

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU  
MESTRADO EM FILOSOFIA – ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE**

**FÁBIO GALERA MOREIRA**

**O CONCEITO DE APROPRIAÇÃO COMO QUESTÃO FUNDAMENTAL DO  
PROJETO HERMENÊUTICO DE PAUL RICOEUR**

**Niterói  
2014**

**FÁBIO GALERA MOREIRA**

**O CONCEITO DE APROPRIAÇÃO COMO QUESTÃO FUNDAMENTAL DO  
PROJETO HERMENÊUTICO DE PAUL RICOEUR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa em Estética e Filosofia da Arte, da Universidade Federal Fluminense – UFF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira

**Niterói  
2014**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

MOREIRA, Fábio Galera. **O conceito de apropriação como questão fundamental do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur.** Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense – UFF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada por:

---

Professor Doutor Bernardo Barros Coelho de Oliveira – Orientador – UFF

---

Professor Doutor – Paulo Cesar Duque Estrada – PUC-Rio

---

Professor Doutor – Ricardo Jardim Andrade – UFRJ

Suplentes:

---

Professor Doutor –

---

Professor Doutor –

Examinada a Dissertação **O conceito de apropriação como questão fundamental do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur.**

Conceito:

Em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_ .

Dedico este trabalho a minha grande  
companheira Juliana, por suas palavras, e  
ao grande amigo Charles, por seu silêncio.

## AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todo o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF, em particular ao Professor Patrick Pessoa e ao Professor Pedro Süsskind, por terem me admitido como estudante na linha de pesquisa em *Estética e Filosofia da Arte*. Agradeço ao Professor Fernando Muniz, por ter oferecido suas importantes considerações sobre hermenêutica, via Platão.

Agradeço imensamente ao Professor Bernardo Barros Coelho de Oliveira, por me aceitar como seu orientando, por despertar em mim o interesse sobre as riquíssimas reflexões hermenêuticas de Paul Ricoeur, pela sua paciência e disponibilidade constantes. Sem a sua confiança eu não teria conseguido realizar esta pesquisa com tamanha liberdade e com tanto proveito para minha trajetória acadêmica.

Sou muitíssimo grato ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF, por ter me oferecido muitas oportunidades de aprimoramento, em especial duas possibilidades que foram fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação: o custeio integral de minha participação no *XV Encontro Nacional da ANPOF*, realizado em 2012, e o custeio integral de minha participação no *II Simpósio Internacional Hermeneia - Pensar Ricoeur: Vida e Narração*, realizado em 2013.

## RESUMO

### O CONCEITO DE APROPRIAÇÃO COMO QUESTÃO FUNDAMENTAL DO PROJETO HERMENÊUTICO DE PAUL RICOEUR

Fábio Galera Moreira

Orientador: Bernardo Barros Coelho de Oliveira

Resumo da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense – UFF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

De acordo com a nota número 1 de Ricoeur, do capítulo *Mundo do texto e mundo do leitor*, constante do terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, tudo indica que o conceito de aplicação possui extrema importância para o seu projeto hermenêutico. Ricoeur sugere certa aproximação entre o conceito de aplicação, lido a partir de Gadamer, e sua proposta do *arco hermenêutico*. Ao se referir à aplicação afirma que o conceito se assemelha a sua concepção de arco hermenêutico. A respeito do arco, este deve ser necessariamente associado à noção de tripla mimesis. Acerca da aplicação, não podemos deixar de considerar que ela irá ocupar a tarefa de encadear a *mimesis* II e a *mimesis* III, em sua tripartição, operando assim a refiguração do tempo. Se estivermos corretos, isto significa então que a aplicação representa um momento essencial em sua hermenêutica. Para que sejamos capazes de apontar alguns dos desafios e questões da aplicação no interior da hermenêutica ricoeuriana, iremos tentar mapear a importância do conceito. Posteriormente faremos uma breve apresentação do modo como Ricoeur trata da aplicação em sua obra *Tempo e Narrativa* e em seu ensaio *Appropriation*. Com estes passos básicos, acreditamos poder elucidar minimamente a importância e a função do conceito em seu projeto hermenêutico.

**Palavras-chave:** aplicação; apropriação; círculo hermenêutico; tempo; narrativa.

## ABSTRACT

### THE CONCEPT OF APPROPRIATION AS FUNDAMENTAL QUESTION OF THE PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICAL PROJECT

Fábio Galera Moreira

Orientador: Bernardo Barros Coelho de Oliveira

Abstract da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense – UFF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

According to Ricoeur's note number 1, in chapter *The World of the Text and the World of the Reader*, contained in the third volume of *Time and Narrative*, it seems that the concept of application is extremely relevant to your hermeneutical project. Ricoeur suggests some rapprochement between the concept of application, read from Gadamer, and your proposed *hermeneutical arc*. When Ricoeur refers to the application, he claims that the concept resembles his conception of hermeneutical arc. Concerning the arc, it must necessarily be associated with the notion of triple *mimesis*. About the application, we must consider that it will take the task of linking *mimesis* II and *mimesis* III, in his tripartite, thus operating the refiguring of time. If we are correct, so this means that the application represents an essential moment in his hermeneutics. For us to be able to point out some challenges and issues faced of the application within the ricoeurian hermeneutics, we will try to map the importance of the concept. Later we will present briefly how Ricoeur deals with the application in your work *Time and Narrative* and in your essay *Appropriation*. With these steps, we believe we can minimally elucidate the importance and function of this hermeneutical concept in your project.

**Key-words:** application, appropriation, hermeneutical circle, time, narrative.

## ABREVIATURAS

Para evitar a repetição exaustiva do título de algumas obras e ensaios citados neste trabalho, os mesmos serão indicados de acordo com a presente lista. Primeiramente apresentamos a abreviatura, em seguida o título da obra correspondente, depois o ano de publicação da primeira edição e por fim o período aproximado de elaboração da pesquisa.

APP – *Apropriação* – 1982 – (Elaborado a partir de palestras ministradas entre 1972 e 1973)

FHD – *A função hermenêutica do distanciamento* – 1975 – (Versão modificada do ensaio publicado em 1973 em *Philosophy Today*, 17)

MV – *A metáfora viva* – 1975 – (Elaborado a partir de um seminário realizado na Universidade de Toronto, no outono de 1971)

TA – *Do texto à ação* – 1986 – (Composto por textos publicados originalmente entre 1970 e 1986)

TN – *Tempo e Narrativa*, vol. I, II, III – 1983, 1984 e 1985 – (Elaborado a partir de palestras ministradas entre 1978 e 1980)

TN-I – *Tempo e Narrativa*, vol. I – 1983

TN-II – *Tempo e Narrativa*, vol. II – 1984

TN-III – *Tempo e Narrativa*, vol. III – 1985

VM – *Verdade e método*, vol. I – 1960

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE APLICAÇÃO EM TEMPO E NARRATIVA</b> ....	20
1.1. O papel da aplicação diante da estrutura do círculo hermenêutico de <i>Tempo e Narrativa</i> .....	20
1.2. O caráter mediador e dialético da fenomenologia da leitura .....	25
1.2.1. Traços gerais da mediação .....	25
1.2.2. O fenômeno dialético da leitura e a tarefa da <i>aplicação</i> hermenêutica .....	34
1.3. Uma revisão do conceito de <i>aplicação</i> , através de Gadamer .....	46
1.3.1. O conceito de <i>aplicação</i> : traços gerais .....	46
1.3.2. A dimensão ética da <i>aplicação</i> .....	52
1.3.3. A <i>aplicação</i> como processo de articulação histórica entre passado e presente .....	62
<b>CAPÍTULO 2 – O CONCEITO DE APROPRIAÇÃO NO ENSAIO APPROPRIATION</b> .....	73
2.1. A dialética entre <i>distanciamento</i> e <i>apropriação</i> .....	73
2.2. Breve digressão por <i>Verdade e Método</i> , de Gadamer .....	81
2.2.1. A propósito do conceito de <i>jogo</i> .....	81
2.2.2. A propósito dos conceitos de <i>transformação</i> , <i>configuração</i> e <i>mimesis</i> .....	91

2.3. <i>Apropriação e jogo</i> , segundo a reflexão de Ricoeur .....	97
2.3.1. O caráter mediador da <i>Apropriação</i> .....	97
2.3.2. Autor e leitor como <i>configuração lúdica</i> .....	112
2.4. A desapropriação do sujeito na apropriação .....	122
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	131
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	136
<b>ANEXO</b> .....	140
Tradução do ensaio <i>Apropriação</i> , de Paul Ricoeur .....	1
I. Distanciamento e apropriação .....	3
II. O <i>jogo</i> como o modo de ser da apropriação .....	5
1. <i>O jogo como ficção heurística</i> .....	5
2. <i>O autor como configuração lúdica</i> .....	7
3. <i>O leitor como configuração lúdica</i> .....	9
III. As ilusões do sujeito .....	10
Notas do tradutor .....	15

## INTRODUÇÃO

Ao apresentar este trabalho sob o título *O conceito de apropriação como questão fundamental do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur*, anunciamos o que será atendido como tema central de investigação: a apropriação hermenêutica e o projeto hermenêutico de Paul Ricoeur, bem como a força que um irá exercer sobre o outro. Antes de explicitar propriamente a estrutura do trabalho, cabem pelo menos duas observações a este respeito. Sobre o conceito de apropriação, é preciso dizer que o termo oculta uma importante hesitação: não seria melhor dizer *aplicação* ao invés de *apropriação*, visto que o primeiro termo é mais caro à tradição hermenêutica? O próprio Ricoeur parece ter vacilado entre um termo e outro, isto é o que se pode observar em sua trajetória filosófica. Ele mesmo nos sugeriu esta oscilação no uso dos termos, no decorrer de suas obras.

No *Prefácio a Bultmann*, por exemplo, publicado em 1969, em *O Conflito das interpretações*<sup>1</sup>, Ricoeur fala do papel da *apropriação pessoal* (*appropriation personnelle*) no processo de interpretação bíblica. Ele distingue o momento do *sentido* e o momento da *significação*, segundo o processo de compreensão do texto: a significação traduz “o momento da retomada do sentido pelo leitor, de sua efetuação na existência. Todo o percurso da compreensão vai do sentido ideal à significação existencial”<sup>2</sup>. Assim, a apropriação adquire seu estado existencial: “sem apropriação existencial, o que ele [o texto] diz não é mais palavra

---

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. Prefácio a Bultmann. In: *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978c.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 332.

viva”<sup>3</sup>. *A tarefa da hermenêutica*, título que anuncia esta discussão no *Prefácio*, é marcada justamente por essa finalidade: tornar viva a palavra.

Em 1972, Ricoeur nos ofereceu um tratamento bastante interessante para a temática da apropriação hermenêutica, em seu ensaio APP<sup>4</sup> – texto que corresponde a um conjunto de palestras ministradas entre 1972 e 1973<sup>5</sup>, e que posteriormente Ricoeur escreveu e ofereceu a John Brookshire Thompson. No texto, Ricoeur não menciona a problemática da aplicação (*Anwendung*) entendida a partir do movimento pietista, retomada por Hans-George Gadamer, e nem utiliza o termo aplicação. Ao passo que menciona no ensaio o conceito de *jogo*<sup>6</sup> e o caráter lúdico da apropriação, vinculando sua abordagem para esse conceito à leitura de VM. Isto nos faz concluir que, apesar de Ricoeur não mencionar a problemática da aplicação hermenêutica no ensaio, ele estava bem familiarizado com a obra de Gadamer e supostamente já havia tomado ciência do capítulo de VM que trata do tema da aplicação.

No ensaio FHD, escrito em 1975<sup>7</sup>, Ricoeur demonstrou estar a par da discussão sobre a aplicação, quando tratou da temática do *Compreender-se diante da obra*, última reflexão do ensaio. Posteriormente, ele a articula ao distanciamento próprio a todo texto, afastando-o de

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 333. Em francês, “sans appropriation existentielle, ce qu’il dit n’est plus parole vivante”, RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations: essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 390.

<sup>4</sup> Cf. RICOEUR, Paul. Studies in the theory of interpretation. In: *Hermeneutics & the human sciences*. Edited and Translated by John B. Thompson. Australia: Cambridge University Press. 1982, pp. 182-193. Consta na seção *Anexo*, no final do trabalho, uma tradução de minha autoria para este ensaio. No Capítulo 2 apresento um estudo mais detalhado sobre o ensaio.

<sup>5</sup> Cf. Thompson, “This essay [Appropriation], which forms part of a lecture course given by Ricoeur in 1972-3, is published here for the first time”, Ibid., p. 23.

<sup>6</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. Irei tratar deste conceito no Capítulo 2.

<sup>7</sup> O ensaio consta publicado na coletânea intitulada *Du texte à l’action*, em RICOEUR, Paul. *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique*. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986. Ver também a tradução portuguesa, cf. RICOEUR, Paul. *Do texto a ação: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto – Portugal: Editora Rés, 1989.

qualquer afinidade afetiva com uma suposta intenção do autor, e que um leitor poderia pretender encontrar – característica esta própria ao texto escrito. Neste ensaio, ele afirma que a aplicação, ou apropriação, é uma dimensão constitutiva de sua concepção de texto e que tal concepção oferece a possibilidade de tratar da questão da *subjetividade do leitor*. Conforme o próprio Ricoeur afirmou, as questões que ele pretendia abordar eram já bem conhecidas das abordagens hermenêuticas mais tradicionais: qual seja, “o problema da apropriação (*Aneignung*) ou da aplicação (*Anwendung*) do texto à situação presente do leitor”<sup>8</sup>. No entanto, apesar de equiparar os dois termos, no restante do ensaio ele só irá se referir à apropriação.

Já em 1980, Lewis S. Mudge edita uma coletânea de ensaios de Ricoeur que reúne a temática da interpretação bíblica, sob o título *Essays on Biblical Interpretation*<sup>9</sup>. Em sua introdução para a antologia de ensaios, Mudge chama a atenção para uma das raízes conceituais da reflexão de Ricoeur, destacando que o filósofo toma como pressuposto para a compreensão do ego a interpretação dos signos da cultura, bem como a apropriação<sup>10</sup>. Logo depois ele nos lembra de uma afirmação de Ricoeur, presente em *Da Interpretação: ensaios sobre Freud*, que “a reflexão é a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo”<sup>11</sup>. Com isso,

---

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 57. Nesta passagem, na tradução de Hilton Japiassu, optamos traduzir a palavra francesa *lecteur* por *leitor* e não por *locutor*, como consta em sua tradução. Ainda assim, mantivemos a referência de seu livro. Segue a passagem para conferência, conforme o original: “*le problème de l'appropriation (Aneignung) ou de l'application (Anwendung) du texte à la situation présente du lecteur*”, RICOEUR, 1986, p. 116.

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with introduction by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980. Há uma tradução brasileira para a referida obra, editada pela Editora Novo Século, RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Novo Século, 2004. Esta tradução merece uma boa revisão.

<sup>10</sup> Cf. RICOEUR, 2004, p. 21.

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul. Método hermenêutico e filosofia reflexiva. In: *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 48. Em inglês, “*Reflection is the appropriation of our effort to exist and of our desire to be, through the works which bear witness to that effort and desire*”,

Mudge destaca a conexão primitiva entre a reflexão, a apropriação hermenêutica e a existência, reafirmando mais uma vez a relação entre a apropriação e a existência. Na mesma antologia, especificamente na *Resposta de Paul Ricoeur a Lewis S. Mudge*, para a reunião de seus ensaios, Ricoeur afirma que “não há nenhum caminho direto de mim para mim mesmo exceto através de caminhos indiretos da apropriação dos signos, obras de arte e cultura”<sup>12</sup>. E ainda avaliando a abordagem de Mudge para a totalidade de sua obra, mais especificamente no que diz respeito a interpretação bíblica, Ricoeur afirma que “a dialética do testemunho torna-se um modelo para toda dialética similar que contém os três momentos de compreensão ‘ingênua’, explicação objetiva e apropriação”<sup>13</sup>. Não estamos interessados na dialética do testemunho, mas sim em sua referência as três *subtilitae*<sup>14</sup> da hermenêutica teológica, a saber, a *compreensão*, a *explicação* e a *aplicação*. Aqui Ricoeur substitui o termo aplicação pelo termo apropriação.

Passando agora para a obra que deu origem às nossas questões, em TN-I, publicado em 1983, há uma pequena passagem em que Ricoeur associa o estágio da *mimesis* III ao que Gadamer chamou em sua hermenêutica de aplicação. Para explicar sua posição, Ricoeur afirma que “a narrativa alcança seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do

---

RICOEUR, 1980, p. 38. Cf. também RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven and London. Yale University Press, 1970, p. 46. Em francês, “La réflexion est l’appropriation de notre effort pour exister e de notre désir d’être, à travers les œuvre qui termoignent de cet effort et de ce désir”, RICOEUR, 1969, p. 285. Cf. Também RICOEUR, 1978b, p. 277.

<sup>12</sup> Tradução livre da seguinte passagem: “In other words, there is no direct way from myself to myself except through the roundabout way of the appropriation of the signs, works of art, and culture which have to be first explored by ‘counter-disciplines’, as Lewis Mudge has it”, RICOEUR, 1980, p. 43. Cf. também RICOEUR, 2004, p. 175.

<sup>13</sup> Tradução livre da seguinte passagem: “In that way the dialectic of testimony becomes a model for all similar dialectics which encompass the three moments of “naive” understanding, objective explanation, and appropriation”, RICOEUR, 1980, p. 43. Cf. também RICOEUR, 2004, pp. 175-176.

<sup>14</sup> Ver no próximo capítulo minha revisão para o conceito de aplicação, através das reflexões de Gadamer, em que são tematizadas as três *subtilitae*: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* e *subtilitas applicandi*.

padecer na *mimesis III*<sup>15</sup>. Completando essa ideia, Ricoeur afirma ainda que “*mimesis III* marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, portanto, entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica”<sup>16</sup>.

Depois disso, parece que Ricoeur só recupera o tema da aplicação explicitamente em sua nota número 1, do capítulo *Mundo do texto e mundo do leitor*, contido em TN-III. Ricoeur sugere a aproximação entre o conceito de aplicação, tratado por Gadamer, e sua proposta do *arco hermenêutico*. A propósito da aplicação tratada por Gadamer, Ricoeur afirma que “É num sentido *parecido* que falo em outra parte do arco hermenêutico que se eleva da vida, atravessa a obra literária e retorna à vida. *A aplicação constitui o último segmento desse arco integral*”<sup>17</sup>. A respeito desse arco, é necessário associar a sua imagem ao arco composto pela tripla *mimesis*. Ainda nesse ponto do texto, Ricoeur faz referência ao seu ensaio dedicado ao tema da apropriação, APP, mencionado acima. Apesar dessa retomada, Ricoeur nomeou o problema em TN apenas pela expressão aplicação, até o final da obra.

Ainda numa outra passagem de TN-III, gostaríamos de destacar que Ricoeur assume mais abertamente as questões da aplicação como sendo um problema a ser enfrentado pela teoria da leitura, pois é na leitura que será realizada efetivamente a mediação entre o tempo e a narrativa. A respeito da função mediadora da leitura, que irá ocupar o papel de encadear *mimesis II* e *mimesis III*, Ricoeur se pergunta sobre o porquê da leitura ocupar o papel de

---

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume I. Tradução de Claudia Berliner. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. pp. 122-123.

<sup>16</sup> Ibid., p. 123.

<sup>17</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume II. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b, p. 269, grifo nosso.

mediação em sua hermenêutica<sup>18</sup>. Ele responde à sua própria pergunta, imediatamente, dizendo que a leitura irá promover o desdobramento da segunda metade do trajeto da aplicação. A primeira metade se refere ao problema da referência ou do mundo do texto.

Talvez essas variações terminológicas no tratamento desse fenômeno hermenêutico não indiquem nada de muito relevante, significando apenas um tipo de mudança terminológica sem muita importância. Porém, acreditamos que seja possível pretender que uma visualização mais clara destas variações no tratamento da temática da aplicação/apropriação e ainda uma visualização das vinculações realizadas por Ricoeur ao longo desse percurso representem momentos fundamentais do desenvolvimento do conceito. Isto só poderá ocorrer caso haja uma investigação mais cuidadosa dessas variações no interior de seu pensamento. Esta será nossa hipótese principal. Uma coisa é certa: tudo o que foi apontado acima demonstra que, tanto na obra TN quanto fora dela, Ricoeur trata da questão da apropriação/aplicação como um tema bastante relevante para o todo de seu percurso hermenêutico. Essa conclusão nos leva a segunda observação que gostaríamos de expor.

A segunda observação diz respeito àquilo que se quer nomear com a expressão *projeto hermenêutico*. Sua exposição se torna fundamental para situar a abordagem que será aqui desenvolvida. Essa observação também resguarda uma hesitação. No começo de nossas pesquisas, pretendemos definir a expressão *projeto hermenêutico* como sendo o grande empreendimento de Ricoeur, que buscava evidenciar a circularidade hermenêutica entre a dimensão temporal e a dimensão narrativa, presente em sua obra TN. É daí que procede nossa inquietação maior. De todos os escritos mencionados acima, TN foi a primeira obra com a qual entramos em contato. É a partir de sua leitura que surgiram todas as questões sobre o

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 269.

papel da aplicação na hermenêutica ricoeuriana. Sendo assim, a estruturação do trabalho, as etapas de leitura, todos os interesses iniciais surgiram do complexo de desafios propostos por Ricoeur, referentes a esse círculo hermenêutico.

Onde está, porém, esta outra hesitação? Está justamente na dúvida, se caberá manter a mesma compreensão e extensão para a expressão *projeto hermenêutico*, até o final do trabalho. Tal definição implica em diferentes delimitações para a investigação. Se chamarmos de projeto hermenêutico, restritivamente, toda a problemática decorrente da circularidade hermenêutica entre o tempo e a narrativa, o desenvolvimento do nosso trabalho deveria permanecer igualmente restrito, ao menos fundamentalmente, no âmbito de TN. Deste modo, o título acaba gerando uma expectativa maior do que aquilo que foi de fato realizado. Ao invés de buscar pensar TN exclusivamente naquilo que a obra propõe, partimos sim de uma *suspeita* que se iniciou no interior de TN, acerca da demonstração do círculo e de uma necessária mediação da leitura para tal circularidade. Daí nossa necessidade de investigar o modo como Ricoeur buscou pensar a aplicação hermenêutica, tanto em TN quanto em outras obras, posto que é tarefa da aplicação operar tal mediação. Porém, devido a essa suspeita, não foi possível manter essa delimitação, posto que, para desenvolver a temática da aplicação/apropriação e investigar seus pressupostos, tivemos de nos afastar um pouco de TN, ao invés de assumir radicalmente a obra como nosso objeto exclusivo.

Por outro lado, ao assumir a extensão de um projeto hermenêutico de Ricoeur tal como o entende Jean Grondin, em seu livro *Hermenêutica*<sup>19</sup>, aí sim a atual pesquisa se torna um verdadeiro *fiasco*. Conforme Grondin, a trajetória de Ricoeur pelo caminho da hermenêutica “se desenvolveu no fio de vários grandes livros, que se estendem por um período de quase

---

<sup>19</sup> Cf. GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2012.

sessenta anos, de 1947 a 2004”<sup>20</sup>. Naturalmente, dar conta dessa extensão não seria uma tarefa exequível, tendo em vista o nível da pesquisa que apresentamos.

Diferentemente da primeira hesitação, nesta teremos de tomar uma decisão desde já, mesmo que a decisão tomada se posicione num caminho intermediário. Tal decisão impõe uma tomada de posição que se reflete na estratégia metodológica que iremos assumir. Assim, a despeito do que afirma Jean Grondin sobre o percurso hermenêutico de Ricoeur, chamamos aqui inicialmente de projeto hermenêutico o conjunto de desafios e questões que Ricoeur se propõe a enfrentar e formalizar em TN, que estão sintetizados na seguinte tese: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”<sup>21</sup>. Esta será a sua tese fundamental, o seu maior desafio, que na verdade se multiplica e se desdobra em muitos outros, que ainda iremos apontar. O tema desta tese se organiza por um círculo. O que se torna uma questão para nós, não é exatamente este círculo hermenêutico, mas sim aquele que irá acompanhá-lo, a saber, o círculo hermenêutico da tripla *mimesis*. É sobre este círculo que nos colocamos a pensar. É aí que a aplicação irá atuar mais exatamente. Nesse círculo, o conceito de aplicação será solicitado para demonstrar o encadeamento da *mimesis*, de um estágio para outro.

Portanto, num primeiro momento a extensão do projeto hermenêutico será demarcada pelos limites de TN, pois ela irá funcionar até a primeira parte do trabalho. Após concluir a revisão do conceito de aplicação, será necessário extrapolar um pouco mais os limites de TN, o que nos possibilitará olhar para traz de maneira mais clara e precisa, porém, justamente por isso, deveremos assumir outros rumos. Esta nossa hesitação imanente à realização da pesquisa

---

<sup>20</sup> Ibid., pp. 94-95.

<sup>21</sup> RICOEUR, 2012a, p. 93.

irá nos obrigar a adotar muitos cortes e ainda teremos de ignorar muitas questões que atravessam o curso de TN. Teremos de tomar alguns desvios, que irão conduzir a investigação para fora dos limites de TN. Portanto, ficaremos com parte da primeira opção e parte da segunda. Iniciaremos com as questões formuladas em TN, abandonando muitos caminhos de tal obra; ao mesmo tempo ultrapassaremos os limites e interesses de TN, prometendo integrar a discussão num âmbito mais amplo. Temos ciência da fragilidade dessa decisão, bem como de sua parcialidade, definindo nossa investigação como uma pesquisa incompleta, por suas faltas, e inacabada, por não alcançar seu termo plenamente.

No entanto, isto não irá significar necessariamente uma falha, mas o atravessamento de um caminho próprio. Esse caráter incompleto e inacabado pode ser justificado por decidirmos não adiar a questão da aplicação, como fez Ricoeur em TN, deixando para o final de sua obra as questões relativas à aplicação. Estamos apenas alterando a ordem das coisas.

