste 'sendo'. [...] É nisso que a questão ontológica é

> uma questão fenomenológica. Ela é uma questão hermenêutica apenas na medida em que este sentido está dissimulado, não certamente em si mesmo, mas por tudo aquilo que impede o acesso a ele. Mas, para se tornar questão hermenêutica - questão sobre o sentido dissimulado -, é preciso que a questão central da fenomenologia seja reconhecida com a questão do sentido. E aí está pressuposta a escolha da atitude fenomenológica contra a atitude naturalista-objetivista. A escolha pelo sentido é, pois, o pressuposto mais geral de toda a hermenêutica. (Ricoeur, 1989, p.65)

A primeira pressuposição fenomenológica da hermenêutica, portanto, é essa: o sentido está no centro de toda investigação filosófica sobre o ser. Para Ricoeur, essa orientação para o sentido implica uma escolha metodológica fundamental, que distingue fenomenologia e hermenêutica de outras abordagens filosóficas e científicas. Há uma rejeição da "atitude naturalista-objetivista". Esta atitude trataria o ser como um objeto entre objetos, algo externo, mensurável, regido por causalidades e leis universais, como faz a ciência positiva. Em contraste, a atitude fenomenológica, adota uma postura compreensiva, segundo a qual o ser não é simplesmente dado, mas interpretado pelo sujeito. Nesse sentido, a fenomenologia já realiza um movimento hermenêutico, pois desloca o interesse da "coisa-em-si" para o "sentido da coisa". Ou seja, não pergunta simplesmente "o que é?", mas "o que significa?". É precisamente quando o sentido do ser está dissimulado que a fenomenologia se beneficia do auxílio da hermenêutica. A hermenêutica entra em cena quando é necessário desvelar o sentido e restaurar o acesso ao sentido que foi perdido, obscurecido ou distorcido. Ou seja, a fenomeno-

logia interroga o ser enquanto fenômeno significativo, recusando o objetivismo. A hermenêutica pressupõe essa interrogação quando o sentido do ser não está imediatamente acessível e precisa ser desvelado. Logo, a hermenêutica pressupõe a atitude filosófica típica da fenomenologia que prioriza a pergunta pelo sentido.

Um segundo aspecto importante que remete a pressuposição fenomenológica da hermenêutica seria que

> A hermenêutica remete, de um outro modo, para a fenomenologia, ou seja, pelo seu recurso à distanciação, no próprio interior da experiência de pertença. De fato, a distanciação segundo a hermenêutica tem a ver com a *epoché* segundo a fenomenologia, mas com uma *epoché* interpretada num sentido não idealista, como um aspecto do movimento intencional da consciência para o sentido. A toda a consciência de sentido pertence, de fato, um movimento de distanciação, de colocação à distância do 'vivido', enquanto nós, pura e simplesmente, aderimos a ele. A fenomenologia começa quando, não contentes de 'viver' - ou de 'reviver'- nós interrompemos o vivido para o significar. É neste aspecto que *epoché* e mira de sentido estão estreitamente. (Ricoeur, 1989, p.67)

Ricoeur sugere que devemos abandonar a interpretação idealista da redução fenomenológica, a *epoché*, que busca fundar o sentido na subjetividade transcendental. Em vez disso, devemos entender a redução como análoga ao movimento de distanciação hermenêutica. O sujeito sempre inicia sua compreensão a partir de uma experiência prévia de pertencimento ao mundo e imerso em um horizonte histórico de sentido. Porém, pertencer não é o

mesmo que compreender. Para que a compreensão ocorra verdadeiramente, é necessário que o sujeito, mesmo situado, seja capaz de um gesto de distanciação, ou seja, de suspender a adesão imediata ao vivido, de se colocar à distância da experiência para poder interpretá-la, significá-la e compreendê-la. Isso exige um ato de suspensão e de tomada de distância. É possível ver a clara aproximação entre fenomenologia e hermenêutica quando a interpretação idealista da redução é abandonada. Quando não nos contentamos com o vivido e buscamos compreendê-lo como algo significativo isso exige um distanciamento, uma capacidade de se distanciar criticamente da experiência. Esse movimento é tanto fenomenológico quanto hermenêutico. Nas palavras de Ricoeur, "É por isso que a distanciação hermenêutica é para a pertença o que, na fenomenológica, a *epoché* é para o vivido. A hermenêutica começa também ela, quando nós, não contentes de pertencer à tradição transmitida, interrompemos a relação de pertença para significar." (Ricoeur, 1989, p.67)

A terceira pressuposição fenomenológica da hermenêutica seria que

> A hermenêutica partilha ainda com a fenomenologia a tese do caráter derivado das significações da ordem linguística. [...] Ainda que seja verdade que toda a experiência tem uma 'dimensão de linguagem' e que esta *Sprachlichkeit* marca e penetra toda a experiência, não é, no entanto, pela *Sprachlichkeit* que deve começar uma filosofia hermenêutica. Ela precisa, de início, de dizer o que se aproxima da linguagem. É por isso que a filosofia começa pela experiência da arte que não é, necessariamente, linguística. [...] É, de fato, na participação dos jogadores no jogo que ela vê a primeira experiência de pertença, susceptível de ser interrogada pelo

> filósofo. É no jogo que ela vê constituir-se a função de exibição ou de apresentação (*Darstellung*), a qual, sem dúvida, faz apelo ao *medium* linguístico, mas, de fato, precede e traz o discurso. (Ricoeur, 1989, p.68)

O terceiro vínculo estrutural entre as tradições apontado por Ricoeur estaria ligado ao reconhecimento de que as significações expressas na linguagem têm um caráter derivado, isto é, elas emergem de uma experiência que precede a linguagem e esta deve ser compreendida como expressão posterior. Trata-se então de uma constatação fenomenológica: a consciência intencional já está orientada para o sentido antes de qualquer mediação linguística. A linguagem não cria o sentido, mas o revela. Ricoeur, ao endossar essa posição, reafirma que a hermenêutica, embora centrada na linguagem, não começa por ela. Toda experiência humana carrega uma dimensão de linguagem (*Sprachlichkeit*). Contudo, ele distingue claramente isso da ideia de que a filosofia deva começar pela linguagem em sentido estrito (análise formal do discurso, sintaxe, semântica, etc.). Esse posicionamento irá marcar a oposição de Ricoeur às abordagens estruturalistas e formalistas da linguagem. Ricoeur explicita seu posicionamento ao recorrer ao termo alemão "*Darstellung*", que pode ser traduzido por "apresentação". Essa apresentação recorre posteriormente à linguagem como forma de explicitação, mas não é fundada nela. O sentido já está aí, mesmo que não verbalizado. A experiência estética e simbólica, especialmente importante nos desenvolvimentos posteriores da obra de Ricoeur, é o lugar em que o sentido se manifesta antes de se tornar linguagem. Ou seja, o que a síntese fenomenológico-hermenêutica faz, antes de tudo, é dizer a experiência vivida de sentido que é expressa pela linguagem.

