

# HERMENÊUTICA E SUBJETIVIDADE\*

*Uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricoeur*

Aloísio Ruedell\*\*

**RESUMO** – O texto trata da relação entre hermenêutica e subjetividade, examinando, em particular, a sua configuração no pensamento de Friedrich Schleiermacher e de Paul Ricoeur. A sua discussão situa-se no contexto do giro lingüístico, destacando, entretanto, uma concepção diferenciada da linguagem, transformada ela mesma em objeto de interpretação. É essa concepção diferenciada que permite e requer a hermenêutica e a sua relação com a subjetividade. O que orienta toda a discussão é a tese de que a hermenêutica, enquanto arte de compreensão e de interpretação, é produto da modernidade, mas é também a sua superação. **PALAVRAS-CHAVE** – Linguagem, interpretação, hermenêutica, subjetividade, intersubjetividade.

**ABSTRACT** – The text analyses the relation between hermeneutics and subjectivity, surveying particularly its configuration in Schleiermacher's and Ricoeur's thought. The discussion is based on the context of linguistic turn, highlighting however a different conception of language, transformed here in the object of its interpretation. It is this different conception that allows and requires hermeneutics and its relation to subjectivity. What coordinates all this discussion is the thesis that hermeneutics, seen as the art of comprehension and interpretation, is a product of modernity, but it is its overcoming as well. **KEY WORDS** – Language, interpretation, hermeneutics, subjectivity, intersubjectivity.

A hermenêutica, enquanto arte de compreensão e de interpretação (cf. Schleiermacher, 1990, p. 71), é produto da modernidade, mas é, sobretudo, a sua superação. A emergência da consciência de si, no pensamento moderno, representou tal virada na História da Filosofia, que a perspectiva da subjetividade passou a ter caráter obrigatório, constituindo-se em critério de legitimação do próprio filosofar. O giro transcendental de Kant inaugurou uma maneira de filosofar que se sustenta indagando por suas condições de possibilidade. Também a hermenêutica, que, de alguma forma, lança raízes já na Antigüidade grega, não seria poupada dessa exigência, para manter o seu lugar no cenário filosófico. À semelhança do giro copernicano de Kant, conhecido como crítica da razão e do conhecimento, a hermenêutica seria desafiada a operar o giro transcendental no mundo do sentido. Seria desafiada a recolocar a transcendentalidade no contexto da linguagem. Isso, porém,

\* Texto elaborado com o apoio da UNIJUÍ (Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul) e a colaboração de bolsista (Fábio C. Junges) do PIBIC/CNPq.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUÍ.

significa muito mais do que um simples deslocamento da transcendentalidade. Representa, verdadeiramente, uma nova virada no pensamento filosófico, acompanhando o *giro lingüístico*, ou sendo por ele permitido. É a transformação da crítica do conhecimento em crítica do sentido.

Diversos autores tratam, hoje, dessa questão, dentre os quais, Marcel Niquet, que, em seu livro *Transzendente Argumente* (Argumentos Transcendentais) fala em *transformação* e em *reconstrução* dos argumentos transcendentais (Niquet, 1991, p. 239 e 333). Manfred Frank, por sua vez, dá um destaque especial a Friedrich Schleiermacher, argumentando que, com esse autor, não apenas se inicia o giro transcendental da hermenêutica, mas que ele efetivamente é a sua maior expressão (cf. Frank, 1985). Na filosofia moderna, a ontologia foi dissolvida na teoria do conhecimento, porque se entendia que não havia relação direta com os objetos, que sempre são mediados por representações subjetivas. Agora, no giro transcendental do sentido, é a perspectiva da linguagem que supera a da teoria do conhecimento, porque se entende que aquilo que é representado não são objetos, e sim estados de coisas, aos quais, subjetivamente, correspondem proposições ou juízos. *O enunciado constitui-se na unidade primária do entendimento* (Schleiermacher, 1990, p. 98). Demonstra-se que, nas discussões filosóficas, não se parte da fixação do objeto e sim das propriedades que, através do juízo, a ele se atribui. Por isso, a questão básica não é mais o entendimento dos objetos, e sim o entendimento intersubjetivo a respeito dos objetos – o que se configura como entendimento lingüístico. Ou melhor: o que está em questão não é propriamente o entendimento, e sim o entender-se, compreender os outros, acolher o seu entendimento, para que participe de um movimento em direção à integralização de um entendimento coletivo e universal. Sem reconhecer nesse “universal” um sentido absoluto, designa-se com ele o entendimento intersubjetivo possível, onde a possibilidade se confunde com a possibilidade da própria linguagem. É nesta que se “regula metodicamente o ir-e-vir entre as posições controvertidas” (Frank, 1985, p. 122).

- | -

A hermenêutica, portanto, longe de se confundir com a transcendentalidade, enceta o caminho alternativo da linguagem. Não obstante a diversidade de suas concepções, recebendo, desde Schleiermacher, os mais diversos encaminhamentos, compreende-se como uma versão da filosofia da linguagem. É nessa que está sua base de sustentação, permitindo-lhe posição crítica diante das filosofias do sujeito de tradição cartesiana. Paradigma da linguagem e crítica ao primado do sujeito são verso e reverso de uma mesma discussão.