Feitas essas observações iniciais, descreveremos agora, em linhas gerais, o esquema segundo o qual a discussão foi organizada. Num primeiro momento, no Capítulo 1, *O conceito de aplicação em Tempo e Narrativa*, faremos uma breve apresentação da estrutura do círculo hermenêutico proposto em TN, para poder situar o campo de atuação inicial da investigação. Em seguida a tarefa será expor o caráter mediador e dialético da leitura, pois estas características indicam o núcleo da discussão que irá encadear a *mimesis* II e a *mimesis* III – é aí que entra em cena a aplicação hermenêutica. Num terceiro momento, o objetivo será promover uma revisão do conceito de aplicação, segundo o tratamento dado por Gadamer, posto ser dele que Ricoeur afirma ter herdado seu entendimento sobre o tema da aplicação, em TN. Caberá, a este respeito, tentar visualizar alguma comparação possível entre as abordagens.

Nesse ponto, teremos de dar um novo passo para fora de TN e iniciar um outro momento da investigação, com o Capítulo 2, *O conceito de apropriação no ensaio Appropriation*. De um modo geral o capítulo foi estruturado de acordo com a sequência do encadeamento dos temas do ensaio. No primeiro item, a apropriação será apresentada como contraparte do movimento do distanciamento histórico. Após essa entrada no tema da apropriação, realizaremos um breve desvio em direção à obra VM para poder aproximar a pesquisa dos conceitos que serão explorados por Ricoeur no ensaio, a saber, os conceitos de *jogo, transformação, configuração e mimesis*. Depois disso, teremos condições de aproveitar melhor o texto do ensaio, e assim, compreender o conceito de jogo que será desenvolvido por Ricoeur. O capítulo se encerra com uma breve reflexão sobre o tema da subjetividade, abordado a partir da apropriação hermenêutica. Com estes passos, acreditamos poder demonstrar a importância e a função do conceito de aplicação.

## CAPÍTULO 1 – O CONCEITO DE APLICAÇÃO EM TEMPO E NARRATIVA

### 1.1. O papel da aplicação diante da estrutura do círculo hermenêutico de *Tempo e Narrativa*

Devemos apontar agora, ainda que brevemente, algumas considerações com o intuito de esclarecer o modo como deve ser entendido o caráter circular do projeto hermenêutico de Ricoeur. Longe de posicionar seu projeto hermenêutico como sendo um movimento de compreensão que gira em torno do antigo círculo hermenêutico *todo-parte/parte-todo*, vinculando o seu pensamento a correntes hermenêuticas específicas de nossa tradição, na verdade, o que está em pauta indica outra direção. Sem abandonar os termos círculo e circularidade, o vocabulário remete antes a um caráter prévio da compreensão, anterior a qualquer projeção metodológica. Quando a pesquisa se refere à circularidade ou ao círculo no pensamento de Ricoeur, pretende-se com isso sugerir as relações circulares da compreensão prévia de seu projeto. Neste sentido, a exposição toma como fundamento a própria *autocompreensão* de Ricoeur, ao *autoexpor-se em sua situação prévia de compreensão*<sup>22</sup>. Ricoeur inicia TN explicitando a circularidade de sua compreensão. O que fará posteriormente, ao longo dos três volumes, pode ser entendido, exclusivamente, como uma tentativa rigorosa e bem realizada de expor, compreender e avaliar esta sua situação compreensiva<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> A respeito dessa atitude de Ricoeur, que pretende logo no início de sua reflexão deixar clara a sua situação compreensiva, o parágrafo §32 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger analisa a estrutura prévia da compreensão, pode iluminar sobremaneira tal conduta. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>23</sup> Parece ser este o empenho de Ricoeur, de acordo com o que Heidegger afirma no §32 de *Ser e Tempo*. Cf. Heidegger, “Nele [no círculo] se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações” (HEIDEGGER, 2008, pp. 214-215). Essa postura diante do círculo também aparece no §5 de *A origem da obra de arte*: cf. Heidegger, “precisamos percorrer efetiva e plenamente o círculo. Isto não é nem uma

Ricoeur admite sem nenhum problema o caráter circular presente em sua tese. Conforme ele mesmo afirma, não há de sua parte uma pretensão de “negar o caráter circular da tese segundo a qual a temporalidade entra na linguagem na medida em que esta configura e refigura a experiência temporal”<sup>24</sup>. Assim, devemos reconhecer que esta qualidade circular é essencialmente própria ao pensamento hermenêutico e além disso “é o que ocorre com toda asserção hermenêutica”<sup>25</sup>. Deste modo, o que está realmente em questão é a tentativa de demonstrar “que o círculo pode ser algo diferente de uma tautologia morta”<sup>26</sup>. Nisto consiste sua tarefa fundamental: como compreender essa circularidade de forma que o círculo aparece como uma estrutura produtiva. É incontestável que suas análises estão inscritas em uma circularidade, “mas que o círculo seja vicioso pode ser refutado”<sup>27</sup>. Para evitar que seja atribuído ao seu projeto hermenêutico o caráter de círculo vicioso, não obstante toda a sua argumentação desenvolvida ao longo dos três volumes superar com total evidência tal risco, ao invés de falar de círculo, Ricoeur prefere falar de “uma espiral sem fim que faz a meditação passar várias vezes pelo mesmo ponto, mas numa atitude diferente”<sup>28</sup>.

Levando em conta esse posicionamento do autor frente a seu projeto hermenêutico, não terá aqui importância alguma a diferença na denominação de sua situação hermenêutica como *círculo*, *espiral* ou *arco*. Ficará, talvez, para um outro momento a discussão sobre as implicações do caráter de perfeição, do caráter formal e do caráter de encerramento que a ideia de círculo poderia suscitar, levando em conta a história da tradição hermenêutica.

---

solução passageira nem é uma deficiência. A posição vigorosa é trilhar este caminho e permanecer nele a festa do pensar, posto que o pensar é um ofício”, HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010b, p. 39.

<sup>24</sup> RICOEUR, 2012a, p. 96.

<sup>25</sup> Ibid., p. 9.

<sup>26</sup> Ibid., p. 96.

<sup>27</sup> Ibid., p. 124.

<sup>28</sup> Ibid., p. 124.

Diante dessas observações iniciais, de modo geral, pode-se identificar na obra TN dois conjuntos de problemas centrais a serem pensados. Sob seu âmbito, poderão ser tratadas todas as outras questões que se tornam objeto de preocupação para Ricoeur. O primeiro grupo de desafios decorre da circularidade existente entre o *tempo* e a *narrativa*, ou seja, ele se refere ao modo como será realizada a mediação ou ligação<sup>29</sup> que irá proporcionar a reflexão sobre o tempo a partir da narrativa, e ainda a reflexão sobre a narrativa como um processo de formalização do tempo, tornando-o inteligível e passível de alguma explicação mais racional. Este desafio terá como elemento mediador a *dinâmica da composição da intriga*<sup>30</sup>, reinterpretada a partir de Aristóteles. Ricoeur elabora uma releitura dos conceitos centrais da Poética de Aristóteles para promover a mediação entre o tempo e a narrativa.

O segundo conjunto de desafios diz respeito à circularidade existente entre as três dimensões da *mimesis*, a tripla *mimesis* proposta por Ricoeur. Na verdade, esses dois grandes desafios se encontram entrelaçados de tal modo que a solução do segundo (o encadeamento das três *mimesis*) irá corresponder à solução do primeiro (a circularidade entre tempo e narrativa). Conforme Ricoeur, toda a sua estratégia gira em torno da subordinação do segundo problema ao primeiro. Segundo suas palavras: “É construindo a relação entre os três modos miméticos que constituo a mediação entre tempo e narrativa”<sup>31</sup>. Dito de outra forma, “o argumento do livro consiste em construir a mediação entre tempo e narrativa demonstrando o papel mediador da composição da intriga no processo mimético”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Entendam-se os termos *mediação*, *ligação*, *encadeamento*, *entrecruzamento*, *refiguração* como palavras utilizadas por Ricoeur para se referir ao processo de distinção e reunião das partes constitutivas do círculo hermenêutico. Tais termos possuem a pretensão de deixar evidente o corte e a ligação entre os fenômenos particulares que ocorrem em cada estágio do percurso circular.

<sup>30</sup> Cf. RICOEUR, 2012a, p. 95.

<sup>31</sup> Ibid., p. 95.

<sup>32</sup> Ibid., p. 95.

De acordo com esse entendimento, a investigação buscará se concentrar no segundo conjunto de questões, relativas à circularidade hermenêutica da tripla *mimesis*: o encadeamento dos três estágios *miméticos*. Levando em conta a realização de cada estágio da tripla *mimesis*, podemos indicar a realização do tempo em três planos gerais: o plano em que o tempo está em seu estado *prefigurado*, correspondente à *mimesis* I; o plano do tempo *configurado*, que corresponde à *mimesis* II; e o plano da *refiguração*, que se torna claro pela *mimesis* III. Considerados esses três planos, podemos ainda indicar dois pontos essenciais de ligação entre os planos de realização temporal mencionados, que irão reunir os três tempos, as três *mimesis*: um ponto em que o tempo passa do plano *prefigurado* para o plano *configurado*, o que pode ser demonstrado pelo encadeamento entre as dimensões de *mimesis* I e *mimesis* II; e o ponto em que o tempo passa, por sua vez, de seu plano já *configurado* para o plano *refigurado*, demonstrado pelo encadeamento entre as dimensões de *mimesis* II e *mimesis* III. Esses dois pontos de interseção incorporam as três fases ou estágios da *mimesis*. É justamente a integração desses três momentos miméticos que Ricoeur chama *círculo da mimesis*<sup>33</sup>.

Em vista desse desafio (o encadeamento dos estágios miméticos), Ricoeur irá apontar dois temas fundamentais que serão responsáveis por encadear o que chama de *mimesis* II (o plano de configuração do tempo na obra narrativa) e *mimesis* III (o plano de refiguração do tempo). O primeiro tema diz respeito ao *mundo do texto*, relacionado às questões da referência metafórica, desenvolvidas principalmente em MV e ampliado em TN, e ainda diz respeito à sua concepção de texto, tratada especialmente em TA<sup>34</sup>. O segundo tema diz respeito à aplicação, âmbito de interesse da investigação.

---

<sup>33</sup> Cf. RICOEUR, 2012a, p. 124.

<sup>34</sup> Cf. RICOEUR, 1989.

Temos, portanto, dois pontos específicos do círculo *mimético*. O primeiro ponto do círculo promove o contato entre a *mimesis* I e a *mimesis* II: esta será a interseção que corta e liga os dois tempos pertinentes a cada uma das dimensões em questão, a saber, o tempo prefigurado, que constitui o plano do agir, e o tempo configurado pelo autor, compondo a narrativa, procedendo da ação ao texto. O segundo ponto do círculo, que nos interessa mais diretamente e que receberá toda a nossa atenção, corresponde ao ponto de contato entre a *mimesis* II e a *mimesis* III, operando a interseção do tempo configurado pelo autor na obra e o tempo que será refigurado pelo leitor, que será reintroduzido na práxis.

Na verdade, a releitura e tripartição do conceito de *mimesis*, formalizado agora em *mimesis* I, II e III, como o próprio Ricoeur afirma, é uma *brincadeira séria*. Entendemos que esta subdivisão da *mimesis* deva ser assumida como *brincadeira*, porque essa inovação nos remete ao fato de a palavra em seu contexto tradicional não conceder a possibilidade interpretativa para tal divisão – o que poderia ser encarado por nós como uma invenção despropositada. Por outro lado, essa tripartição deve ser encarada como uma reformulação *séria*, posto que a atenção daqueles que pensaram a *mimesis* foi direcionada para a sua dimensão linguística, ao longo da história da recepção do termo. Isto significa que a tripartição deve se tornar um tema digno de reflexão e de maior importância, porque justamente sua recepção até aqui só fez enclausurar a dinâmica da *mimesis praxeos* em seu momento textual linguístico. É exatamente para o resgate da dinâmica tensional entre *texto* e *mundo* (ou poderíamos dizer também *texto e vida* ou *texto e ação*) que os empenhos de Ricoeur estão sendo dirigidos. Sua reflexão tende para a reinterpretção e para o resgate dessa possível falta histórica para com a concepção mimética.

Tendo em conta esse panorama geral da obra TN, segundo o recorte que ora se propõe, fica anunciado o importante papel que a aplicação irá desempenhar. Para levar a bom termo o objetivo de esclarecer, desdobrar e avaliar esse papel, seguiremos o seguinte percurso: inicialmente, iremos destacar o caráter mediador e dialético da aplicação a partir da obra TN, particularmente contido no Capítulo 4, da quarta parte da obra, intitulado *Mundo do texto e mundo do leitor*, presente no último volume, pois é aí que se encontra o tratamento do encadeamento que procuramos (*mímesis II/mímesis III*); em seguida faremos uma revisão do conceito de aplicação a partir da obra de Gadamer, em VM, já que é daí que Ricoeur afirma ter aprendido sobre o conceito. Acreditamos que este percurso será capaz de introduzir o tema da aplicação e ainda irá nos preparar para uma compreensão mais completa do projeto hermenêutico de Ricoeur.

## 1.2. O caráter mediador e dialético da fenomenologia da leitura

### 1.2.1. Traços gerais da mediação

A preocupação fundamental do Capítulo 4 (*Mundo do texto e mundo do leitor*) pode ser definida como uma tentativa de afirmar um ponto de contato entre *o tempo da dimensão ficcional* e *o tempo da dimensão histórica*. O capítulo procura pensar ainda como essa ligação se estabelece. Na verdade, este intento participa da tarefa colocada por Ricoeur ainda em TN-I, a saber, o encadeamento de *mímesis II* e *mímesis III*. Para empreender a observação desse vínculo temporal, bem como a observação da refiguração da experiência do tempo, Ricoeur irá assumir a perspectiva do ato da leitura como um fenômeno dialético e mediador.

Ao iniciar o capítulo, Ricoeur propõe algumas comparações que apontam para a vizinhança do problema da aplicação. Ele sugere que o conceito de aplicação possui uma relação paralela com o conceito de *representância*<sup>35</sup>, decorrente de suas análises sobre os procedimentos metodológicos próprios à ciência histórica. Paralela à discussão da aplicação, que nesse momento envolve o caráter de verdade do discurso ficcional e o processo da leitura, está a discussão sobre a *representância*, que possui a pretensão de responder, de modo diferenciado, à questão da *realidade* do passado, para a descrição do historiador.

Sua crítica à concepção *ingênua de “realidade”*, submetida à preteridade do passado, lhe solicita, igualmente, uma crítica à altura para o tratamento do conceito ingênuo de “irrealidade”, que está ligado às projeções da ficção<sup>36</sup>. Assim como Ricoeur deu um tratamento mais adequado à questão da realidade do passado, do lado da pesquisa histórica, é necessário tratar de modo mais adequado da suposta “irrealidade” da ficção. Com esse intuito, será necessário libertar todo o vocabulário concernente à discussão da referência<sup>37</sup> – do mesmo modo como foi realizado em suas análises do problema do *vis-à-vis* na dimensão da história. Em última instância, o que estará em jogo nessa discussão é a tarefa de reelaborar a compreensão disso que seria chamado no vocabulário da referência de *irrealidade* e, portanto, a elaboração de um vocabulário mais próprio para o tratamento do tema<sup>38</sup>. Conforme sugerido

---

<sup>35</sup> Ricoeur começa a levantar as questões relativas a este núcleo de problemas na Segunda Parte de TN-I. Ele irá começar a utilizar o vocabulário mais especificamente no volume 3, Segunda Seção da Quarta Parte de TN, capítulos III, IV e V. Para uma compreensão inicial do tema, indico a leitura do artigo de Felipe Ziotti, NARITA, Felipe Ziotti. *Notas sobre o problema da “representância” em Paul Ricoeur*. Espaço Acadêmico, ano XI, nº 125, outubro de 2011.

<sup>36</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 268.

<sup>37</sup> Tanto do lado da história como do lado da ficção, o que Ricoeur chama de vocabulário da referência acaba delimitando a discussão num âmbito em que a questão da realidade do discurso é simplificada ingenuamente através da dicotomia realidade versus irrealidade. Segundo essa delimitação, a *coisa* de que o discurso ficcional trata não passaria de irrealidade. O que Ricoeur irá defender é que a coisa mesma do discurso ficcional possui sim uma realidade, até mesmo comparável à coisa mesma do discurso histórico.

<sup>38</sup> Na década de 70, Ricoeur perseguiu o tema da referência discursiva em diversos ensaios, assim como a concepção de texto ficcional e ainda a noção de mundo do texto. Em TN, parece que Ricoeur pretende realizar um balanço do que vinha pesquisando, quando sugere abandonar o vocabulário da referência e assumir um outro

acima, o tema agora diz respeito ao *recruzamento* do tempo ficcional e do tempo histórico: em outras palavras, a questão aqui é o encadeamento entre *mimesis* II e *mimesis* III. Tendo em vista a necessidade de solucionar este desafio, Ricoeur já está ciente de que a operação circular de seu projeto hermenêutico perderá toda a sua legitimidade e força, caso pretenda balizar seu encadeamento através da dualidade *real-irreal*. Ao relacionar a dimensão histórica e a dimensão ficcional do discurso pela medida da referência, já bastante gasta não só pela tradição metodológica da história, mas também pela teoria da literatura, ficará evidente a *dissimetria* entre ambas<sup>39</sup>.

Assim, ao invés de entrar no problema pela discussão da *referência linguística*, o caso agora será tratado a partir do conceito de *aplicação*, pois conforme Ricoeur, o “problema [do recruzamento] seria não só insolúvel, mas insensato, se permanecesse formulado nos termos tradicionais da referência”<sup>40</sup>. Podemos identificar essa decisão a partir da fala de Ricoeur: “Ao nos afastarmos do vocabulário da referência, adotamos o da *aplicação*, legado pela tradição hermenêutica e revalorizado por H-G. Gadamer em *Warheit und Methode* [VM]”<sup>41</sup>. É deste modo que Ricoeur chama a nossa atenção para o conceito de aplicação. A partir daqui, a aplicação ganha a importância de uma entrada diferenciada no tratamento do encadeamento da *mimesis*; ela irá contribuir para a reformulação do vocabulário, além de ajudar a tratar da questão do encadeamento. A pergunta que deve ser colocada, no entanto, é como isto será efetuado?

---

vocabulário. Curiosamente ele propõe o tema da aplicação, em TN, para substituir tal vocabulário como sendo uma proposta nova. Porém, na verdade, ele está retornando aos temas da aplicação e da referência, que em seu ensaio APP já havia sido apresentado, segundo uma nova perspectiva. Tal proposta não está sendo inaugurada em TN. Isso poderá ser verificado com a leitura do ensaio APP, de 1972.

<sup>39</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 267.

<sup>40</sup> Ibid., p. 267.

<sup>41</sup> Ibid., pp. 268-269.

Ricoeur admite que o problema da aplicação está longe de receber uma solução simples e direta e além disso possui uma dialética específica. É por esse motivo que, sem se aprofundar explicitamente na problemática da aplicação, tal como foi analisada longa e detalhadamente por Gadamer<sup>42</sup>, em VM, Ricoeur propõe uma solução indireta para as questões relativas à aplicação. A aplicação em TN será tratada de forma indireta, como um problema a ser enfrentado por uma teoria da leitura ficcional. Isto significa que a atividade de leitura será o processo mediador que irá encadear o tempo da ficção e o tempo da história. É no último item de seu capítulo, *Fenomenologia e estética da leitura*, que a questão recebe a devida atenção, explicitando o processo dialético próprio à aplicação<sup>43</sup>.

Às questões relativas ao traço de realidade constitutivo do discurso ficcional, Ricoeur irá associar o problema da significância desse mesmo discurso. Ora, neste ponto está o grande achado das reflexões de Ricoeur: a significância do discurso ficcional agora estará associada ao processo de leitura e não mais a uma dimensão fixa da realidade – como deveria ocorrer caso se enfrentasse a questão através do vocabulário da referência. O *quê* da questão, a *coisa* a ser pensada, está na atividade da leitura, e não fora dela. O que resta ainda, para nós, é saber como se deve entender esse processo a partir das reflexões de Ricoeur<sup>44</sup>.

A noção de mundo do texto ou referência metafórica, os quais Ricoeur elabora em MV<sup>45</sup> e que abre o texto para o seu *fora*, só foi capaz de alcançar metade do trajeto da

---

<sup>42</sup> No Capítulo 2, dedico um espaço para a análise do tratamento da aplicação, entendida a partir de Gadamer.

<sup>43</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 269.

<sup>44</sup> Cf. Ibid., p. 269.

<sup>45</sup> Para um maior aprofundamento sobre a discussão que envolve o mundo do texto e a referência linguística, indico a leitura do *Estudo VII – Metáfora e referência*, em RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

aplicação<sup>46</sup>. A atividade da leitura se torna necessária, pois é ela que irá completar a outra parte do percurso restante à aplicação e é na leitura que irá ocorrer a refiguração do tempo. O primeiro passo dado em direção à aplicação está na abertura do texto para a sua referência metafórica; o segundo momento desse percurso da aplicação se encontra na relação entre a compreensão estética e sua repercussão na realidade. Neste ponto do círculo, a leitura irá assumir um papel fundamental para a refiguração do tempo, devolvendo o dinamismo vital próprio à composição temporal engendrada na obra literária. Isto é justamente o que Ricoeur afirmou em TN-I<sup>47</sup>, em sua caracterização do terceiro momento da *mimesis*, e que em TN-III se reafirma:

Reencontramos assim a fórmula com que definimos *mimesis* III no primeiro volume: dizíamos que ela marca a intersecção entre mundo do texto e mundo do ouvinte ou do leitor, a intersecção portanto entre mundo configurado pelo *poema* e mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica. A significância da obra de ficção procede dessa intersecção.<sup>48</sup>

Quando Ricoeur decide tratar de caracterizar *mimesis* III como o próprio processo de leitura, ele insere a leitura na discussão da *mimesis*, e com isso entende que ela é parte essencial e constitutiva da própria configuração discursiva. Além disso, envolve os dois planos fundamentais que permaneciam separados, segundo o conceito tradicional da *mimesis*, o mundo do texto e o mundo do leitor, apontando para a interseção entre o *mundo do poema* e o *mundo da ação efetiva*, o que irá reinscrever a concepção da *mimesis* na dinâmica de

---

<sup>46</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 269.

<sup>47</sup> Conforme Ricoeur, “Generalizando para além de Aristóteles, diria que *mimesis* III marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, portanto, entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica”, RICOEUR, 2012a, p. 123.

<sup>48</sup> RICOEUR, 2012c, p. 270.

realização do real<sup>49</sup>. Isto significa uma grande inovação. Ao chamar a atividade de leitura de *mimesis* III, Ricoeur está pressupondo uma inseparabilidade entre a dimensão discursiva e a própria realidade. É certo que a tematização dessa ligação não poderá ser compreendida de modo simples, isto ele mesmo já declarou. E é justamente aí neste ponto que surge o problema da aplicação. Leitura e aplicação estão implicadas numa mesma dinâmica. Apesar desse princípio básico, devemos nos perguntar qual é a relação entre a leitura e a aplicação, segundo Ricoeur? Como ele trata de articular a leitura com aplicação? Para não cometermos nenhum deslize nesse momento ainda bastante delicado em que nos encontramos, por ora, será mais seguro deixar o pensamento mais atento à fala de Ricoeur.

A partir dessas orientações iniciais, Ricoeur assinala os próximos passos a serem trilhados. Ele indica o tratamento da discussão em três planos: o plano *poético*, o plano *retórico* e o plano *estético*<sup>50</sup>. Com o objetivo de manter fixo o olhar no tema em pauta, nos deteremos apenas neste seu último passo, pois, apesar de os dois planos iniciais estarem inteiramente relacionados com a questão central da investigação, o que realmente interessa à pesquisa, por enquanto, se encontra neste último. Os outros planos poderiam, sem dúvida, contribuir com a compreensão geral das questões, porém iriam demandar um maior esforço de compreensão e articulação que não dispomos neste momento. Para acompanhar o sentido para o qual está sendo desenvolvida a reflexão de Ricoeur, no item que recebe nossa atenção, a

---

<sup>49</sup> Por ora, não está em questão pensar o comércio entre o plano discursivo e o plano real, bem como a intervenção de um no outro. Irei esbarrar nesse problema quando abordar brevemente o tema da ficção heurística, no Capítulo 2.

<sup>50</sup> Ricoeur tinha o interesse de formular uma teoria da leitura que fizesse convergir em seu projeto hermenêutico três áreas específicas de conhecimento, que juntas poderiam se mostrar mais fecundas: a *poética*, a *retórica* e a *estética*. Parece que todo o seu esforço estava dirigido para a construção de um diálogo entre esses saberes, mas que deveriam ainda interagir com a fenomenologia e com a hermenêutica. Conforme Ricoeur, “Três momentos devem, a partir daí, ser considerados, momentos aos quais correspondem três disciplinas vizinhas mas distintas: 1) a estratégia fomentada pelo autor e dirigida para o leitor; 2) a inscrição dessa estratégia na configuração literária; 3) a resposta do leitor considerado quer como sujeito que lê, quer como público receptor”. RICOEUR, 2012c, p. 271. Para uma compreensão completa da discussão, ver os subitens do capítulo: *Da poética à retórica; A retórica entre o texto e seu leitor; Fenomenologia e estética da leitura*.

saber, *Fenomenologia e estética da leitura*, pode-se apontar três níveis de discussão para o tratamento da aplicação, indiretamente, pela via da leitura, articulando as disciplinas da poética, da retórica, da estética e ainda da fenomenologia e da hermenêutica.