A quarta e última pressuposição fenomenológica da hermenêutica seria

> O parentesco entre o ante-predicativo da fenomenologia e o da hermenêutica é tanto mais estreito quanto a própria fenomenologia husserliana começou a desenvolver a fenomenologia da percepção na direção de uma hermenêutica da experiência histórica. [...] Em particular, tornou-se, sem cessar, mais evidente que o caráter presuntivo, inadequado, inacabado, que resulta, para a experiência perceptiva, da sua estrutura temporal, podia caracterizar, pouco a pouco, a experiência histórica no seu conjunto. [...] Por outro lado, a experiência perceptiva aparecia como um segmento da experiência integral, artificialmente isolado e despojado da sua dimensão cultural. [...] Que me baste dizer que o retorno da natureza objetivada e matematizada pela ciência de Galileu e de Newton à *Lebenswelt* é o próprio princípio do retorno, que a hermenêutica tenta operar, aliás, no plano das ciências do espírito, quando tenta passar das objetivações e das explicações da ciência histórica e sociológica à experiência artística, histórica e de linguagem que precede e traz estas objetivações e explicações. O retorno à *Lebenswelt* pode desempenhar este papel paradigmático para a hermenêutica tanto melhor quanto a *Lebenswelt* não for confundida com uma qualquer imediatidade inefável e não for identificada com o invólucro vital e emocional da experiência humana, mas designar esta reserva de sentido, este excedente de sentido da experiência viva, que torna possível a atitude objetivante e explicativa. (Ricoeur, 1989, p.70)

Seguindo com sua proposta de que há uma continuidade entre o projeto fenomenológico e a tarefa hermenêutica, Ricoeur concentra-se em explicitar que a hermenêutica herda da fenomenologia a preocupação com o retorno à experiência originária. Ricoeur observa que Husserl, especialmente nos seus escritos posteriores[6], começou a perceber que a estrutura temporal da percepção, marcada por sua incompletude, fragmentação e expectativa, podia ser generalizada como uma estrutura da própria experiência histórica. Ou seja, da mesma forma que a percepção de um objeto nunca é total, mas se dá por esboços, perspectivas e perfis que precisam ser sintetizados, a experiência histórica também é fragmentária e presuntiva. Dessa maneira, a fenomenologia, ao aprofundar a análise da percepção, se vê levada, inevitavelmente, a uma hermenêutica da história, pois a própria experiência do tempo revela-se como incompleta e mediada. Isso justifica a transição natural de uma fenomenologia da percepção para uma hermenêutica da experiência histórica[7]. A *Lebenswelt*, o mundo-da-vida, seria o conceito que unificaria fenomenologia e hermenêutica. O mundo objetivado da ciência moderna inaugurada por Newton e Galileu não coincide com o mundo como experiência significativa. O cientista parte do mundo da vida, mas ao quantificar e objetivar, ele deixa de lado muitos aspectos que só a hermenêutica é capaz de recuperar. Entretanto, Ricoeur alerta para uma má interpretação possível: a *Lebenswelt* não deve ser confundida com uma imediatidade inefável ou puramente emocional. O mundo da vida, para Ricoeur, é uma "reserva de sentido", isto é, um excedente de significação que precede, fundamenta e ultrapassa todas as nossas explicações teóricas.

[6] Especialmente na filosofia da *Lebenswelt* desenvolvida na época da *Krisis* (Ricoeur, 1989).

[7] Este é um tema que Ricoeur analisa com maior profundidade em obras posteriores, como *Tempo e Narrativa* (Grondin, 2015a).

Este excedente é o que faz da *Lebenswelt* o ponto de partida do sentido, um campo interpretável de significações que não se reduzem à explicação causal ou funcional.

Em síntese, a análise de Paul Ricoeur sobre as pressuposições fenomenológicas da hermenêutica permite concluir que há entre essas duas tradições filosóficas uma relação de pertencimento mútuo que vai além da simples filiação histórica. A hermenêutica não se opõe à fenomenologia, mas a prolonga, aprofundando sua vocação originária de investigação do sentido. Ao reconhecer que toda experiência significativa se dá como sentido antes de qualquer tematização reflexiva, a hermenêutica recolhe da fenomenologia a sua orientação fundamental: a recusa do objetivismo e o compromisso com a descrição da experiência tal como ela se manifesta. No entanto, é precisamente ao retomar esse legado que a hermenêutica desloca o centro da análise da subjetividade constituinte para o mundo interpretado, compreendido a partir de suas múltiplas mediações simbólicas, culturais e históricas. As quatro pressuposições evidenciadas por Ricoeur (a centralidade da questão do sentido, o papel da distanciação reflexiva, a precedência da experiência sobre a linguagem, e a função paradigmática da *Lebenswelt*) revelam que a hermenêutica só se realiza plenamente ao reconhecer que sua tarefa é interpretar esse mundo já estruturado por práticas, discursos e significações anteriores ao sujeito. Assim, a fenomenologia fornece à hermenêutica os instrumentos para problematizar o aparecer, enquanto a hermenêutica oferece à fenomenologia os recursos para compreender a historicidade e a pluralidade dos horizontes de sentido. É nessa reciprocidade que se consolida uma filosofia da interpretação capaz de articular a experiência vivida com a inteligibilidade que a atravessa.

CAPÍTULO 3

A SÍNTESE RICOEURIANA ENTRE FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

3.1 A hermenêutica de Ricoeur como uma alternativa a Heidegger

Diante do exposto, devemos dar mais um passo e buscar explicitar como Ricoeur propõe que seja feito "o enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico." (Ricoeur, 1978, p.7) Como vimos, Ricoeur não se refere a uma substituição ou rejeição da fenomenologia, mas seu pensamento caminha em direção à uma inflexão interpretativa promovida no interior da tradição fenomenológica. Assim, o termo "enxerto", tomado de empréstimo da linguagem biológica, é especialmente expressivo: implica que a hermenêutica não cresce à parte da fenomenologia, mas nela se insere, produzindo uma nova configuração teórica a partir de uma relação orgânica entre os dois modos de pensar. Como também já indicamos anteriormente, propor uma relação entre fenomenologia e hermenêutica não é algo original de Ricoeur. Por isso, para compreender suas especificidades, nós devemos buscar entender a maneira como essa relação é construída em sua filosofia. Para Ricoeur,

> Há duas maneiras de fundar a hermenêutica na fenomenologia. Há a via curta, de que falarei em primeiro lugar, e a via longa, que proporei que seja percorrida. Chamo de "via curta" tal ontologia da compreensão, à maneira de Heidegger. Chamo de "via curta" tal ontologia da compreensão porque, ao romper com os debates de método, refere-se de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito,

> para aí encontrar o compreender, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. Não ingressamos pouco a pouco nessa ontologia da compreensão. Não acedemos a ela gradativamente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise: penetramos nela por uma súbita inversão da problemática. A questão - a que condição um sujeito cognoscente pode compreender um texto ou a história? - pode ser substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se, assim, um domínio da analítica desse ser, o *Dasein*, que existe compreendendo. (Ricoeur, 1978, p.9)

É importante destacar que Ricoeur não considera a proposta de Heidegger como inválida, mas ele vê a sua proposta como uma alternativa que pode articular melhor a ontologia da compreensão com as questões metodológicas de disciplinas que não são trabalhadas na perspectiva heideggeriana. Portanto, são dois caminhos distintos: o que denomina a "via curta", representada pelo percurso de Heidegger, e a "via longa", que ele mesmo propõe. O que Ricoeur chama de "via curta" corresponde à estratégia filosófica heideggeriana de fundar diretamente a hermenêutica numa ontologia existencial da compreensão. Heidegger realiza isso de forma abrupta, por meio do que Ricoeur descreve como uma súbita inversão da problemática, que desloca a questão hermenêutica do plano epistemológico, ou seja, da preocupação com os métodos e condições do conhecimento, para o plano ontológico. Em outras palavras, a compreensão deixa de ser considerada simplesmente um modo de conhecer o mundo, e passa a ser compreendida como modo essencial e constitutivo da pró-

pria existência humana. A compreensão, nessa perspectiva, não é uma operação cognitiva especial ou dependente de um método específico. Por isso, em Heidegger, a busca da compreensão existencial e originária do ser humano não estabeleceria um diálogo com as disciplinas que contribuíram metodologicamente para investigação de um aspecto dessa compreensão.

