



“HERMENÊUTICA CRÍTICA”?¹

Vinicius Oliveira Sanfelice

Doutorando em filosofia (UNICAMP/FAPESP)
vi.fast@hotmail.com

Resumo: Neste artigo examinarei o posicionamento de Paul Ricœur no debate entre a teoria crítica de Habermas e a hermenêutica de Gadamer, que resultou em uma revisão de seu próprio método. Em conjunto com as críticas da analítica da linguagem, as análises presentes em “*Logique Hermenéutique?*” retomam o debate sobre a inteligibilidade das proposições hermenêuticas e suas condições de possibilidade. Meu objetivo é mostrar o afastamento da posição mais conciliatória, nos textos anteriores, em direção a um tipo de inviabilidade que Ricœur chamou de “divórcio” da hermenêutica com sua identidade. Seria um caminho, uma alternativa de recuo diante de certos problemas, entre eles, o uso do vocabulário heideggeriano e a proposta de adiamento da ontologia. Uma reflexão estética, a partir da hermenêutica, tem lugar entre as alternativas sugeridas por Ricœur.

Palavras-Chave: Hermenêutica. Crítica. Interpretação. Ricœur.

“CRITICAL HERMENEUTICS”?

Abstract: *In this paper we analyze Paul Ricœur’s position on the debate between Habermas’ critical theory and Gadamer’s hermeneutics, which led him to review his own method. Among the critics on language analysis, the reflections of “Logique Hermenéutique?” reopens the debate on the intelligibility of the hermeneutical proposals and its conditions of possibility. Our goal is to unveil the transition from a conciliatory position, which can be identified in previous texts, to the “impossibility” named by Ricœur as the divorce of hermeneutics from its identity. It would represent an alternative, a detour to avoid some obstacles, including the use of Heidegger’s vocabulary and the idea of ontology postponement. An aesthetic reflection, grounded on the hermeneutics, arises among the alternatives suggested by Ricœur.*

Keywords: *Hermeneutic. Critic. Interpretation. Ricœur.*

* * *

¹ Este trabalho foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo 2015/27009-3).

Introdução

O debate entre a teoria crítica habermasiana e a hermenêutica gademariana é um dos mais documentados da filosofia contemporânea, e não é, entre as polêmicas, a menos produtiva. As objeções de Habermas ao método hermenêutico são duas: que a sua pretensão de universalidade não corresponde, em sua aplicação, mais do que uma interpretação de textos; que essa interpretação radicada na compreensão linguageira, por estar subordinada à tradição, tem sua instância crítica interceptada pelas distorções de comunicação. A violência dissimulada também está presente na linguagem. Aparentemente, a arbitragem de Paul Ricœur, de que a oposição entre os debatedores encerra uma falsa opção, é uma forma de não tomar partido. Meu objetivo é revisar alguns dos pressupostos da sua posição. Ricœur posiciona-se a partir da sua hermenêutica, ou seja, ele responde algumas acusações, rebatendo Habermas, e aceita algumas das críticas feitas à hermenêutica – mas este posicionamento é menos *irênico* do que o próprio autor gostaria de admitir.²

Na primeira parte, apresento o debate e algumas tentativas de superá-lo, na busca de uma hermenêutica crítica ou de uma hermenêutica profunda. Também analiso brevemente alguns autores que observaram a aproximação com a linguagem de Heidegger: Oliveira (2004) e Piercey (2011). Além do artigo sobre hermenêutica e crítica das ideologias, considere também “Lógica Hermenêutica?” (1981), originalmente uma comunicação, em que as condições epistemológicas da hermenêutica se fazem presentes. A ideia de complemento crítico, da tarefa de uma hermenêutica que responda às objeções de tal e tal autor, acompanha a metodologia dialética e compreensiva dos escritos de Ricœur. No texto citado, porém, há a possibilidade de abandonar parte dos problemas hermenêuticos que são derivados de sua própria historicidade. Ricœur não segue esse caminho. O que faz o texto singular é a conjunção de críticas diferentes, provenientes de duas outras tradições. Em um momento específico de seus escritos existiu a possibilidade de recuo. Este trabalho é sobre recuo e não sobre desvio.

1 Recordar é refletir?

Em seus primeiros artigos sobre o tema, Ricœur apresenta a disputa entre a hermenêutica e a teoria crítica na forma de oposições temáticas. Em contraposição ao *préjugé* de Gadamer (pré-compreensão reinterpretada), Habermas trata de “interesse” (marxismo reinterpretado); em vez das ciências do espírito, da tradição e da historicidade, Habermas recorre às “ciências sociais críticas” (CSC); no lugar da *mécompréhension* sempre presente, há a “teoria das ideologias” (distorção sistemática da comunicação). Habermas (1989, p. 347) diz não à hermenêutica-ontológica do “diálogo que nós somos”, para invocar o “ideal regulador de uma comunicação sem limites e sem constrangimentos”. Nas primeiras obras de Habermas, a tentativa é de recuperar a reflexão crítica, ainda marxista, que degenerou em objetivismo e positivismo. O ponto é a manutenção da reflexão crítica sem a submissão a uma única categoria de ação: a instrumental. Ele reorienta o