Numa primeira camada, sua pretensão é recuperar as contribuições da disciplina Estética da Recepção<sup>51</sup> para o seu projeto hermenêutico, particularmente os pontos fundamentais das posições teóricas de Iser e Jauss. O primeiro está mais devotado a discutir aspectos de uma teoria do *efeito produzido sobre o leitor individual e sua resposta*<sup>52</sup>; o segundo devotado a pensar os aspectos de uma *resposta do público no nível de suas expectativas coletivas*<sup>53</sup>. Apoiando-se na primeira perspectiva, caracterizada por uma preocupação individualizadora do ato da leitura, Ricoeur irá se aproximar de uma *fenomenologia do ato de ler*, o que de certo modo irá ajudar a caracterizar o aspecto fenomenológico de sua hermenêutica. Assim, pode-se observar o movimento dialético próprio ao processo de leitura em seu nível fenomenológico. Complementar a essa perspectiva, Ricoeur aborda a teoria de Hans Robert Jauss, que se dirige à renovação da história literária, cuja tese fundamental pressupõe a relação dialógica entre a significação da obra literária e sua recepção em épocas distintas<sup>54</sup>. Aí teremos a articulação entre o “horizonte de expectativas do passado e o horizonte de expectativas do presente”<sup>55</sup>, ambos mediados pelo próprio ato de recepção da obra em cada época. A partir do aproveitamento dos pontos fortes destes dois

---

<sup>51</sup> A rigor, seria mais apropriado chamar de *Estética da Recepção* apenas a elaboração teórica de Hans Robert Jauss, e chamar de *Teoria do Efeito Estético* a elaboração de Wolfgang Iser. A indistinção entre essa denominação apenas reproduz a formulação de Ricoeur, que abarca tanto uma quanto a outra perspectiva como Estética da Recepção, por não estarem em questão tais implicações.

<sup>52</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 285.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, p. 286.

<sup>54</sup> Cf. JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

<sup>55</sup> RICOEUR, 2012c, p. 295.

polos<sup>56</sup>, Ricoeur pretende realizar uma síntese, em que ambos se complementem, para que o resultado possa contribuir com o seu projeto.

Em um segundo nível, após termos sido contemplados pelos ganhos teóricos derivados da síntese das duas perspectivas da estética da recepção, Ricoeur nos oferece sua visão sobre como deve ser compreendida a questão da aplicação a partir da *hermenêutica literária* formulada por Jauss. Ricoeur destaca a associação que Jauss promove entre a tríade *poíesis*, *aísthesis*, *kátharsis*<sup>57</sup> com a tríade das três *subtilitae* da hermenêutica teológica. Fica patente a importância recebida pela aplicação em seus apontamentos. Porém, estando a hermenêutica literária afinada pelas *subtilitae*, mesmo tomando a aplicação como o *telos* desse processo, não é conveniente confinar a leitura exclusivamente ao trabalho da aplicação. Isto procederia de uma visão superficial. Sendo um projeto hermenêutico, isto lhe exigiria a tematização da questão da aplicação, do mesmo modo como deve tematizar as outras duas *subtilitae*. Assim, para a constituição de uma hermenêutica literária, a mesma deve estar apta a responder as seguintes perguntas:

em que sentido o procedimento primário da *compreensão* está habilitado para qualificar de estético o objeto da hermenêutica literária? O que a exegese reflexiva acrescenta à compreensão? Que equivalente da pregação, em exegese bíblica, do veredito, em exegese jurídica, a literatura oferece no plano da *aplicação*?<sup>58</sup>

Cada pergunta formulada deve corresponder, respectivamente, a cada uma das três *subtilitae*.

---

<sup>56</sup> Nesta associação, Ricoeur articula a dimensão histórica/geral da Estética da Recepção, relativa à tradição literária, e sua dimensão individual/particular.

<sup>57</sup> Para uma melhor compreensão das três categorias fundamentais da experiência estética propostas por Jauss, indico a leitura introdutória do texto de Hans Robert Jauss, O prazer estético e as experiências fundamentais da *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis*. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Seleção, coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. São Paulo: Paz e Terra, 2011. Esse texto é um fragmento de JAUSS, Hans Robert. *Aesthetic experience and Literary hermeneutics: Theory and history of literature*. Volume 3. Translated by Michael Shaw. Minnesota: University of Minnesota, 1982.

<sup>58</sup> RICOEUR, 2012c, p. 299.

O terceiro nível irá apontar as articulações monumentais de uma *estrutura dialética*<sup>59</sup> própria à operação de refiguração do tempo, através da mediação da leitura, tal como a entende Ricoeur. Este nível da discussão *apropria* tanto as contribuições da Estética da Recepção, quanto sua leitura sobre o projeto hermenêutico literário de Jauss, resultantes dos dois níveis anteriores. Isto irá possibilitar a caracterização tensional da dialética própria ao projeto hermenêutico de Ricoeur. Após ter passado pelas duas perspectivas possíveis da *Estética da Recepção*, além de ter avaliado a tarefa fundamental da hermenêutica numa perspectiva literária, agora Ricoeur poderá descrever sumariamente as quatro tensões dialéticas da refiguração temporal. A primeira tensão trata de articular “o sentimento da *dívida*”<sup>60</sup>, concernente à noção de representância, e a *liberdade* das variações imaginativas<sup>61</sup>, própria ao plano ficcional. A segunda tensão refere-se a uma dialética de aproximação e distanciamento do leitor em vista das estratégias de persuasão do *autor implicado*<sup>62</sup>. Num primeiro momento o leitor é *seduzido* pela retórica do autor implicado, identificando-se com o leitor implicado na obra; num segundo momento o leitor se *aterroriza*<sup>63</sup> com esta identificação e *toma a mais viva consciência dessa distância*<sup>64</sup>. Uma terceira dialética diz

---

<sup>59</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, p. 304.

<sup>60</sup> Ibid., p. 304.

<sup>61</sup> Ainda irei retornar a essa expressão, no Capítulo 2.

<sup>62</sup> Não será objeto de minhas reflexões qualquer das categorias narratológicas de nenhuma tendência da crítica literária. Porém, cumpre esclarecer brevemente o que se deve entender pelo termo *autor implicado* ou *autor implícito*. O termo *implied author*, cunhado por Wayne C. Booth, em seu livro *A retórica da ficção*, pretende indicar uma imagem possível para o autor real, cf. BOOTH, Wayne C. *The rhetoric of fiction*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Mas essa imagem é apreendida apenas a partir da dimensão linguística da obra, a imagem é extraída exclusivamente da escrita. O autor implicado é quem determina os posicionamentos do narrador, das personagens, dos acontecimentos etc. Ele funciona como uma categoria que evita confundir o autor real e a possível idealização da identidade do autor contida na obra. Isto será abordado brevemente no Capítulo 2, quando serão tematizadas as figuras do autor e do leitor, entendidos como configuração lúdica.

<sup>63</sup> Cf. Ricoeur, “quando o leitor, descobrindo seu lugar prescrito pelo texto, sente-se, não mais seduzido, mas aterrorizado, resta-lhe como único recurso *distanciar-se* do texto e tomar a mais viva consciência da *distância* entre as expectativas que o texto desenvolve e suas próprias expectativas”, RICOEUR, 2012c, p. 306. Em francês, “lorsque le lecteur, découvrant sa place prescrite par le texte, se sent non plus séduit mais terrorise, il lui reste pour seule ressource à se mettre à *distance* du texte et à prendre la conscience la plus vive de l'*écart* entre les attentes que le texte développe et ses propres attentes”, RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Tome III. Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 261.

<sup>64</sup> Cf. Ibid.

respeito à relação entre *comunicabilidade* e *referência*, que irá arrancar a recepção da obra e o ato da leitura de seu aspecto puramente subjetivo, quando inscreve tal experiência numa cadeia de leituras, conferindo à recepção uma dimensão histórica ao incluir esse ato de leitura isolado numa cadeia de leitura, ou seja, numa *comunidade leitora*<sup>65</sup>. A quarta e última tensão dialética diz respeito ao papel que a leitura assume, alternando-se “como uma *interrupção* no curso da ação e como um *novo impulso* para a ação”<sup>66</sup>.

Esses três níveis de discussão referidos acima não irão receber dessa investigação a devida atenção que mereceriam. O que será enfatizado aqui diz respeito ao traço fenomenológico da leitura, posto que essa é a perspectiva que poderá melhor iluminar a compreensão do fenômeno da aplicação, segundo o recorte empreendido para melhor compreender o projeto hermenêutico de Ricoeur. No estágio em que a pesquisa se encontra, importa entender o primeiro nível da problemática referente à refiguração do tempo, particularmente o aspecto fenomenológico da teoria do efeito. O que obviamente não nos impedirá de relacionar este nível com os ganhos dos outros níveis de discussão. Sendo assim, é através do fenômeno da leitura que será possível entrever o fenômeno da aplicação.

#### 1.2.2. O fenômeno dialético da leitura e a tarefa da *aplicação* hermenêutica

No primeiro nível da discussão mencionado acima, Ricoeur irá afirmar a necessidade de ultrapassar a ideia de que o leitor é simplesmente *presa* e *vítima* da estratégia de leitura constituída pelo *autor implicado* na obra. Com isso, a articulação retórica da obra e sua pretensão de controle do processo de leitura são atravessadas pela força da atividade do leitor.

---

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 307.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 308.

Para além do papel da retórica, a ênfase agora deve ser depositada na investigação das possibilidades de resposta do leitor. Nisto consiste a fenomenologia do ato de ler: observar como se dá estruturalmente a reação do leitor aos *estratagemas do autor implicado*, segundo um plano fenomenológico. Neste sentido, torna-se válida a tentativa de entender as “múltiplas maneiras como uma obra, ao agir sobre um leitor, o *afeta*”<sup>67</sup>. Assim, terá sido revelado o real sentido e amplitude do termo *aísthesis*, a partir do entendimento dos gregos, conforme aponta Ricoeur. Esse modo peculiar de o leitor ser *afetado* pela obra literária combina “uma passividade e uma atividade que permitem designar como *recepção* do texto a própria *ação* de lê-lo”<sup>68</sup>. Teremos, então, nesse modo de afecção, uma atividade e uma passividade, que pode ser compreendida como o próprio ato de leitura realizado por um leitor real. Cabe apenas compreender como se dá a leitura, entendida como um processo, e compreender ainda as forças que estão em jogo nessa atividade.

Para começar a dar forma a essa fenomenologia do ato de ler, Ricoeur convida para o jogo da leitura o aspecto inacabado do texto literário. Este será o ponto de partida para essa fenomenologia. Comparada à *retórica da persuasão*, que se apoia na coerência das estratégias do autor implicado na obra e que se apresenta como indicação de sentido dado e acabado, por outro lado, a *fenomenologia* será apoiada pelo modo de ser inacabado do texto. Ricoeur destaca duas perspectivas em que o texto pode ser considerado inacabado, conforme afirmado por Roman Ingarden. Num sentido, o texto é inacabado por exigir do leitor uma espécie de concretização das *visões esquemáticas* oferecidas pelo texto. Assim, é exigida do leitor uma

atividade *imagética* mediante a qual o leitor se esforça para *figurar para si* os personagens e os acontecimentos narrados pelo texto; é com relação a essa concretização imagética que a obra apresenta lacunas, “lugares de indeterminação”;

---

<sup>67</sup> RICOEUR, 2012c, p. 285.

<sup>68</sup> Ibid.

por mais articuladas que sejam as “visões esquemáticas” disponíveis para execução, o texto é como uma partitura musical, suscetível de diferentes execuções.<sup>69</sup>

Essa concretização imagética ocorre justamente devido a um dos aspectos inacabados do texto. Caso o texto não apresente esse traço inacabado, não restará ao leitor muito o que fazer diante do texto, além de aceitar ou não o seu esquema persuasivo.

A outra importante perspectiva em que o texto se manifesta inacabado diz respeito à necessidade de o leitor realizar a operação de composição do mundo proposto pelo texto. No entanto, esta composição só será verdadeiramente efetuada caso o leitor a ancore em “suas próprias expectativas”<sup>70</sup> de leitura, não podendo ocorrer de outra forma. E isto irá provocar a modificação das expectativas do leitor. É tendo em vista essas modificações das expectativas do leitor, que Ricoeur chama a nossa atenção para a concretização imagética do primeiro aspecto inacabado. De acordo com Ricoeur, aqui a concretização consiste “em viajar ao longo do texto, em deixar ‘afundar’ na memória, abreviando-as, todas as modificações efetuadas, e em se abrir para novas expectativas tendo em vista novas modificações”<sup>71</sup>. Para Ricoeur, somente esse processo faz com que o texto seja considerado uma *obra*: “A obra, poder-se-ia dizer, resulta da interação entre o texto e o leitor”<sup>72</sup>.

Se, por um lado o texto é inacabado porque apresenta lacunas que devem ser preenchidas pelo leitor, por outro lado o texto é igualmente inacabado por exigir do leitor essa visão de conjunto. Em ambas as perspectivas, a concretização imagética é solicitada a operar.

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 287.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Como se pode observar, a tarefa exigida do leitor para que o texto altere o seu status de texto para vir a se tornar propriamente uma obra, não está muito distante do que acaba ocorrendo no processo de aplicação de toda compreensão hermenêutica, cf. Ibid., p. 287.

É pensando no caráter inacabado do texto que, segundo Ricoeur, Iser irá apresentar o conceito mais importante e original para a fenomenologia do ato de ler: o conceito de *ponto de vista viajante*<sup>73</sup>. Esse conceito, “exprime o duplo fato de que o todo do texto nunca pode ser percebido de uma só vez, e que situados no interior do texto literário, nós mesmos viajamos com ele à medida que nossa leitura avança”<sup>74</sup>.

Levando em conta esse caráter inacabado do texto, que acabamos de resumir, Ricoeur irá destacar os traços dialéticos que “marcam a resposta, ou até o retruque, do leitor à retórica de persuasão”<sup>75</sup>, ou seja, o que ficará em destaque é o efeito provocado pelo texto no leitor. É devido ao aspecto inacabado do texto, que se pode pensar nesses traços dialéticos da leitura. O ato de leitura poderá ser pensado, então, a partir de um movimento dialético executado em três atos.

O primeiro traço dialético, diz respeito à tendência que o romance moderno realiza brilhantemente; tendência esta que pretende *frustrar* ou *decepcionar* a expectativa do leitor em encontrar facilmente uma legibilidade ou coerência na configuração textual. Subjacente a essa estratégia retórica de frustração da expectativa do leitor está a pressuposição necessária de que o leitor se encontra em busca dessa coerência. Articulada enquanto intencionalidade do autor implicado na obra, na medida em que esta pretensão consiste em seu plano retórico, tal estratégia coloca “nas costas do leitor a tarefa de configurar a obra”<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Cf. Ibid., p. 288.

<sup>74</sup> Cf. Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., p. 289.

Diferentemente do que destacou Ricoeur sobre a teoria de Ingarden, a respeito do caráter inacabado do texto, aqui os *lugares de indeterminação* não representam apenas as lacunas apresentadas por um texto literário, que seriam entendidas como inevitáveis. Ricoeur compreende que o tom *inacabado* do texto deve resultar de uma “estratégia de frustração incorporada ao próprio texto, no seu nível propriamente retórico”<sup>77</sup>. De acordo com a ponderação de Ricoeur, não se trata mais de figurar para si mesmo a obra; resta dar-lhe forma”<sup>78</sup>. Antes de pretender que a concretização imagética da obra seja realizada a partir de lugares de abertura e indeterminação, a própria obra deve solicitar ao leitor que ele lhe dê um aspecto, uma forma. A partir dessa radicalização do caráter inacabado do texto, este traço passa a ser explorado como apelo e convite à participação do leitor no processo de significação da obra<sup>79</sup>.

Pergunte-se, então: onde está a dialética? A dialética é operada justamente a partir do *combate* entre o texto e o leitor: temos o texto esforçando-se para impedir a realização da compreensão do leitor, dedicando-se em extraviar o sentido e minar as *trincheiras* do texto, para o leitor não lograr a configuração; na mesma medida, o leitor estará empenhado em atravessar o *campo* e conquistar todo o território inimigo, para fincar sua bandeira e controlar as riquezas da terra. Dito de outro modo, esse traço dialético faz da leitura um “piquenique em que o autor traz as palavras e o leitor a significação”<sup>80</sup>.

Uma segunda dialética vai caminhar em sentido contrário. Enquanto a primeira dialética é presidida pelo combate e está inclinada para a direção da falta de sentido do texto, a segunda

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 289.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Cf. Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

revela-se inclinada para a direção do excesso de sentido. Ainda que o texto seja essencialmente fragmentário e lacunar, o próprio texto se revela *inesgotável para múltiplas leituras*, autocombatendo a sua própria capacidade de frustrar o leitor. No complexo processo de seleção e concretização imagética que ocorre na operação da leitura, sua atividade de figurar está devotada a dar forma ao *lado não escrito do texto*. É esta dialética que faculta a afirmação de que o texto vigora numa oscilação, alternando ora em *falta*, ora em *excesso*, no que se refere à atividade de leitura<sup>81</sup>.

Segundo o ponto de vista do texto, na primeira dialética, este se esforça para não ter sentido. Na segunda, ao contrário, o texto luta com o leitor oferecendo sentidos inesgotáveis. Já sob o ponto de vista do leitor, na primeira dialética, o leitor irá travar um duelo com o texto para lhe dar sentido. Sob o mesmo ponto de vista, neste segundo traço dialético, o leitor deverá buscar equilibrar-se com o texto e selecionar o que está sendo oferecido como possibilidade de sentido. É como um cabo de guerra, que, no entanto, deverá manter-se constantemente tensionado. Esse equilíbrio tensional coloca em cena já um terceiro traço dialético da leitura, que ocorre no horizonte da busca de coerência. Conforme Ricoeur, essa busca de coerência, caso seja

bem-sucedida demais, o não familiar torna-se familiar, e o leitor sentindo-se em pé de igualdade com a obra, acaba acreditando nela a ponto de ali se perder; então a concretização se torna ilusão, no sentido de um acreditar-ver. Se a busca fracassa, o estranho continua estranho, e o leitor não consegue entrar na obra. A “boa” leitura é portanto aquela que ao mesmo tempo admite um certo grau de ilusão [...]. A “boa” distância com relação à obra é aquela em que a ilusão se torna alternadamente irresistível e insustentável. Quanto ao equilíbrio entre esses dois impulsos, ele nunca é alcançado.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Cf. Ibid.

<sup>82</sup> Ibid., pp. 289-290.

É com base nesses três atos dialéticos, operados através da atividade da leitura, realizada por um leitor real<sup>83</sup>, que Ricoeur irá defender a experiência *viva* da leitura. A leitura só poderá ser considerada viva e assim operar em si mesma a mediação entre *mimesis* II e *mimesis* III, se estiver sendo articulada por esse exercício dialético. Isto é o que dá a possibilidade de afirmar que as “três dialéticas tomadas conjuntamente fazem da leitura uma experiência *viva*”<sup>84</sup>.

Neste sentido, pode-se comparar a contribuição da estética em relação à retórica: numa acepção extrema, enquanto a retórica cerca o sentido e determina o ponto de chegada da compreensão e da ação que deve ser operada no e pelo expectador/leitor, a estética, segundo Ricoeur, ao reservar para o texto um espaço de indeterminação e mesmo a falta de sentido, está, por esse motivo, preservando o *pátio* saudável de jogo para o leitor. Como diz Ricoeur,

o autor que mais respeita seu leitor não é aquele que o gratifica ao preço mais baixo; é aquele que lhe deixa mais espaço para desenvolver o jogo contrastado que acabamos de descrever. Só atinge seu leitor se, por um lado, compartilhar com ele um *repertório do familiar*, quanto ao gênero literário, ao tema, ao contexto social, ou mesmo histórico; e se por outro, praticar uma *estratégia de desfamiliarização* com relação a todas as normas que a leitura crê poder facilmente reconhecer e adotar.<sup>85</sup>

Esse equilíbrio que jamais se dá remete ao conceito chave do *Formalismo russo*, a *desfamiliarização*, o que está articulado com a *essência* do literário, a *literariedade* do texto, e que responderia a pergunta *o que é literatura?*<sup>86</sup> Esta questão não interessa diretamente aqui,

---

<sup>83</sup> Conforme Ricoeur, “a fenomenologia do ato de leitura, para dar toda a sua amplitude ao tema da *interação*, precisa de um leitor de carne e osso, que, realizando o papel do leitor preestruturado no e pelo texto, o *transforma*”, *Ibid.*, p. 292.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Há autores que discutem o conceito de *literariedade* e de *desfamiliarização* como conceitos problemáticos para a disciplina Teoria da Literatura. Para uma compreensão geral sobre a questão, indico a leitura da

mas sem dúvida esse problema ganha um novo olhar quando é tratado por Ricoeur através do processo dialético descrito acima. Ricoeur recoloca o problema da desfamiliarização num sentido dinâmico, aproveitando e valorizando justamente a tensão que provoca, não o conceito em si. É quando o autor implicado se afirma digno de desconfiança, que o leitor é forçado a remediar-se contra a falta de sentido provocada pela leitura. Nesta direção, a estratégia de desfamiliarização será a mais adequada a “estimular uma leitura ativa, uma leitura que permite dizer que *algo acontece* nesse jogo em que o que se ganha é proporcional ao que se perde. O salto entre esse ganho e essa perda é desconhecido do leitor; é por isso que ele precisa falar a respeito para formulá-lo”<sup>87</sup>. Caso o leitor esteja perdendo nesse jogo, quando a desorientação estiver vencendo as capacidades do leitor, “o crítico é quem pode ajudá-lo a esclarecer as potencialidades mal elucidadas contidas nessa situação de desorientação”<sup>88</sup>.

Para Ricoeur essa desorientação, que poderia ser também uma reorientação, seria devidamente avaliada já numa pós-leitura, num estágio posterior à leitura – o que não caberá agora tratar. O que se pode afirmar sobre o tema é que o estado de equilíbrio experimentado pelo leitor, estando em diálogo vivo com o texto, deve ser apenas instável e que essa possibilidade de configuração da obra, efetuada nessa dialética, equivale a um perfeito procedimento de *refiguração* da experiência do leitor.

Devemos agora abreviar alguns pontos do encadeamento reflexivo de Ricoeur, ainda que sejam essenciais para outras discussões. Referimo-nos explicitamente à perspectiva da

---

introdução do livro de Terry Eagleton, EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: uma introdução*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>87</sup> Cf. RICOEUR, 2012c, pp. 290-291.

<sup>88</sup> Ibid., p. 291.

Estética da Recepção desenvolvida por Jauss, que pretendia reformar a história da literatura, através da tematização da relação entre a obra e seu público leitor. Há uma série de elementos que Ricoeur toma de empréstimo de Jauss e que certamente estão associados à hermenêutica filosófica de Gadamer. Este corte possui um significado estratégico, que fará com que o caminho não se desvie demasiadamente do tema da aplicação.

Faz-se necessário avaliar o que já foi percorrido e o que ainda necessita ser conquistado. Sendo assim, algumas questões poderão orientar os próximos passos desse trabalho. Há algumas questões que foram lançadas em nosso percurso e que não foram respondidas diretamente. Uma delas queria saber como Ricoeur propõe pensar o encadeamento da *mimesis* II e da *mimesis* III a partir do conceito de aplicação? Perguntamos como isto seria realizado? Pode-se perguntar também por que o vocabulário da aplicação será capaz de substituir o vocabulário da referência, e, assim, oferecer um tratamento mais adequado para se pensar a refiguração do tempo. Nessa retrospectiva, uma outra questão desejava saber qual é a relação entre a leitura e a aplicação, segundo Ricoeur? Como ele trata de articular a leitura com a aplicação?

Em última instância, quando Ricoeur procura pensar a refiguração do tempo, ele está buscando estabelecer uma vinculação fundamental ontológica entre a dimensão discursiva ficcional e a própria realidade. Segundo o conceito tradicional de referência, isto não poderia ser realizado sem que este discurso fosse diminuído em seu valor de verdade e em seu valor ontológico fundamental, posto que o conceito de referência funciona bem para a lógica do discurso informativo das ciências. Para o discurso ficcional, a referência impõe uma barreira lógica, que não poderá ser ultrapassada sem que isto implique em perdas irreversíveis em termos ontológicos e, sobretudo, epistemológicos. Então, como poderia ser pensada a

reabilitação dessa vinculação entre o discurso ficcional e a realidade? Através do conceito de aplicação, pois ele articula aquilo que é proposto pelo texto ficcional com a própria realidade de um modo peculiar e indireto, a saber, transformando as ações do leitor. E para que este conceito deixe de ser um mero conceito, ele deverá ser pensado segundo um fenômeno real e atual: o ato da leitura. Assim, pode-se dizer que a aplicação ocorre na leitura, ou que a leitura, tal como se estrutura fenomenologicamente, é a própria imagem da aplicação.

Mais duas outras questões, agora prospectivas, poderão ser brevemente respondidas e irão orientar os próximos passos da investigação. Uma primeira questão que gostaríamos de expor procura pensar sobre a contribuição dos traços gerais dessa fenomenologia da leitura para a nossa compreensão da noção de aplicação, entendida como o ponto de articulação e encadeamento da *mimesis*. Uma outra questão é sobre o ponto de contato entre esse aspecto fenomenológico da leitura, com o aspecto estético e ainda com as tensões dialéticas, já que essa relação não foi ainda explicitada.

O tratamento da questão da aplicação a partir da leitura retirou a aplicação hermenêutica do âmbito meramente conceitual, situando a reflexão numa dimensão fenomenológica atualizada, buscando tratar da aplicação como um fenômeno que possui *carne e ossos*. Se pensarmos a aplicação pela perspectiva da leitura aqui desenvolvida, ela sairá enriquecida com aqueles traços dialéticos que põem em relação *mimesis* II e *mimesis* III. Deste modo, a aplicação passa a ser uma instância viva na leitura. Isto abre para nossa reflexão sobre a aplicação, segundo uma hermenêutica literária, algumas possibilidades interessantes para compreender o projeto hermenêutico de Ricoeur. Mesmo que seja um fio condutor ainda bastante tênue, ele poderá lhe conferir uma unidade.

No que se refere ao ponto de contato que colocaria em diálogo os três níveis da reflexão de Ricoeur, expostas acima, acreditamos que o que está em jogo é justamente a *resposta* ou *retruque* do leitor, na medida em que este se põe em relação com o discurso ficcional. No primeiro nível, quando ocorre a boa leitura, o leitor não deve se identificar inteiramente com as estratégias do autor implicado. Assim, a interação entre o autor implicado na obra e o leitor real deve ultrapassar a mera realização das instruções de leitura deixadas por esse mesmo autor. Segundo a perspectiva fenomenológica do ato da leitura, para que a leitura alcance toda a sua amplitude, é preciso que o leitor real seja transformado, após ter cumprido seu papel preestruturado na obra<sup>89</sup>. No caso de uma fenomenologia da leitura que não comporte essa transformação e não a tematize, não haverá a passagem do plano configurado na obra para o plano da ação efetiva. Assim, não haverá o encadeamento da *mímesis*.