Ricoeur reconhece a importância da proposta heideggeriana, no entanto, ao chamá-la de "via curta", Ricoeur já está implicitamente anunciando sua crítica: trata-se, a seu ver, de um caminho demasiado direto para a ontologia e um rompimento apressado com as questões epistemológicas envolvidas. Para Ricoeur,

> [...] com a maneira radical de interrogar de Heidegger, os problemas que puseram em movimento nossa pesquisa, não somente permanecem não resolvidos, mas perderam-se de vista. Como, perguntávamos, conferir um *órganon* à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais? Tais problemas não são levados em conta, propriamente, por uma hermenêutica fundamental. E isso de propósito: esta hermenêutica não está destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los. Da mesma forma, Heidegger não pretendeu considerar nenhum problema particular concernindo à compreensão deste ou daquele ente: quis reeducar nosso olho e reorientar nosso olhar; quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos fornece nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é

> derivada dessa compreensão originária. Não seria preferível, então, partir das formas derivadas da compreensão e mostrar nela os sinais de sua derivação? Isso implica que partamos do plano mesmo em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem. (Ricoeur, 1978, p.12)

Segundo Ricoeur, a estratégia de Heidegger é investigar diretamente o que é este ser cujo ser consiste em compreender. Porém, ao optar por essa investigação direta, seu método deixa sem resposta concreta uma série de questões ligadas à própria compreensão e que foram fundamentais para o próprio desenvolvimento das disciplinas hermenêuticas. Como a compreensão histórica é derivada dessa ontologia fundamental? Como derivar dessa reflexão ontológica as formas como a cultura condiciona nossa compreensão? Qual o papel que a linguagem desempenha no compreender? Como explicar as discordâncias e discrepâncias nas formas de compreensão e o problema das ideologias? Para Ricoeur, Heidegger elucida uma série de questões sobre nossa condição como um ser que existe compreendendo, mas sua abordagem não é apta para enfrentar diretamente uma série de outros problemas concretos. O que Ricoeur destaca é que para o método heideggeriano essas questões específicas levantadas pelas várias disciplinas que também lidam com a interpretação e a compreensão não são centrais, nem sequer são o objeto direto da sua investigação, a sua abordagem visa não a resolução destes problemas, mas a sua dissolução através desta reorientação ontológica radical e direta.

No entanto, como Ricoeur observa criticamente, esta reorientação ontológica não fornece meios suficientemente claros para justificar de que maneira exatamente a compreensão histórico-cultural concreta se derivaria da compreensão ontológica originária. Haveria, portanto, em

Heidegger, uma desconsideração dessas questões em favor da construção de uma ontologia independente. É precisamente nesse ponto que a proposta metodológica da "via longa" defendida por Ricoeur surge como uma opção ao método heideggeriano. Em vez de partir diretamente para uma ontologia fundamental, Ricoeur propõe iniciar pelas formas concretas e derivadas da compreensão trabalhadas pelas várias disciplinas que lidam com aspectos da compreensão. Complementando sua crítica ao caminho proposto por Heidegger e defendendo a sua proposta, Ricoeur diz que

> A dificuldade de passarmos do compreender, como modo de conhecimento, ao compreender, como modo de ser, consiste no seguinte: a compreensão que é resultado da Analítica do *Dasein* é a mesma mediante a qual e na qual este ser se compreende como ser. Uma vez mais, não seria na linguagem que deveríamos buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser? [...] substituir a via curta da Analítica do *Dasein* pela via longa esboçada pelas análises da linguagem. Assim, guardaremos constantemente o contato com as disciplinas que procuram praticar a interpretação de modo metódico, e resistiremos à tentação de separar a verdade, própria à compreensão, do método utilizado pelas disciplinas oriundas da exegese. Por conseguinte, se é possível elaborarmos uma nova problemática da existência, só podemos fazê-lo a partir, baseando-nos nela, da elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas. (Ricoeur, 1978, p.12)

A dificuldade central apontada por Ricoeur reside no fato de que, em Heidegger, a compreensão ontológica revelada pela analítica do *Dasein* é a mesma pela qual o próprio *Dasein* se compreende como existente. Ou seja, trata-se de uma circularidade reflexiva. A compreensão filosófica revelada pela proposta heideggeriana busca tornar explícita uma compreensão que o *Dasein* já possui implícitamente, em sua existência cotidiana. Porém, ao optar por um percurso próprio ou uma forma privilegiada de compreensão imediata, a ontologia existencial de Heidegger não é apta para lidar com as inúmeras disciplinas que buscam organizar metodologicamente a interpretação que elas desenvolvem sobre um dos aspectos da compreensão (a fenomenologia da religião, a psicanálise, a interpretação histórica, etc.). Conectar cuidadosamente a compreensão ontológica do *Dasein* às suas expressões concretas na linguagem, na cultura, na história, na religião e onde se faça necessário. Eis a "via longa da hermenêutica" proposta por Ricoeur. Para o filósofo, constrói-se dessa forma um percurso filosófico mais rigoroso. Evita-se a separação artificial entre a verdade da compreensão e as metodologias oferecidas pelas disciplinas hermenêuticas. Ao invés de construir uma ontologia independente, o caminho que Ricoeur propõe é demonstrar como cada disciplina interpretativa revela uma estrutura ontológica subjacente. É justamente aí que a existência concreta se tornaria compreensível.

3.2 Três níveis fundamentais da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur

Como então conectar hermenêutica e fenomenologia de maneira a evitar os problemas observados na proposta de Heidegger e, ao mesmo tempo, revelar a estrutura ontológica subjacente à compreensão humana presente nas práticas concretas de interpretação? Ricoeur propõe que,

> [...] o acesso a questão da existência pelo atalho dessa semântica: a compreensão da linguagem "é um momento da compreensão de si; o enfoque semântico se encadeará, assim, como um enfoque reflexivo. Todavia, o sujeito que se interpreta, interpretando os signos, não é mais o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que é posto no ser antes mesmo que se ponha ou se possua. Dessa forma, a hermenêutica descobriria um modo de existir que permaneceria de ponta a ponta ser-interpretado. Somente a reflexão, ao abolir-se como reflexão pode conduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isso não cessa de ocorrer na linguagem, pelo movimento da reflexão. Eis a via árdua que iremos percorrer. (Ricoeur, 1978, p.13)

Para Ricoeur é necessário fazer uso de um atalho semântico. O termo atalho aqui não é usado de maneira pejorativa, mas sim para indicar que o acesso à questão da existência e da compreensão não se dá diretamente por uma ontologia pura. Ao invés disso, Ricoeur propõe que o primeiro passo em direção à questão da existência seja a análise da linguagem e da semântica. Neste sentido, a semântica se encadeia na compreensão de si, a análise da linguagem é fundamental para a elucidação da experiência. O enfoque semântico será seguido de um enfoque reflexivo, isto é, ao refletirmos sobre a linguagem estaremos refletindo sobre como nossa experiência se torna interpretável. O sujeito humano está sempre em processo de interpretação, seja de sua vida, das suas ações, das suas relações. Somente então poderemos iniciar o caminho para compreender a estrutura ontológica do ser humano. Estas

são então as três etapas fundamentais da síntese fenomenológico hermenêutica de Ricoeur: iniciaremos por uma análise do plano semântico, seguiremos para uma etapa reflexiva e somente após essas etapas poderemos chegar ao nível existencial almejado logo no início da abordagem heideggeriana.

3.2.1 O plano semântico

O plano semântico é, portanto, o primeiro movimento metodológico proposto por Ricoeur para revelar a estrutura ontológica da compreensão humana. Ricoeur destaca como ponto inicial dessa abordagem, a centralidade da linguagem ao afirmar que "É antes de tudo - e sempre - na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica ou ontológica." (Ricoeur, 1978, p.14) Essa afirmação significa que a linguagem não é meramente um meio externo ou secundário através do qual o pensamento se expressa; pelo contrário, ela é constitutiva da própria compreensão. É na linguagem que todas as formas de compreensão, sejam relativas aos entes particulares (ônticas), sejam relativas ao ser em geral (ontológicas), encontram sua expressão concreta. Para Ricoeur, a linguagem é, portanto, o meio privilegiado e imprescindível da hermenêutica, é através dela que se revela a estrutura da compreensão humana e, por isso, é o primeiro passo da sua investigação. Ricoeur identifica aquilo que ele chama de nó semântico de toda hermenêutica. Para o autor,

> Portanto, não é desprovido de sentido procurarmos cernir aquilo que poderíamos chamar de o nó semântico de toda hermenêutica, geral ou particular, fundamental ou especial. Parece que o elemento comum, o que se encontra em toda parte, da exegese à psicanálise, é certa arquitetura do sentido, que podemos chamar de

> duplo-sentido ou múltiplo-sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando. Portanto, é na semântica do mostrado-oculto, na semântica das expressões multívocas, que vejo estreitar-se esta análise da linguagem. (Ricoeur, 1978, p.14)