² Em *A crítica e a convicção*, Ricœur lembra que Gadamer considerava que ele teria tomado o partido de Habermas: “As nossas relações são amigáveis, mas tive muitas vezes a impressão de que ele ficava na defensiva, pensando que eu estava ao lado de Habermas. Tivemos uma reunião um pouco tempestuosa quando repeti em Munique, no Outono de 1986, as *Gifford Lectures*. Ele veio ouvir-me; eu não estava muito à vontade porque o meu alemão não era suficiente bom para com ele discutir passo a passo; e ele próprio tinha dado um cariz bastante polêmico a este encontro” (2002, p. 54).

conceito de *práxis* ao distinguir as relações de produção das forças de produção, e ao afirmar que a ênfase nas forças, em contraposição à estrutura da interação humana, origina a interpretação objetivista de Marx. Habermas aceita a distinção marxista entre “forças” e “relações”, mas reinterpreta-a no sentido de que a ideologia, a dominação e a violência, ocorrem na esfera das relações de produção. A distinção entre duas esferas de ação, a instrumental e a comunicativa, permite questionar o que Marx não pôde. Difere da concepção ricœuriana, em que a concepção marxista de ideologia, entendida como o imaginário da distorção, é um nível superficial. Na relação entre representação (*Vorstellung*) e *práxis*, a distorção é um dos níveis do modelo de representação, não é o próprio modelo. Mas ele reconhece que em Marx a relação já é dada como linguagem real, ou seja, contendo a ideia de uma estrutura simbólica da ação. Para Habermas, apenas as CSC, ao buscar as relações ideológicas, é que poderiam transformá-las de maneira crítica. É justamente isso que Habermas nega à hermenêutica de Gadamer, onde a instância crítica está subordinada ao reconhecimento da autoridade da tradição. O entendimento, segundo ele, foi “ontologizado”.

Ricœur enumerou alguns complementos críticos que dizem respeito ao papel da análise textual e confrontam problemas históricos da hermenêutica: de modo específico, a distinção de Dilthey entre “explicação” e “compreensão” e a matriz antiepistemológica da ontologia de Heidegger.³ Esses complementos, no contexto em discussão, integram a *redescoberta* metafórica e a utopia, o discurso ficcional e a referência poética.⁴ A proposta é a passagem pela mediação dos textos, pela distanciação e autonomia do texto pela escrita, e pela recontextualização no ato de leitura. Isso permite o abandono da dicotomia entre explicar e compreender: a produção do discurso como obra aponta para a reconstrução estrutural-explicativa do caminho da compreensão. Em outra argumentação, dedicada à reflexão hermenêutica sobre a crítica, são analisadas as condições em que a crítica se pode dar como uma meta-hermenêutica. Esse não é um problema derivado, faz parte do esforço conciliatório de aproximar a teoria crítica e a hermenêutica. Está presente nos comentadores que levaram adiante seu posicionamento apaziguador (por isso *irênico*).⁵ Buscar a conciliação aqui é adiar o confronto com a objeção de uma universalidade questionável. A suposição ricœuriana inicial, de que o debate opõe dois gestos filosóficos de base, é demasiada geral para ser analisada em uma discussão metodológica sobre compreensão (crítica ou não). Em um texto do mesmo período, e cujo foco é o paralelismo da teoria crítica com a psicanálise, Ricœur fornece uma síntese:

Eu já não considero interessante essa oposição entre as duas figuras, porque não vejo como podemos ter uma crítica sem também ter uma experiência de comunicação. E esta experiência é fornecida pela compreensão dos textos. Nós aprendemos a comunicar compreendendo textos. Hermenêutica sem um Projeto de libertação

³ Conferir o artigo “*La tâche de l’herméneutique*” (1975), republicado em *Du texte a L’action*. Os critérios da sua noção de textualidade, desenvolvidos ali, são: 1) realização da linguagem como discurso; 2) realização do discurso como obra estruturada; 3) relação da fala e da escritura no discurso e nas obras discursivas; 4) a obra discursiva como projeção de um mundo; e 5) o discurso e a obra discursiva como mediação da compreensão de si.

⁴ “Compete a uma hermenêutica do *poder-ser* voltar-se para uma crítica das ideologias, da qual ela constitui a possibilidade mais fundamental” (Ricœur, 1989, p. 363). Hermenêutica da imaginação, da revelação, da poética (do símbolo, da metáfora, da narrativa), da religião, do si, etc.

⁵ Agradeço ao colega Gilson Olegario da Silva pela lembrança da neutralidade.