No segundo nível, particularmente pensado pelo plano estético, gostaríamos de destacar a importância daquela terceira questão colocada por Ricoeur, que entrelaçaria as três tríades da hermenêutica literária de Jauss. A questão diz respeito ao equivalente à pregação e ao veredito, no caso da aplicação na hermenêutica literária. Ricoeur dá uma primeira resposta a essa questão dizendo que à “primeira vista, a aplicação própria à hermenêutica parece não produzir nenhum efeito comparável à pregação na hermenêutica teológica ou ao veredito na hermenêutica jurídica”<sup>90</sup>. No entanto, quando a aplicação é associada, de algum modo, à *kátharsis*, ela ganha um outro contorno. Ricoeur analisa alguns efeitos da *kátharsis* que poderiam ser comparáveis com a dialética da leitura. Porém, o efeito mais importante que gostaríamos de destacar por ora diz respeito ao caráter de comunicabilidade da obra, que ao comunicar algo (o mundo do texto), por isso, ensina. Ricoeur destaca ainda um outro efeito

---

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, p. 292.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 302.

mais sutil da *kátharsis*, que diz respeito a um processo de transposição afetiva e cognitiva<sup>91</sup>, quando um leitor se põe a traduzir o sentido de um texto.

No terceiro nível, de todas aquelas tensões dialéticas do processo de refiguração do tempo, gostaríamos de destacar a quarta tensão, que dizia respeito à ação. Ricoeur trata da quarta tensão dialética como uma alternância entre a interrupção da ação e o posterior impulso para a ação, novamente. Ele afirma que

Essas duas perspectivas sobre a leitura resultam diretamente de sua função de enfrentamento e de ligação entre o mundo imaginário do texto e o mundo efetivo do leitor. Quando o leitor submete suas expectativas às que o texto desenvolve, ele irrealiza a si mesmo na mesma proporção da irrealização do mundo fictício para o qual emigra. [...] quando o leitor incorpora – consciente ou inconscientemente, pouco importa – os ensinamentos de suas leituras à sua visão de mundo, para aumentar sua legibilidade prévia, a leitura é para ele algo diferente de um lugar onde ele para; ela é um meio que ele atravessa.<sup>92</sup>

Resta pensar no resultado desse redirecionamento da ação. Ricoeur nos dá uma pista preciosa, ao afirmar que “quanto mais o leitor se irrealiza na leitura, mais profunda e mais longínqua será a influência da obra sobre a realidade social”<sup>93</sup>.

Diante desse breve balanço, temos ciência de que a investigação encontra-se ainda precária no que diz respeito ao tratamento do tema da aplicação, segundo o projeto hermenêutico de Ricoeur, bem como se mostra precária por ter abandonado muitas questões que se encontram relacionadas com o tema e que Ricoeur apresentou em seu caminho, na obra TN. Por enquanto, nossa decisão será provisoriamente suspender o tratamento de TN e recuar um pouco, para buscar identificar e reconhecer o que está pressuposto no tratamento da

---

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, p. 304.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 309.

aplicação, oferecido por Ricoeur. Esse desvio no curso da investigação não irá dispensar a necessidade de retornar à TN, em algum momento. Assim, com o objetivo de iluminar a base das articulações de Ricoeur o próximo passo será proceder a uma revisão do conceito de aplicação, segundo o entendimento de Gadamer, o que poderá ajudar a identificar o que Ricoeur aproveita de Gadamer e o que ele ultrapassa de sua abordagem para a aplicação.

### 1.3. Uma revisão do conceito de *aplicação*, através de Gadamer

#### 1.3.1. O conceito de *aplicação*: traços gerais

Já de início, pode-se afirmar que o conceito de *aplicação* (*Anwendung*), tal como o entendeu Gadamer, irá ocupar um papel importantíssimo em sua hermenêutica filosófica. Gadamer situa *o problema hermenêutico da aplicação como a questão fundamental da hermenêutica*: para que a hermenêutica alcance o seu lugar de universalidade no âmbito das ciências do espírito e para que seja possível elevar a hermenêutica a um estatuto filosófico, é preciso que ela retome esta dimensão fundamental constitutiva, a saber, a aplicação. Esta afirmação subjaz ao próprio título do item em que Gadamer irá tratar do tema: *A reconquista do problema fundamental da hermenêutica*<sup>94</sup>. Assim, em primeiro lugar, caberá à investigação tentar destacar o essencial de cada um dos três momentos da argumentação de Gadamer, seguindo o seu desenvolvimento, e assim entender como ele trata da aplicação. Em seguida, caberá relacionar seu entendimento com o projeto hermenêutico de Ricoeur, identificando

---

<sup>94</sup> GADAMER, 2011a, p. 406.

como alguns desses pontos essenciais são tratados e recuperados. Trabalharemos aqui com a hipótese de que Ricoeur aproveita não poucas questões desenvolvidas por Gadamer.

Assim, tentar acompanhar sua argumentação a partir da descrição de três momentos fundamentais será agora a principal tarefa. Os três momentos referidos podem ser descritos da seguinte maneira: o primeiro momento aborda a aplicação a partir de uma caracterização histórica geral e introdutória, apontando alguns de seus problemas fundamentais; o segundo momento de sua argumentação visa discutir o conceito de aplicação numa dimensão bastante específica, relacionando-a à *virtude da ponderação ética*, através da análise da *phronesis*<sup>95</sup>, a partir da ética aristotélica; e seu terceiro momento apresenta a aplicação como um processo de articulação histórica, efetuando a ligação entre o passado e o presente, elevando a aplicação a uma dimensão ontológica fundamental<sup>96</sup>.

Gadamer não nos apresenta a problemática da aplicação como uma novidade. Na tradição da hermenêutica teológica, o problema da *subtilitas applicandi* já aparece como um momento fundamental do processo hermenêutico. Associada à *subtilitas intelligendi* e à *subtilitas explicandi*, a *subtilitas applicandi* irá ocupar um dos momentos essenciais na interpretação da Sagrada Escritura: esses “três momentos devem perfazer o modo de realização da compreensão”<sup>97</sup>. Houve um momento, porém, em que o problema da aplicação

---

<sup>95</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre a associação entre o conceito de aplicação e o conceito de *phronesis* em Aristóteles, sugerimos a leitura da dissertação de mestrado de Gustavo Silvano Batista, *Hermenêutica e práxis em Gadamer*, defendida pelo departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2007. Indico particularmente seu capítulo *A Aplicação e a retomada da filosofia prática de Aristóteles*.

<sup>96</sup> Pode-se adiantar que o segundo e o terceiro momentos retomam o problema da relação entre o geral e o particular no processo hermenêutico. Enquanto o segundo momento da argumentação trata da aplicação hermenêutica numa perspectiva particular, melhor dizendo, na ponderação da ação individual humana, o terceiro momento trata de seu envolvimento histórico. Numa preside a preocupação particular, na outra a preocupação geral ou universal. Deste modo, nos dois últimos momentos é possível visualizar uma articulação entre o geral e o particular na hermenêutica gadameriana.

<sup>97</sup> GADAMER, 2011a, p. 406.

foi totalmente deixado de lado, mais especificamente com o aparecimento da “autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência”<sup>98</sup>. Assim, para superar esse esquecimento, Gadamer retoma o problema da aplicação a partir do campo da hermenêutica teológica<sup>99</sup>.

Antes de mais nada, aqui cabe uma breve observação, para evitar o equívoco de acusar Gadamer de trabalhar com as *subtilitae* de modo segmentado. É imprescindível notar que, ao reivindicar a importância da aplicação no processo de compreensão, que irá trazer à discussão a situação atual daquele que se põe a interpretar, Gadamer propõe tratar da aplicação como um fenômeno unitário:

nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete. Nesse sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação [*Verstehen und Auslegen*] mas também a aplicação.<sup>100</sup>

Neste sentido, Gadamer faz questão de pontuar que a valorização da aplicação “não significa um retorno à distinção tradicional das três *subtilitae* de que falava o pietismo”<sup>101</sup>. Deste modo, entende a aplicação como um momento igualmente fundamental da compreensão. Devemos ter em mente, pelo contrário, que “a aplicação é um momento tão essencial e integrante do

---

<sup>98</sup> GADAMER, 2011a, p. 406. Não pretendo tratar das contraposições e transformações da transição hermenêutica, o que fica sugerido no texto de Gadamer. Tenho ciência de que este será o fio condutor de todo o desenvolvimento de VM. Quero aqui apenas indicar a motivação de Gadamer em retomar a questão da aplicação para que se torne evidente a sua importância dentro da hermenêutica filosófica.

<sup>99</sup> Cf. Ibid. De acordo com Gadamer, pode-se considerar como um caso exemplar da valorização da aplicação na hermenêutica teológica o tratado de Johann Jacob Rambach (1693-1735), em suas *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1725), na qual tematizou a importância da *adplicatio*. Gadamer só teve acesso a tal indicação bibliográfica através de Samuel Frederick Nathaniel Morus (1736-1792). Sobre esta afirmação, ver nota 236, de VM, cf. GADAMER, 2011a, p. 406.

<sup>100</sup> Ibid., pp. 406-407.

<sup>101</sup> Ibid., p. 407.

processo hermenêutico como a compreensão e a interpretação”<sup>102</sup>. Assim, Gadamer não incorpora simplesmente em sua hermenêutica o tema da aplicação a partir do pietismo, mas promove um desvio fundamental: em vez de momento complementar, a aplicação será aqui um momento constitutivo do fenômeno compreensivo. A esse respeito, Roberto Wu também nos alerta sobre o perigo desse equívoco. Ele diz que,

Embora Gadamer reconheça a importância do Romantismo ao fundir compreensão e interpretação, ele pretende dar um passo além e fundir também a aplicação no compreender. Isso, no entanto, não significa uma volta ao pietismo, já que os três momentos distinguidos pelo pietismo são fundidos num só, na compreensão. A aplicação não é mais vista como um aspecto suplementar da compreensão, como era na hermenêutica anterior a Heidegger, mas o compreender está diretamente relacionado com a necessidade de responder aos questionamentos oriundos da situação hermenêutica do intérprete, na medida em que a compreensão mesma exige a constante aplicação dos sentidos compreendidos.<sup>103</sup>

Ainda no tocante a este aspecto unitário do fenômeno (compreensão, explicação, aplicação), reivindicado para a hermenêutica filosófica, Gadamer menciona que a hermenêutica nos chega hoje atravessada por certas distinções internas, relativas ao processo de interpretação, que não é capaz de sustentar e levar a cabo. A esse respeito, comenta as distinções realizadas por Emilio Betti, entre a *interpretação cognitiva*, a *interpretação normativa* e a *interpretação reprodutiva*<sup>104</sup>. Conforme afirma Gadamer,

Se nos conscientizarmos de como a tradução de textos estrangeiros ou mesmo sua reformulação poética, assim como também a correta declamação de textos, realizam por si mesmas um desempenho explicativo parecido ao da interpretação filológica, de maneira que não existem de fato fronteiras nítidas entre um e outro, então já não poderemos evitar a conclusão de que a distinção entre interpretação cognitiva,

---

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> WU, Roberto. Aplicação e pergunta na interpretação. In: *Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*. Curitiba: UFPR, 2002, p. 110. (Dissertação de mestrado)

<sup>104</sup> Cf. GADAMER, 2011a, p. 409.

normativa e reprodutiva não pode pretender uma validade de princípio, uma vez que circunscreve um fenômeno unitário.<sup>105</sup>

Não obstante a reivindicação dessa unidade, defendida em VM, ao longo de nossa tradição filosófica, podemos apontar também um outro momento em que, historicamente, o processo hermenêutico recebeu uma delimitação parcial do fenômeno hermenêutico, focalizando um de seus momentos, mesmo antes da hermenêutica teológica do movimento pietista, em virtude de interesses específicos. Gadamer situa esse momento em Aristóteles, quando elabora seu ensaio intitulado *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*, em 1968<sup>106</sup>, tornando-o público apenas em 1977. Gadamer aponta que, apesar da relação entre a hermenêutica e a mântica,

quando Aristóteles trata da questão do *logos apophantikos*, no tratado *Peri hermeneias*, ele só tem em mente o sentido lógico do enunciado, concentrando-se no outro componente semântico, puramente cognitivo. De modo semelhante, desenvolve-se no mundo grego posterior um sentido de *hermeneia* e *hermeneus* puramente cognitivo que pode significar “explicação erudita”, “comentador” e “tradutor”.<sup>107</sup>

São justamente essas variações e possibilidades de delimitação no âmbito do fenômeno hermenêutico que irão entreter os desdobramentos da argumentação de Gadamer, sobre o tema da aplicação. Toda essa discussão se torna mais significativa se entendermos que o autor está interessado em colocar em questão dois polos distintos que envolvem a questão da aplicação. De um lado, de modo positivo, Gadamer aponta um estado histórico primordial da hermenêutica, em que as hermenêuticas filológica, teológica e jurídica se encontravam unidas pelo incontestável “reconhecimento da aplicação como momento integrante de toda

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 410.

<sup>106</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Ênio Paulo Giachini Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b, p. 111.

<sup>107</sup> Ibid., pp. 112-113.

compreensão”<sup>108</sup>. Como afirma Gadamer, “Tanto para a hermenêutica jurídica quanto para a teologia, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou do anúncio – e o sentido do que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na pregação”<sup>109</sup>. Assim, tanto para a hermenêutica jurídica como para a hermenêutica teológica,

se quisermos compreender adequadamente o texto – lei ou mensagem de salvação –, isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui compreender é sempre também aplicar.<sup>110</sup>

No outro polo, de modo negativo, o processo hermenêutico estaria sendo essencialmente apartado desse caráter aplicativo da compreensão, o que teria sido efetuado fundamentalmente no interior da hermenêutica romântica, enquanto esta abandonava o que Gadamer chama de *mobilidade histórica da compreensão*<sup>111</sup> (*geschichtliche Bewegtheit des Verstehens*)<sup>112</sup>. É que segundo ele, para que a hermenêutica filosófica esteja em condições de se assumir como um campo de compreensão que seja capaz de alcançar um *status* de consciência histórica, ela deve comportar a historicidade do intérprete. Assim, o que ele chama de mobilidade histórica “representa o ponto central do questionamento hermenêutico adequado à consciência histórica”<sup>113</sup>. Vale lembrar que a questão da mobilidade histórica reapresenta a discussão da *congenialidade* romântica e que ela é tratada por Ricoeur de modo semelhante em seu ensaio APP. Mas isto ainda será tratado.

---

<sup>108</sup> GADAMER, 2011a, p. 407.

<sup>109</sup> Ibid., pp. 407-408.

<sup>110</sup> Ibid., p. 408.

<sup>111</sup> Cf. Ibid.

<sup>112</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode I: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 314.

<sup>113</sup> GADAMER, 2011a, p. 408.

No fundo, o que está em questão para Gadamer é demonstrar como a perda do caráter aplicativo da hermenêutica poderá restringir o seu alcance filosófico e histórico fundamental e como se deve assumir a tarefa de reconquistar esse caráter aplicativo para o processo hermenêutico. Assim é que a discussão sobre a aplicação se torna a pedra de toque da hermenêutica, tornando claro o valor da hermenêutica filosófica diante da hermenêutica romântica e pós-romântica. A força de seu argumento se torna ainda maior quando Gadamer pretende demonstrar que a aplicação originariamente sempre esteve ligada ao processo compreensivo. Além desse e de outros motivos que ainda serão apontados, Gadamer atribui à aplicação uma importância ontológica fundamental, ao elevar o problema da aplicação ao nível da operação de um sentido histórico da compreensão humana. Segundo Gadamer, “a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição estar dentro de um acontecer da tradição”<sup>114</sup>. É desta maneira que a aplicação tem por função promover a efetuação do acontecer histórico da tradição.

### 1.3.2. A dimensão ética da *aplicação*

Diante dessa explanação geral que apresenta o modo como Gadamer situa a questão da aplicação em sua hermenêutica filosófica e como pretende entendê-la, pode-se afirmar que a hermenêutica deverá estar empenhada em reconquistar uma unidade perdida, que se realiza em dois âmbitos: a primeira unidade se refere à unidade no fenômeno da compreensão, que passa a integrar as três *subtilitae*; a segunda, diz respeito à unidade entre as três hermenêuticas

---

<sup>114</sup> Ibid.

que se regionalizaram<sup>115</sup>. Para tanto, impõe-se “a tarefa de *voltar a determinar a hermenêutica das ciências do espírito a partir da hermenêutica jurídica e da hermenêutica teológica*”<sup>116</sup>. Esse desafio, designado para a hermenêutica das ciências do espírito, justifica-se pelo fato de tanto a hermenêutica jurídica quanto a hermenêutica teológica operarem com a pressuposição da aplicação no processo compreensivo, cabendo à primeira recuperar sua dimensão aplicativa primordial.

Agora, já no segundo momento de sua argumentação, Gadamer recorre a um caráter fundamental da aplicação que se envolve de algum modo com a dimensão ética do agir humano, o que sugere que a parte da *Ética* aristotélica, que trata especificamente da *dianoética*<sup>117</sup>, particularmente o *Livro VI*, seja relida com os olhos matizados pelas questões da aplicação. Gadamer trata da aplicação através da *phronesis* (*virtude da ponderação reflexiva*<sup>118</sup>), afirmando a atualidade e importância da reflexão aristotélica para a constituição de uma hermenêutica filosófica que reconsidera o papel da aplicação. Apesar disso, ele reconhece que Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, “não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética [*sittlichen Handeln*]”<sup>119</sup>. A esse respeito, o que interessa a Gadamer “é precisamente o fato de que ali estão em questão razão [*Vernunft*] e saber

---

<sup>115</sup> A propósito dessa regionalização, ver *A tarefa da Hermenêutica*, de Paul Ricoeur em RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

<sup>116</sup> GADAMER, 2011a, p. 410.

<sup>117</sup> Na análise das virtudes, a dianoética ou virtude dianoética é para Aristóteles aquele tipo de virtude própria à parte intelectual da alma. Conforme Aristóteles, *Livro VI*.

<sup>118</sup> A expressão que aparece no alemão é *der Tugend der besonnenen Überlegung*, GADAMER, 1999, p. 328. Talvez uma outra maneira de traduzir a expressão *besonnenen Überlegung* seria *ponderação prudente*, para enfatizar o caráter da prudência (*phronesis*) contido na ponderação. A palavra *ponderação* já pressupõe o seu caráter de racionalidade da avaliação. Por outro lado, a ponderação possui também a consideração da dimensão prática e situacional da qual se reflete. A meu ver, não há problema, porém, se na tradução por *ponderação reflexiva* não se exclui o caráter da prudência e sua dimensão prática. O adjetivo *besonnen* comporta perfeitamente o sentido da qualidade da prudência.

<sup>119</sup> GADAMER, 2011a, p. 412.

[*Wissen*], que estes não estão separados do ser que deveio, mas são determinados por esse ser e são determinantes para esse ser”<sup>120</sup>.

Esta posição irá afetar essencialmente a maneira de relacionar compreensão e aplicação. *O que Gadamer parece estar interessado em provar é a originariedade dessa relação, ou seja, ele pretende apontar o caráter primordial da aplicação para o âmbito da ação prática do humano.* Fica anunciado já de cara que essa articulação irá reapresentar a problemática relacional entre *o geral e o particular*, abordagem metodológica bastante empregada no procedimento circular hermenêutico da tradição. Pode-se definir a problemática que Gadamer pretende abordar da seguinte maneira:

O problema então é saber como pode se dar um saber teórico [*theoretisches Wissen*<sup>121</sup>] sobre o ser ético do homem. Se o que é bom para o homem se dá cada vez na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético [*sittliche Wissen*<sup>122</sup>] deve chegar a discernir de certo modo o que é que esta situação concreta exige dele ou, dito de outro modo, aquele que atua deve ver a situação concreta à luz do que se exige dele em geral. Negativamente, significa que um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação.<sup>123</sup>

Com isso, podemos dizer que o interesse maior de Gadamer sobre a questão da *phronesis* é pensar a “*relação especial entre ser ético e consciência ética tal como Aristóteles a desenvolve em sua ética*”<sup>124</sup>. Isto irá revelar o caráter fundamental do papel da aplicação para a hermenêutica e sua dimensão prática. Assim, tornam-se complementares a *dimensão do*

---

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> GADAMER, 1999, p. 318.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> GADAMER, 2011a, pp. 412-413.

<sup>124</sup> Ibid., p. 413, grifo nosso.

*agir*, segundo o ser ético concretamente nas decisões e atitudes, e a *dimensão da reflexão*, com a capacidade de compreender e ponderar.

Gadamer evidencia que essa consciência ética, ou saber ético da *phronesis*, não assume o caráter de um saber objetivo, posto que aquele que sabe eticamente não está simplesmente diante de fatos a partir dos quais tira suas conclusões, constatando o que está dado. A consciência ética é atingida “diretamente por aquilo que conhece”<sup>125</sup>, o que prioriza um estado relacional necessário entre o ser consciente e o ser conhecido. Neste ponto irá entrar ainda em discussão o problema da *techne* para a ética aristotélica: aí repousa a questão necessária de orientar o *fazer* pelo *saber*, ou, dito de forma diferente, o “direcionamento que o saber imprime ao fazer”<sup>126</sup>. Essa questão possui grande relevância para a discussão filosófica da ética. No entanto, a propósito dessa discussão, será destacado apenas o que Gadamer ressalta sobre a proximidade e o afastamento entre os dois saberes – o saber próprio da *techne* e o saber próprio da *phronesis*. Isto terá o objetivo de proporcionar um entendimento sobre o lugar fundamental da hermenêutica no âmbito das ciências do espírito. Para Gadamer,

Este é o ponto em que se pode relacionar a análise aristotélica do saber ético com o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito. É verdade que na consciência hermenêutica não se trata de um saber técnico nem ético, mas essas duas formas de saber contêm *a mesma tarefa da aplicação* que vimos ser a dimensão problemática central da hermenêutica.<sup>127</sup>

E, apesar de haver uma proximidade essencial entre ambos os saberes, da técnica e da ética, deve ser dada maior importância às suas diferenças e, conseqüentemente, suas implicações. Conforme Gadamer, fica obvio “que ‘aplicação’ não significa a mesma coisa em ambos os

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 414.

<sup>126</sup> Ibid., p. 415.

<sup>127</sup> Ibid.

casos”<sup>128</sup>, na ética e na técnica. Na verdade, pode-se dizer, segundo Gadamer, que há uma correspondência sim entre a *consciência ética* e o *poder-produzir* da técnica, mas não podemos esquecer que elas “não são a mesma coisa”<sup>129</sup>.

A propósito de tais diferenças, Gadamer aponta três aspectos a serem avaliados que podem servir de resposta para a pergunta que ele mesmo enuncia, sobre a distinção entre o saber ético e o saber técnico: “como é possível, então, que seja um saber completamente diferente?”<sup>130</sup>. Esses aspectos podem ser enumerados basicamente da seguinte maneira: 1) *o saber da techne é um saber que se aprende e pode ser esquecido, enquanto o saber da virtude ética não se esquece, pois não é ensinável*; 2) *o saber técnico é particular e sempre serve a fins particulares, ao passo que o saber ético está em posição diversa*; 3) *a ponderação reflexiva (phronesis) aparece essencialmente ligada à compreensão, ao contrário, o saber técnico, por si, carece desta sutileza*.

Sobre o primeiro aspecto, o saber ético se destaca por não nos dar escolha de aprender ou não aprender tal saber. Estamos já desde sempre em situação de atuação, devemos sempre e a cada vez agir eticamente. Estamos imersos nesse âmbito ético que não distingue claramente o saber teórico do saber prático. Na verdade, essa distinção entre o âmbito teórico e o prático é construída posteriormente. Este fato traz questões sérias para a dimensão da aplicação ética, para a atitude concreta de atuação do agir humano, pois apesar de só estarmos em condição de aplicar aquele saber que já possuímos previamente<sup>131</sup>, o saber que temos na anterioridade do agir não dá conta de determinar integralmente a deliberação da ação humana

---

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid., p. 416.

<sup>130</sup> Ibid., p. 417.

<sup>131</sup> Cf. Ibid., p. 418.

concreta. Essa anterioridade não garante a segurança e o acerto da ação, apenas orienta o agir, exigindo do homem um *saber aplicar*, totalmente diferente do *saber aplicar* da técnica. Isto porque a *imagem* que construímos do que devemos ser eticamente, nos termos daquilo que é justo, decente, digno etc, não recobre toda a execução prática do agir, em todas as diferentes circunstâncias de realização da ação humana.

No caso da técnica, por exemplo, a utilidade irá determinar previamente a fabricação de algo. Apesar de haver também a necessidade da aplicação do saber técnico, em circunstâncias determinadas no processo da manufatura, pois essa aplicação não será apenas a imposição dos procedimentos previamente determinados pelo saber técnico, não obstante, a finalidade do projeto será em alguma medida alcançada. A manufatura será consumada, desde que se atenda às exigências de sua utilidade. Será alcançada, talvez, com ajustes e adaptações. Neste caso, o projeto daquilo que o artesão precisa produzir irá sofrer reduções e alterações, em virtude da adaptação do plano que foi concebido originalmente. Aqui ocorre uma espécie de adaptação do projeto a uma concretização. Mas esse modo de adaptação não basta, quando se está em questão o caso do saber ético.

Conforme Gadamer, Aristóteles irá neste ponto recorrer à análise da *epieikeia* (equidade), como um modo de *correção da lei*. Assim, “Aristóteles mostra que toda lei é geral e não pode conter em si a realidade prática em toda a sua concreção, na medida em que se encontra numa tensão necessária com relação ao concreto da ação”<sup>132</sup>. Aqui entra em pauta uma outra longa discussão sobre o direito natural e o direito positivo em Aristóteles. Apesar disso, o que se pretende evidenciar neste primeiro aspecto é que o saber da *phronesis* não se dispõe exclusivamente fundado num saber diretivo. A *imagem diretriz* de que a *phronesis*

---

<sup>132</sup> Ibid., p. 419.

poderia lançar mão, apresenta-se apenas como um esquema, pois essas *imagens* “se concretizam sempre só na situação particular daquele que atua. Não são portanto normas escritas nas estrelas ou que detêm um lugar fixo nalgum universo ético natural que bastaria descobrir”<sup>133</sup>. No entanto, não se pode considerá-las como “meras convenções, já que reproduzem realmente a natureza da coisa em questão”<sup>134</sup>. Neste sentido, deve-se atentar para o fato de que essa *natureza da coisa* “somente se determina através da aplicação que a consciência moral faz dela”<sup>135</sup>.