Tal discussão mostra-se particularmente rica em Schleiermacher e em Ricoeur, dois autores que motivaram o presente ensaio. Segundo Ricoeur,

seria ilusório tomar o sujeito como ponto de partida, como no *cogito* cartesiano. Ele antes poderia ser meta, encontrando-o ao final de um processo de busca, como na atividade da psicanálise, para a qual o sujeito é o que ainda sempre deve ser investigado, porque o que dele se conhece não é toda a verdade, antes a sua deturpação. É a mesma busca que também se verifica na questão do ser, em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger (Heidegger, 1993, p. 2). Aí "o ponto de partida é a *questão do ser*, ou melhor, o esquecimento dessa questão e a sua ligação primordial com a emergência do *Dasein*" (Ruedell, 2000, p. 71). Ricoeur valoriza essa passagem, porque Heidegger inicia pela questão, desafiando para a investigação, uma posição inversa da filosofia cartesiana, que parte do *cogito* como primeira certeza e primeira verdade. O pensamento de Ricoeur tem, entretanto, um reconhecimento especial por sua discussão com as ciências da linguagem, construindo, por assim dizer, um diálogo entre a filosofia analítica e a hermenêutica ou entre esta e o estruturalismo. Não obstante suas convicções hermenêuticas, mantendo o espaço da subjetividade, Ricoeur reconhece a clareza e a necessidade lógicas da linguagem. Chega a defender uma aliança com o estruturalismo, para reformular a questão do sujeito, elaborando um pensamento que resulte do concurso das filosofias do sujeito e da semiologia estruturalista (Ricoeur, 1969, p. 233-262). Tem a certeza de que, na ordem da fundamentação, o dado primeiro é a linguagem, só podendo chegar ao sujeito através dela.

Ricoeur defende uma tese, já presente em Humboldt, de que o sujeito não apenas se manifesta, mas também se constitui através da linguagem (Ricoeur, 1969, p. 496), bem como pela objetivação de toda a sua produção cultural. Com esse entendimento inviabiliza-se a identificação do sujeito na pureza de sua subjetividade. Sua identidade está sempre objetivada, a tal ponto que o mundo ou as possibilidades que se abrem, a partir de uma obra confundem-se com as possibilidades do próprio sujeito. Textos, obras de arte e produções em geral são o cartão de apresentação de seus autores, sua chave de leitura ou sua única porta de acesso. Ou seja, chegar a eles requer um distanciamento, que é o distanciamento da própria linguagem. É pela análise ou interpretação da linguagem e demais produções simbólicas do ser humano que se chega ao sujeito.

É essa concepção de linguagem e de sujeito que permite a Ricoeur criticar o *cogito* cartesiano, visando particularmente sua imediatidade e sua certeza. Enquanto Descartes e a teoria do conhecimento com ele comprometida compreendem "o sujeito a partir da identidade e espontaneidade do *ego*", Ricoeur acentua a ruptura primordial da esfera subjetiva, sua desproporção e descontinuidade para consigo mesmo. É a dualidade que o distancia e lhe permite questionar-se" (Ruedell, 2000, p. 72), lembrando a "distinção entre o saber apodítico de *que se é* e *que se pensa* e a consciência concreta *daquilo que se é e pensa*" (Ruedell, 2000, p. 73). É essa distinção que

impõe a necessidade de destruir o que Max Scheler chamava o “ídolo do conhecimento de si” (Nassen, 1982, p. 271-272), acrescentando-se ainda a ressalva de que, aqui, a expressão *conhecimento* não tem mais o mesmo sentido que teve na problemática do *cogito*: enquanto em Descartes e na moderna teoria do conhecimento a questão crítica era a possibilidade de conhecer a realidade objetiva, o que agora se põe em dúvida é a possibilidade de o sujeito conhecer a si próprio. É em Heidegger que se encontra a formulação dessa dúvida: “Poderia ocorrer que o *quem* do *ser-aí* cotidiano não fosse justamente aquele que eu mesmo sou” (Heidegger, 1993, p. 115).

Posição semelhante à de Ricoeur também se encontra em Schleiermacher. Já em inícios do século XIX, ele igualmente rejeita o primado do sujeito e defende a linguagem como base de legitimação do pensamento. O sujeito, segundo ele, não serve como ponto de partida filosófico, porque já sempre aflora como relação, e não como uma unidade subsistente. Pois, o que, no seu entender, constitui a identidade do sujeito é a *consciência de si*; é esta que o identifica enquanto tal. Mas, ela nunca é dada em estado puro. Somente emerge mediante uma consciência objetiva, consciência de algo – ao pensar ou querer algo – sem, contudo, se confundir com esta. A consciência de si é o que acompanha implicitamente toda consciência objetiva, de modo que ela mesma nunca poderá ser objetivamente tematizada. Ou seja: “Todo discurso sobre a consciência de si chega tarde em relação ao seu ser, porquanto é o que já está sempre posto em toda tematização” (Ruedell, 2000, p. 37). Consciência de si é, por isso, também sempre consciência de dependência e consciência de seus limites. Tomar consciência de si é tomar consciência de suas relações, que são, ao mesmo tempo, suas condições de possibilidade e seus limites. É perceber sua unidade ou identidade interior e, ao mesmo tempo, reconhecer intimamente a mutilação dessa identidade, porque sempre dependente.