é cega, mas um projeto de emancipação sem experiência histórica é vazio (RICOEUR, 1991, p. 164)

A paráfrase de Kant é muito utilizada e tem sido a retórica conciliatória da complementariedade. Ernildo Stein, que foi dos primeiros a escrever sobre o tema no Brasil, entendeu o ato de reflexão como um ideal comum de busca da racionalidade. Seu artigo (1987) oferece outra formulação: “Toda questão do método nas ciências humanas sem a filosofia é cega; mas a filosofia, nos caminhos de métodos que lhe são próprios, torna-se vazia sem o diálogo e a ocupação direta com as ciências humanas” (Stein, 1987, p. 43). Assume-se a distinção entre ciência e filosofia sem reduzi-la a um problema epistemológico, tomando a crítica e a hermenêutica como dois modos fundamentais de fazer filosofia reflexiva contra o positivismo. O paralelismo entre a teoria crítica e o procedimento psicanalítico, por sua vez, é criticado por Gadamer e Ricoeur. Para a teoria crítica, “distorção” é sobre trabalho e poder na esfera da ação comunicativa, e o desconhecimento dessa distorção é ideologia. Em conceitos psicanalíticos: ilusão, projeção de uma falsa transcendência e racionalização motivacional das aparências, buscando uma justificação. Em Habermas, portanto, a falsa comunicação (compreensão sistematicamente distorcida) exige processos explicativos à maneira de uma *hermenêutica das profundidades*. Este percurso de reconstrução dos processos de dessimbolização transpõe o esquema psicanalítico para o plano das ideologias. Se a superação das relações distorcidas de comunicação só é possível no final de um processo crítico-explicativo, a separação entre ciências sociais e ciências hermenêuticas é questionável – as distorções ideológicas a serem superadas são processos de dessimbolização. Ricoeur concorda que a psicanálise é um processo de dessimbolização necessário, válido na medida em que gera também uma ressimbolização. Se Habermas abandona o exemplo da psicanálise, em Ricoeur os processos de dessimbolização característicos das hermenêuticas da suspeita têm a sua função, mas não encerram todo o trabalho. A analogia entre reconhecimento psicanalítico e competência comunicativa foi bastante criticada, mas faz parte da crença de que a estrutura comunicativa é simbólica e deve se dar nas condições mais livres possíveis.

2 O que pode a hermenêutica?

Em relação às objeções habermasianas à hermenêutica, o texto de Ricoeur publicado em 1981 acrescenta tensão à controvérsia. Em parte, porque elas são conjugadas com a crítica do sentido proveniente da filosofia analítica, mas também porque as questões epistemológicas que marcaram a história da hermenêutica são recolocadas no quadro das condições do seu próprio discurso. Não parece suficiente para a hermenêutica contemporânea estabelecer-se a partir de um *logos* não apofântico, que é condição da articulação proposicional, mas que não constitui o momento explicativo-metodológico do que pode ser revelado. Isso significa que é preciso cuidado com a subordinação do plano epistemológico ao ontológico como algum tipo de solução para a validade da compreensão. Para chegar às questões de validade e fundamento, Ricoeur parte da distinção entre verdade e método, da “urbanização” que Gadamer promoveu na província heideggeriana. Na operação da hermenêutica gadameriana, uma experiência, a estética, passa a servir de modelo para o exercício crítico do julgamento. Ela coloca três termos em funcionamento: a reabilitação do preconceito (da tradição e da autoridade), a eficácia histórica (noção histórica dos efeitos de uma obra) e a fusão de horizontes. Os termos da

hermenêutica histórica – *tradicionalidade, eficácia histórica, fusão dos horizontes* – têm seus momentos críticos complementares: aplicação, distância histórica e dialética da questão e da resposta. Entra-se na controvérsia pela suposição da filosofia hermenêutica ser um discurso sobre as condições não epistemológicas da epistemologia.

Mas no que consiste a objeção habermasiana à pretensão de universalidade da hermenêutica? A objeção consiste na recusa de que essa compreensão dialógica alcance – universal e criticamente – a linguagem monológica das ciências, por carecer de uma metodologia satisfatória. Por ser, em parte, uma reflexão epistemológica comprometida, o debate volta-se para o quanto essa compreensão linguageira também está comprometida em sua cientificidade, já que ela não se propõe a ser uma técnica (*Kunstlehre*). A acusação é de um idealismo linguístico para uma hermenêutica que não considera a distorção comunicativa sistemática, mas accidental. Ricœur enumera pontos de partida diversos com que se pretendeu defender a universalidade em hermenêutica; a estética da recepção de Jauss como hermenêutica literária (produção-recepção-comunicação) é um exemplo, o do *prazer compreensivo*. Há princípios hermenêuticos na produtividade da compreensão com ênfase no prazer estético. Mas é em um segundo nível que se encontra a réplica à acusação de idealismo linguístico e ao modelo explicativo oferecido pela teoria crítica:

Admitir que a reflexão só intervém quando desmascara falsas pretensões e destrói o dogmatismo da práxis cotidiana é voltar à oposição ingênua herdada da *Aufklärung*, entre razão e preconceito [préjugé]. Mas a valorização da reflexão, sempre atrás de relações substantivas para dissolver e afastada de toda tradicionalidade, merece bem mais a acusação de idealismo do que a afirmação da arbitragem [médiation] universal da compreensão linguageira [*langagière*] (RICOEUR, 2010b, p. 124).