Estas afirmações irão trazer algumas consequências fundamentais, tanto para a concepção da aplicação no interior da hermenêutica filosófica de Gadamer, quanto para o papel da aplicação no projeto hermenêutico de Ricoeur. Antes de enunciar suas implicações para o projeto de Ricoeur, vale observar os outros dois aspectos que diferenciam o saber técnico do saber ético, e ainda o último momento da argumentação de Gadamer, que será tratado logo em seguida. Somente depois desse percurso, a investigação estará apta a rascunhar algumas considerações.

Na sequência, o segundo aspecto destacado por Gadamer, que indica a diferença entre a aplicação na técnica e a aplicação na *phronesis*, afeta diretamente as noções de justo meio e fim, assim como a relação universal-particular. O saber ético, porque não se determina por um âmbito particular, por isso mesmo possui um caráter universal, afetando o viver como um todo, afetando a dimensão prática da vida. Devido ao seu caráter universal, o saber ético exige sempre uma *deliberação interior*<sup>136</sup> para a decisão do fim e do meio. Com isso, o saber ético

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 422.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Cf. Ibid.

assume uma importância irrevogável e inextricável na dimensão do existir humano, pois não poderemos jamais prescindir dele, mesmo que os saberes técnicos sejam desenvolvidos e alcancem níveis inimagináveis em toda a esfera humana. Este alcance não será capaz de substituir a deliberação do saber ético. Além disso, o saber ético jamais irá se transformar num saber à moda de um saber técnico, posto que aquele “não poderá nunca revestir o caráter prévio [antecipador], próprio dos saberes suscetíveis de aprendizagem”<sup>137</sup> – como é o caso do saber técnico.

Deste modo, não é possível que a vida em sua totalidade seja previamente determinável, sistemicamente, tecnicamente, em termos do justo meio para se alcançar um fim; não há a possibilidade da predeterminação daquilo que orienta o viver e suas deliberações. É por isso que, de acordo com Gadamer, “o fim pelo qual pautamos o todo de nossa vida, e o seu desenvolvimento nas representações éticas que guiam nossa ação, [...] não pode ser objeto de um saber simplesmente ensinável”<sup>138</sup>. Não se ensina esse saber ético, que está numa ordem universal, e que se aplica ao todo da vida, nas mais diferentes situações. O saber ético se distingue do saber técnico, por oscilar em sua autodeterminação ora pelos fins, ora pelos meios. Ao contrário, o saber técnico já possui predefinidos os meios *idôneos* para se atingir determinados fins, ele não carece de conselho para saber sobre o meio justo: o saber técnico já o possui previamente. Por outro lado, o saber ético delibera ora levando em consideração os fins, ora os meios. Para Gadamer, o “saber ético é verdadeiramente um saber peculiar. Abrange de modo especial os meios e os fins e com isso distingue-se do saber técnico”<sup>139</sup>. Com isso, Gadamer defende que não faz sentido empreender uma distinção entre o saber e a experiência. O mesmo não se pode dizer no caso do saber técnico.

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid., p. 423.

<sup>139</sup> Ibid., p. 424.

Já no terceiro e último aspecto abordado por Gadamer para apontar a distinção entre o saber técnico e o saber ético, a partir da *Ética a Nicômaco*, destaca-se a aproximação entre *compreensão (sýnesis)*<sup>140</sup> e *ponderação reflexiva (phronesis)*. Como afirma Gadamer, juntamente com a “*phronesis*, a virtude da ponderação reflexiva, aparece a compreensão (*Verständnis*)”<sup>141</sup>. Conforme Gadamer, essa compreensão aparece como uma alteração da *phronesis*. Uma diferença que poderia ser apontada entre *phronesis* e *sýnesis* é que naquela quem age sou eu, nesta pondera-se segundo as condições da ação de um outro<sup>142</sup>. Neste sentido, conforme Gadamer, a *sýnesis* irá significar uma capacidade de julgamento, uma habilidade de colocar-se no lugar do outro, avaliando, pela situação concreta do outro. É possível ver um bom exemplo desse caso quando se elogia “a compreensão de alguém, quando ele, julgando, se põe na total concreção da posição em que um outro deve agir”<sup>143</sup>. Assim, o saber ético não é como um saber técnico que se aplica simplesmente a uma situação concreta. Aqui, o saber ético revela uma participação, uma comunidade (*Gemeinsamkeit*). Deste modo, quem compreende comunga de um sentido comum. Um outro exemplo é quando há uma situação de aconselhamento de um amigo: quem aconselha “não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele”<sup>144</sup>. Caberia neste sentido tentar entender como se dá esse ser afetado, que promove uma

---

<sup>140</sup> A propósito da tradução de *sýnesis* por *Verstehen*, consultar também a edição bilingue grego-alemão do *Livro VI da Ética*, traduzida por Gadamer, ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p.47.

<sup>141</sup> GADAMER, 2011a, p. 424. No Alemão aparece como “Neben der Phronesis nämlich, der Tugend der besonnenen Überlegung, steht das Verständnis”, GADAMER, 1999, p. 328.

<sup>142</sup> Cf. GADAMER, 2011a, p. 424.

<sup>143</sup> Tradução livre. Essa tradução alternativa pretende evitar a má compreensão de que Gadamer estaria professando um modo disfarçado de congenialidade. Na tradução brasileira, o trecho citado aparece da seguinte maneira: “Elogia-se, portanto, a compreensão de alguém, quando ele, julgando, consegue deslocar-se completamente para a plena concreção da situação em que o outro deve atuar”, GADAMER, 2011a, p. 424. Em alemão, “Man rühmt offenbar dann jemandes Verständnis, wenn er sich urteilend in die volle Konkretion der Lage versetzt, in der einer zu handeln hat”, GADAMER, 1999, p. 328.

<sup>144</sup> GADAMER, 2011a, p. 425.

tal compreensão e que se assemelha a *phronesis*. Segundo Gadamer, a chave para esse entendimento deve estar justamente na aplicação.

Com essas distinções, Gadamer deixa claro que o saber ético possui em si e por si um momento aplicativo essencial, que vincula o saber à sua concreção de um modo todo especial. Isto fica evidente nos três aspectos destacados para diferenciar o saber ético do saber técnico. Sendo assim, a análise empreendida por Gadamer, que visou descrever o fenômeno ético, particularmente a *virtude do saber moral* em Aristóteles, serve de “*modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica*”<sup>145</sup>. Gadamer afirma estar convencido “de que a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o determina desde o princípio e no seu todo”<sup>146</sup>.

Para encerrar esse momento da argumentação de Gadamer, ele retoma a questão da relação geral/particular e associa o tema da aplicação à relação do intérprete de um texto. A maneira do intérprete se relacionar com o texto se assemelha ao modo de se relacionar com a tradição, o que implica, de algum modo, as mesmas dificuldades enfrentadas pela aplicação na ponderação ética. Porém, a tradição, entendida aqui como o elemento universal dessa relação, particularizando-se, por exemplo como um texto, não será para o intérprete um mero universal a ser compreendido e aplicado posteriormente. Para que o universal seja compreendido, a tradição representada em um texto, ele deverá ser interpretado sob a luz da situação atual do intérprete<sup>147</sup>. Isto impõe a tarefa de pensar a tradição, ou o texto, numa compreensão que já tenha atendido à necessidade de uma aplicação à situação concreta do leitor da tradição.

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 426.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Cf. Ibid.

### 1.3.3. A *aplicação* como processo de articulação histórica entre passado e presente

Esse último estágio da argumentação de Gadamer apresenta uma estruturação bastante complexa. Ele se propõe a analisar a diferença entre a intenção dogmática e a intensão histórica da hermenêutica jurídica, com o objetivo de afirmar a superioridade da intenção dogmática, pois esta possui uma vinculação especial com a aplicação. Com isso, confirma-se a superioridade da hermenêutica jurídica dentre as três hermenêuticas regionais, a qual servirá de modelo para a restauração das ciências do espírito. Mas apesar do caráter paradigmático que deverá exercer a hermenêutica jurídica, a pretensão de Gadamer é que as ciências do espírito retrocedam à velha unidade das três hermenêuticas (filológica, teológica e jurídica), fundando uma hermenêutica filosófica. Porém, ela deverá estar consciente de sua situação hermenêutica e de seu papel histórico autêntico.

O que está em questão aqui é como a hermenêutica filosófica de Gadamer assume o *significado paradigmático da hermenêutica jurídica* e qual será a relação disto com a aplicação. Há algo aqui muito importante a ser lembrado e considerado, o que irá garantir o entendimento devido para a defesa de Gadamer acerca do caráter paradigmático do procedimento compreensivo na hermenêutica jurídica: houve um momento em que as hermenêuticas teológica, filológica e jurídica se separaram. A intensão de Gadamer é recuperar esta unidade.

Para começar a pensar a importância dada por Gadamer à hermenêutica própria ao campo jurídico, podemos iniciar perguntando por que motivos tal hermenêutica deverá ocupar um lugar paradigmático para a reformulação das ciências do espírito? Cabe ainda interrogar sobre como seria efetivado esse princípio paradigmático no campo das ciências do espírito?

Uma possível resposta para a primeira pergunta pode ser dada, afirmando que a hermenêutica jurídica pressupõe a aplicação no processo compreensivo, o que já foi mencionado anteriormente, visto que a aplicação possui um aspecto pré-teórico igualmente necessário à compreensão. Haveria ainda mais algum outro motivo? Lembremos que o próprio Gadamer afirma que a hermenêutica jurídica não é um *caso excepcional*, mas o modo como lida com a questão da aplicação pode servir de modelo para ser possível devolver, não só para a hermenêutica histórica, mas para toda reflexão tematicamente hermenêutica “a velha unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo”<sup>148</sup>.

Gadamer irá se colocar justamente diante da principal dificuldade que mobilizou a dissolução da *velha unidade das disciplinas hermenêuticas*: o seu caráter dogmático. Será esse o ponto que irá receber a atenção de Gadamer na argumentação sobre a importância da recuperação da questão fundamental da hermenêutica. Isto porque parece que é a aversão à intensão dogmática o grande motivo desencadeador da dissolução da unidade perdida das disciplinas hermenêuticas. Conforme supôs Gadamer, “o passo que levou à moderna metodologia das ciências do espírito era precisamente sua desvinculação com respeito a qualquer liame dogmático. A hermenêutica jurídica apartou-se de uma teoria geral da compreensão por ter um objetivo dogmático”<sup>149</sup>. O mesmo não se deu com a hermenêutica teológica. Esta foi absorvida pelo método da filologia, justo por se desvincular de seu caráter dogmático<sup>150</sup>. Deste modo, nada mais justo do que observar os interstícios da hermenêutica jurídica.

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 431.

<sup>149</sup> Ibid., p. 427.

<sup>150</sup> Cf. Ibid.

Para executar esta tarefa, Gadamer irá comparar a dimensão dogmática e a dimensão histórica dessa modalidade hermenêutica. Assim, irá confrontar as diferenças entre o *interesse dogmático*, próprio ao jurista, e o *interesse histórico*, próprio ao historiador do direito. Aqui ficará em foco a relação de cada uma dessas perspectivas com o seu objeto comum, a saber o texto jurídico. Nessa etapa argumentativa, sua atenção será dirigida à observação das condições de aplicação próprias à hermenêutica jurídica e ainda ao seu potencial de servir como modelo para o reestabelecimento das ciências do espírito.

Ao iniciar suas comparações, Gadamer se pergunta se a diferença entre o interesse dogmático e o interesse histórico, em cada uma das perspectivas, se constitui como uma diferença unívoca, apresentando aqui e ali o mesmo sentido. Ele adianta que é evidente a existência de uma diferença entre ambas e caracteriza o sentido para o qual aponta cada uma.

O jurista toma o sentido da lei a partir de e em virtude de um determinado caso dado. O historiador jurídico, ao contrário, não parte de nenhum caso concreto, mas procura determinar o sentido da lei, visualizando construtivamente a totalidade do âmbito de aplicação da lei. É só no conjunto dessas aplicações que o sentido de uma lei se torna concreto.<sup>151</sup>

Cada uma está apontando para uma perspectiva, ou seja, para um sentido: enquanto o jurista pensa o geral, a lei em sua universalidade, tendo em vista sua aplicação numa situação concreta, o historiador se interessa em determinar o sentido da lei e a totalidade histórica de sua aplicação sem levar em conta o aspecto da concretude da lei. Apesar dessa diferença, a situação hermenêutica de ambos é a mesma: “tanto para o historiador como para o jurista, ou seja, ante todo e qualquer texto todos nos encontramos numa determinada expectativa de sentido imediato”<sup>152</sup>. O que é realmente digno de ser pensado é como se dá esta situação

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 428.

<sup>152</sup> Ibid., p. 430.

imediate em cada perspectiva, o que será tratado adiante. Gadamer afirma a necessária complementação entre ambos os sentidos, do jurista e do historiador. Caso o historiador não assuma em sua tarefa os desafios da atividade do jurista, sua compreensão não estará sendo completa, pois o historiador “tem que realizar a mesma reflexão que deve orientar o jurista”<sup>153</sup>.

Em certa medida, a intenção dogmática do jurista, que pretende fazer valer o dogma, a lei, a regra, está mais em condições de alcançar a totalidade de sua perspectiva, pois para que o jurista possa *aplicar* a lei, além de ter em conta a concretude do caso, o jurista deve também confrontar e ponderar o sentido originário e o sentido atual da lei, o que será proporcionado pela visualização histórica. O trabalho de reflexão do jurista, que pretende fazer com que a lei valha hoje, é já o trabalho da aplicação. Mas Gadamer defende que a intenção dogmática do jurista deve ser pensada sempre a partir do caso concreto. Ele afirma que

É verdade que o jurista sempre tem em mente a lei em si mesma. Mas seu conteúdo *normativo* deve ser determinado em relação ao caso em que deve ser aplicado. E para determinar com exatidão esse conteúdo não se pode prescindir de um conhecimento histórico do sentido originário, e é só por isso que o intérprete jurídico leva em conta o valor posicional histórico atribuído a uma lei em virtude do *ato legislador*. No entanto, ele não pode prender-se ao que informam os protocolos parlamentares sobre a intenção dos que elaboram a lei. Ao contrário, deve admitir que as circunstâncias foram mudando, precisando assim determinar de novo a função *normativa* da lei.<sup>154</sup>

Aqui se pode observar com clareza a necessária complementação de uma e outra perspectiva, sabendo que o interesse histórico já está pressuposto na atividade de aplicação da lei pelo jurista<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 430.

<sup>154</sup> Ibid., p. 429, grifo nosso.

<sup>155</sup> Cf. Ibid.

Esse procedimento compreensivo de articulação aplicativa, empregado pelo jurista, é capaz de produzir o verdadeiro conhecimento histórico, de acordo com o que pensa Gadamer. Segundo ele, só há de fato *conhecimento histórico*, tanto para o jurista, quanto para o historiador, na medida em que há uma continuidade entre o passado e o presente, “e isto é o que realiza o jurista na sua tarefa prático-normativa”<sup>156</sup>. Neste sentido, o jurista deve garantir a sobrevivência da tradição jurídica e sua continuidade. Por essa particular integração entre passado e presente, operada pela aplicação, é que Gadamer defende a hermenêutica jurídica como modelo de compreensão e interpretação. Isto lhe fornece “o modelo de relação entre passado e presente”<sup>157</sup> que procurava para sua hermenêutica. E daí irá decorrer os seus desdobramentos em sua reflexão sobre a importância dedicada à pertença à tradição<sup>158</sup>. Para Gadamer, “a pertença à tradição é uma das condições para a compreensão nas ciências do espírito”<sup>159</sup>.

A partir daqui, Gadamer irá analisar como se dá esse momento da pertença à tradição na hermenêutica teológica, na hermenêutica jurídica e ainda na hermenêutica filológica. Sem entrarmos nas minúcias de cada modalidade, a tarefa interpretativa de cada uma das hermenêuticas é *concretizar a lei*, ou concretizar o que se apresenta como universal. Isto é exatamente a *tarefa da aplicação*<sup>160</sup>. E aí, o que está pressuposto e guia a interpretação é essencialmente a verdade do texto. O intérprete é atingido pelo texto e mantém com ele uma relação *vital*<sup>161</sup>. Isto implica concluir que o sentido do texto não está dado previamente, mas

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 430.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Para um maior esclarecimento a respeito da discussão sobre pertença à tradição, indico a leitura do artigo de Roberto Wu em WU, Roberto. *A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer*. Revista Anos 90, Porto Alegre v. 11, n. 19, p.169-198, jan./dez. 2004.

<sup>159</sup> GADAMER, 2011a, p. 432.

<sup>160</sup> Cf. Ibid.

<sup>161</sup> Esta relação vital se traduz no sentido suscitado pela vinculação que ocorre entre o intérprete e o ser interpretado, através de um modo de afecção, em que o intérprete é atingido e interpelado pelo objeto de sua

só ocorre nessa e a partir dessa relação vital, que é propriamente um pressuposto pré-compreensivo. Isto permite que Gadamer afirme que “o que há de verdadeiramente comum a todas as formas de hermenêutica é que o sentido que se deve compreender somente se concretiza e se completa na interpretação”<sup>162</sup>. Mas essa concretização está essencialmente ligada ao próprio texto.

A concretização da lei, do dogma, de um princípio fundamental qualquer, em cada um dos casos ocorre de modo diferenciado. No entanto, há algo comum a todo processo hermenêutico de concretização do universal no procedimento aplicativo das ciências do espírito:

Se perguntarmos o que significa aqui a aplicação e como ela ocorre na compreensão produzida pelas ciências do espírito, poderemos admitir que há um determinado tipo de tradição, frente a qual nos comportamos à maneira da aplicação, como o jurista se comporta em relação à lei e o teólogo em relação ao anúncio. Tal como o juiz procura encontrar a justiça e o pregador anunciar a salvação, e como em ambos os casos o sentido da mensagem somente se completa na promulgação e no anúncio, também no caso a um texto filosófico ou de uma poesia temos que reconhecer que esses textos exigem do leitor e de quem procura compreendê-los uma atitude própria e frente a eles não temos a liberdade de reservar para nós um certo distanciamento histórico [*historischer Distanz*]. Aqui precisamos admitir que a compreensão implica sempre a aplicação do sentido compreendido.<sup>163</sup>

Em conformidade com essa perspectiva, não podemos “saltar por cima da tarefa de mediar o outrora e o hoje, o tu e o eu”<sup>164</sup>, pois isto é a própria atividade da aplicação. A aplicação promove justamente essa mediação compreensiva – mediação entre o passado e o presente, entre o eu e o outro, etc. Essa mediação possui lugar e função especiais na hermenêutica

---

compreensão, cf. *Ibid.*, pp. 435-437, *passim*. Esta situação pode ser associada ao que foi apresentado sobre a relação entre a ponderação ética e o ser ético concretamente, cf. *Ibid.*, pp. 411-426, *passim*. A esse respeito, ver também a estrutura existencial da Abertura do Dasein, entre os parágrafos §28 a §34 de *Ser e Tempo*, de Heidegger, cf. HEIDEGGER, 2008.

<sup>162</sup> GADAMER, 2011a, p. 436.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 436-437.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 437.

jurídica. E é justamente devido a essa atividade mediadora que Gadamer aponta tal modalidade hermenêutica como paradigmática.

Com o intuito de encerrar a discussão sobre a importância da aplicação para a hermenêutica jurídica, vale ainda apontar algumas considerações que irão servir para todo e qualquer processo hermenêutico. Segundo as próprias palavras de Gadamer, o mesmo parece ter atingido uma compreensão mais clara sobre o que vem a ser a atividade de leitura, o que vem a ser um texto qualquer, bem como a postura que deve assumir um leitor.

Creemos haver compreendido melhor o que é a leitura de um texto. Na verdade, jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo, assim como não há um leitor que tome um texto e simplesmente leia o que está nele. Em toda leitura tem lugar uma aplicação, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe. Ele próprio pertence ao texto que compreende. E sempre há de ocorrer que a linha de sentido que vai se mostrando a ele ao longo da leitura de um texto acabe abruptamente numa indeterminação aberta. O leitor pode e até precisa reconhecer que as gerações vindouras compreenderão de uma forma diferente o que ele leu nesse texto.<sup>165</sup>

Diante disto, destaca-se ainda o trecho conclusivo, em que Gadamer afirma qual deve ser o verdadeiro entendimento sobre o que ocorre na aplicação hermenêutica. Segundo ele, a aplicação seria o estágio hermenêutico em que a compreensão se torna efetiva e se manifesta como um modo de efeito. Como o próprio Gadamer afirma,

Assim, fica claro o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não é o emprego posterior de algo universal, compreendido primeiro em si mesmo, e depois aplicado a um caso concreto. É, antes, a verdadeira compreensão do próprio universal que todo texto representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Ibid., pp. 445-446.

<sup>166</sup> Ibid., pp. 446-447.

Obviamente não caberá aqui neste capítulo o tratamento de todas as questões que aparecem relacionadas ao tema da aplicação e nem ao caráter pré-compreensivo da compreensão, como ficou insinuado acima. Ficaram de lado as discussões sobre a importância da tradição, o encadeamento histórico, o distanciamento histórico e outros pontos, tão caros à reflexão sobre a hermenêutica filosófica de Gadamer. Por ora, tendo em vista o tema em questão, acreditamos já ter sido suficiente a explanação do que Gadamer considera sobre o que vem a ser a aplicação ou esse caráter prévio característico à compreensão, no interior de sua hermenêutica filosófica.

Apesar disso, não podemos deixar de apontar algumas conclusões. O que Gadamer entende por aplicação não remete em princípio para nenhum conteúdo subjetivo. Aqui, a defesa do caráter prévio da aplicação no processo compreensivo não salvaguarda, no interior de seu âmbito, algum privilégio para a atitude do sujeito. Apesar de Gadamer reivindicar a importância e a atualidade da virtude da ponderação ética, a *phronesis*, para sua hermenêutica, isto também não significa que ela, a hermenêutica filosófica, deva ser pensada a partir da perspectiva do sujeito. Acima, afirmou-se que este segundo momento da argumentação de Gadamer se posiciona no sentido da ação individual e particular de um sujeito que pondera e avalia sobre sua ação e de outrem. Isto não quer, de modo algum, indicar que a aplicação seja um procedimento deliberado da subjetividade. A descrição do conceito de jogo, que será tema do próximo capítulo poderá salvaguardar essa posição. Também no instante em que Gadamer discute o caráter paradigmático da hermenêutica jurídica, fica claro que quando se fala de aplicação se tem como meta um processo compreensivo independente de qualquer escolha subjetivista.

Gadamer tenta mostrar que a aplicação é um fenômeno estrutural fundamental da compreensão. No sentido em que a aplicação é defendida por Gadamer, ela deve ser entendida como a própria mediação que nos possibilita compreender o que já somos e aquilo com o qual já estamos nos relacionando. Portanto, enquanto é pensada no processo de compreensão, a aplicação contribui para revelar o próprio modo como está operando nossa pré-compreensão e seu conteúdo prévio. Assim não sou eu quem inicia deliberadamente a execução da aplicação de uma lei, por exemplo, ou um conteúdo prévio qualquer; antes, só posso pensar em executar uma lei porque ela já foi *aplicada* em mim de algum modo, já estou compreendendo porque já a compreendo e ainda estou também em jogo. Para Gadamer a aplicação é o operador que realiza a mediação entre o passado e o presente<sup>167</sup> e assim atualiza aquilo que já está inscrito na tradição, como tradição, na situação concreta daquele que interpreta. Para entender o sentido da aplicação em Gadamer, não se pode deixar de lado a dinâmica da pertença à tradição e sua renovação que aponta para o futuro, tendo como resultado desse jogo a fusão de horizontes.

Depois de tudo isso que foi dito, torna-se mais do que necessário procurar ver os pontos destacados sobre a aplicação, em vista da investigação aqui proposta. Assim, é possível levantar algumas observações que encontram eco no projeto hermenêutico de Ricoeur. Essa visada, de algum modo, antecipa e propõe direcionar a resposta para a seguinte pergunta: qual é a relação entre a aplicação em Gadamer e a aplicação em Ricoeur? Destaco resumidamente pelo menos quatro correlações fundamentais, que não serão necessariamente desdobradas ao longo do trabalho, mas que sugerem um diálogo entre Gadamer e Ricoeur.

---

<sup>167</sup> Cf. *Ibid.*, p. 437.

1. A primeira diz respeito à tarefa de distanciamento. No ensaio APP, este será o primeiro tema a ser tratado por Ricoeur, associando apropriação a distanciamento histórico. Como foi mencionado acima, para Gadamer, a questão da *mobilidade histórica* do sentido se insere numa discussão fundamental para a hermenêutica. Vale lembrar que Gadamer tematizou *O significado hermenêutico da distância temporal*<sup>168</sup> pouco antes de tratar das questões relativas à aplicação. Diferentemente da pressuposição ingênua do historicismo, que entende a distância temporal como um abismo que deva ser superado, “trata-se de reconhecer a distância de tempo [*Abstand der Zeit*] como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender”<sup>169</sup>.

2. Um outro ponto de interseção entre Gadamer e Ricoeur, a propósito do conceito de aplicação, encontra-se no papel que a subjetividade exerce no processo de aplicação. Este tema está sendo aqui adiantado, pois será melhor caracterizado no próximo capítulo, quando Ricoeur trata da questão em seu ensaio. Gadamer entra na discussão mais propriamente pelo conceito de jogo, e não pela aplicação.