O resultado dessa concepção é um sujeito ferido, frágil, que não se basta a si mesmo, porque é sempre apenas na relação. A consciência de si já é também sempre consciência de ser-com, de já estar posto e relacionado com outra realidade. O dado primeiro é, por isso, a relação, desdobrada sob a forma da linguagem<sup>1</sup>. Coincidindo novamente com Ricoeur, também em Schleiermacher a linguagem é o ponto de partida filosófico mais adequado. A consciência de si e todo ato da consciência, por mais particular que pareça, supõe sempre o recurso da linguagem, pois, mesmo um simples pensar, diz Schleiermacher, já é um falar, um “falar interior” (Schleiermacher, 1990, p. 416).

---

<sup>1</sup> Os elementos que constituem a teoria do sujeito de Schleiermacher encontram-se em F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik*. Hrsg. von Rudolf Odebrecht. Leipzig: Henrichs Verlag, 1942 (*DIAL O*), particularmente nas p. 286 s. e em F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Teilband 1, Berlin: Reimer, 1821, sobretudo p. 123-138, §§ 36 a 45.

Desde a sua origem, na Antigüidade grega, a filosofia é um exercício terminológico, uma atividade da linguagem. Mas, se inicialmente ela tinha sua legitimidade de empréstimo da ontologia e, depois, da teoria do conhecimento, hoje, ela mesma, a linguagem, é a perspectiva de todo filosofar. É também no contexto do giro lingüístico que se estabelece a hermenêutica moderna. Já em hermeneutas iluministas, como Martin Chladenius (cf. Gemünden, 1990, p.14), discutem-se nesse sentido problemas de interpretação. Com o romantismo dá-se, porém, uma nova virada. Uma concepção diferenciada da linguagem, constituída em objeto a cada interpretação, dá outro sentido ao giro lingüístico e rompe com o modelo de interpretação iluminista. Anteriormente, a interpretação de expressões lingüísticas não tinha nenhuma função especial, porque a linguagem era vista como representante da forma lógica e o discurso racional como essencialmente universal, verdadeiro e claro. Gramaticalmente correto, o discurso fornecia uma representação racional e confiável. Problemas de compreensão estariam resolvidos, na medida em que leitor ou ouvinte participasse de sua racionalidade, considerada supra-histórica. Nesse contexto, a hermenêutica não tinha nenhum desafio especial de interpretação e era reduzida às condições de validade de um modelo de representação gramatical universal.

Esse quadro altera-se fundamentalmente com o romantismo, cuja perspectiva hermenêutica é integrar história e racionalidade. Começa-se, com ele, a questionar uma razão supra-histórica e uma linguagem universal, enquanto sua maior expressão lógica. *Razão e linguagem* deixam de ser conceitos unívocos, estendendo-se para além de seu sentido lógico-semântico. O desafio, na perspectiva de Schleiermacher, é estabelecer uma racionalidade que não se reduza a enunciados lógicos e, dessa forma, permita apresentar a hermenêutica "como uma ciência *sui generis*" (Schleiermacher, 1990, p. 25). Sua convicção é de que exista uma racionalidade própria a ser afirmada, a racionalidade hermenêutica ou da interpretação, que se funda no mundo da cultura ou do fazer humanos. Heidegger esclareceria, posteriormente, que, em verdade, há duas racionalidades, designadas, respectivamente, *logos apofântico* e *hermenêutico* (cf. Heidegger, 1993, p. 219 ssf).

Pensar nessa perspectiva requer toda uma nova estrutura conceitual. É nesse sentido que Schleiermacher toma a linguagem como o conceito básico, mas não mais a entendendo como mera expressão ou representante da tradição lógico-semântica, e sim como seu substitutivo, como sucessor adequado do próprio conceito de *razão*, já sempre rotulado, concebido com pretensão supratemporal. A linguagem, segundo Schleiermacher, além de estar na base de todo pensamento, tem também a mesma estrutura e dinâmica.

Como o pensamento, também ela “comporta um elemento lógico-racional e outro interpretativo, abrangendo tanto o *logos apofântico* quanto o *hermenêutico*. Consiste na interação de duas funções, que apenas se distinguem pela predominância de uma ou de outra e que não podem ser consideradas isoladamente, sob pena de resultar em concepções abstratas” (Ruedell, 2000, p. 61 e cf. Schleiermacher, 1990, p. 25).