Ricœur está interessado em ir além da reivindicação de universalidade nos termos da polêmica, aplicando uma discreta correção a Gadamer: são os complementos explicativos que já referimos brevemente e de como eles se intercalam à compreensão. No campo da análise textual, o estruturalismo forneceu um modelo de explicação que não enrubesce a denominação de ciências literárias, levando-as a outro patamar. Para a hermenêutica, a *escritura* fornece uma tripla autonomia: em relação à intenção do autor, à situação cultural e ao destinatário inicial. Chega-se, assim, à ampla noção de texto, que exige a passagem pela explicação para ser compreendido intersubjetivamente. Evidentemente, a noção de *mundo do texto* ultrapassa qualquer encerramento semiótico. A dialética entre explicar e compreender será aplicada posteriormente na teoria da história e da ação (cf. *Temps et récit*). A afirmação da explicação como momento metódico do compreender retorna às condições epistemológicas da hermenêutica e afasta-se de uma réplica em prol da sua radicalização ontológica. Uma resposta que ainda envolve um pertencimento ao plano do Ser, apesar da tomada de distância metodológica, seria suficiente para uma pretensão crítica nos moldes de Habermas? Os comentadores parecem acreditar nisso.

John B. Thompson (1981) associou-os no escopo da filosofia da linguagem ordinária, no que interpreta como uma disputa pelo estatuto filosófico das ciências

sociais.⁶ Trata-se da confrontação da hermenêutica ricœuriana e da teoria crítica habermasiana com os seguidores de Wittgenstein que, segundo ele, tomam as ciências sociais como extensão conceitual da filosofia: uma concepção de filosofia em que as atividades linguísticas constituem a vida social – a linguagem sendo a estrutura formal da participação dos indivíduos no mundo. Sua argumentação é que, se tanto Ricœur quanto Habermas dão um papel central ao fenômeno da linguagem em suas filosofias, não o fazem de um modo que reduz a vida social a ele. Para o primeiro, a linguagem é concebida como meio de acesso às múltiplas maneiras – simbólicas e textuais – de dizer o Ser. Para o segundo, é uma dimensão da vida social que pode estar distorcida pelo poder: a essência ideológica de todo discurso em oposição a uma comunicação sem constrangimentos. Thompson propõe um projeto reconstrutivo de uma hermenêutica crítica e de uma interpretação profunda (um projeto ambicioso, pois *Temps et récit* e a *Teoria do agir comunicativo* não haviam sido publicadas).

David M. Kaplan (2003) encontra no próprio Ricœur uma teoria crítica “de esquerda”: comunitarista, liberal e socialista, com dinâmica variável entre esses elementos. Um *framework* para interpretação e análise da ação social, Kaplan reforça a dimensão crítica, ao mesmo tempo em que afirma sua distância de outras interpretações, como a de Thompson. O contexto é, como no debate, a função da tradição para o entendimento e a compreensão. O papel destacado para Ricœur é o de conciliador. A interpretação de Kaplan é construída sobre a integração de aspectos hermenêuticos, morais e políticos – essa integração é sua contribuição original. A unidade dos fragmentos ricœurianos de crítica social é dada a partir de quatro temas principais: convergência entre linguagem e ação (discurso e ação como polos inseparáveis da existência); filosofia reflexiva da subjetividade (cogito reflexivo mediado pelos símbolos da cultura); desvio através de expressões criativas e imaginativas (polissemia/redescritção/transgressão regulada); e a metodologia de um kantismo pós-hegeliano (aceita as críticas à reflexão kantiana, mas entende que a limitação do conhecimento absoluto é própria da interpretação hermenêutica). A proposta de Kaplan reforça a posição de que a escolha entre hermenêutica ou crítica das ideologias é uma falsa escolha, desde que ambas sejam reinterpretadas.

Um último nível de réplica e problematização sobre a universalidade é o caráter transcendental da reflexão sobre o próprio discurso hermenêutico, que envolve a interpretação do transcendental kantiano e certa pretensão de cientificidade. Ricœur identifica e confronta esse nível da réplica de Gadamer com a proposta de R. Bubner e de Apel, para quem a hermenêutica é um tipo de transcendentalismo *sui generis* – sobre as condições de possibilidade da compreensão do mundo. A historicidade impõe limites à transparência do discurso e à reflexão total. Mas um saldo provisório – e positivo – pode ser feito aqui: as restrições essenciais ao compreender hermenêutico não impedem que ela se pretenda mais que uma arte de compreender. No entanto, afirma Ricœur, apenas no sentido em que ela é uma técnica em parte reflexiva. Ela é uma *Kunstlehre* não esgotável em sua atividade crítica, pois “que nunca rompe seus laços com uma compreensão pré-científica do mundo trazida por uma comunidade languageira. É