3. Pode-se apontar também a necessidade de refletir sobre o caráter ético da aplicação, tal como foi indicado por Gadamer. Neste sentido, o conceito de aplicação que será defendido tanto por Ricoeur como por Gadamer impõe pensá-lo como inerente ao processo de compreensão, e não destacado deste. Além disso, a análise da *phronesis* demonstrou que a compreensão, apesar de se constituir num âmbito racional da alma, ela, ainda assim, está inelutavelmente implicada na ação ética. Daí decorre ainda uma outra implicação fundamental da hermenêutica, que Ricoeur irá desenvolver em diversos momentos de sua trajetória, e que

---

<sup>168</sup> Cf. item 2.1.3. *O significado hermenêutico da distância temporal*, da segunda parte de VM, GADAMER, 2011a, p. 385.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 393. Em alemão, “In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen”, GADAMER, 1999, p. 302.

pode ser expressa aqui através da seguinte formulação: *toda compreensão e interpretação é já um compreender-se e é um interpretar-se*. Assim, compreender uma obra será autocompreender-se diante da obra.

4. Por fim, pode-se pensar que Gadamer e Ricoeur se aproximam essencialmente por comungar de um mesmo impulso inicial: considerar que a tarefa fundamental da hermenêutica se encontra justamente no desafio de se pensar o fenômeno da aplicação ou apropriação do sentido. Apenas por essa revisão superficial, que a investigação realizou sobre o conceito de aplicação em Gadamer, já se dá a ver a dimensão que essa suposição pode assumir. Assim como Gadamer propõe uma unidade entre as disciplinas hermenêuticas, o que engendraria uma hermenêutica filosófica fundamental, igualmente para Ricoeur, ao assumir o caráter fundamental da hermenêutica como aplicação, em ambos, esta tarefa da aplicação abre horizontes riquíssimos de pesquisa e investigação filosófica. Na verdade, os outros três aspectos destacados acima decorrem dessa pressuposição, que recoloca a discussão da aplicação no cenário filosófico e hermenêutico.

## CAPÍTULO 2 – O CONCEITO DE APROPRIAÇÃO NO ENSAIO *APPROPRIATION*

### 2.1. A dialética entre *distanciamento* e *apropriação*

Para dar continuidade à investigação, nesta segunda etapa trataremos do ensaio *Appropriation*<sup>170</sup>. Neste ensaio Ricoeur irá formalizar o tema da apropriação, dividindo sua reflexão em três momentos: no primeiro momento, a noção de apropriação é associada à concepção de distanciamento, concepção esta que remete a discussão para a *Verfremdung*, ou *distanciamento alienante*, tratado por Gadamer, e apontado por Ricoeur como o fio condutor de VM<sup>171</sup>; num segundo momento, a noção de apropriação é articulada à revelação de um mundo por parte da obra, que será operado pelo conceito de jogo, recuperado a partir da obra VM; por fim, Ricoeur identifica as *ilusões* ou erros que decorrem da noção de sujeito e que o conceito de apropriação deverá estar empenhado em superar.

Aqui, a apropriação está relacionada ao distanciamento como a contraparte de um movimento dialético. Distanciamento e apropriação funcionam dialeticamente. Para Ricoeur, essa dialética pode ser considerada como a *imagem final* da dialética entre a explicação e a compreensão. Essa dialética pressupõe que todo texto está essencialmente dirigido a alguém. Mas não se trata de pensar, devido a essa característica, que o texto se dirige a alguém em especial. O texto é dirigido a alguém que saiba ler. Isto *generaliza* o leitor e desagrega o

---

<sup>170</sup> Só pude dispor de sua versão traduzida para a língua inglesa, pois os manuscritos originais estão sob a guarda do pesquisador John Brookshire Thompson. A leitura do ensaio está disponível apenas na coletânea de textos de Ricoeur, cujo título é *Hermeneutics & the human sciences*, de 1982.

<sup>171</sup> Conforme Ricoeur, “A experiência nuclear, em torno da qual se organiza toda a obra [VM], e a partir da qual a hermenêutica erige sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo provocado, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser a pressuposição dessas ciências. Com efeito, a alienação é muito mais que um sentimento ou que um humor. É a pressuposição ontológica que assegura a conduta objetiva das ciências humanas”, RICOEUR, 1990, p. 37.

sentido do texto de sua recepção original. Além disso, ela irá demandar uma *des-subjetivação* do leitor no processo de compreensão de um texto, bem como irá realizar uma guinada significativa na crença da congenialidade, própria à hermenêutica romântica.

Essa generalização do leitor foi também mencionada por Ricoeur em seu ensaio FHD. Nele, ao tratar do distanciamento próprio ao texto ficcional, Ricoeur irá pensar igualmente na questão da subjetividade<sup>172</sup> do leitor. Para que o leitor possa ter o privilégio de entrar em contato com sua subjetividade *real*, será necessário suspendê-la, irrealizá-la, ou seja, *potencializá-la*. Conforme Ricoeur,

assim como o mundo do texto só é real na medida em que é fictício, da mesma forma devemos dizer que a subjetividade do leitor só advém a ela mesma na medida em que é colocada em suspenso, irrealizada, *potencializada*, da mesma forma que o mundo manifestado pelo texto.<sup>173</sup>

Assim, tal processo de *potencialização* se assemelha ao distanciamento próprio ao texto, em sua proposição de um mundo. Este mundo só ganhará densidade ontológica caso o texto perca a sua *referência de primeiro nível*<sup>174</sup>, distanciando-se de sua ancoragem histórica. De modo análogo, o leitor deverá perder a sua subjetividade, ou seja, sua subjetividade deverá ser

---

<sup>172</sup> A esse respeito, indico uma leitura obrigatória, o ensaio de Jeanne Marie Gagnebin, *Paul Ricoeur. Uma filosofia do cogito ferido*, publicado em GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009. Seu texto elucidada toda a trajetória filosófica de Paul Ricoeur como sendo um percurso de “combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autossuficiência da consciência de si, para ressaltar os *limites* dessa tentativa”, GAGNEBIN, 2009, p. 164.

<sup>173</sup> RICOEUR, Paul. *A função hermenêutica do distanciamento*. In: *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 58, grifo nosso. Em francês, “de la même manière que le monde du texte n’est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n’advint à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie”, RICOEUR, Paul. *La fonction herméneutique de la distanciation*. In: *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique*. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 117.

<sup>174</sup> Ainda irei esbarrar na questão da referência, porém, posso adiantar que Ricoeur distingue dois níveis ou graus de referência. O primeiro nível referencial do discurso trabalha com a comparação entre a linguagem e a realidade. Este é o nível no qual opera o discurso didático. Já no segundo nível, a linguagem já não possui um parâmetro de comparação direto. É a partir desse segundo nível de referencialidade que Ricoeur irá argumentar a defesa do *mundo do texto*.

suspensa. É isto que Ricoeur pretendeu dizer com a expressão “potencialização do leitor”<sup>175</sup>. O leitor real deve ser potencializado no sentido de tornar-se o leitor potencial (ideal) do texto, que equivale ao autor implicado ou implícito de que falamos no capítulo anterior. É possível perguntar como essa potencialização será realizada? Isto será tratado em breve ainda neste capítulo. Esta potencialização irá colocar novamente em diálogo o leitor e o escritor, e será realizada através de um distanciamento, por um lado, e pela apropriação, por outro. Ambos estão relacionados com o status que o caráter histórico e temporal assumem nos processos de interpretação. Começemos a tratar da maneira como Ricoeur vê a questão do distanciamento nesse cenário hermenêutico.

Ricoeur toca numa tendência geral que se observa tanto na crítica literária quanto bíblica, a partir da metade do século XIX, que pressupõe, para que seja validada, que toda interpretação e crítica de um texto encontre sua ancoragem no dado histórico original. Como afirma Ricoeur, essa tendência

tem sido a vinculação do conteúdo das obras literárias, e em geral dos documentos culturais, às condições sociais da comunidade nas quais essas obras foram produzidas ou para quem elas foram dirigidas. Para explicar um texto era essencial considerá-lo como a expressão de certas necessidades socioculturais e como uma resposta a certas perplexidades situadas em espaço e tempo.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Nas próximas citações extraídas do ensaio *Appropriation*, de Ricoeur, apresentarei em nota o trecho correspondente em inglês e sua indicação bibliográfica, bem como a paginação referente à minha tradução para o ensaio, anexada no final deste trabalho. APP, p. 1. Cf. também “leitor potencial”, p. 2, “potencialização da leitura”, p. 3, e “potencialização do leitor”, p. 7. Em inglês, “‘*potentialisation*’ of the audience”, RICOEUR, 1982, p. 182, “the reader *potentialis*”, Ibid., p. 183, “potentialisation of the audience”, Ibid., p. 183, e “potentialisation of the reader”, Ibid., p. 187.

<sup>176</sup> APP, pp. 2-3. Em inglês, “The general tendency of literary and biblical criticism since the midnineteenth century has been to link the contents of literary works, and in general of cultural documents, to the social conditions of the community in which these works were produced or to which they were directed. To explain a text was essentially to consider it as the expression of certain socio-cultural needs and as a response to certain perplexities localised in space and time”, RICOEUR, 1982, pp. 183-184.

Esta tendência é mais conhecida pelo termo *historicismo*. Na verdade, essa inclinação da crítica será justamente o oposto do distanciamento articulado por Ricoeur. Ele irá defender uma posição anti-historicista, entendida como condição fundamental da interpretação e de todo processo hermenêutico.

Do lado oposto desse historicismo, Ricoeur aponta para uma mudança significativa que se segue a essa tendência e que ultrapassa também qualquer psicologismo e sociologismo, no que se refere à explicação das manifestações culturais, entendidas como expressão da cultura de um povo. Nos dois casos, essa mudança envolve a alteração na ênfase daquela ancoragem, passando do plano histórico para o plano lógico. A logicidade é que irá sustentar a interpretação.

Para sustentar sua afinidade com a posição do caráter lógico da interpretação, Ricoeur recorre a Husserl e Frege. Ricoeur destaca o que há de comum na reflexão de ambos, no que se refere ao *sentido* (*Sinn*) e à *ideia* (*Vorstellung*). O sentido

não é uma ideia que alguém possui na mente; ele não é um conteúdo mental, mas um objeto ideal que pode ser identificado e reidentificado, por diferentes indivíduos em diferentes momentos, como sendo um e o mesmo objeto. Através da *idealidade*, eles entenderam que o sentido de uma proposição não é uma realidade nem física nem mental.<sup>177</sup>

Com isso, o conteúdo de um texto é objetivado. De acordo com o pensamento de Frege, assim como é apresentado por Ricoeur, o sentido não é uma ideia, entendida como evento mental atualizado na situação concreta do falante/ouvinte. Este entendimento associaria o sentido à

---

<sup>177</sup> APP, p. 3. Em inglês, “According to these thinkers, meaning (they were interested in the meaning of a proposition rather than that of a text) is not an idea which someone has in mind; it is not a mental content but an ideal object which can be identified and reidentified, by different individuals in different periods, as being one and the same object. By ‘ideality’, they understood that the meaning of a proposition is neither a physical nor a mental reality”, RICOEUR, 1982, p. 184.

sua necessária atualização, à sua concretização, o que transformaria o sentido em algo dependente da dimensão subjetiva de um indivíduo. Ao contrário, o sentido mantém uma identidade no plano da idealidade, apesar das infinitas atualizações mentais do sentido. De modo análogo, isto é o que ocorre nas *Investigações Lógicas* de Husserl. Partindo de Ricoeur, o conteúdo dos atos intencionais é irreduzível ao aspecto mental. Para Husserl, todos os atos mentais são descritos em seu aspecto *noemático*, equivalente aos atos *noéticos*.

Deste modo, o texto deixa de estar vinculado a um tempo e espaço restritos, e assume possibilidades indefinidas de comunicar seu *objeto*, sua referência de segundo nível – para falar nos termos de FHD e de MV. Isto implica um distanciamento histórico do texto em relação àquele que o escreveu, em relação ao seu tempo, e em relação ao seu público primário. Nas palavras de Ricoeur,

Para essa nova atitude, um texto não é primariamente uma mensagem dirigida a uma variedade específica de leitores; neste sentido, o texto não é um segmento de uma cadeia histórica. Na medida em que é um texto, ele é um tipo de objeto atemporal que, por assim dizer, tem quebrada sua ancoragem em todos os desdobramentos históricos. A assunção da escritura implica a *suspensão* do processo histórico, a transferência do discurso para a esfera de idealidade, que permite uma expansão indefinida da esfera de comunicação.<sup>178</sup>

Portanto, o primeiro movimento da dialética corresponde ao distanciamento histórico do sentido do texto, bem como sua entrada no plano de uma idealidade objetivante. No entanto, é preciso entender adequadamente o que vem a ser essa objetividade e no que isto irá implicar para a demarcação do objeto de pesquisa da crítica literária. Esta é uma posição anti-historicista que pressupõe a objetividade do sentido. Caso este entendimento seja sustentável,

---

<sup>178</sup> APP, p. 4. Em inglês, “For this new altitude, a text is not primarily a message addressed to a specific range of readers; in this sense, it is not a segment of an historical chain. Insofar as it is a text, it is a kind of atemporal object which has, as it were, broken its moorings with all historical development. The rise to writing implies the ‘suspension’ of the historical process, the transference of discourse to a sphere of ideality which permits an indefinite expansion of the sphere of communication”, RICOEUR, 1982, p. 185.

a atividade de compreensão será considerada menos *histórica* e mais *lógica*. Nesse ponto Ricoeur faz referência direta a Dilthey, em seu artigo de 1900, *Die Entstehung der Hermeneutik* (O surgimento da hermenêutica)<sup>179</sup>, divergindo de sua posição. Segundo Ricoeur, essa objetivação do sentido irá funcionar como um termo mediador para a restauração do diálogo entre o escritor e o leitor. Mas essa mediação, por sua vez, exige uma intensificação de seu caráter existencial. O que irá conferir a essa mediação o seu traço existencial será, justamente a apropriação, o segundo movimento da dialética.

Após esses esclarecimentos iniciais sobre o distanciamento (primeiro movimento da dialética), Ricoeur indica o que entende a partir da palavra *apropriação* (segundo momento da dialética). Segundo ele, *apropriação* é a tradução para o termo alemão *Aneignung*.

*Apropriar* significa *tornar próprio* o que era inicialmente *alheio*. De acordo com a intenção da palavra, o objetivo de toda hermenêutica é lutar contra o distanciamento cultural e a alienação histórica. A interpretação reúne, iguala, torna contemporâneo e semelhante. Essa meta é alcançada somente na medida em que a interpretação atualiza o sentido do texto para a situação presente do leitor. A apropriação é o conceito adequado para a atualização de sentido enquanto é dirigido a alguém. Ela assume o lugar da resposta na situação do diálogo, do mesmo modo que a *revelação* ou a *desocultação* toma o lugar da referência ostensiva na situação do diálogo.<sup>180</sup>

Nesta passagem temos explicitado o conceito de apropriação. A apropriação é de algum modo constitutiva e necessária ao processo de interpretação, conforme o que afirma Ricoeur. Enquanto *resposta* ou *resultado* do processo de interpretação, na medida em que a interpretação hermenêutica torna próprio o sentido de um texto, ultrapassando, assim, o

---

<sup>179</sup> Cf. DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica* (1900). Tradução de Eduardo Gross e Revisão de Luís H. Dreher. V. 2 n. 1. Juiz de Fora: Numen: Revista de estudos e pesquisas da religião. 1999. pp. 11-32.

<sup>180</sup> APP, pp. 4-5. Em inglês, “Aneignen means ‘to make one’s own’ what was initially ‘alien’. According to the intention of the word, the aim of all hermeneutics is to struggle against cultural distance and historical alienation. Interpretation brings together, equalises, renders contemporary and similar. This goal is attained only insofar as interpretation actualises the meaning of the text for the present reader. Appropriation is the concept which is suitable for the actualisation of meaning as addressed to someone. It takes the place of the answer in the dialogical situation, in the same way that ‘revelation’ or ‘disclosure’ takes the place of ostensive reference in the dialogical situation”, RICOEUR, 1982, p. 185.

distanciamento histórico, cultural, linguístico, temporal, ocorre uma espécie de aproximação. Essa aproximação torna duas dimensões contemporâneas, torna semelhante o que não era, ou seja, faz convergir, reúne dois mundos diversos que estavam inicialmente deslocados, separados. Porém, cabe lembrar que o mundo do qual se aproxima o mundo do leitor não é o mundo histórico original no qual a obra foi concebida. Se fosse assim, estaríamos presos ainda às pretensões da hermenêutica romântica. Os mundos que se aproximam são, conforme Ricoeur, o mundo do leitor e o mundo configurado na obra, enquanto sentido idealizado. Noutras palavras, encontram-se o mundo do leitor e a referência de segundo nível.

Assim, o sentido é atualizado à situação presente do leitor. A apropriação é considerada por Ricoeur como uma resposta num diálogo. A apropriação funciona como elemento de interação, de mediação, entre o que era desconhecido e distanciado e o leitor em sua situação presente. Essa resposta é comparável ao que ocorre no texto enquanto revelação de um mundo. Por isso a apropriação é a contraparte do distanciamento. Na medida em que o texto, ao se distanciar de sua ancoragem histórica (referência de primeiro nível, ou referência ostensiva), ganhando por si mesmo a *objetividade* ou *idealidade* de um mundo habitável por um leitor potencial, sendo capaz de se dirigir a todo e qualquer leitor que saiba ler, independente de sua época, esse mundo que foi agenciado a partir de uma determinada cultura, e que foi objetivado enquanto sentido numa determinada configuração textual, esse texto requer ainda para si uma atualização. Ele precisa ser atualizado, pois isto é o que determina o seu caráter de *ser dirigido a alguém*. Esta atualização irá ocorrer exatamente no momento em que o texto, ou melhor, o sentido do texto, for atualizado, ou seja, quando o sentido se tornar próprio para um dado leitor.

Na verdade, a interpretação, entendida nessa perspectiva, poderá mesmo ser chamada de apropriação. A interpretação se torna completa quando há essa integração de dois mundos. Caso ocorra essa integração (apropriação) podemos dizer que a interpretação está completa. Se a interpretação for completada, ocorre algo de especial, segundo Ricoeur, pois

a leitura libera algo como um acontecimento, um acontecimento de discurso, um acontecimento no tempo presente. Entendida como apropriação, a interpretação se torna um acontecimento. Desta forma, a apropriação é uma concepção dialética: a contraparte do distanciamento do tempo implicado por uma crítica literária ou textual de um caráter anti-historicista.<sup>181</sup>

Pode-se dizer que esse acontecimento de discurso é acompanhado de uma *transformação* da realidade. Contudo, segundo Ricoeur, não é só a realidade que é transformada, mas também o autor e o leitor, o que nos levará ao segundo momento do ensaio.

Nesse outro momento da reflexão, Ricoeur se aproxima um pouco mais daquilo que ele tem em mente em todo o ensaio, a saber, a questão da subjetividade, questão tratada a partir do processo da leitura. Ricoeur combate a noção de subjetividade entendida como uma substância fixa e subsistente. A apropriação é uma porta de entrada fecunda para a discussão. Por esse motivo é que ele irá recorrer ao conceito de jogo, contido em VM, que também poderá ser comparado à teoria da *ficção heurística*<sup>182</sup>. Podemos adiantar que o jogo será o operador da transformação da realidade e dos dois outros elementos envolvidos, o autor e o leitor. Na verdade, Ricoeur defende que o modo de ser do jogo, ou seja, sua constituição, pode ser entendida como o modo de ser da apropriação. Daí o título do segundo momento: *O jogo como o modo de ser da apropriação*. Esse momento de sua reflexão está dividido em três

---

<sup>181</sup> APP, p. 5. Em inglês, “The interpretation is complete when the reading releases something like an event, an event of discourse, an event in the present time. As appropriation, the interpretation becomes an event. Appropriation is thus a dialectical concept: the counterpart of the timeless distancing implied by any literary or textual criticism of an anti-historicist character”, RICOEUR, 1982, p. 185.

<sup>182</sup> Mais a frente irei abordar o significado do termo.

partes: *O jogo como ficção heurística, O autor como configuração lúdica; O leitor como configuração lúdica.*

A pergunta que irá guiar este momento do ensaio consiste em descobrir o que Ricoeur entende com essa transformação da realidade, do leitor e do autor, e como será operada? Para a investigação aqui proposta, este é o momento mais importante do ensaio. Nele Ricoeur desdobra sua noção de apropriação. Mas, para responder de modo adequado a essa interrogação inicial e demonstrar como a dinâmica de transformação é operada, começaremos a tratar desse segundo momento da reflexão de Ricoeur partindo do esclarecimento de alguns conceitos caros à sua articulação, a saber, o conceito de jogo (*das Spiel*), o conceito de transformação (*die Verwandlung*) e de configuração (*das Gebilde*), todos emprestados de Gadamer. Como o próprio Ricoeur declara: “O tema seguinte foi sugerido pela leitura de Gadamer”<sup>183</sup>. Ricoeur em seu ensaio lança mão desses conceitos, porém recupera mais explicitamente apenas o conceito de jogo. Apesar disso, os três irão exercer extrema importância no desenvolvimento de sua reflexão. Para tanto, pois, façamos uma pequena digressão pelas vias de VM.

## 2.2. Breve digressão por *Verdade e Método*, de Gadamer

### 2.2.1. A propósito do conceito de *jogo*

Levando em conta o conceito de jogo, entendido como o *fio condutor da explicação ontológica* da obra de arte e seu significado hermenêutico, Gadamer defende a tese de que o

---

<sup>183</sup> APP, p. 5. Em inglês, “The following theme was suggested by reading Gadamer”, RICOEUR, 1982, p. 185.

espaço de experiência do jogo não comporta uma atitude subjetivista por parte do jogador, em se tratando de um verdadeiro jogo. A descrição fenomenológica de Gadamer para o fenômeno do jogo gira em torno dessa tese central. Assim, a seriedade do jogo, o caráter lúdico da competição, a tarefa e o projeto dos jogadores, as regras, a transformação e a configuração, todos esses elementos aparecem funcionando como que articulados para mostrar esse caráter não subjetivo do jogo.

Um importante aspecto do jogo a ser destacado diz respeito à sua seriedade. Conforme Gadamer, o jogo possui uma seriedade diferente da seriedade da vida. Através de suas palavras, o “jogar possui uma referência essencial própria para com o que é sério”<sup>184</sup>. No jogo, encontramos um tipo de seriedade que pode ser considerada mesmo *sagrada*<sup>185</sup>. A seriedade própria ao modo de ser do *Dasein*, que se define por referenciar-se a finalidades da ocupação cotidiana, no jogo, fica peculiarmente suspensa, o que dará lugar a seriedade própria ao jogo. Como afirma Gadamer,

O jogar só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo. Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> GADAMER, 2011a, p. 154. Em alemão, “Das Spielen hat einen eigenen Wesensbezug zum Ernstest”, GADAMER, 1999, p. 107.

<sup>185</sup> Cf. GADAMER, 2011a, p. 154. Em alemão, “Wichtiger ist, daß im Spielen selbst ein eigener, ja, ein heiliger Ernst gelegen ist”, GADAMER, 1999, 107.

<sup>186</sup> GADAMER, 2011a, p. 155. Em alemão, “Nur dann erfüllt ja Spielen den Zweck, den es hat, wenn der Spielende im Spielen aufgeht. Nicht der aus dem Spiel herausweisende Bezug auf den Ernst, sondern nur der Ernst beim Spiel läßt das Spiel ganz Spiel sein. Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber. Die Seinsweise des Spieles läßt nicht zu, daß sich der Spielende zu dem Spiel wie zu einem Gegenstande verhält”, GADAMER, 1999, p.107.

É por isso que Ricoeur irá afirmar em seu ensaio que “o jogo quebra a seriedade de uma preocupação utilitária, onde a presença de si (*self-presence*) do sujeito está tão segura”<sup>187</sup>. Nesta passagem, Ricoeur se refere à seriedade da vida cotidiana. É tendo em vista esta seriedade que ele afirma que “No jogo, a subjetividade esquece de si mesma; na seriedade, a subjetividade é recuperada”<sup>188</sup>. Deste modo, há dois tipos de seriedade. Uma é a seriedade da ocupação cotidiana, a outra a seriedade própria ao jogo. Este tipo de seriedade que ocorre no jogo é que deve ser assumida por quem joga. A partir do que afirma Gadamer, mesmo quando um jogador está convencido de que “o jogo não é uma questão séria”<sup>189</sup>, e ainda quando ele sabe que o jogo é “apenas um jogo”<sup>190</sup>, apesar disso, o jogador “não sabe o que ele ‘sabe’ nisso”<sup>191</sup>. O que significa que, mesmo que o jogador não esteja ciente dessa seriedade própria ao jogo, caso ele esteja verdadeiramente jogando, ele já assumiu essa seriedade. A seriedade do jogo, portanto, mantém total independência e autonomia em relação à seriedade finalista, utilitarista, da ocupação cotidiana.

A autonomia própria à seriedade do jogo, e sua respectiva efetivação, relaciona-se diretamente com um outro aspecto do jogo, que se refere ao seu movimento de *vaivém*. O vaivém do jogo se refere ao movimento do jogo que não fixa um alvo onde termine. Essa afirmação se justifica pelo fato de se tratar aí de um significado figurado do jogo, expresso em alguns exemplos que Gadamer recupera, quando se fala no *jogo das ondas*, ou no *jogo de luzes*, ou no *jogo das palavras*. Como afirma Gadamer,

---

<sup>187</sup> APP, p. 6. Em inglês, “Hence play shatters the seriousness of a utilitarian preoccupation where the self-presence of the subject is too secure”, RICOEUR, 1982, p. 186.

<sup>188</sup> APP, p. 6. Em inglês, “In play, subjectivity forgets itself; in seriousness, subjectivity is regained”, RICOEUR, 1982, p. 186.

<sup>189</sup> GADAMER, 2011a, p. 154.

<sup>190</sup> Ibid., p. 155.

<sup>191</sup> Ibid.

O movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal.<sup>192</sup>

Neste sentido, a força que põe em movimento o jogo não depende de um sujeito específico, mas depende apenas de jogadores, que cumpram o papel de realizar o movimento próprio de cada jogo. A finalidade do jogo não poderá, portanto, estar num fim específico fora dele. Antes, o fim do jogo é ser jogado. Nem a consumação das tarefas e objetivos do jogo faz com que esse movimento de vaivém seja satisfeito. Isto fica demonstrado quando o jogo se reinicia sempre novamente, daí seu caráter de repetição.