Ricoeur assinala que a hermenêutica encontra-se inevitavelmente ligada a uma estrutura semântica peculiar: o "duplo-sentido" ou o "múltiplo-sentido". Isto é, toda hermenêutica parte da constatação fundamental de que nem todo significado presente nas expressões linguísticas são unívocos ou imediatamente transparentes, mas sempre guardam sentidos ocultos ou indiretos sob a superfície do sentido aparente. Por isso, o ponto de partida da hermenêutica é a investigação rigorosa dessas ambiguidades, desses múltiplos sentidos, que a interpretação se exerce e se justifica como método capaz de evidenciar o sentido que estava oculto. Sendo assim, a primeira circunscrição do campo hermenêutico em Ricoeur é o símbolo[8]. "Chamo de símbolo, toda estrutura de significação em que um sentido

[8] É importante destacar que a análise do símbolo é apenas a primeira delimitação das análises da linguagem realizadas por Ricoeur. Ao longo da sua obra (e sendo coerente com seu próprio método) o próprio autor reconhece que é necessário alargar a análise para outros campos da linguística tais como a teoria da metáfora e a teoria do texto. Em sua coletânea de ensaios intitulada *Teoria da Interpretação*, Ricoeur diz "[...] hoje penso que a linguagem metafórica e simbólica não é paradigmática para uma teoria geral da hermenêutica. Esta teoria deve cobrir todo o problema do discurso, incluindo a escrita e a composição literária. Mas, mesmo aqui, pode dizer-se que a teoria da metáfora e das expressões simbólicas fornece uma extensão decisiva ao campo das expressões significativas, acrescentando a problemática do sentido múltiplo à do sentido geral." (Ricoeur, 2019, p.110) Todavia, para os fins desta pesquisa, iremos nos limitar a esta primeira delimitação pois esta já caracteriza uma análise do plano semântico.

direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro." (Ricoeur, 1978, p.15) Essa definição esclarece que o símbolo é uma forma específica de sentido que articula uma relação entre um sentido manifesto, imediato, literal, e um sentido mais profundo, indireto, figurado ou metafórico. O sentido indireto não está diretamente acessível, mas só pode ser captado por meio do sentido literal e imediato. Logo, o conceito de interpretação receberá uma acepção determinada por aquilo que é o objeto da interpretação. "A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal." (Ricoeur, 1978, p.15) Em outras palavras, a interpretação é precisamente esse movimento reflexivo de desvendar camadas mais profundas de sentido, tornando explícito aquilo que inicialmente se apresentava apenas implicitamente.

Porém, como as estruturas do plano semântico, neste momento restrito ao simbolismo, devem ser analisadas? Esta análise é desenvolvida pelo filósofo em três etapas sucessivas, cada uma com sua tarefa metodológica específica. A primeira etapa desse percurso hermenêutico envolve uma tarefa preliminar e descritiva. É necessário fazer "uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas" (Ricoeur, 1978, p.15). Ricoeur indica que o estudo da linguagem como mediação necessária para a compreensão exige inicialmente que se identifique e descreva o máximo de estruturas simbólicas possíveis. Essa enumeração não é simplesmente um inventário superficial, mas sim uma busca sistemática e detalhada por aquelas formas linguísticas e simbólicas nas quais a multiplicidade e a profundidade do sentido se revelam. Ao realizar esse levantamento amplo, Ricoeur pretende evidenciar que diferentes formas simbólicas possuem, em comum, esta dinâmica do duplo sentido.

Após estabelecer essa enumeração inicial, Ricoeur propõe a segunda etapa, complementar e mais específica, que consiste em "uma criteriologia que teria por tarefa fixar a constituição semântica de formas aparentadas, tais como a metáfora, a alegoria, a similitude" (Ricoeur, 1978, p.15). Essa fase já pressupõe uma investigação mais aprofundada das estruturas linguísticas e simbólicas identificadas anteriormente. A criteriologia mencionada por Ricoeur é, portanto, uma tentativa de ordenar racionalmente e classificar essas formas simbólicas, diferenciando-as segundo suas características semânticas próprias. Por exemplo, trata-se de compreender claramente como uma metáfora se diferencia de uma alegoria, ou ainda como um símbolo religioso se distingue de um símbolo poético. Essa etapa é crucial para garantir rigor à análise semântica e hermenêutica. Ao propor uma criteriologia, Ricoeur quer assegurar que as distinções entre diferentes formas simbólicas não sejam meramente intuitivas ou arbitrárias, mas fundamentadas em critérios sólidos. Assim, cada estrutura simbólica identificada passaria a ser compreendida com precisão em seu funcionamento semântico específico, permitindo um entendimento mais profundo e sistemático do modo pelo qual cada símbolo gera múltiplos sentidos. Tal criteriologia constituiria, então, uma base metodológica sólida que prepara o intérprete para lidar com a complexidade das práticas hermenêuticas concretas, especialmente ao enfrentar os problemas decorrentes da multiplicidade e da ambiguidade inerentes a este tipo de linguagem.

A partir dessa criteriologia, seria possível definir uma terceira tarefa na análise da linguagem. Ricoeur propõe que "esta criteriologia é inseparável de um estudo dos processos da interpretação." (Ricoeur, 1978, p.16) Nessa fase, o objetivo é examinar como diferentes métodos hermenêuticos aplicam esses critérios na interpretação efetiva dos símbolos. Em outras palavras, trata-se agora de estudar como os processos concretos da interpretação utilizam

critérios específicos para traduzir e reduzir a complexidade simbólica em significados inteligíveis. Ricoeur enfatiza que os diferentes métodos interpretativos, ainda que aplicados ao mesmo símbolo, podem resultar em leituras bastante diversas, até mesmo opostas. Ricoeur cita como exemplo

> Os problemas colocados pelo símbolo refletem-se, por conseguinte, na metodologia da interpretação. É surpreendente que a interpretação dê lugar a métodos bastante disparatados, até mesmo opostos. Fiz alusão à fenomenologia da religião de à psicanálise. Elas se opõem tão radicalmente quanto possível. Isso nada tem de surpreendente: a interpretação parte da determinação múltipla dos símbolos - de sua sobredeterminação, como se diz em psicanálise. Mas cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, esta multivocidade, e "traduz" o símbolo segundo uma grelha de leitura que lhe é própria. A tarefa dessa criteriologia é a de mostrar que a forma de interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado. (Ricoeur, 1978, p.16)

Ricoeur faz referência direta à fenomenologia da religião e à psicanálise, destacando que elas ilustram métodos interpretativos radicalmente divergentes. A fenomenologia da religião irá decifrar no simbolismo o objeto religioso presente no rito, na crença. A psicanálise, por outro lado, irá lidar com a estrutura simbólica visando elucidar elementos totalmente diferentes. Seu foco não é o sagrado, mas o desejo reprimido, a economia dos afetos. Sendo assim, esta etapa da tarefa consiste precisamente em analisar como diferentes estruturas teóricas e metodológicas geram interpretações diversas a partir de critérios semelhantes. A

reflexão sobre essas diferenças metodológicas contribui decisivamente para uma compreensão mais ampla e rigorosa do fenômeno interpretativo.

Ao propor essa distinção de tarefas, Ricoeur evidencia "a amplitude da hermenêutica filosófica, no mero nível semântico" (Ricoeur, 1978, p.16). Ricoeur reconhece que este primeiro passo já abarca uma série de problemas e exibe uma notável complexidade filosófica. Todavia, para que a análise filosófica da compreensão humana permaneça em contato com as disciplinas que praticam a interpretação, não é possível tomar atalhos.