⁶ Conferir: *Critical Hermeneutics – A study in the thought of Paul Ricœur and Habermas*. Nesse diálogo comparativo, convergem problemas que dizem respeito às três tradições tratadas: conceptualização da ação; metodologia da interpretação; e teoria da referência ou da verdade: “The account forms a framework for reconsidering the questions of power, ideology and history. I then employ this framework to reformulate the methodological programme of depth interpretation” (1981, p. 4-5).

essa compreensão que se liga, em última instância, à pretensão à universalidade, na medida em que nenhum limite pode ser dado à comunicabilidade do compreender” (RICOUER, 2010b, p. 132). A relação da hermenêutica com sua história, nessa interpretação, supõe um percurso teleológico de universalização crescente que não é isento de problemas. O passo-a-passo estabelece os estágios de regras práticas em seus domínios, reflexão epistemológica sobre a compreensão em geral e uma filosofia em que a epistemologia se enraíza na ontologia. Um problema assinalado pelos comentadores é a apropriação do vocabulário heideggeriano, a finitude inerente ao compreender. Aos olhos de Ricœur, o tema é parte do debate essencial da hermenêutica com sua própria história⁷. A relação ambígua com Heidegger deve ser mais bem explicitada.

3 Dasein remains the same?

No artigo de Nythamar de Oliveira (2004) o desvio pela inovação semântica é apresentado como uma resposta à ontologia heideggeriana e como estratégia para evitar a separação entre verdade e método. A argumentação sobre uma hermenêutica da revelação também diz respeito à noção ampla e dialética de textualidade, mas no âmbito da revelação não parece possível fomentar mais que um adiamento, pelo universo dos signos, da entrada na ontologia da compreensão. No contexto da onto-teologia, ele afirma, não há verdadeira oposição, pois Ricœur segue o *Denkweg* de Heidegger, mesmo que procure responder à sua *Destruktion*:

De fato, a filosofia “reflexiva” de Ricœur opõe-se a toda tentativa “ontológica” de apropriar-se conclusivamente da estrutura-significado não-pensável do Ser (...). Além disso, parece que a hermenêutica mediada da metáfora de Ricœur busca responder ao misticismo linguístico de Heidegger por sua insuficiente apropriação do *finitum capax* de Lutero. Assim, a mudança elíptica de uma “simbólica” para uma “metafórica” é bastante reveladora da ambiciosa superação (*dépassement*) de Ricœur com relação ao Heidegger tardio (NYTHAMAR, 2004, n.p.).

A especificidade da linguagem da revelação, ou sua função dentro de uma hermenêutica específica, nos convida a procurar um plano mais neutro. É apenas uma maneira indireta de perguntar qual filosofia da linguagem garante uma crítica reflexiva e uma compreensão existencial em um universo cultural de significações polissêmicas. Mas também é uma maneira de questionar diretamente qual imaginação vem ordenar de forma inteligível a multiplicidade dessas significações. Para este artigo, vou me basear no trabalho de Robert Piercey, que analisou tanto a diferença entre Heidegger e Ricœur quanto o debate entre Habermas e Gadamer.

Piercey (2011) observa que o modo de conhecer subordinado à ontologia da compreensão, que se revela agora como maneira de ser, acende um alerta na possibilidade da hermenêutica ricœuriana ser crítica. Piercey também identifica uma continuidade no caminho de pensamento de Ricœur em relação à Heidegger; ele busca explicar a distância pretendida pelo primeiro a partir da apropriação diversa da imaginação produtiva kantiana (do esquematismo transcendental [IP]). Para a

⁷ “É uma luta, no coração de sua consciência de finitude, para explicitar suas pressuposições implícitas, seu próprio não dito, e ela sabe, neste particular, que uma explicação integral é impossível. Esta finitude da interpretação que afeta o discurso da hermenêutica sobre si mesma é o que impede finalmente esse discurso de se assimilar à filosofia transcendental” (RICOUER, 2010b, p. 134).

radicalização ontológica, a IP é algo primordial, anterior à sensibilidade e ao entendimento (cf. *Kant e o problema da metafísica*), e, segundo Piercey, pouco ligada às atividades interpretativas; enquanto em Ricœur o poder do esquematismo significa a mediação de símbolos concretos, reinterpretando Kant de modo a preservar um aparato crítico. A doutrina do esquematismo revela o papel da imaginação no pensamento conceitual, incluindo a sugestão de que a esquematização envolve um tipo de interpretação, particularmente na leitura da 1ª edição da *Crítica da Razão Pura*. Piercey afirma que isso levará Heidegger, por meio de uma interpretação hostil, a formular uma hermenêutica da existência, pensando no papel exercido pelo esquematismo. A partir da vagueza kantiana no funcionamento da mediação entre as faculdades – *uma arte oculta nas profundezas da alma humana...* – Heidegger afirmará que a IP pode fazer a mediação entre a Sensibilidade e o Entendimento, porque ela é uma terceira faculdade, de base, que dá origem às outras duas. Essa “Ur-faculdade”, como denomina Piercey, é tão ampla e primordial que dificulta o entendimento do seu funcionamento, pois não há nada que possa ser contrastado com ela:

Em suma, se vemos a imaginação produtiva tal como Heidegger vê, então somos forçados a falar dela de forma muito próxima com que Heidegger fala do Ser. Podemos dizer apenas que é a faculdade mais universal e uma que é indefinível e, se os seus efeitos são autoevidentes, isso não dissipa a preocupação de que ‘temos aqui um tipo intermediário de inteligibilidade, que apenas demonstra que isto é ininteligível’. [...] Se a imaginação produtiva é tão primordial como ele alega, então simplesmente não há nada a dizer sobre a sua natureza (PIERCEY, 2011, p. 6).