Isso nos proporciona afirmar que o jogo não necessita de um sujeito “que se comporte como jogador”, para que o jogo seja jogado. O jogador que está presente no jogo, cumprindo sua função de jogador, não está no jogo como sujeito. Antes aquele que joga estará em jogo no jogo, isto é, estará sendo jogado. A chave para entender o conceito de jogo defendido por Gadamer, em última instância, requer entender o jogo como um fenômeno independente da subjetividade. É neste sentido que se afirma o “*primado do jogo face à consciência do jogador*”<sup>193</sup>.

É por isso que Ricoeur afirma que “O jogo não é determinado pela consciência que joga; o jogo tem seu próprio modo de ser. O jogo é uma experiência que modifica aqueles que participam dele. Parece que o sujeito da experiência estética não é o jogador ele mesmo, mas

---

<sup>192</sup> Ibid., pp. 156-157.

<sup>193</sup> Ibid., p. 158.

sim o que *acontece* no jogo”<sup>194</sup>. Tudo isso decorre do vaivém do jogo. O vaivém do jogo faz com que o movimento do jogo seja executado por si mesmo: no fundo, o jogo não *exige esforço*<sup>195</sup> existencial. No jogo não há tensão (*Angestrenghheit*) para o sujeito, há mesmo alívio e leveza. Segundo Gadamer,

A estrutura ordenadora do jogo, faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência. É o que aparece também no impulso para a repetição, que surge no jogador e no contínuo renovar-se do jogo, que é o que cunha sua forma (p. ex., no refrão).<sup>196</sup>

Outro aspecto a ser destacado a partir da noção de jogo em Gadamer é o caráter lúdico da competição, este também subordinado ao vaivém do jogo. O que caracteriza o movimento de vaivém como um jogo é, justamente, termos um vencedor no término (provisório) do movimento. Ter um vencedor no conjunto do movimento é o que faz desse movimento um jogo. E para que haja um vencedor, é necessário que o jogador tenha algo contra o que se jogue. A competição, portanto, decorre do próprio vaivém do jogo, que retira do jogador sua posição fixa e lhe obriga a ter algo contra o que se medir. Como diz Gadamer,

O vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que em sentido extremo torna impossível um jogar-para-si-somente. Para que haja jogo não é absolutamente indispensável que outro participe efetivamente do jogo, mas é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador. É assim que o gato que brinca escolhe o rolo de lã porque este também joga com ele; e os jogos com bola são imortais por causa da mobilidade total e livre da bola, que também de si mesma produz surpresas.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> APP, pp. 4-5. Em inglês, “Play is not determined by the consciousness which plays; play has its own way of being. Play is an experience which transforms those who participate in it. It seems that the subject of aesthetic experience is not the player himself, but rather what ‘takes place’ in play”, RICOEUR, 1982, p. 186.

<sup>195</sup> Cf. GADAMER, 2011a, p. 158.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid., p. 159.

Deste modo, quando o jogador joga, o movimento do jogo não se sustenta por muito tempo a partir do jogador, nele mesmo, no sentido de um *jogar-para-si-somente*<sup>198</sup>. Quando a experiência do jogo se sustenta no *para si* do jogador, logo vem um enfado, uma falta de sentido; não há tensão de jogo, não há nada em jogo que esteja em risco. Na verdade, o verdadeiro jogador não joga para si, mas contra algo, mesmo que esse algo contra o que se joga seja ele mesmo. Quando se joga contra si mesmo, esse algo contra o que se joga deve se estabelecer como algo outro, distinto do próprio jogador, do contrário não há tensão de jogo. No exemplo de jogos com bola e a brincadeira do gato, este caráter lúdico da competição também nos esclarece muito do que significa o vaivém do jogo.

Há jogos em que o jogador possui a possibilidade de traçar planos a se executar no interior do jogo. Porém, isso não significa que a subjetividade do jogador esteja segura de si. O jogador tem a liberdade de escolher qual possibilidade estratégica irá adotar. Mas tal possibilidade não está livre do risco de fracassar no jogo. Esse risco decorre também da seriedade com que se assumiu a possibilidade do jogo. Como diz Gadamer, somente “se pode jogar com possibilidades sérias”<sup>199</sup>. A sedução do jogo está justamente no risco, e o risco que se impõe à decisão do jogador está restrita ao espaço do jogo. Assim, a escolha do jogador, a propósito do plano a ser adotado, demonstra que tal escolha é algo posterior e decorrente do próprio jogo. Por isso Gadamer afirma que o “atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador”<sup>200</sup>. Se, por ventura, o jogo permitir ao jogador que este se imponha alguma tarefa que não seja instituída pelo próprio jogo, ainda assim, o que está em questão, ou melhor, em jogo, é o *risco de saber se irá conseguir ou se voltará a conseguir posteriormente lograr contra o vaivém do jogo*. Ou seja, caso haja a

---

<sup>198</sup> Cf. *ibid.* Em alemão, *Für-sich-allein-Spielen*, GADAMER, 1999, p. 111.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>200</sup> *Ibid.*

ilusão de uma subjetividade que escolhe, ela não passa de um reflexo do jogo. Para Gadamer, esta experiência demonstra que “o verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador mas o próprio jogo. É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo e que o mantém nele”<sup>201</sup>.

Essa suspensão da subjetividade do jogador, conforme nossa leitura de Gadamer, provém do fato de o jogo prefigurar e ordenar “o vaivém do movimento do jogo”<sup>202</sup>. Como afirma Gadamer, “O que constitui a essência do jogo são as regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço lúdico”<sup>203</sup>. Esse espaço do jogo não é um espaço totalmente livre, no qual o jogador pode por si, agir como quiser. Esse espaço do jogo é delimitado pelas regras e determina por si o movimento de vaivém. Esse espaço de jogo é um mundo fechado que demarca e define a atuação do jogador. Segundo Gadamer,

Cada jogo coloca uma tarefa ao homem que o joga. Não pode igualmente abandonar-se à liberdade do desenrolar-se do jogo, a não ser transformando os fins do seu comportamento em simples tarefas do jogo. É assim que a criança estabelece para si mesma sua tarefa num jogo com bola, e essas tarefas são tarefas do jogo, porque o verdadeiro fim do jogo não é a solução dessas tarefas, mas a ordenação e configuração do próprio movimento do jogo.<sup>204</sup>

Essa *configuração* do movimento do jogo, o que Gadamer chama também de autoapresentação (*Selbstdarstellung*)<sup>205</sup> do jogo, ou seja, sua autorevelação dirigida pelo

---

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> Ibid., p. 161.

<sup>205</sup> Na tradução brasileira de VM, apesar da escolha tradutória para a palavra *Darstellung* vertê-la como *representação*, para sermos mais fieis ao pensamento de Gadamer considero o sentido da palavra como *apresentação*. Assim, apresentação significa tornar presente algo através da linguagem, sem carecer da imediata presença daquilo a que se refere. A própria linguagem apresenta em si e por si a própria coisa. Essa indicação se encontra também explícita no texto *A atualidade do belo*, cf. GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

movimento autônomo de seu vaivém, apesar de aparentemente se explicar pela vinculação deliberada do jogador aos fins do jogo, o que implicaria afirmar certa primazia da consciência do jogador diante do jogo, é de uma natureza diversa. Não se trata de compreender o jogador como aquele que põe e impulsiona o movimento de vaivém do jogo, ao assumir para si a tarefa de realizar os objetivos do jogo, de alguma maneira, através de algum plano. O sentido mesmo do jogo está em o jogador “entregar-se à tarefa do jogo”<sup>206</sup>, identificar-se com o jogo. O sentido do jogo está propriamente em levar a cabo e executar a tarefa do jogo, até a consumação de seu fim.

Ao encontrarmos-nos diante dessa noção de apresentação (*Darstellung*) e autoapresentação (*Selbstdarstellung*) articulada por Gadamer em sua compreensão da experiência da obra de arte, nos aproximamos muitíssimo da noção de *transformação em configuração*. Esta é a noção que a investigação buscava alcançar, para poder iluminar a reflexão de Ricoeur em seu ensaio APP. Esta noção pode ser relacionada diretamente com a “ideia chave que governa a metodologia da interpretação”<sup>207</sup>, concepção de Ricoeur, que afirma que um texto está sempre *dirigido a alguém*.

Gadamer recorre à imagem da representação teatral para afirmar que toda apresentação cênica é um apresentar para alguém<sup>208</sup>. Por essa razão, pelo fato de a apresentação ser

---

Destaco ainda a seguinte passagem, que diz: “O simbólico não apenas remete para a significação, mas torna-a presente”, tradução livre. Em alemão, “Das Symbolische verweist nicht nur auf Bedeutung, sondern läßt sie gegenwärtig sein”, GADAMER, Hans-Georg, *Die Aktualität des Schönen: Kust als Spiel, Symbol und Fest*. Germany, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1977, p. 46.

<sup>206</sup> GADAMER, 2011a, p. 162.

<sup>207</sup> APP, p. 1. Em inglês, “This essay will attempt to explicate a key idea which governs the methodology of interpretation”, RICOEUR, 1982, p. 182.

<sup>208</sup> Cf. GADAMER, 1999, p. 114. Em alemão, “Alles Darstellen ist nun seiner Möglichkeit nach ein Darstellen für jemanden”.

essencialmente dirigida a alguém, o “mundo do jogo deixa cair aqui uma parede”<sup>209</sup>. Nesse instante, o jogo deixa de ser apenas jogo e passa a expressar o ser da obra de arte. O jogo neste momento deixa de ser a autorrealização do movimento de vaivém e passa a constituir o modo de ser da arte, segundo o modo como Gadamer pretende defendê-la. Para ele, uma obra de arte alcança o seu modo mais próprio de ser, quando, entendida como jogo, está endereçada a alguém. Isto irá perfazer a sua máxima realização. A apresentação do jogo cênico se torna, assim, um espetáculo.

Mesmo o espetáculo teatral continua sendo jogo, isto é, tem a estrutura do jogo, estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo. Mas, por mais fechado em si mesmo que seja o mundo representado no espetáculo cômico ou profano, está como que aberto para o lado do espectador. É só neste que ganha o seu inteiro significado. Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim, o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. De fato, é aquele que não participa do jogo mas assiste quem faz a experiência mais autêntica e que percebe a “intenção” do jogo. Nele o jogo (a representação) eleva-se à sua idealidade própria.<sup>210</sup>

Neste sentido, tomando como exemplo a apresentação cênica, Gadamer afirma que a participação dos jogadores no jogo não se determina mais como um deixar-se tomar e ser “totalmente absorvidos e se perderem” no jogo. Na apresentação cênica, sua participação no jogo será determinada pela apresentação de seus papéis, “tendo em vista o conjunto do espetáculo no qual não eles, mas os espectadores, devem ser totalmente absorvidos”<sup>211</sup>. Isso não significa que os jogadores não poderão experimentar esse abandonar-se no jogo e absorver-se no vaivém. A primazia do espectador é apenas metodológica, ou seja, a apresentação caracteriza-se por se realizar metodologicamente para o espectador. Isto significa ainda que a apresentação deverá ser entendida, compreendida pelo espectador. À parte essa primazia do espectador, que é apenas metodológica, no fundo a distinção entre

---

<sup>209</sup> GADAMER, 2011a, p. 162.

<sup>210</sup> Ibid., p. 164.

<sup>211</sup> Ibid.

jogador e espectador se anula, pois a “exigência de se visar o jogo mesmo, no seu conteúdo de sentido, é igual para ambos”<sup>212</sup>. Para Gadamer, quando isso ocorre, há uma alteração fundamental e radical no fenômeno do jogo, quando o jogo se torna espetáculo. No caso da arte em geral, Gadamer fala dessa alteração no fenômeno do jogo como *configuração*. Esta será a máxima realização do jogo, ou seja, o jogo vem a ser obra de arte. Nas palavras de Gadamer,

A essa transformação em que o jogo humano alcança sua verdadeira consumação, tornando-se arte, chamo de *transformação em configuração*. É somente através dessa mudança que o jogo alcança sua idealidade, de modo que poderá ser pensado e compreendido em quanto tal. Somente agora mostra-se como que liberto da atividade representativa do jogador (ator) e constitui-se no puro fenômeno daquilo que eles jogam (representam). Como tal, o jogo – mesmo o imprevisível da improvisação – é, por princípio, repetível e, por isso mesmo, duradouro.<sup>213</sup>

É devido a essa transformação radical que Gadamer irá afirmar a autonomia do jogo, entendido agora como configuração. Neste sentido, o jogo passa a ser independente do jogador, pois mesmo a improvisação, as decisões que remontariam à sua subjetividade, não passam de reflexo do próprio jogo. Da mesma forma, a presença do espectador não terá primazia diante do jogo configurado, transformado, pois o jogo possui uma idealidade de sentido que o torna repetível. As variações na repetibilidade do jogo, assim como a variação em sua recepção por parte dos espectadores, não passam ainda de variações que decorrem dessa idealidade de sentido, portanto previsíveis e previstas pelo/no jogo. O mesmo irá ocorrer com o próprio autor, seja o autor da peça teatral ou de uma obra literária. Por isso, Gadamer defende que, diante de todos os coparticipantes do jogo (jogadores, espectadores,

---

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Ibid., p. 165.

autor), o jogo “possui uma autonomia absoluta, e é justamente isto que deve assinalar o conceito de transformação”<sup>214</sup>.

### 2.2.2. A propósito dos conceitos de *transformação*, *configuração* e *mimesis*

Associados ao conceito de *jogo*, o conceito de *transformação*, *configuração* e *mimesis* desempenham um papel fundamental, na consideração do significado ontológico da obra de arte, para Gadamer. Igualmente para Ricoeur, tais conceitos funcionam como o fundamento de suas reflexões, em seu ensaio APP. Especialmente a *transformação* e a *configuração* ocupam um papel importantíssimo em sua proposta para o conceito de apropriação. Já o conceito de *mimesis*, como vimos no início do trabalho, é mais explorado por Ricoeur em TN, quando esboça a estrutura tripartite da *mimesis*. A seguir, por uma questão de economia, pretende-se apontar apenas aquilo que interessa diretamente para a investigação. O objetivo último é recuperar das reflexões de Gadamer o que poderá contribuir com o esclarecimento das vinculações de Ricoeur, assim como foi feito no item anterior sobre o conceito de jogo.

Para esclarecer o conceito de transformação, Gadamer irá opor sua ideia à noção de modificação (*Veränderung*). Para Gadamer transformação não é o mesmo que modificação ou alteração, posto que quando algo se modifica, ao mesmo tempo, algo naquilo que se modificou permanece idêntico. A modificação se dá no âmbito das qualidades, ou seja, a modificação ocorre no âmbito dos atributos ou acidentes de uma substância. Na modificação, a substância permanece idêntica, enquanto as qualidades se modificam. No caso da transformação o processo é bem diferente. Segundo Gadamer, o processo de transformação “significa que algo se torna uma outra coisa, de uma só vez e como um todo, de maneira que

---

<sup>214</sup> Ibid.

essa outra coisa em que se transforma passa a constituir seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo”<sup>215</sup>. Gadamer exemplifica esta situação mencionando o caso de quando afirmamos que alguém está inteiramente transformado, o que significa o mesmo que afirmar que esta pessoa transformada é uma outra pessoa, não mais aquela que se conhecia anteriormente.

Gadamer defende que, diferentemente da modificação, o processo de transformação não comporta qualquer transição, que passaria de modificação a modificação, que ocorreria paulatinamente até chegar a sua transformação total, que negaria o estado anterior. Na transformação a passagem de um para outro se dá como num salto, numa virada, que desloca inteiramente o que é e está sendo para um outro modo de ser. Por isso, Gadamer declara que “a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais”<sup>216</sup>. O que era antes, após a transformação, passa a ser uma configuração. Assim, temos o conceito de transformação intimamente relacionado com o conceito de configuração. Na verdade, o conceito de transformação “deve caracterizar o modo de ser independente e superior daquilo que denominamos configuração”<sup>217</sup>. A transformação, portanto, é o modo de ser da configuração. Quando há o fenômeno da configuração, já está ocorrendo transformação. Resta pensar naquilo que é objeto de transformação para Gadamer e no que se transforma aquilo que passa a ser configuração.

Num primeiro momento, para Gadamer, o objeto de transformação em questão é o próprio jogo, que deixa de ser apenas um jogo e passa a ser configuração. Daí decorre sua afirmação de que quando o jogo alcança a sua verdadeira consumação, isto significa que há

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 166.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> Ibid., p. 168.

uma plenificação do jogo, e assim o jogo torna-se obra de arte. O jogo passa a ser encarado como obra de arte. Isto permite ainda a afirmação inversa: a verdadeira obra de arte é como um jogo, funciona como jogo. Mas nesse processo de transformação, Gadamer não trata apenas da transformação do jogo em uma configuração. Há ainda algumas outras transformações que podem ser apontadas como fundamentais, tanto para Gadamer quanto para Ricoeur.

Na medida em que o jogo passa a ser configuração, ocorre ainda a transformação da *realidade*. A realidade quando é transformada passa a ser a verdade ou o verdadeiro, do contrário ela será tomada como *o ainda não transformado*. Quando a arte transforma a realidade, ocorre uma subsunção da realidade, o que a transforma em algo maior, transforma o que é a realidade em seu verdadeiro ser<sup>218</sup>. Como o próprio Gadamer afirma, a “transformação é na verdade transformação no verdadeiro [...], mas ela mesma é a salvação e o retorno ao verdadeiro ser”<sup>219</sup>. Assim, quando o jogo vem a ser configuração e quando a realidade se transforma,

O que não existe mais é, sobretudo, o mundo onde vivemos, que é o nosso próprio mundo. Transformação em configuração não é simplesmente transferência para um outro mundo. Certamente que é um outro mundo, fechado em si, no qual o jogo joga. Mas, na medida em que é configuração, encontrou sua medida em si mesmo e não se mede com nada que esteja fora de si mesmo.<sup>220</sup>

Deste modo, está declarada uma separação, ou melhor, estamos diante de uma transformação da realidade. Temos a *realidade transformada* e a *realidade ainda não transformada*. O que temos antes da transformação é a realidade e seu asseguramento. Após a transformação, não

---

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> Ibid., p. 167.

<sup>220</sup> Ibid.

temos mais a realidade e o mundo onde vivemos. No instante mesmo da experiência da obra de arte, não temos mais o nosso próprio mundo, mas passamos a habitar neste instante o mundo próprio do jogo, que é a obra de arte. Em outras palavras, a realidade já foi transformada.

Como afirma Gadamer, tal mundo está fechado em si mesmo e só pode ser medido a partir de si mesmo. Pode-se dizer que nessa transformação, o jogo, ou melhor, a configuração possui sua própria densidade ontológica e ôntica. Na configuração, a densidade ôntica será a materialidade mesma da obra e a objetividade/idealidade do sentido; sua densidade ontológica será a significação da obra e seu mundo ou realidade mesma, fechada em si, realizada na leitura. Por isso, a realidade própria à configuração não comporta uma “comparação com a realidade como se esta fosse o padrão secreto de toda semelhança figurativa”<sup>221</sup>. Na efetivação plena do jogo, a realidade é elevada “acima de toda comparação desse gênero – e com isso acima da questão de saber se tudo isso é real –, porque por ela está falando uma verdade superior”<sup>222</sup>. Portanto, não cabe a comparação entre a realidade do jogo e a nossa própria realidade, onde se vê comumente a dicotomia entre ficção e realidade. É a partir dessa consideração do caráter transformado da realidade, que Gadamer afirma que o “mundo da obra de arte, no qual um jogo se manifesta plenamente na unidade de seu decurso, é, de fato, um mundo totalmente transformado”<sup>223</sup>. Nesse sentido, configuração é uma dimensão autônoma da obra de arte, porque já não depende mais de comparações com a realidade, ela em si mesma já é um mundo, fechado em si mesmo.

---

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> Ibid.

<sup>223</sup> Ibid., p. 168.

Sobre essa possível comparação entre a realidade da obra de arte e a realidade externa à obra, é impossível não lembrar de uma discussão que foi por longo tempo e continua sendo tema da estética e da teoria da arte de um modo geral, qual seja, a discussão do conceito de *mimesis*. Gadamer destaca inicialmente do conceito de *mimesis* o seu necessário entendimento a partir da noção de reconhecimento. Gadamer destaca que não estaremos próximos do verdadeiro sentido do reconhecimento se entendermos reconhecimento como o ato de reconhecer aquilo que já era antes conhecido. O sentido mais próprio do reconhecimento que, está na base da *mimesis*, não diz respeito somente ao reconhecer o já conhecido, mas a maior alegria do reconhecimento está,

antes, no fato de identificarmos *mais* do que somente o que é conhecido. No reconhecimento, o que conhecemos desvincula-se de toda casualidade e variabilidade das circunstâncias que o condicionam, surgindo de imediato como que através de uma iluminação, sendo apreendido em sua essência. Ele é reconhecido como algo.<sup>224</sup>

Isto nos diz que a *mimesis* não é mera cópia da realidade ou mera repetição, mas reconhecimento e conhecimento da essência da realidade, através do aspecto ideal da configuração. Na *mimesis*, portanto, não ocorre uma cópia, mas uma transformação.

Em se tratando do reconhecimento próprio ao jogo, o reconhecido não é tanto o que já se conhecia anteriormente pela consciência estética, mas algo outro, o que dá ao reconhecido uma total independência em relação àquele sujeito que reconhece. No caso da encenação de uma peça teatral, por exemplo, aquilo “que o ator representa e o espectador reconhece são as configurações e a ação, elas mesmas, como foram formuladas pelo poeta”<sup>225</sup>. Aqui a configuração possui um caráter de idealidade. Assim, não se trata de reconhecer no mundo do

---

<sup>224</sup> Ibid., pp. 169-170.

<sup>225</sup> Ibid., p. 173.

espetáculo aquilo que já é sabido por um sujeito, mas reconhecer sim a configuração e a ação, que mostra o que já era sabido, porém agora vigorando em seu verdadeiro ser, em sua essência. No entanto, essa essência, essa configuração, que se torna inteiramente independente, tanto para o ator quanto para o espectador, de algum modo é a mesma configuração. Pensando no ato de compor a peça e no ato de representar a peça, o que geralmente entendemos como dois momentos distintos, Gadamer irá pensá-los segundo uma unidade essencial. Segundo suas palavras, “Temos aqui uma *dupla mimesis*: o poeta representa e o ator representa. Mas justamente essa *dupla mimesis* é *una*: Aquilo que ganha existência numa e na outra é a mesma coisa”<sup>226</sup>. Em outras palavras, pode-se dizer que o que ganha existência é a idealidade do jogo.

Para que o jogo venha a ser uma configuração, é preciso que tenha havido algumas transformações. A transformação do jogo em espetáculo põe o jogo numa dinâmica que o compreende sendo necessariamente dirigido a alguém. O jogo assim se torna um espetáculo, que exige a presença de espectadores. Mas isto não significa que estes participantes do jogo estejam presentes enquanto subjetividades autônomas. Na verdade, diante da subjetividade, a independência da configuração é tal que aquilo que a obra de arte apresenta “se endereça a alguém mesmo quando não há ninguém que a ouça ou assista”<sup>227</sup>. Isto ocorre devido a sua idealidade. Mesmo sob a perspectiva do ator, na representação cênica, o vínculo que o espetáculo possui em relação à representação mesma “não significa dependência no sentido de que o jogo (espetáculo) só receba a determinidade de seu sentido através dos que o representam, isto é, a partir dos representantes ou dos espectadores e nem através de quem,

---

<sup>226</sup> Ibid. Acredito que este ponto da reflexão de Gadamer tenha sido decisivo para que Ricoeur pudesse reorganizar a estruturação do fenômeno, e propor a tripla *mimesis*, porém observada a partir da perspectiva da leitura. Parece que Gadamer só não formalizou a terceira *mimesis*, porque nesse ponto estava preocupado apenas em demonstrar o caráter de idealidade da configuração. Mas Gadamer previa em sua reflexão a transformação do espectador e a perda do controle de sua subjetividade. Ele só não pensou na recepção da obra como *mimesis*, e esta foi a grande sacada de Ricoeur.

<sup>227</sup> Ibid., p. 165.

como autor, dessa obra, é seu real criador, o artista”<sup>228</sup>. Conforme Gadamer, diante de todos os seus participantes (atores, espectadores, e autores), entendido enquanto espetáculo, o jogo possui absoluta autonomia. E é justamente essa autonomia que caracteriza o conceito de transformação em configuração.

Neste sentido, a subjetividade deixa de ser o ponto de partida do jogo. Como afirma Gadamer, “desaparecem os jogadores, sendo que o poeta ou o compositor entra na mesma conta dos jogadores. Nenhum deles tem um ser-para-si próprio, um ser que ele manteria”<sup>229</sup>. A transformação prevista por Gadamer, com relação à subjetividade, diz respeito a uma visada exclusivamente negativa. A substancialidade do sujeito simplesmente desaparece no jogo. A transformação que ocorre no jogo é tal que “a identidade daquele que joga não continua existindo para ninguém. A única coisa que se pode perguntar é qual é a ‘intenção’ do que está aí”<sup>230</sup>. Os atores, espectadores, ou poetas não possuem sua existência a partir de si mesmos, o que existe é tão somente o que é jogado e o que está em jogo.

### 2.3. *Apropriação e jogo, segundo a reflexão de Ricoeur*

#### 2.3.1. O caráter mediador da *Apropriação*

Diante desta breve digressão que buscou recuperar o tema do jogo e suas conseqüentes articulações, do modo como Gadamer o tratou, pode-se agora vislumbrar mais claramente o

---

<sup>228</sup> Ibid.

<sup>229</sup> Ibid., p. 166.

<sup>230</sup> Ibid., p. 167.

que Ricoeur visava desenvolver no segundo momento de seu ensaio, APP. Ele pensou na apropriação como um jogo. O modo de ser da apropriação, ou seja, a maneira segundo a qual ela é realizada, pode ser identificado com o modo de ser do jogo. Esta afirmação decorre do próprio título que Ricoeur deu a esta parte de sua reflexão (*O jogo como o modo de ser da apropriação*). Assim, Ricoeur matiza o conceito de apropriação com as *cores* da transformação (*Verwandlung*) que deve necessariamente ocorrer com a realidade, com o autor, e com o leitor. Ricoeur afirma que não só a realidade é transformada, “mas também o autor e o leitor”<sup>231</sup>.