3.2.2 O plano reflexivo

A etapa reflexiva da hermenêutica, proposta por Paul Ricoeur como continuidade da via longa, inicia-se como uma exigência metodológica de superação do plano semântico. A análise das estruturas simbólicas e linguísticas são fundamentais, porém insuficientes para dar conta da totalidade de uma hermenêutica filosófica. Para Ricoeur,

> A análise precedente, consagrada à estrutura semântica das expressões de sentido duplo ou múltiplo, é a porta estreita que a hermenêutica filosófica deve transpor, se não pretende cortar-se das disciplinas que fazem um apelo metódico à interpretação: exegese, história, psicanálise. Contudo, uma semântica das expressões de múltiplos sentidos não basta para qualificar uma hermenêutica como filosófica. Uma análise linguística que tratasse as significações como um conjunto fechado sobre si mesmo, fatalmente erigiria a linguagem em absoluto. Ora, essa hipótese da linguagem nega a intenção fundamental do signo, que é a de valer

> por…, portanto, de ultrapassar-se e de suprimir-se naquilo a que visa. A própria linguagem, enquanto meio significante, exige ser referida à existência. (Ricoeur, 1989, p.17)

Isso é uma advertência contra a tentação de reduzir a hermenêutica exclusivamente ao estudo formal da linguagem, uma vez que isso implicaria em isolar o signo daquilo que ele pretende expressar. A linguagem e a semântica, esclarece Ricoeur, não são autossuficientes nem autocentradas; pelo contrário, seu sentido depende de sua capacidade de se ultrapassar continuamente em direção à existência. Assim, o sentido contido nos signos linguísticos não reside neles mesmo, mas na sua capacidade de remeter ao mundo e às experiências humanas concretas, marcando o ponto de partida para o plano reflexivo. Portanto, esse esclarecimento é decisivo, pois define o limite da semântica. A análise hermenêutica, portanto, deve progredir para além da linguagem, reconhecendo-a como meio e não como fim absoluto. Ou seja, a etapa reflexiva visa considerar a referência da linguagem à existência. O objetivo é superar a linguagem como algo fechado sobre si, direcionando-se ao ser concreto e ao entendimento existencial que ela expressa.

> Ao fazer essa confissão, reencontramos Heidegger: aquilo que anima o movimento de ultrapassamento do plano linguístico é o desejo de uma ontologia. É a exigência que ela dirige a uma análise que permaneceria prisioneira da linguagem. Mas como reintegrar a semântica na ontologia, sem cair sob o golpe das objeções que outrora opúnhamos a uma Analítica do *Dasein*? A etapa intermediária, em direção da existência, é a reflexão; isto é, o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É

> nesse "si" que temos a chance de reconhecer um existente. (Ricoeur, 1989, p.18)

Ricoeur reconhece claramente a influência heideggeriana em sua proposta reflexiva. Com isso, Ricoeur está admitindo que, assim como Heidegger, seu interesse profundo é investigar o modo de ser específico do sujeito que interpreta, sua meta é alcançar uma ontologia. No entanto, Ricoeur está ciente do risco associado à ontologia direta de Heidegger: o perigo de isolar a compreensão ontológica das práticas interpretativas concretas e metodologicamente fundamentadas. Para evitar esse risco a reflexão, entendida como um elo entre a compreensão da linguagem e a compreensão existencial de si mesmo, é estabelecida como etapa intermediária necessária. É através dessa mediação reflexiva que o indivíduo pode reconhecer-se como existente concreto e situado, em vez de assumir uma compreensão direta e imediata do seu ser. Portanto, a etapa reflexiva proposta por Ricoeur é aquela que situa o intérprete no centro da hermenêutica. Nesse sentido, a reflexão é um movimento de retorno do sujeito a si mesmo, porém sempre intermediado pela linguagem e pela interpretação. Ricoeur reforça essa ideia ao afirmar que

> Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio interprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si

> mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão de outro. (Ricoeur, 1989, p.18)

Há aqui a explicitação do caráter eminentemente histórico e dialógico da hermenêutica reflexiva. Ao interpretar o sujeito busca superar uma distância, apropriar-se de um sentido inicialmente estranho e torná-lo familiar. Esse movimento interpretativo torna-se simultaneamente um ato de autocompreensão. Ao compreender o outro distante o sujeito amplia seu próprio horizonte existencial. Essa ampliação de si pelo outro é precisamente o que constitui o objetivo profundo e último da reflexão hermenêutica. Desse modo, a reflexão não é solitária, tampouco pode ser conduzida de forma independente ou de maneira que não seja sempre intersubjetiva e histórica. O sujeito interpreta para compreender a si mesmo. Ricoeur enfatiza, portanto, que a hermenêutica contém essencialmente um processo reflexivo em que o sujeito descobre sua própria identidade ao relacionar-se com o sentido do outro, estabelecendo um diálogo permanente entre a alteridade textual e sua própria experiência.

Além disso, alerta Ricoeur, este processo reflexivo é importante, pois sempre há a possibilidade das falsas interpretações ou falsas consciências sobre si mesmo[9]. Ricoeur enfatiza que a consciência imediata ou espontânea

[9]Há aqui novamente um afastamento tanto do idealismo husserliano quanto do ideal de uma ontologia direta de Heidegger. Essa perspectiva de Ricoeur é particularmente influenciada pelas chamadas "hermenêuticas da suspeita" de Marx, Nietzsche e Freud, que exigem que a reflexão hermenêutica seja não só interpretativa, mas também crítica e corretiva. Em suas palavras: “Aprendemos, com efeito, por meio de todas as disciplinas exegéticas e pela psicanálise, em especial, que a consciência pretensamente imediata é, antes de tudo, ‘consciência falsa’. Marx, Nietzsche e Freud nos ensinaram a desmascarar seus ardis. [...]

frequentemente está carregada de distorções, ilusões e falsas auto-interpretações. Assim, a reflexão hermenêutica necessita ser crítica, deve corrigir e superar as interpretações equivocadas ou ilusórias que a consciência inicialmente produz. Ricoeur reforça que a reflexão só pode chegar à verdade da existência ao desmontar criticamente as falsas compreensões que obscurecem a autêntica autocompreensão. A lógica hermenêutica se torna, assim, uma lógica existencial da interpretação, fundamentada nas próprias condições pelas quais o sujeito se compreende, ampliando a hermenêutica filosófica para além da análise semântica e caminhando em direção a uma reflexão ontológica radical sobre o modo de existir do ser humano enquanto intérprete.

3.2.3 A etapa existencial

A "etapa existencial", terceira e última etapa da metodologia proposta por Paul Ricoeur, emerge como um aprofundamento filosófico essencial após as etapas anteriores (semântica e reflexiva). Ricoeur entende que, após as análises preliminares da linguagem e da mediação reflexiva, a hermenêutica deve enfrentar diretamente a questão do ser, ou seja, explicitar como os métodos concretos da interpretação revelam aspectos fundamentais da existência humana. Todavia, Ricoeur distingue claramente sua abordagem da ontologia existencial direta praticada por Heide-

não somente o 'eu' não pode apropriar-se senão nas expressões da vida que o objetivam, mas a exegese do texto da consciência choca-se com as primeiras 'más interpretações' da consciência falsa. Assim, a reflexão deve ser duplamente indireta; primeiramente porque a existência só se atesta nos documentos da vida, mas também porque a consciência é, inicialmente, consciência falsa e sempre é necessário elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão à compreensão." (Ricoeur, 1989, p.19)

gger, enfatizando que sua aproximação ao ser não se realiza por um salto imediato, mas de maneira gradual e indireta, fundamentada na própria atividade interpretativa. Em suas palavras,

> A ontologia da compreensão, que Heidegger elabora diretamente por uma súbita conversão que substitui a consideração de um modo de conhecer pela de um modo de ser, só poderá ser, para nós que procedemos indiretamente e de modo gradativo, um horizonte; vale dizer, uma visada, mais do que um dado. Uma ontologia separada está fora do nosso alcance: é somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. [...] Ademais, é somente num conflito das hermenêuticas rivais que percebemos algo do ser interpretado: uma ontologia unificada é tão inacessível a nosso método quanto uma ontologia separada. É cada vez cada hermenêutica que descobre o aspecto da existência que a funda como método. Essa dupla advertência não deve, não obstante, impedir-nos de extrair os fundamentos ontológicos da análise semântica e reflexiva, que precede. Uma ontologia implicada, melhor ainda, uma ontologia quebrada, mesmo assim, é uma ontologia. (Ricoeur, 1989, p.20)

Para Ricoeur, a ontologia resultante dessa reflexão é uma ontologia implicada ou, em suas palavras, uma "ontologia quebrada". Tal conceito implica reconhecer que a ontologia se constrói a partir das diversas interpretações que continuamente disputam o sentido, revelando aspectos fragmentados e plurais do ser. Nesse sentido, Ricoeur ressalta que uma ontologia unificada é inacessível, pois cada método hermenêutico particular descobre, a seu

modo, diferentes dimensões existenciais. Como ele destaca "é cada vez cada hermenêutica que descobre o aspecto da existência que a funda como método." (Ricoeur, 1989, p.20). O que se configura, portanto, é um panorama interpretativo múltiplo e divergente, onde cada abordagem hermenêutica oferece um ângulo específico, uma perspectiva singular sobre a existência humana. Ricoeur, com isso, mantém viva a tensão entre os diferentes métodos, preservando-os como caminhos válidos para acessar dimensões distintas e complementares da existência. Por isso mesmo, a ontologia que surge dessa abordagem é parcial e limitada, mas também profundamente realista e existencialmente rica, já que está fundamentada nas disciplinas que reconhecem plenamente o caráter multifacetado da existência humana interpretada. Como exemplo ilustrativo dessa abordagem que busca explicitar o fundo existencial subjacente a cada método hermenêutico, Ricoeur recorre a alguns exemplos.