A imaginação simbólica, metafórica, poética, em Ricœur, afasta-se desse tipo de abstração que dificulta uma aplicação hermenêutica, e que talvez impossibilite suas pretensões de crítica. Piercey entende que em Ricœur a crítica pode acontecer no contexto da tradição, ou seja, incorporada a ela, mas isso significaria uma reinterpretação. Ele reforça os polos produtivos da imaginação – como é o caso da utopia e da distância entre o real e o imaginário – para depois retomar a noção de duplo sentido, de opacidade e a dedução transcendental do símbolo. A imaginação produtora constitui o significado não a partir do nada, mas principalmente por meio da linguagem figurativa colocada em obra.⁸ Os inúmeros exemplos na poética ricœuriana, a própria inovação semântica, são tentativas de evitar a falta de enraizamento concreto e real que impede a visada crítica. A dificuldade é saber se um esquematismo ligado a símbolos concretos ainda pode ser chamado de transcendental. No sentido kantiano, não, pois é anterior às considerações empíricas – é condição delas; e o simbolismo é um fenômeno empírico: “Does this mean that Ricœur’s symbolic imagination can only be what Kant calls the reproductive or empirical imagination? By wedding the Schematism to language, has Ricœur abandoned its transcendental character?” (PIERCEY, 2011, p. 12).

Piercey percebe um direcionamento a outro tipo de transcendental, em uma referência à noção habermasiana de situação ideal de discurso. Seria uma condição transcendental pressuposta para a comunicação, mas nunca encontrada na

⁸ “This emphasis on language does not mean that Ricœur stops speaking of the productive imagination as a schematizing power. On the contrary, he consciously retains this way of speaking. But he seeks to wed talk of schematizing with talk of creating novelty by saying one thing in terms of another” (Piercey, 2011, p. 9).

experiência; uma ideia reguladora que estrutura a experiência, mas que nunca é instanciada empiricamente. Para Ricoeur, não é um ideal, mas uma ideia dialógica postulada como condição: “presupposed by all actual cases, without being fully present in any of them. But actual cases contain ‘signs’ and ‘anticipations’ of it. In this way, it is a condition that is transcendental without being pure” (PIERCEY, 2011, p. 12-3). Piercey recupera outros casos, como a própria noção de *tradicionalidade* histórica – distinguida das tradições particulares –, mas reconhece que seria duvidoso considerar esses exemplos como transcendentais em sentido kantiano:

Este último ponto nos traz de volta à noção de uma hermenêutica crítica. Anteriormente sugeri que, se desejamos fazer hermenêutica crítica, devemos fazer mais do que adotar uma determinada teoria da tradição ou uma certa visão da crítica da ideologia. Temos que mudar nossa epistemologia, atribuindo à imaginação um papel importante na cognição. Temos também que compreender a imaginação de uma forma muito particular, e ao fazer isso, devemos estar preparados para reapropriar o legado de Kant. (...) Temos de ver a imaginação produtiva como algo concreto – e, mais especificamente, simbólico – e apesar disso insistir que o seu funcionamento é transcendental em um sentido robusto. Este é um equilíbrio difícil. Não há garantia de que seremos bem sucedidos; só podemos apostar que vamos. Mas se estamos inclinados à hermenêutica crítica, trata-se de uma aposta que devemos estar preparados para fazer (PIERCEY, 2011, p. 13-4).

Ele sugere que a imaginação produtora, proposta por Ricoeur, é transcendental em um sentido limitado e é impura na medida em que se revela em símbolos particulares. Seria uma forma relutante de abordar as condições transcendentais? Antes de tudo, seria um cuidado com as possibilidades de fazer filosofia sem pressupostos – embora não seja, de fato, o que ocorre. Piercey nota que a dimensão linguageira está aí como pressuposto por excelência. Um trabalho de redução e de busca de clareza deve auxiliar a empreitada de uma hermenêutica crítica.