É nesse mesmo momento, na proposição de uma nova racionalidade e de um novo conceito de linguagem, próprio da hermenêutica, que também se põe a questão do lugar do sujeito. Na perspectiva da hermenêutica, a concepção da linguagem inclui a do sujeito, e vice-versa. Pois, não existe, primeiro, uma estrutura como um aparato fixo, a partir do qual se daria o uso particular da linguagem, nem se trata de uma simples junção de vagas intuições particulares de sentido. Todo discurso humano é, em verdade, sempre estrutura e sentido, aplicando-se, nesse sentido, o que Heinz Kimmerle diz sobre a relação entre hermenêutica e ciências do espírito: em toda ciência há sempre uma dupla pressuposição, histórico-subjetiva e singular e sistemático-universal (cf. Gerber, 1971, p. 29). Como, porém, será possível conjugar os dois aspectos?

Para Schleiermacher, linguagem e sujeito são duas faces da mesma questão. Deve-se, porém, iniciar pela linguagem. Nela está o primado metodológico. A fragilidade do sujeito, sempre relativo e dependente, inviabilizando um discurso idealista, não permite outra alternativa. Caracteriza-se, assim, no pensamento desse autor, verdadeira crise do sujeito, a que também chegara Ricoeur, em sua discussão com a psicanálise. O sujeito já não é mais o lugar privilegiado, donde seria possível uma busca solitária da verdade. O que existe, isto sim, segundo Schleiermacher, é uma “comunidade de pensamento”, intersubjetivamente constituída na busca do saber, a qual tem uma estrutura de linguagem, ou seja, a estrutura de um aparelho de comunicação, que tem tanto um caráter empírico-histórico quanto especulativo (cf. Schleiermacher, 1990, p. 234 e 467). Toda comunidade de pensamento codifica “*ipso facto* seu consenso dialético na gramática de uma ‘comunidade lingüística’” (Schleiermacher, 1990, p. 420 ss. e Frank, 1990, p. 23). Ou seja, a linguagem é condição de possibilidade de toda ação e pensamento humanos.

No entanto, sem minimizar o caráter fundamental da linguagem, “a transcendência do ser em relação ao sentido, através do qual cada comunidade lingüística ao mesmo tempo o desvela e vela”, força a hermenêutica ao “reconhecimento de uma concepção de singularidade que não pode ser considerada simplesmente como dedução do sistema sintático-semântico”, ou como nele subsumido (Schleiermacher, 1990, p. 30 e Frank, 1990, p. 23 e 24). Não se concebe uma universalidade ilimitada, que valesse de um extremo a outro do universo e cuja estrutura não fosse mantida por um movimento unitário, singular e subjetivamente tecido. “O singular de modo algum é ape-

nas um elemento implicado na relação universal de signos, mas é também sempre os seus limites e o potencial de contestação por parte dos sujeitos. Estes põem sua peculiaridade no emprego dos signos como uma qualidade intransponível" (Schleiermacher, 1990, p. 31 e Frank, 1990, p. 24).

Por mais fundamental que seja a linguagem, a participação do sujeito é essencial em seu uso, mas também em sua constituição. É o que mostra Schleiermacher em sua práxis interpretativa. Como texto exemplar podem ser referidas as lições sobre *A Vida de Jesus*. É óbvio, afirma ele aí, que Jesus vivia num contexto sociocultural e lingüístico bem determinado, não podendo se comunicar de outra maneira, a não ser na língua em que ele crescera e que lhe era conhecida. No entanto, nada se saberia hoje dele, se não tivesse transposto criativamente esse contexto, ou então, ele teria sido dispensável, formando-se sua mensagem mediante desenvolvimento autônomo da língua (Schleiermacher, 1864, p. 13 e 14). Com isso se quer dizer que a linguagem é um meio indispensável da comunicação humana, mas que é deslocando os seus limites que propriamente se impõe a mensagem. "E as transformações semânticas aqui requeridas não se realizam por si mesmas, (...) mas tão-somente e sempre quando houver indivíduos que as realizam. Existe, por conseguinte, uma práxis irredutível, que é a práxis do indivíduo, somente socializável, na medida em que conseguir romper o aparato da gramática. No mais, nenhum desenvolvimento poderia ser pensado sem a irrupção do singular (Schleiermacher, 1990, p. 33). O sistema, pois, reitera sempre o mesmo. Somente o singular é capaz de romper o círculo da mesmidade, oferecendo real possibilidade de inovação e de desenvolvimento" (Ruedell, 2000, p. 63).

Esclarece-se, assim, por que, para Schleiermacher, não pode existir uma linguagem – no rigor do termo – universal. O uso e o entendimento dão-se, efetivamente, em situações e linguagens particulares. O universal sem o viés da singularidade permanece uma utopia científica (cf. Schleiermacher, 1990, p. 461). A linguagem é, em verdade, um *universal singular*, expressão na qual Frank procura condensar o projeto hermenêutico de Schleiermacher (Frank, 1985). Ela apenas existe como sistema em virtude de acordos – em princípio revogáveis – de seus falantes. Seu "sentido global é alterado, a qualquer momento, com cada ato de discurso, ao menos na medida em que essa inovação semântica conseguir penetrar no repertório gramatical" (Schleiermacher, 1990, p. 38), como sempre ocorre na intercomunicação lingüística. No mesmo sentido, argumenta Frank, Saussure descreveu o fenômeno da transformação da linguagem mediante o concurso de projetos individuais. Segundo ele, há uma "atividade criadora" indeterminável, ou seja, uma "liberdade individual" dos falantes, a qual se sedimenta "na língua em criações diárias sem fim". Essa liberdade enquanto tal seria obviamente inconcebível, se já a pudéssemos prever a partir da