O primeiro deles é a psicanálise freudiana, com a qual ele estabeleceu um amplo diálogo. Segundo ele, a interpretação psicanalítica oferece uma contribuição essencial à hermenêutica filosófica, especialmente ao questionar radicalmente a visão tradicional do sujeito consciente, baseada na certeza imediata do cogito. Como então a interpretação de Freud pode ser incorporada em uma hermenêutica filosófica e contribuir para essa ontologia quebrada? Ricoeur diz,

> O que podemos esperar dela (psicanálise) para uma ontologia fundamental? Duas coisas, em primeiro lugar, uma verdadeira destituição da problemática clássica do sujeito como consciência; em seguida, uma restauração da problemática da existência como desejo. Com efeito, é através da crítica da consciência que a psicanálise aponta para a ontologia. A interpretação

> que ela nos propõe dos sonhos, das fantasias, dos mitos e dos símbolos, é sempre, de certa forma, uma contestação da pretensão da consciência de erigir-se em origem do sentido. A luta contra o narcisismo - o equivalente freudiano do falso *Cogito* - leva-nos a descobrir o enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida. [...] Está justificada, agora, uma expressão de que nos servimos acima, mas que permanecia antecipada: pela compreensão de nós mesmos, dizíamos, apropriamo-nos do sentido de nosso desejo de ser ou de nosso esforço para existir. A existência podemos dizê-lo agora, é desejo e esforço. (Ricoeur, 1989, p.21)

A psicanálise desestabiliza a consciência ao revelar que o sujeito não é o centro originário do sentido; pelo contrário, este está profundamente enraizado nas pulsões inconscientes, nos desejos, nos impulsos vitais. Ao desmistificar o falso cogito, a psicanálise permite à hermenêutica aprofundar-se numa arqueologia do sujeito, revelando o desejo como dimensão fundamental da existência humana. Assim, Freud não apenas contesta uma visão cartesiana do sujeito como consciência imediata e transparente, mas também conduz a hermenêutica a reconhecer o ser humano em sua dimensão mais profunda, como desejo e esforço para existir. Neste sentido, a psicanálise realiza uma arqueologia hermenêutica que revela camadas inconscientes e ocultas do sujeito e busca então articular uma economia do desejo.

Mas Ricoeur reconhece também outros métodos hermenêuticos capazes de revelar outros aspectos da existência. Em oposição à direção arqueológica da psicanálise, Ricoeur menciona a fenomenologia do espírito de Hegel

como exemplo paradigmático de uma abordagem teleológica da consciência, descrevendo-a como "uma hermenêutica que vale como profecia da consciência" (Ricoeur, 1989, p.22). Enquanto Freud aponta para o arcaico e oculto, Hegel direciona a compreensão para o futuro, para um horizonte teleológico de realização e auto-reconhecimento do sujeito no desenvolvimento histórico do espírito. A existência é compreendida por Hegel como um processo dinâmico que se orienta para uma finalidade última, uma autoconsciência absoluta, revelando outro polo interpretativo igualmente válido e complementar à perspectiva psicanalítica.

Além dessas duas abordagens divergentes, Ricoeur ainda inclui a fenomenologia da religião, representada por autores como Van der Leeuw e Mircea Eliade. Esta abordagem se diferencia radicalmente das anteriores por apontar para algo que está além do controle e da posse do sujeito humano: o sagrado. Ricoeur afirma que, na fenomenologia do sagrado, "o homem opera a mais radical despossessão de si mesmo que é possível concebermos" (Ricoeur, 1989, p.22). Se Freud conduz a hermenêutica ao inconsciente arcaico e Hegel ao horizonte teleológico, a fenomenologia religiosa revela uma dimensão existencial marcada pela transcendência absoluta, que escapa inteiramente ao domínio e controle do sujeito consciente. O sagrado, assim, representa uma dimensão da existência que se impõe ao sujeito de fora, levando-o à humildade e ao reconhecimento de uma realidade transcendente e incontrolável.

Esses três exemplos ilustram como a "ontologia quebrada" proposta por Ricoeur é concretamente articulada por diferentes métodos hermenêuticos. Cada abordagem revela uma dimensão própria e insubstituível da existência, mostrando que nenhuma interpretação pode reivindicar exclusividade ou totalidade. As suas diferenças se justificam justamente porque o foco de cada uma é distinto

e irredutível. O mesmo é válido para qualquer outra disciplina que lide com a interpretação e a compreensão. Assim, Ricoeur defende que "A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação" (Ricoeur, 1989, p.23). Ela é uma ontologia fragmentária, múltipla e resultante do diálogo permanente entre diversas hermenêuticas que, mesmo em conflito interpretativo, revelam aspectos existenciais distintos.

Por isso, Ricoeur conclui que essa ontologia quebrada não pode ser confundida com um mero jogo de linguagem.

> Assim, as mais opostas hermenêuticas apontam, cada uma a seu modo, em direção das raízes ontológicas da compreensão. Cada uma a seu modo diz a dependência do 'si' à existência. A psicanálise mostra essa dependência na arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito na teleologia das figuras, a fenomenologia da religião nos signos do sagrado. Essas são as implicações ontológicas da interpretação. A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação. Permanece presa ao círculo formado conjuntamente pelo trabalho da interpretação e pelo ser interpretado. Portanto, não se trata de uma ontologia triunfante. Nem tampouco se trata de uma ciência, pois ela não poderá subtrair-se ao risco da interpretação. Nem tampouco escapa inteiramente à guerra intestina a que se entregam as hermenêuticas. Não obstante, apesar de sua precariedade, essa ontologia militante e quebrada está em condições de afirmar que as hermenêuticas rivais não são simples "jogos de linguagem", como seria o caso, se suas interpretações totalitárias perma-

> necessem confrontadas apenas no plano da linguagem. Para uma filosofia linguística, todas as interpretações são igualmente válidas nos limites da teoria que funda as regras de leitura em questão. Essas interpretações igualmente válidas permanecem "jogos de linguagem", cujas regras podemos alterar arbitrariamente, enquanto não mostrarmos que cada uma é fundada numa função existencial particular. (Ricoeur, 1989, p.23)

Ao contrário das teorias linguísticas que reduzem interpretações rivais a convenções arbitrárias e relativas, a hermenêutica filosófica proposta por Ricoeur fundamenta-se justamente na existência humana concreta. A interpretação deixa de ser apenas uma atividade linguística ou formal e passa a ser um modo essencial de acesso às dimensões existenciais reais do sujeito. Embora fragmentada e precária, essa ontologia quebrada preserva a seriedade existencial das interpretações rivais, reconhecendo que cada uma aponta a seu modo, para dimensões fundamentais da condição humana. Assim, Ricoeur consolida seu percurso hermenêutico onde interpretar é não apenas decifrar textos, mas um caminho fundamental para compreender o próprio ser humano na complexidade de sua existência.