4 O que não pode a hermenêutica?

A crítica proveniente da filosofia analítica coloca em outro patamar os dilemas pós-heideggerianos. Se antes a proposta era refletir sobre as condições do próprio discurso da hermenêutica, a questão agora é seu estatuto em relação às filosofias com severas preocupações lógicas e epistemológicas. No texto de 1981, este debate sobre a função da linguagem na compreensão do mundo opõe também duas concepções de análise lógica da linguagem: a de Carnap e a de Wittgenstein. Ricoeur passa à reconstituição da relação entre sentido e compreensão, buscando aproximações. Na hermenêutica, o sentido não é duvidoso, o problema está na tarefa da compreensão.⁹ Na filosofia analítica, ao contrário, a busca pelo critério lógico precede a análise, portanto, ela se constitui como crítica do sentido. A objeção da analítica, sobre a forma lógica da linguagem nas proposições mais obscuras da

⁹ “Avec Gadamer, la certitude du sens précède encore l'interrogation sur le comprendre: la beauté de l'oeuvre d'art m'a déjà saisi avant que je la juge, la tradition m'a déjà portée avant que je la mette à distance, le langage m'a déjà enseigné, avant que je le maîtrise comme système de signes disponibles. De toutes ces manières l'appartenance au sens précède toute logique du langage” (RICOEUR, 2010a, p. 185).

hermenêutica, procura demonstrar que a *pré-compreensão* não é falsa, mas sem sentido. A resposta é a de que esses critérios lógicos estão limitados a uma ideia estreita de gramática e de lógica. Ricœur pensa na possibilidade de aproximar o jovem Wittgenstein da hermenêutica, tomando algumas proposições isoladas do *Tractatus* – “a proposição indica seu sentido” – e a identificação de uma tarefa filosófica de fornecer esclarecimentos a partir de enunciados que *fazem ver sem dizer*. Essa aproximação seria enriquecida com os enunciados de influência notadamente literária. Ricœur termina por rechaçar essa aproximação: seria outra hermenêutica e não esta, que se enreda nas dificuldades apontadas, por querer falar de sua própria tradição.

Mais reconhecida é a aproximação, com Heidegger, a partir dos jogos de linguagem e das formas de vida. Outros exemplos são recolhidos como aproximações hermenêuticas com Wittgenstein, incluindo a ideia do acordo prévio e da transmissão cultural (Gadamer, Habermas e Apel). Embora sejam duas tradições que têm como inimigo comum a metafísica clássica, elas operam de maneiras diferentes o seu ataque. Para Ricœur (2010b, p. 139), um abismo separa “uma crítica que dissolve o problema como uma ilusão metafórica e um pensamento que vê na tradição especulativa do Ocidente formas dogmáticas alienadas que podem ser reconduzidas a uma forma mais original”. O abismo existe em relação ao papel que o passado exerce em duas concepções também diferentes de tarefa filosófica. Ricœur insiste que uma compreensão do Ser deve preceder todo jogo de linguagem, especificamente o da filosofia. Afinal, o que segue é certa afirmação de intransponibilidade, o que, por sua vez, demonstra que o corretivo a Gadamer era muitíssimo discreto.

A sequência da argumentação, e do texto, é uma ampla tentativa de imaginar uma ponte. Primeiro a partir da filosofia analítica, em direção a uma hermenêutica da linguagem que reflita sobre seus próprios fundamentos linguísticos e institucionais; ou a partir da hermenêutica, pois a tentativa de encontrar os fundamentos proposicionais de uma *logique herméneutique*, “deve levar a uma reflexão sobre a relação, tanto criadora como crítica, entre o jogo de linguagem da filosofia e os outros jogos de linguagem institucionalizados” (RICŒUR, 2010b, p. 140). A questão não é a de endossar ou não a ruptura da filosofia da linguagem com a tradição. E se o problema, para Ricœur, é o esquecimento com o que se rompe, meu interesse é mapear o que ele chama de um complemento e um corretivo à hermenêutica. Antes, o que se entende por complemento é uma ampliação da comparação de Apel entre Heidegger e Wittgenstein, conjugando uma concepção de autonomia da linguagem (cf. *A caminho da linguagem*) com os escritos do último sobre ética, estética e religião. O corretivo seria nada menos que uma reorientação da hermenêutica com a historicidade da compreensão, colocando em risco sua própria identidade:

O menor efeito da inclusão de Wittgenstein no campo hermenêutico é o de contestar o privilégio das mediações languageiras. Podemos somente nos perguntar se o divórcio não seria a solução entre uma filosofia na qual alguma coisa continua a nos falar na tradição especulativa do Ocidente e uma filosofia que enfatiza a prática atual do discurso num contexto de todos os dias. Vemos assim esboçar-se a favor dessa discussão uma ramificação do próprio conceito de hermenêutica no qual sua identidade pode se perder (RICŒUR, 2010b, p. 140).

A partir daqui, há uma série de alternativas, algumas excludentes, mas que dizem respeito à mediação histórica do compreender. A hermenêutica pode ser:

1. Uma tecnologia (*Kunstlehre*) da compreensão da linguagem sobre a interpretação de textos.
2. Algo que diz respeito a uma “experiência compreensiva”, que pode ser não verbal, assim como pode ser verbal (do âmbito da linguagem). O exemplo é o prazer estético.