língua (Frank, 1990, p. 29-30). A potência criadora, como exemplificado em *A Vida de Jesus*, é constitutiva da linguagem. É, entretanto, na poesia que, segundo Schleiermacher, se mostra particularmente essa potência em toda a sua pureza e vivacidade. O emprego metafórico e simbólico da linguagem suspende os significados convencionais e já contém, ao mesmo tempo, uma proposta de redefinição. Mas, para que essa proposta realmente processe a renovação da linguagem, supõe-se também a participação do ouvinte ou leitor. Deverá "provocar em seu interlocutor uma reação igualmente de 'produtividade'. Na medida em que a idéia de um discurso é assumida pelo ouvinte, ela deixa de ser 'exclusiva ou privada' e passa a 'existir como um esquema virtualmente universal', ou seja, 'como uma regra de emprego... (ao lado de outras)', ajudando a constituir a totalidade da linguagem" (Ruedell, 2000, p. 136-137 e cf. Frank, 1990, p. 30).

### - III -

Nas discussões de Ricoeur, a pergunta pelo lugar do sujeito e sua relação com a linguagem adquire especial importância em duas temáticas: na do símbolo e na linguagem enquanto discurso. Figuras alegóricas, metáforas, símbolos da linguagem do sonho e dos mitos recebem um tratamento preferencial do hermeneuta francês. O que neles há de comum e que desperta especial interesse é o fato de operarem com duas redes de significantes e, por conseguinte, também dois níveis de sentido: o simbólico ou indireto e o literal ou direto. A estrutura do símbolo é tal que o primeiro nível de sentido somente pode ser expresso através do segundo. Por isso, ao decodificá-lo, interpretar significa manifestar o sentido latente, aplicando-se à hermenêutica o procedimento psicanalítico, "onde a semântica do desejo só se elucida na semântica de um discurso consciente, exercendo esta a função metafórica da primeira, sem nunca exaurir plenamente o seu sentido" (Ruedell, 2000, p. 95-96 e cf. Ricoeur, 1969, p. 238-239). A linguagem é a expressão do ser, mas este não é pura expressão; é também pressão ou força, que ainda procura se expressar.

Também em Ricoeur, à semelhança de Schleiermacher, há uma transcendência do ser em relação ao sentido. Contrariando a posição estruturalista, encontra-se, nele, uma concepção de linguagem como mediação, não se justificando ela por si mesma. É, entretanto, no símbolo que, segundo Ricoeur, está o "acesso privilegiado ao ontológico" (Sumares, 1989, p. 127), de modo que o simbólico seja elemento constitutivo da linguagem. "O símbolo dá a pensar que o *cogito* está no interior do ser" (Sumares, 1989, p. 127), o lógico no ontológico, e a lógica da linguagem na lógica simbólica. Há uma generalização simbólica da linguagem. Por mais que se diga que o símbolo é apenas "determinada classe de signos", os de *duplo sentido*, não devendo



ser confundido com os signos em geral (Martínez, 1991, p. 119), o duplo sentido é, em Ricoeur, a razão de ser da hermenêutica, porque traço característico de toda linguagem (cf. Ricoeur, 1969, p. 69 s). E, se o símbolo tem o pendor de remeter a linguagem para além dela mesma, ele, por sua vez, somente se elucida através dela, pela semântica de um discurso consciente. São dois níveis de linguagem, onde um remete a outro: o caráter simbólico e inconsciente esclarece-se numa linguagem manifesta e consciente. Esta, entretanto, como metáfora de um nível mais profundo, já está sempre superada por ela mesma, podendo-se, então, compreender que "todo o mundo sensível e todos os seres com os quais temos relações nos aparecem, às vezes, como um texto a decifrar" (Ricoeur, 1969, p. 221).

Mas, não apenas o mundo é um texto a decifrar. Também a linguagem, entende Ricoeur, precisa ser decifrada ou interpretada. Sua concepção de linguagem, distinguindo entre nível manifesto e latente, já inclui, nela mesma, a participação subjetiva. Pois, não é o discurso, enquanto obra, que, por si mesmo, conduz diretamente ao seu significado profundo, mas a reflexão a partir dele e, sobretudo, a sua interpretação. Essas são duas funções que se complementam na compreensão de um discurso lingüístico. No mais, questiona ele, "como um sistema autônomo de signos, suposto sem sujeito", poderia entrar "em operações...?" Não seria ele "apenas um corte transversal numa operação viva?" (Ricoeur, 1969, p. 246).