3.3 O homem capaz de interpretar-se

Ao longo de sua obra, Ricoeur desenvolve uma hermenêutica que progressivamente amplia seus horizontes de investigação. Sua análise inicial, centrada nos símbolos, expande-se gradualmente para os textos e, posteriormente, alcança a ação humana, numa dinâmica interpretativa que integra o discurso à práxis social. Sendo assim,

Ricoeur percorre "Três mudanças de direção, que se interligam – a mudança da hermenêutica do símbolo para a hermenêutica do texto, mas também a mudança da hermenêutica do texto para a hermenêutica da ação humana" (Ricoeur, 1997, p.110). Tal percurso indica claramente sua convicção de que a compreensão do si mesmo depende da interpretação ativa e contínua do próprio existir, ou seja, das narrativas e ações que estruturam e expressam nossa vida. Nesse sentido, Ricoeur insiste em que o conhecimento de si é sempre mediado, é um conhecimento necessariamente indireto, já que se dá através da interpretação dos vários aspectos da nossa existência.

A importância desta concepção foi fundamental para o desenvolvimento da compreensão das capacidades humanas. O conceito de "homem capaz" na filosofia de Paul Ricoeur é um ponto central e culminante de sua trajetória intelectual. Para Ricoeur,

> Todas as respostas à pergunta quem? - pergunta-mestra do problema da identidade pessoal - conduzem à designação de si como aquele que pode: que pode falar, iniciar um curso de acontecimentos por sua intervenção física no andamento das coisas, reunir a história de sua vida em uma narrativa coerente e aceitável. Além disso, não é irrelevante notar que a cada espécie de poder - de dizer, de fazer, de contar - corresponde um tipo de não poder, de incapacidade, cuja lista aberta confere um conteúdo à ideia de fragilidade, de vulnerabilidade, [...] (Ricoeur, 2016, p.310)

Segundo Ricoeur, toda tentativa de responder à pergunta "quem sou eu?" conduz à compreensão do indivíduo enquanto agente dotado de capacidades específicas,

tais como falar, agir e narrar. Ao destacar essas capacidades fundamentais (o poder de dizer, o poder de fazer e o poder de contar), Ricoeur explicita que a identidade pessoal não pode ser compreendida simplesmente como um fato estático ou substancial, mas deve ser vista essencialmente em termos das ações que o indivíduo é capaz de realizar e das histórias que ele pode contar sobre si mesmo. Ele enfatiza que a linguagem é uma capacidade essencial do sujeito, por meio da qual ele expressa sua identidade e constrói relações com os outros. Falar implica não apenas comunicar informações, mas também revelar quem somos através das palavras, assumindo responsabilidade pelo que dizemos e pelo modo como interagimos uns com os outros. Além disso, o ser humano é um agente no mundo, capaz de tomar decisões, influenciar o meio à sua volta e assumir a responsabilidade por suas ações. Portanto, o ser humano é portador da capacidade de reconhecer-se como um agente moral. Por último, Ricoeur destaca o poder de reunir a própria vida numa história coerente e significativa. A identidade está diretamente interligada ao ato narrativo. A experiência vivida adquire sentido e coesão somente quando é organizada em narrativas que permitem ao indivíduo interpretar quem ele é ao longo do tempo.

No entanto, Ricoeur ressalta que a cada uma dessas capacidades corresponde uma incapacidade específica. Por exemplo, ao poder de dizer corresponde o risco do silêncio, da incompreensão ou da dificuldade de expressão; ao poder de agir corresponde à possibilidade de fracasso, da impotência, ou de não conseguir atingir objetivos desejados; ao poder narrativo corresponde à incapacidade de integrar eventos traumáticos, fragmentações da experiência, ou a impossibilidade de dar sentido à própria vida. Essa correlação entre capacidade e incapacidade torna explícita a vulnerabilidade inerente ao ser humano: o sujeito que pode é também aquele que se vê exposto a limitações, sofrimentos e possibilidades frustradas.

Comentando sobre a obra de Ricoeur e sobre como os desdobramentos da via longa da hermenêutica resultaram no conceito de "homem capaz", Jean Grondin diz:

> Não se poderia reduzi-lo a um único tema sem violentá-lo, mas pode-se dizer, em uma primeira aproximação, acerca de todo o seu pensamento que ele foi uma acolhedora filosofia das possibilidades do humano: enraizado na tradição reflexiva francesa, o personalismo e o existencialismo, seu primeiro (e talvez constante) canteiro de obras foi o de uma filosofia da vontade que desembocou, em seus últimos trabalhos, em um pensamento do homem capaz, ao termo de um itinerário que nunca deixou de levar em conta a contribuição de todas as disciplinas e de todos os campos que tinham algo a dizer acerca das possibilidades do homem. A noção de possibilidade evoca aqui várias coisas que Ricoeur pensa conjuntamente, capacidade de "compreensão" que frequentemente caracteriza os grandes pensadores. O leitor moderno pensará talvez aqui, sobretudo, na capacidade conquistadora que tem o homem de empreender coisas, de conhecer e de dominar a natureza. Isto, bem entendido, faz parte do homem, mas, por possibilidade, é também preciso compreender que o homem pode sofrer, pode não estar à altura de suas possibilidades, pode, portanto, fazer o mal, mas também pode agir, falar, narrar sua experiência, manter promessas, perdoar, ser tocado pelo divino. São tantas possibilidades que outros seres não têm da mesma maneira, mas todas elas definem o esforço para existir que nós somos. (Grondin, 2015, p.10)

O que Grondin destaca é a noção de possibilidade como um conceito central que abarca tanto a força quanto a fragilidade do existir humano, revelando que Ricoeur compreende o ser humano em sua ambiguidade constitutiva, nunca redutível a apenas um aspecto de sua existência. Há sempre uma dialética simultaneamente caracterizada por potência e fragilidade. A identidade, portanto, constitui-se nesse espaço de tensão entre o que podemos e o que não podemos, e é precisamente no reconhecimento desta ambiguidade fundamental que Ricoeur vê a riqueza, profundidade e humanidade do sujeito que interpreta, age e narra a si mesmo no mundo. Sendo assim, o "homem capaz" é aquele que assume ativamente a tarefa de interpretar e reinterpretar continuamente sua existência através das múltiplas mediações que constituem seu mundo. Ricoeur compreende que somente através dessa reflexão hermenêutica, que conecta a dimensão semântica da linguagem com a dimensão reflexiva e existencial, é possível ao sujeito assumir plenamente suas capacidades. Dessa forma, ele constitui sua identidade na abertura contínua ao sentido da existência que se revela sempre através da hermenêutica, da reflexão e da ação responsável.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação buscamos esclarecer como Paul Ricoeur estabelece uma interlocução produtiva entre fenomenologia e hermenêutica. Observamos que seu percurso filosófico parte de uma análise crítica das interpretações dadas à fenomenologia husserliana, especialmente no que diz respeito ao idealismo transcendental, e evolui para uma síntese singular com a hermenêutica. Esta síntese não apenas estabelece um diálogo produtivo entre as duas tradições filosóficas, como também oferece uma contribuição metodológica significativa para a filosofia contemporânea e as ciências humanas em geral. Levando em consideração a importância da fenomenologia tanto na filosofia quanto sua influência sobre outras disciplinas, a abordagem crítica de Ricoeur sobre as dificuldades internas da fenomenologia transcendental husserliana abriu um interessante campo de reflexões contribuindo significativamente para o aprimoramento das metodologias interpretativas em disciplinas como história, antropologia cultural, psicanálise e estudos literários.

Um aspecto especialmente importante dessa síntese metodológica é a sua capacidade crítica de dialogar com a tradição hermenêutica heideggeriana, evitando o risco da abstração ontológica excessiva e proporcionando maior rigor às práticas interpretativas concretas. No centro das particularidades do método ricoeuriano está a proposta da via longa da hermenêutica, que contrasta com a via curta heideggeriana. Em Ricoeur, a compreensão não é tomada diretamente como um modo imediato do ser, mas é acessada através da análise gradual das mediações. Tal abordagem permite que ele integre, de maneira mais coerente e fundamentada, contribuições provenientes das diversas ciências humanas e seus métodos hermenêuticos particulares. A divisão entre os planos semântico, reflexivo e existencial oferece uma estrutura metodológica capaz de

reconhecer as contribuições que outros campos de investigação podem dar à filosofia. A via longa busca, ao mesmo tempo, que a filosofia permaneça em sua empreitada por uma visão completa da realidade (visando uma ontologia) enquanto reconhece às especificidades epistemológicas, as demandas próprias de cada disciplina e integra suas contribuições. Dessa forma, cada etapa dessa metodologia permite aprofundar sua capacidade interpretativa e crítica, garantindo maior rigor e coerência às análises empreendidas.