Em (1), deve-se distinguir entre um compreender sobre o universo do que já foi produzido e pensado (a), e sobre uma compreensão criadora que atualiza o sentido (b). Nos dois casos, a *mediação histórica* está presente, mas a relação com ela é diferente. Em (a), ela é a experiência fundamental da tradição colocada antes da reflexão. Em (b), ela é secundária em relação às inovações do discurso e “situações inéditas da vida cotidiana”. Ricœur identifica outras duas divisões da primeira alternativa, e são essas que se relacionam imediatamente com o lugar da crítica e da tradição. Escolher entre a crítica da herança recebida ou a autoridade portadora do sentido, para decidir, então, sobre a possibilidade da hermenêutica alcançar a universalidade. Ela pode estar fundamentada na alegação de que *todo compreender* é de sua competência ou, de fato, não se fundamentar e ser uma compreensão realmente limitada. Se aceitarmos sua pretensão à universalidade, diz Ricœur, “ela pode admitir *mediações* inúmeras, estender-se e aprofundar-se, sem deixar de ser interpretação” (RICŒUR, 2010b, p. 143). Se não, “a compreensão é um modo limitado que deixa para fora a explicação e denomina [*appelle*] a mediação uma terceira disciplina, dialética ou crítica” (RICŒUR, 2010b, p. 143).

A questão da universalidade desdobra-se, finalmente, em outras duas: 1. “Se toda compreensão é historicamente mediada, a reflexão hermenêutica sobre si mesma também é?”. Ou 2. “Só compreendemos a relatividade contextual da interpretação à luz da ideia reguladora de discurso ‘racional’ ou de ‘comunicação sem limite e sem entraves” (RICŒUR, 2010b, p. 143). A impressão de Gadamer, de que Ricœur tivesse tomado o partido de Habermas, parece injusta:

Em [1], a hermenêutica confessa sua própria finitude, na própria essência de sua pretensão universal, em outras palavras, seu caráter “epocal”, em que se reflete sua dependência relativa às “épocas” do ser e do pensar. → A hermenêutica da hermenêutica continua fiel à sua tese fundamental, mas exclui toda cientificidade.

Em [2], a hermenêutica transcende a si mesma na reflexão e se reinscreve na tradição da filosofia transcendental. → A hermenêutica pleiteia um conceito de cientificidade distinto do conceito (ao menos anglo-saxão) de ciência, mas renega sua própria tese da prioridade da pré-compreensão sobre a reflexão (RICŒUR, 2010b, p. 143).

Conclusão

Uma forma de abordar o problema hermenêutico, exercida por Ricœur, foi buscar, por meio dos fundamentos linguísticos e visuais da metáfora, ultrapassar a hermenêutica nos pressupostos da virada linguística. Não se trata de deslocar o linguístico como paradigma do significado. O contributo de sua leitura é colocar em cena uma teoria para a qual a imagem é possibilidade da linguagem em seu aspecto criativo e estético. Se ela marca o afastamento do modelo fenomenológico, que nível de descrição metafórica da história da filosofia será necessário assumir? De minha

parte, o confronto da hermenêutica – entre Ricœur e Heidegger – pode ser retomado a partir do vínculo entre palavra e imagem, o que impõe uma revisão do modelo hermenêutico, menos como um renovado *detour* da radicalização ontológica do que um – tanto quanto possível – definitivo recuo.

* * *

Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998.

HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

KAPLAN, David M. **Ricœur's Critical Theory**. Albany: SUNY Press, 2003.

KEARNEY, Richard. Paul Ricœur and the Hermeneutic Imagination. In: KEMP, T. Peter; RASMUSSEN, David (Orgs.). **The Narrative Path: the later works of Paul Ricœur**. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

LELIÈVRE, Samuel. Théorie ricœurienne de l'imagination et théorie sémantique de la métaphore. In: **Paul Ricœur et la philosophie contemporaine de langue anglaise**, Paris : Fonds Ricœur / EHESS, 2013.

OLIVEIRA, Nythamar de. Detranscendentalizing Subjectivity: Paul Ricœur's revelatory hermeneutics of suspicion. In: **Veritas**, v. 49, n. 2, 2004.

ENGEL, Pascal. Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique?. In : **Études Ricœuriennes / Ricœur Studies**, v. 5, n. 1, 2014.

PIERCEY, Robert. Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate. In: **Human Studies**, 27, 2004.

_____. Kant and the Problem of Hermeneutics: Heidegger and Ricœur on the Transcendental Schematism. In: **Idealistic Studies**, v. 41, n. 3, 2011.

RICŒUR, Paul. Ethics and Culture: Habermas e Gadamer. In: **Philosophy Today**, v. 17, n. 2, 1973.

_____. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

_____. Hermenêutica e crítica das ideologia. In: **Do Texto à Ação**. Ensaios de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. Habermas. In: Mário VALDEZ (Ed.). **Reflection & Imagination**. Harvester Wheatsheaf. [s.l.], 1991.

_____. **A crítica e a convicção**. Trad. Antoni Hall. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Écrits et conférences 2: Herméneutique**, Paris: Seuil, 2010a.

_____. **Escritos e conferências 2**. Hermenêutica. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2010b.

THOMPSON, J. B. **Critical hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.