Aquilo que, de um lado, é a consideração da linguagem em seus dois níveis de sentido, é, de outro, também a dupla experiência da realidade humana, "constituída lingüística e simbolicamente" (Sumares, 1989, p. 127). Pelo fato de já sempre estar numa tradição, o homem está dentro de sua linguagem e sob a influência dos mitos e dos símbolos que a constituem. Por isso, ao iniciar uma atividade interpretativa, ele é movido por uma "proto-interpretação", provinda da cultura, que marca e orienta todos os procedimentos humanos. O discurso mítico, essencialmente simbólico, já é "*hermeneia*, na medida em que se constitui de enunciações que interpretam o real, não pela intuição, como na perspectiva perceptualista, nem pelas impressões ou essências abstratas dos objetos, mas antes pela significância e expressividade que se produzem na convergência do *cosmos*, do onírico e da imaginação poética, as três 'zonas de emergência' do símbolo" (Sumares, 1989, p. 127-128).

Portanto, na perspectiva da interpretação, o símbolo define-se segundo sua equivocidade semântica, que, por sua vez, tem a ver com um enraizamento não-semântico, uma "força" que ainda não encontrou sua expressão. Há, no entender de Ricoeur, um cruzamento entre o simbólico e o cósmico, constituindo-se em chave da linguagem simbólica. Há, de um lado, a expressividade cósmica do símbolo, no sentido de que este participa da racionalidade do *cogito*, mas, de outro, fundamenta-se o duplo sentido mediante o suporte extralin-

güístico: a manifestação simbólica enquanto coisa constitui-se em "matriz de significações simbólicas como palavras" (Ricoeur, 1988, p. 18).

É, entretanto, na *linguagem como discurso* (Ricoeur, 1987) que Ricoeur esclarece melhor e demonstra como se dá a participação do sujeito na efetivação e na própria concepção da linguagem. Um breve exame da questão simbólica evidenciou, de certa forma, o terreno donde emerge a linguagem. Foi uma análise da linguagem sob o ponto de vista de sua origem ou força instituidora. Aí o acento estava no *oculto*, que deve ser desvelado a partir do *manifesto*, agora, ao se passar para a linguagem como discurso, a ênfase está no *manifesto*. É, afinal, nesse nível, que é possível se comunicar e se entender.

Nas considerações sobre o símbolo esclareceu-se a função mediadora da linguagem. Ainda que esta seja o ponto de partida metodológico, é na ordem do ser que está o seu sentido. A preocupação com as teorias do sujeito (cf. Ricoeur, 1969, p. 247) e a concepção representacional da linguagem são dois níveis da mesma questão. Como, porém, conjugar esses níveis, reconhecendo o primado ontológico na ordem do ser, e, metodologicamente, assumindo a linguagem como ponto de partida filosófico? A teoria do discurso ou a concepção da linguagem como discurso pretende ser uma resposta a essa questão.

O problema do discurso já foi objeto de discussão entre os antigos<sup>2</sup>, mas em Ricoeur ele adquire nova formulação, motivada por outro contexto, e integrando a terminologia das modernas discussões da linguagem. A atenção volta-se para a *re-formulação* da questão, que agora efetivamente se torna problema, porque pode opor-se a um contrário, praticamente ausente nos antigos. Trata-se da linguagem enquanto sistema e objeto autônomo das ciências. Ricoeur parte de um contexto em que a predominância lógico-semântica da linguagem suplanta o problema do discurso. A tarefa é trazê-lo para a discussão, sem, porém, inverter simplesmente as posições. A discussão sobre o discurso não poderá ser outra alternativa em relação à linguagem-objeto. Também não poderá mais ser a mesma discussão de antes ou dos filósofos antigos. No entender de Ricoeur, ela somente será atual e fecunda no confronto dos contrários, mantendo-se uma disposição para a aliança e a complementação dos opostos, e não de rejeição. Pois, é graças à lingüística da língua que atualmente é possível a lingüística do discurso (Ricoeur, 1969, p. 248).

Ricoeur, portanto, acolhe e valoriza o conceito de estrutura da semiologia, mas não pode acompanhar sua discussão quando se volta exclusivamente para a autonomia e a independência da estrutura lingüística. A língua, argumenta ele, tomada como sistema autônomo, não fala por si. "Ela

<sup>2</sup> Diversas obras de Platão tratam da questão, particularmente *Crátilo*, *Teeteto* e o *Sofista*.

propriamente se constitui como linguagem quando articulada no ato do discurso. É por isso a estrutura do discurso, e não a da língua, que deve ser analisada, para que efetivamente se obtenha a elucidação da linguagem. Se 'fora da função semântica (...) os sistemas semiológicos perdem toda inteligibilidade' (Ricoeur, 1969, p. 249), é no discurso que eles novamente adquirem sentido" (Ruedell, 2000, p. 147-148).