Por isso, uma das características que mais chamam a atenção na análise da filosofia de Ricoeur é o caráter de uma metodologia construída para ser intencionalmente dialógica. Sua ontologia é descrita como "quebrada", justamente para evidenciar uma visão fragmentada e plural da existência humana, sempre marcada pela diversidade interpretativa. Uma ontologia unificada e definitiva do ser humano é algo que está sempre no horizonte distante. Entretanto, isso não significa que os resultados obtidos pela reflexão não sejam reais. Apenas é necessário evitar a tendência de totalizar um aspecto da existência humana e sobrepujar outros. Sendo assim, cada disciplina e cada novo desdobramento em sua via longa da interpretação intenta demonstrar qual é o aspecto ontológico subjacente da natureza que está em jogo.

A importância dessas particularidades metodológicas fica mais evidente quando consideramos a proposta do "homem capaz". Para Ricoeur, a identidade pessoal não é algo fixo e transparente, mas construída continuamente por meio da interpretação ativa dos elementos que articulam nossa experiência no mundo. Essa antropologia filosófica, que emerge da síntese fenomenológico-hermenêutica, afirma o ser humano como agente que fala, age e narra, reconhecendo simultaneamente suas fragilidades e limitações. Ricoeur considera o ser humano em sua ambivalência

constitutiva. Ao mesmo tempo em que enfatiza capacidades fundamentais como agir, falar e narrar, também reconhece as vulnerabilidades que acompanham essas capacidades. Essa compreensão permite uma visão mais realista do indivíduo, não mais idealizado como um sujeito plenamente autoconsciente, mas sim como alguém inserido numa dinâmica constante de possibilidades e limitações. Novamente, é digno de nota o avanço metodológico proposto por Ricoeur ao estabelecer três etapas claras na via longa: semântica, reflexiva e existencial. Cada uma dessas etapas tem papel decisivo na superação das limitações e problemas apontados no método heideggeriano. Esse processo reflete uma preocupação constante com a clareza conceitual e o rigor analítico, aspectos fundamentais para o avanço das ciências humanas e da filosofia contemporânea.

Entretanto, a análise desenvolvida nesta dissertação também revelou uma importante lacuna na literatura filosófica atual: uma relativa escassez de estudos detalhados sobre as especificidades internas do método fenomenológico-hermenêutico de Ricoeur. Grande parte dos estudos existentes tende a aplicar o método a áreas específicas ou a desenvolver suas consequências filosóficas gerais, poucos exploram com profundidade suficiente as articulações internas e rigorosas das etapas metodológicas propostas pelo autor. Essa lacuna representa uma oportunidade importante para futuras pesquisas. Investigações futuras poderiam abordar com maior profundidade as articulações entre as etapas semântica, reflexiva e existencial, além de clarificar ainda mais os limites e potencialidades desta metodologia.

Conclui-se, portanto, que o percurso filosófico de Ricoeur faz dele um importante interlocutor para aqueles que buscam compreender o avanço da filosofia contemporânea, especialmente no que diz respeito à compreensão da

condição humana. Sua síntese fenomenológico-hermenêutica, embora ainda demande aprofundamentos e investigações mais detalhadas em certos aspectos metodológicos, permanece como um modelo exemplar de rigor analítico e abertura interpretativa, capaz de dialogar criticamente com múltiplas disciplinas e tradições filosóficas. Assim, espera-se que esta dissertação tenha cumprido seu objetivo central de esclarecer criticamente a importância singular da contribuição fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur, demonstrando como seu método rigoroso e integrativo oferece importantes considerações para a prática interpretativa nas ciências humanas e aos desafios filosóficos, epistemológicos e éticos contemporâneos. Por fim, é importante ressaltar que este trabalho não pretendeu esgotar o potencial interpretativo e crítico da metodologia ricoeuriana, mas buscou proporcionar uma compreensão clara e detalhada de sua relevância filosófica.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, R. *Discurso sobre o método – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

_____. *Meditações – Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: um filósofo em seu século*. Trad. Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2008.

GENTIL, Hélio Salles. *Fenomenologia e hermenêutica: relações em Paul Ricoeur*. In: Sofia, Vitória –ES, Vol. 4, nº2, p. 296-302, 2015.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo - SP: Parábola Editorial, 2012.

_____. *Paul Ricoeur*. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo. Edições Loyola, 2015a.

_____. *Ricoeur: The long way of hermeneutics*. In: GANDER, H-H.; MALPAS, J. (eds). The Routledge Companion to Hermeneutics. London and New York: Routledge, p.149-159, 2015b.

GUTTING, Gary, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Bragança Paulista: Vozes; SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra -PT: Atlântida, 1965.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro – RJ: Forense, 2013.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – introdução geral à fenomenologia pura.* Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur***.** Tradução de José Bortolini. São Paulo –SP: Ed. Paulus, 2011.

KAENE, Niall; LAWN, Chris. *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. West Sussex -UK. Wiley Blackwell, 2016.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ªed. São Paulo: Moderna, 2005.

NALLI, Marcos. *Ricoeur leitor de Husserl*. *Trans/Form/Ação*, V.34, n.2, São Paulo, p.155-180, 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/trans/a/nkRNC4S3Ww9WpJ6jFTXxPWh/ Acesso em: 24 de Abril de 2024.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. Ed. Loyola, São Paulo. 1990.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. de Marcur Penchel. Petrópolis- RJ: Vozes, 2009.

_____, David; DAUENNHAUER, Bernard. *Paul Ricoeur*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP). Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ricoeur/> Acesso em: 23 de Março de 2023.

PERES, S. P. *Husserl e o projeto de psicologia descritiva e analítica em Dilthey*. Memorandum, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, n.27, p. 12-28, out. 2014. Disponível em: https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6368. Acesso em: 24 abr. 2024

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. 4ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Mario Ariel González. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RICOEUR, Paul. *A região dos filósofos.* Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Da Metafísica à Moral*. Tradução de Sílvia Menezes. Lisboa - PT. Instituto Piaget, 1997.

_____. *Do texto à Ação - Ensaios de Hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto – Portugal: Rés-editora, 1989.

_____. *Escritos e conferências 2 - Hermenêutica.* Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo - SP: Edições Loyola, 2011.

_____. *Escritos e conferências 3 - Antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina Malimpensa. São Paulo - SP: Edições Loyola, 2016.

_____. *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Tradução de Edward G. Ballard e Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis –RJ: Ed. Vozes, 2009.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto – Portugal: Rés-editora, 1978.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa- PT: Edições 70, 2019.

SALANSKIS, Jean Michel. *Husserl*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo – SP: Estação Liberdade, 2006.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. 4ªed. São Paulo. Edições Loyola, 2014.

SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: A historical introduction. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.*

A proposta da pesquisa de mestrado publicada neste livro é investigar qual é a relação que Paul Ricoeur estabelece com a fenomenologia de Edmund Husserl. Esse é um passo fundamental para entender adequadamente como a fenomenologia é incorporada na filosofia ricoeuriana, especialmente na questão da compreensão de si, problema central em sua obra. De acordo com Ricoeur, há um idealismo na interpretação que Husserl fez do método fenomenológico, e esse idealismo encontraria sua devida correção em sua interação com a hermenêutica. Essa interação entre fenomenologia e hermenêutica, que não é original de Ricoeur, será desenvolvida com contornos particulares ao longo de diversas obras e irá se tornar uma das características centrais do seu pensamento.

O Autor

CONCEPÇÃO

Grupo de Pesquisa

Origens da Filosofia Contemporânea

(GPOFC/PUCPSP)

Apolodoro Virtual Edições

978-85-93565-64-9