Pensar a linguagem como discurso confere-lhe atualidade e suscita a pergunta por seu sujeito. O desafio, porém, é como, na concepção binária de Saussure, "ligar *langue* e *parole* na obra do discurso" (Ricoeur, 1969, p. 251). Daí a opção de Ricoeur de substituir a *lingüística da língua* por uma *lingüística do discurso*. Evidencia o caráter estrutural da *parole*, de modo que faça sentido tomá-la como objeto de estudo e se constitua a *ciência da parole*. Ricoeur, entretanto, substitui o termo saussuriano por *discurso*, porque essa designação deixa mais claro que a frase não é apenas uma soma de palavras, mas que ela se constitui em outra unidade. A frase, em verdade, está na base do discurso, mas este não se reduz àquela.

Ricoeur parte da concepção binária da linguagem em Saussure, onde *langue-parole* formam o binômio fundamental. Também no *discurso* – termo substitutivo da *parole* – ele identifica uma estrutura binária. Situa-o na tensão ou dialética entre *evento* e *significação*. São duas perspectivas sob as quais pode ser analisado todo discurso. O primeiro pólo da tensão impõe-se, na medida em que de fato se dá a passagem da lingüística da língua para a lingüística do discurso. Impõe-se, porque o discurso é efetuação da linguagem. É nesta que se mostra seu caráter auto-referencial e sua vinculação com quem fala, em virtude de um complexo de indicadores, tais como os pronomes. O discurso, enquanto evento, rompe com o sistema fechado da semiótica, onde um signo apenas remete a outro signo. É sempre discurso a respeito de algo, de um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. Traz um mundo para a linguagem. Enfim, na perspectiva do evento, o discurso está vinculado com a comunicação. Enquanto a língua é apenas sua condição de possibilidade, fornecendo os códigos necessários, o discurso é a efetivação da comunicação; "É o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se" (Ricoeur, 1986, p. 104). É sempre dirigido a alguém capaz de interlocução.

Mas, enquanto evento, o discurso, obviamente, esvanece-se no tempo, é passageiro, enquanto o sistema (da *langue*) permanece estável. Se, entretanto, apesar dessa transitoriedade, o discurso pode ser identificado ou reidentificado como o mesmo, ser dito novamente, inclusive em línguas diferentes, isso aponta para o outro pólo de sua estrutura, a *significação*. "Pois, se o 'discurso é efetuado como evento', é, contudo, 'compreendido como significação'" (Ruedell, 2000, 151 e cf. Ricoeur, 1987, p. 20). Esta é o que permanece e que propriamente se quer compreender, enquanto que o evento desaparece.

Poder-se ia, eventualmente, questionar se tomar a significação como objeto da compreensão não seria um retorno à lingüística do signo, criticada por Ricoeur. Aqui, porém, há uma diferença, porque o termo está marcado pela dinamicidade própria do discurso. Este é entendido como a dialética entre evento e significação, em que um se articula sobre o outro. Na efetuação do discurso, a língua se ultrapassa como sistema e se realiza como evento, mas, sob o ponto de vista da compreensão, é na significação que "o discurso se ultrapassa enquanto evento" (Ricoeur, 1986, p. 104). Trata-se de uma ultrapassagem que revela a intencionalidade da própria linguagem, a relação entre *noema* e *noese* ou o distanciamento do *dizer* no *dito*.

Ricoeur desenvolve essa discussão incorporando a teoria dos atos de fala, assim como se encontra em Austin e Searle (cf. Ricoeur, 1986, p. 105). Conclui, a partir dessa teoria, que compreender um discurso como significação não pode mais ser uma redução ao correlato da frase, no sentido restrito do ato proposicional. Deve-se também incluir a força ilocucionária e a ação perlocucionária, uma vez que os três aspectos estão codificados no ato do discurso, e é de sua inscrição num código lingüístico que ela adquire inteligibilidade. O caráter de distanciamento, próprio de um código, longe de dificultar a interpretação, recebe, em Ricoeur, uma função hermenêutica especial. É um aspecto presente em todas as suas discussões, mas sobretudo na discussão sobre o texto, considerado como paradigma do distanciamento (cf. Ricoeur, 1986, p. 102). Ele defende a tese da autonomia e demonstra que o distanciamento não é resultado de procedimentos metodológicos, e sim um elemento "constitutivo do fenômeno do texto como escrita" (Ricoeur, 1986, p. 112), e, por isso, também condição de sua interpretação. Pois, o conteúdo a ser interpretado no texto não é, segundo ele, a intenção de um sujeito (autor), nem a referência de seu mundo, e sim o mundo que se projeta diante do texto. É um mundo, de certa forma, ainda distante, mas que se torna próximo, na medida em que suas possibilidades são interpretadas e identificadas como as possibilidades de ser do próprio intérprete. Há uma identidade entre compreender o texto e compreender-se, entre compreensão da linguagem e compreensão do sujeito.

#### - IV -

Ao demonstrar a relação entre linguagem e sujeito, evidencia-se o tema do ensaio, a relação entre hermenêutica e subjetividade. É um tema amplo e complexo, que, por certo, demandaria mais discussão, porém os debates desenvolvidos já são suficientemente esclarecedores em relação à proposição inicial, que a hermenêutica é produto da modernidade, mas é, sobretudo, a sua superação. Os dois autores discutidos mantêm, em sua

discussão, lugar e função importantes para o sujeito. Rejeitam, porém, de outro lado, as filosofias de tradição cartesiana, que ainda o assumem como seu ponto de partida. Schleiermacher e Ricoeur demonstram que tal posição não tem sustentabilidade e defendem a linguagem como base de legitimação do pensamento. O giro transcendental do sentido, operado em sua hermenêutica, situa-se no contexto do giro lingüístico. Longe de abandonar a transcendentalidade, também não se confundem com ela, mas a re-locam a partir da linguagem, de modo que a crítica do conhecimento se transforma em crítica do sentido. É a própria concepção diferenciada da linguagem, constituída em objeto a cada interpretação, que, não apenas permite, mas, até mesmo, requer o vínculo estreito que se mantém entre hermenêutica e subjetividade.

Porém, a par dessa posição comum entre Schleiermacher e Ricoeur, rejeitando o primado do sujeito e defendendo a linguagem como sua base de legitimação, há de se reconhecer a diversidade de suas concepções. Têm diferentes entendimentos do sujeito, e é também diversa sua concepção de linguagem e de hermenêutica. Assim, em linhas gerais, por mais que a linguagem seja a base de legitimação, em Schleiermacher a subjetividade singular continua exercendo papel fundamental, não só na interpretação de um texto, mas também na constituição de seu sentido – sempre singular, como o próprio autor – e na formação da própria linguagem, a qual só se entende e mantém pelo concurso de sujeitos e projetos singulares de sentido. Já em Ricoeur, por mais que se mantenha a pergunta pelo sujeito, percebe-se a ligação com a *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* (consciência histórica) de Gadamer, onde a atenção se volta mais para aquilo que sucede ao sujeito do que para o que ele efetivamente faz. Ainda que a temática do símbolo e a teoria do discurso incluam a subjetividade na própria concepção de linguagem, a participação do sujeito parece estar tolhida em sua liberdade e criatividade subjetiváveis, porque visto, preponderantemente, como um elemento da estrutura (da expressão simbólica ou do discurso). A mesma posição encontra-se também na discussão sobre o texto, ou mais precisamente, na sua interpretação. Sem negar a função hermenêutica da subjetividade, não é propriamente o sujeito que conduz a interpretação, mas é o texto ou seu projeto de mundo que conduz e, até mesmo, constitui o sujeito. Portanto, em Schleiermacher, é um sujeito (autor) que projeta o sentido de um discurso, e é novamente um sujeito (ouvinte ou leitor) que o interpreta. São, enfim, sujeitos singulares que constituem a hermenêutica e conduzem toda a sua dinâmica. Enquanto isso, em Ricoeur, discute-se mais o inverso: a constituição do sujeito (autor) através de suas próprias obras, e a interpretação hermenêutica passa a ser interpretação das possibilidades do próprio intérprete, constituindo sua identidade. Em suma, é a hermenêutica que constitui o sujeito.

## Referências

- FRANK, Manfred. *Das individuelle Allgemeine*; Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1985.
- . *Das Sagbare und das Unsagbare*; Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1990.
- GEMÜNDEN, Gerd. *Die hermeneutische Wende*; Disziplin und Sprachlosigkeit nach 1800, New York/Bern/Frankfurt a. Main/Paris: Peter Lang, 1990.
- GERBER, Uwe (Hrsg.). *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?* Der Standort der Hermeneutik im gegenwärtigen Wissenschaftskanon; Dokumente des Kolloquiums vom Oktober 1971. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- . *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. 2. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- MARTÍNEZ, Tomás. C. e CRESPO, Remedios Á. (Eds.). *Paul Ricoeur: los caminos de la Interpretación*; actas del Simposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de nov./1987. (Trad. del francés por José Luis García Rúa). Barcelona: Anthropos, 1991.
- NASSEN, Ulrich (Hrsg.). *Klassiker der Hermeneutik*. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Schöningh, 1982.
- NIQUET, Marcel. *Transzendente Argumente*; Kant, Strawson und die Aporie der Detranszendentalisierung. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*; Ensaio de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio: Imago, 1978.
- . *De l'interprétation*; Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- . *Du texte à l'action*; Essais d'herméneutique-II. Paris: Seuil, 1986.
- . *Le conflit des interprétations*; Essai d'herméneutique I. Paris: Seuil, 1969.
- . *Symbolik des Bösen*; Phänomenologie der Schuld II. Übersetz. von Maria Otto, 2. Aufl., Freiburg/München: Alber, 1988.
- . *Teoria da Interpretação*; O discurso e o excesso de significação. Trad. por Artur Morão do original inglês *Interpretation Theory; discourse and the surplus of meaning*. Lisboa: Edições 70, [1987].
- RUEDELL, Aloisio. *Da representação ao sentido*; através de Schleiermacher à hermenêutica atual. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutik und Kritik*; mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, 4. Aufl. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1990.
- . *Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer, hrsg. von K.A. Rütenik. Berlin 1864.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- SUMARES, Manuel. *O Sujeito e a Cultura na filosofia de Paul Ricoeur*; Para além da necessidade. Lisboa: Escher, 1989.