Enquanto Gadamer tratou do tema do jogo e da configuração principalmente a partir de uma exemplificação da apresentação (*Darstellung*) cênica, Ricoeur carrega a discussão do jogo para o fenômeno da leitura. Tal deslocamento de Ricoeur contribui para o entendimento do fenômeno da leitura como jogo, reconsiderando o conceito de jogo da cena para a leitura. Diante dessa transposição, uma pergunta merece toda a atenção: quais são as diferenças efetivas que poderiam ser apontadas acerca das transformações operadas naqueles entes envolvidos na dinâmica do jogo, no caso de Ricoeur e no caso de Gadamer?<sup>232</sup> Não será possível desenvolver aqui todas as implicações e os desdobramentos desse questionamento.

---

<sup>231</sup> APP, p. 5. Em inglês, “I should like to show that it is not only reality which is metamorphosed by the heuristic fiction, but also the author and the reader”, RICOEUR, 1982, pp. 185-186. Apesar dessa afirmação, Gadamer já havia previsto a transformação da realidade, dos jogadores, do espectador e do poeta, na passagem do jogo para a configuração.

<sup>232</sup> A propósito das diferenças que serão apresentadas, vale destacar a apreciação que Jeanne Marie Gagnebin realiza em seu artigo *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*. Ao mencionar o tema da apropriação (*Aneignung*) hermenêutica no interior da filosofia de Ricoeur, ocupando um papel de *apagamento do intérprete em favor da obra literária*, Jeanne sugere uma breve comparação entre Gadamer e Ricoeur. Ela afirma uma maior *radicalidade* no tratamento desta temática por parte da filosofia de Ricoeur. Apesar de Jeanne não deixar explícita essa comparação, segundo o conceito de jogo, o que está em questão em sua apreciação é a *transformação* da experiência do leitor, o que torna perfeitamente cabível deslocá-la para nossa análise. Segundo suas palavras, “Em certo sentido, Ricoeur é mais radical que Gadamer quando esse falava de uma *reapropriação* (*Aneignung*) da obra pelo intérprete. O processo hermenêutico, poderíamos dizer, desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de *habitar o mundo*. Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur dará a essa transformação da experiência do intérprete (e do leitor) o nome de *refiguração*”, GAGNEBIN, 2009, p. 168.

Apesar disso, aqui será indicada a ênfase geral que está subjacente em cada encaminhamento. Ricoeur irá aproveitar o conceito de configuração, que antes foi empregado para descrever o sentido ontológico da obra de arte, para descrever a estrutura do fenômeno da apropriação que ocorre na leitura. Sem perder de vista a problemática que deu origem a toda esta pesquisa – o encadeamento entre *mimesis* II e *mimesis* III –, é possível ancorar a função mediadora da aplicação/apropriação, mencionada a partir de TN, à função mediadora que a apropriação irá desempenhar nesta etapa de reflexão do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur. Assim, o ensaio ora analisado e os desdobramentos de TN seriam, deste modo, aproximados por uma mesma necessidade: a necessária conexão ontológica entre o plano da linguagem e o plano da realidade.

Inicialmente, o que leva a identificar um traço de diferenciação entre o jogo para Gadamer e o jogo para Ricoeur decorre daquela simples e aparentemente ingênua comparação que Ricoeur faz logo no início da segunda parte do ensaio e que já foi acima mencionada. Ele declara que o tema a ser pensado, o tema do jogo, “é também chamado por teoria da *ficção heurística*”<sup>233</sup>. O caso é que, quem está sugerindo a compreensão do jogo como ficção heurística é o próprio Ricoeur, e esta abordagem para o conceito de jogo não é explicitada nem enfatizada por Gadamer. Vejamos como essa diferenciação pode ser desdobrada.

No primeiro item, contido na segunda parte do ensaio, *O jogo como ficção heurística*, ao se perguntar sobre a contribuição da análise do jogo para o esclarecimento do problema da compreensão hermenêutica, Ricoeur anuncia um novo olhar para a velha questão da referencialidade da linguagem, que ele chama num primeiro momento de *referência*

---

<sup>233</sup> APP, p. 5. Em inglês, “it is also called for by the theory of the *heuristic fiction*”, RICOEUR, 1982, p. 185.

*didática*<sup>234</sup>. Ricoeur irá sugerir o tratamento da referência do texto literário, entendido como uma apresentação (*Darstellung*) lúdica. Assim, a referência de uma obra de arte literária não será, simplesmente, a própria realidade, ou seja, não é à realidade que a obra se refere diretamente. Inicialmente, a obra trata da realidade, mas se dirige essencialmente a uma configuração lúdica. A referência de uma obra é, na verdade, o mundo que ela apresenta e não a referência didática. A referencialidade da obra não aponta diretamente para algo na realidade que possamos dispor como parâmetro de comparação. Inicialmente, para Ricoeur, essa abertura e apresentação de um mundo ocorrem segundo o modo do jogo. Por isso, Ricoeur afirmou que “a análise do jogo nos habilita a recuperar, de uma maneira nova, a dialética entre a suspensão da referência didática e a manifestação de um outro tipo de referência, para além da *epokhé* da primeira”<sup>235</sup>. Aquela idealidade do jogo, referida no primeiro item deste capítulo, pode também explicar essa apresentação de um mundo. O decisivo é que, para o jogo e para o que Ricoeur está assumindo no ensaio,

A realidade cotidiana é abolida e ainda todos se tornam o que são em si mesmos. Assim, a criança que se disfarça a si mesma como um outro expressa sua mais profunda verdade. O jogador é transformado *no verdadeiro*; na representação lúdica, *o que é, aparece*. Mas *o que é* já não está naquilo que chamamos cotidianamente de realidade<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> A expressão em inglês aparece como *didactic reference*, cf. RICOEUR, 1982, p. 186. Em sua obra MV, Ricoeur irá se dedicar mais à discussão sobre a referência da linguagem em seu *Estudo VII*. Neste capítulo da obra, é possível observar Ricoeur mencionar esse discurso *didático* também como discurso *informativo*, cf. RICOEUR, 2005a, p. 345. Em francês, “discours informatif ou didactique”, RICOEUR, 1975, p. 184. O discurso didático expõe o signo em sua *função didática* – “fonction didactique du signe”, cf. RICOEUR, 1975, p. 289 –, própria à linguagem científica. A significação literária do discurso, ou melhor dizendo, a função metafórica do discurso literário, opõe-se diretamente ao discurso didático, cf. RICOEUR, 2005a, 345.

<sup>235</sup> APP, p. 6. Em inglês, “The analysis of play thus enables us to recover in a new way the dialectic between the suspension of didactic reference and the manifestation of another sort of reference, beyond the (*epoché*) of the former”, RICOEUR, 1982, p. 186.

<sup>236</sup> APP, pp. 6-7. Em inglês, “Everyday reality is abolished and yet everyone becomes himself. Thus the child who disguises himself as another expresses his profoundest truth. The player is metamorphosed ‘in the true’; in playful representation, ‘what is emerges’. But ‘what is’ is no longer what we call everyday reality; or rather, reality truly becomes reality [...]”, RICOEUR, 1982, p. 187.

Aqui, a investigação está diante de um ponto importantíssimo para o entendimento do ensaio de Ricoeur, bem como do desenvolvimento do conceito de aplicação para seu projeto hermenêutico. Este ponto está localizado justamente na atitude que será assumida pelo jogo frente à realidade. Segundo o que foi visto, para Gadamer o conceito de jogo não é passível de uma comparação com a realidade, pois o jogo transforma a realidade e essa transformação instaura a possibilidade de visualização do *verdadeiro* da realidade. Do contrário, a postura que visa encontrar uma origem para a apresentação lúdica que esteja fora dela, conforme vimos com Gadamer, faz perder sua experiência efetiva. Isso ocorre quando interrogamos sobre a fábula que originou uma obra literária, ou, no caso do teatro, “quando o espectador reflete sobre a concepção que está à base de uma execução ou sobre o desempenho do ator como tal”<sup>237</sup>. Essa atitude crítica deve ser considerada tardia, epigonal, pois o *reconhecimento* da realidade, que decorre do acontecimento do jogo enquanto configuração, é fruto, justamente, de uma autonomia absoluta do jogo (obra de arte) frente à realidade, em sua configuração. Estritamente falando, teríamos de nos referir a esta dimensão como o *verdadeiro da realidade*, sua essência, mas que acontece no e a partir do próprio vaivém do jogo.

Dito isto, é inevitável agora perguntar qual será a diferença entre jogo e ficção heurística? Por que Ricoeur pretende entender o conceito de jogo como uma ficção heurística? Antes, ainda: o que se entende por ficção heurística? Neste momento, é possível ver Ricoeur se diferenciar um pouco do conceito de jogo, tal como o propôs Gadamer, ainda que Ricoeur nada declare a esse respeito. No ensaio de Ricoeur, o jogo não é somente jogo ou configuração, mas este deve ser entendido pela perspectiva da ficção heurística. Esta delimitação de Ricoeur anuncia uma decisão. Temos aí uma sutil diferença entre Gadamer e

---

<sup>237</sup> GADAMER, 2011a, p. 174.

Ricoeur, porém, não sem poucas consequências. Enquanto o *telos* do jogo, ao modo da configuração, concentra-se fundamentalmente no próprio jogo, este, entendido como ficção heurística, passa a ter seu *telos* dirigido novamente à realidade. Assim, o *telos* do jogo chega a seu termo quando atinge e retorna ao âmbito da realidade. O jogo, entendido como ficção heurística, de algum modo, estará novamente dirigido à realidade. Isto porque para Ricoeur o jogo irá cumprir uma função mediadora.

Mas, afinal, o que Ricoeur pretende indicar com a expressão *ficção heurística*? No corpo do ensaio, Ricoeur não faz referência alguma à fonte dessa expressão nem bem a explica. Tampouco define explicitamente a expressão. No entanto, pode-se recorrer a outros textos da década de 70 em que Ricoeur trata mais detalhadamente de tal noção e que poderá melhor esclarecê-la. Ricoeur se refere mais diretamente ao caráter *heurístico* da ficção na obra MV, mais especialmente no *Estudo VII*<sup>238</sup>, apesar de tal questão atravessar sub-repticiamente todos os Estudos. Conforme Ricoeur, o tema mais importante da obra repousa no fato de a metáfora ser “o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade”<sup>239</sup>. Esse caráter de redescrição da realidade é apontado por Ricoeur como a *função heurística da ficção*, e esta constitui o núcleo da argumentação de sua hermenêutica da metáfora<sup>240</sup>. Não obstante Ricoeur não se referir diretamente a MV, em seu ensaio, posto que esta só foi publicada em 1975, vale dizer que as questões que dão origem à obra são decorrentes da sua passagem pela Universidade de Toronto, em 1971<sup>241</sup>, o que faz aproximar a elaboração da obra com o período de realização do ensaio APP.

---

<sup>238</sup> RICOEUR, 2005a, p. 366.

<sup>239</sup> Cf. Ibid., p. 14.

<sup>240</sup> Cf. Ibid.

<sup>241</sup> Cf. Ibid., p. 9.

Como foi dito antes, na interpretação de Ricoeur para o conceito de jogo, o *telos* do jogo será redirigido para a realidade. Esta afirmação decorre da própria argumentação de Ricoeur no *Estudo VII: Metáfora e Referência*, posto que ele compreende que o “discurso poético visa à realidade ao pôr em jogo *ficções heurísticas*”<sup>242</sup>. Na medida em que o conceito de jogo é considerado como ficção heurística, na interpretação de Ricoeur, ele irá assumir a tarefa de redescrever a realidade. Na verdade, essa associação entre ficção e redescrição da realidade será defendida por Ricoeur no item 4 do *Estudo VII*. Neste momento ele irá introduzir o tema dos *modelos*, que servem como importante recurso adotado pela área da ciência para resolver problemas de ordem epistemológica e prática. Como declara Ricoeur, a “teoria dos modelos nos permitirá ligar mais estreitamente ficção e redescrição”<sup>243</sup>. Ricoeur vincula a fonte da expressão ao livro de Max Black, *Models and Metaphors*<sup>244</sup>. Segundo Ricoeur, o argumento central de Black, no capítulo *Models and Archetypes*, repousa no fato de que

a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto à relação com o real. Ora, na linguagem científica, o modelo é

---

<sup>242</sup> Ibid., p. 365.

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Cf. BLACK, Max. *Models and Archetypes*. In: *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*. Sixth printing. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976. Apesar da vinculação que Ricoeur aponta para a expressão, tendo como origem o livro de Max Black, parece que há uma proximidade entre o emprego de Ricoeur e o termo *ficção heurística* a partir de Kant, quando na *Crítica da razão pura*, Kant trata da doutrina transcendental do método. A ficção heurística para Kant se mostra como o modo desejável do funcionamento da imaginação, para que esta não devaneie em conceitos puros da razão, podendo mesmo servir de regulação e orientação para a experiência. Conforme Kant, “Os conceitos da razão, como dito, são meras ideias e, evidentemente, não têm objeto em alguma experiência; mas nem por isso designam objetos inventados que, ao mesmo tempo, fossem tomados por possíveis. Eles são pensados apenas problemáticamente, para fundar na relação com eles (enquanto ficções heurísticas) princípios regulativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Partindo-se disso, eles são meros produtos do pensamento, cuja possibilidade não é demonstrável, e que, por isso, não podem, através de uma hipótese, ser colocados como fundamento da explicação dos fenômenos reais”, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 565. Kant exemplifica esta situação com a reflexão sobre a alma, quando pensamos nela como um ente simples, para podermos pensar e apreciar seus fenômenos internos, concebendo-a segundo uma unidade integral e necessária para as faculdades espirituais, apesar de não ser possível conhecer a alma in concreto. No entanto, isto não nos permitiria admitir concretamente a alma como uma substância simples, o que seria um erro, pois que deste modo estaríamos pressupondo sua demonstrabilidade e evidência, quando na verdade não possuímos da alma nenhuma demonstração e evidência, portanto não possuímos experiência alguma da alma.

essencialmente um instrumento heurístico que visa, por meio da ficção, destruir uma interpretação inadequada e traçar um caminho para uma interpretação mais adequada.<sup>245</sup>

Nesta afirmação, vemos Ricoeur defender o argumento de que a metáfora funciona como um modelo ficcional para a realidade, que servirá para o leitor como instrumento de reelaboração da compreensão desta mesma realidade.

No *Estudo I*, Ricoeur defende que a metáfora produz uma perspectiva que proporciona descobertas sobre a realidade, através de um procedimento heurístico, que tomaria como verdadeira uma hipótese, uma ficção, e por isso seria uma hipótese modelar, para daí compreender melhor a realidade. Esse “plano da descoberta, isto é, dessa heurística”, estaria a serviço de uma espécie de *violação* de uma dada ordenação da realidade “para criar outra, que ela desconstrói senão para redescrever”<sup>246</sup>. Assim, a metáfora carrega novas informações sobre a realidade, ela não é meramente um adorno linguístico e, por isso mesmo, “re-descreve’ a realidade”<sup>247</sup>, na medida em que desempenha sua função heurística. Para Ricoeur, a associação entre o caráter ficcional da metáfora e a ideia de redescrição “desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual criar e revelar coincidem”<sup>248</sup>.

Vale a pena ainda destacar algumas observações sobre o tema da ficção heurística através do ensaio *A imaginação no discurso e na ação*, de 1976, presente na coletânea *Do texto à ação*. Nele, Ricoeur oferece mais informações para completar nossa compreensão do

---

<sup>245</sup> RICOEUR, 2005a, p. 366.

<sup>246</sup> Ibid., p. 41.

<sup>247</sup> Ibid., p. 40.

<sup>248</sup> Ibid., p. 376.

que seja uma ficção heurística e sua força de redescrição da realidade. Segundo Ricoeur a ficção possui uma *valência dupla*, no que diz respeito à sua referencialidade: ao mesmo tempo em que sua referência aponta para lugar nenhum, justamente por se dirigir a nenhum lugar *da* e *na* realidade, por isso mesmo “pode visar indiretamente esta realidade”<sup>249</sup> e este seria um novo *efeito de referência*. Assim, o poder, ou melhor, a força da ficção heurística, que Ricoeur nos chama a atenção, é propriamente este efeito de referência, que é capaz de redescrever a realidade. Deste modo teremos a ficção a serviço dessa redescrição. Na verdade, a ficção possui essa possibilidade de redescrever a realidade, justamente porque possui uma força heurística. A força de redescrição vem essencialmente do seu caráter heurístico. Segundo Ricoeur, a “característica comum ao modelo e à ficção é a sua força *heurística*, quer dizer, a sua capacidade de abrir e de desenvolver novas dimensões da realidade, graças à suspensão da nossa fê numa descrição anterior”<sup>250</sup>. Daí, pode-se afirmar que a ficção heurística irá ocupar um lugar intermediário entre a descrição da realidade, já conhecida, e sua redescrição: a ficção considerada a partir de sua função heurística irá mediar esses dois âmbitos. Conforme Ricoeur, é necessário considerar entre a descrição e a redescrição o tema da ficção heurística<sup>251</sup>, o que irá lhe conferir um papel mediador.

Ainda neste ensaio, ao tratar da força heurística da ficção, Ricoeur defende a tese de que quando há a suspensão da referência vulgar no discurso poético, neste momento se dá algo especial. Essa suspensão da referência vulgar, como chama Ricoeur, não significa que o discurso se torne autorreferente e que no uso poético do discurso “a linguagem só se ocupe de

---

<sup>249</sup> RICOEUR, 1989, p. 221.

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> RICOEUR, 2005a, p. 360.

si mesma e, por isso seja sem referência”<sup>252</sup>. Quando há a suspensão da referência de primeiro nível,

o discurso poético deixa-ser (*laisse-être*) a nossa pertença profunda ao mundo da vida, deixa-se-dizer (*laisse-se-dire*) a ligação ontológica do nosso ser aos outros seres e ao ser. O que assim se deixa dizer é aquilo a que eu chamo a referência de segundo grau que, na realidade, é a referência primordial.<sup>253</sup>

Aqui a poesia seria a porta de entrada para a nossa referência primordial, que nos põe em relação com a realidade. Esta referência primordial abre uma dimensão mais fundamental do que aquela proporcionada pelo emprego do discurso que trabalha com a referência vulgar, em sua realização cotidiana, que prevê o discurso como comunicação, pressupondo neste caso uma referência comum, tanto no âmbito da fala como no da escrita. Essa relação primordial que se abre em função da suspensão da referência vulgar é decorrente da valência dupla da referencialidade ficcional, mencionada acima: ao se dirigir a lugar nenhum da realidade, pode, por isso, visar indiretamente nossa realidade, com seu *novo efeito de referência*, a saber, o efeito de redescrição da realidade<sup>254</sup>.

A esse respeito, para Gadamer, o fato de a poesia alcançar uma dimensão existencial, não implica, necessariamente, o entendimento deste efeito de revelação de nossa conexão essencial com a realidade como sendo um efeito de redescrição. Para Gadamer, o que se mostra na transformação do jogo, é apenas transformação em outro, no verdadeiro. O jogo para ser verdadeiro jogo (configuração ao modo de Gadamer) deve ser entendido como aquilo que não tem comparativo com a realidade. No jogo, a realidade simplesmente foi transformada. Não há nesse acontecimento um processo, pois a realidade, aí, foi totalmente e

---

<sup>252</sup> RICOEUR, 1989, p. 220.

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ibid., p. 221.

subitamente transformada. Isto não se coaduna perfeitamente com a redescrição da realidade defendida por Ricoeur. Conforme Ricoeur a ficção possui um papel de mediação entre a descrição e a redescrição da realidade. Transformação, como entende Gadamer, e redescrição da realidade não se afinam perfeitamente. Talvez, seria justo dizer, que essa redescrição defendida por Ricoeur revela o modo como ele encara a transformação operada pela obra ficcional. Ricoeur confere para a transformação o sentido da redescrição, o que para Gadamer não parece ser necessário, visto sua conceituação da transformação. Tal diferença decorre da ênfase de Gadamer para o conceito de jogo, que não é a mesma ênfase de Ricoeur. O fenômeno da transformação do jogo em configuração, que carrega nesta transformação a realidade, o autor, o leitor, não pressupõe um processo, uma estratégia de refazimento da realidade, mas sim um acontecimento. Para Ricoeur o jogo não possui seu mundo inteiramente fechado em si mesmo. Ao apresentar a compreensão do jogo como ficção heurística, em seu ensaio, Ricoeur afirma a relação entre jogo e proposição de um mundo num comércio com a realidade, pois essa “relação é, aliás, absolutamente recíproca: por um lado, a apresentação do mundo em um poema é uma ficção heurística e, neste sentido, *lúdica*; mas, por outro lado, todo jogo revela algo verdadeiro, precisamente porque é jogo”<sup>255</sup>.

Parece importante identificar estas diferenças sutis na ênfase assumida pelo conceito de jogo e pelo conceito de ficção heurística, pois Ricoeur dá um passo à frente na elaboração do conceito de jogo. Este passo faz toda diferença para a caracterização de seu projeto hermenêutico. Todas essas diferenças poderiam até mesmo explicar o porquê de Ricoeur não ter se referido à questão do jogo em TN, posto que ele aproveita da análise do jogo o caráter de transformação da realidade e que a partir de então será nomeada como redescrição.

---

<sup>255</sup> APP, p. 6. Em inglês, “There is thus an interesting relation between play and presentation of a world. This relation is, moreover, absolutely reciprocal: on the one hand, the presentation of the world in a poem is a heuristic fiction and in this sense ‘playful’; but on the other hand, all play reveals something true, precisely because it is play”, RICOEUR, 1982, p. 187.

Poderíamos arriscar dizer que Ricoeur no contexto de seu ensaio de 1972 estaria ainda elaborando uma comparação entre o conceito de jogo e de ficção heurística. Neste sentido, Ricoeur mostra novamente a sua atitude filosófica de conciliação, diante da oposição entre a via longa da *epistemologia da interpretação* e a via curta da *ontologia da compreensão*<sup>256</sup>. Sua noção de ficção heurística atende melhor às exigências de articulação entre o plano ontológico e o plano epistemológico, muito melhor do que o conceito de jogo, segundo Gadamer. Observa-se ainda uma inversão operada por Ricoeur. Caso estejamos corretos, Ricoeur inverte o fundamento ontológico do *verdadeiro* da existência, do jogo para a própria realidade. Para Gadamer, a verdade eclode no jogo da obra de arte; no jogo recupera-se o verdadeiro da realidade. De algum modo, isto afirmaria o fundamento da verdade da realidade no interior do próprio jogo. Através de Gadamer, afirma-se a precedência do jogo, frente à realidade. Ao passo que para Ricoeur a ficção heurística não pode ser tomada como fundamento da realidade, mas que apenas pode iluminar e orientar a experiência da realidade, que antes deve ser considerada como o fundamento.

Há uma indagação que ainda não encontrou resposta satisfatória nesta investigação, a respeito da relação entretida entre a obra de arte e a realidade, tanto para Gadamer quanto para Ricoeur. Segundo nossa recapitulação do conceito de jogo, observou-se que Gadamer defende a autonomia da obra de arte frente à realidade, tendo em vista o peculiar modo de ser do jogo enquanto configuração, quando se refere à possibilidade de comparação entre uma obra de arte e a realidade. Todos os conceitos auxiliares ao conceito geral de jogo giram em torno dessa autonomização da obra de arte, enquanto ente que se move a partir de si mesmo, desde si mesmo, para si mesmo. Caso deva ser estabelecida alguma primazia, esta será conferida à obra. Pode-se entender que essa autonomia defendida por Gadamer se contrapõe à primazia

---

<sup>256</sup> Cf. RICOEUR, Paul. Existência e hermenêutica. In: *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978a, pp. 7-25.

da realidade em relação à obra, pensada a partir do conceito tradicional de *mímesis*. Compreende-se esta primazia numa leitura tradicional do conceito de *mímesis* como cópia da realidade. Seria plausível entender que Gadamer esteja argumentando contra esta posição, quando defende a autonomia da arte, e, assim, defende que, caso haja alguma primazia a ser apontada no relacionamento entre a obra de arte e a realidade, essa primazia deve recair sobre a obra, devido ao seu caráter de jogo e de sua autoapresentação. Com isso, o que é primado na obra será sua dimensão ontológica e não epistemológica. Apesar de Gadamer não excluir o caráter epistemológico, posto que ele aborda a noção do reconhecimento aristotélico, ainda que não se demore neste conceito, o que ganha ênfase em sua reflexão é o caráter de verdade da obra, ou seja seu plano ontológico. Apesar de Gadamer sugerir um caráter mediador da obra de arte, tal mediação da arte não é exatamente desdobrada num sentido epistemológico<sup>257</sup>.

Quando defende a autonomia da obra de arte frente à comparação desta com a realidade, Gadamer parece estar pensando ainda em ultrapassar o pressuposto romântico de um possível retorno ao mundo histórico e psicológico original da obra. Assim, o sentido da obra não deve ser mediatizado por uma crítica, muito menos pela psicologia do autor e do leitor, nem pelo mundo histórico original: a obra deve ser pensada como uma mediação total, e por mediação total, devemos entender que “aquele que mediatiza suspende a si mesmo enquanto serve de mediador”<sup>258</sup>. Qualquer mediação que vise alcançar o sentido verdadeiro da obra irá malogar,

---

<sup>257</sup> Em sua reflexão sobre o caráter simbólico da obra de arte, em seu trabalho *A atualidade do belo*, Gadamer fala também de *ganho de ser*. Mas não fica claro como será pensado esse ganho de ser da realidade, do ente apresentado na obra. Segue-se uma passagem que ilustra esse ganho de ser: “Daí que a essência do simbólico consiste justamente em que ele não se refere a um alvo significativo que se possa atingir intelectualmente, mas que contem sua significação em si mesmo”, deste modo, “confluem a exposição sobre o caráter simbólico da arte e nossas reflexões iniciais sobre o jogo. Já ali, a perspectiva de nosso questionamento desenvolvia-se a partir do fato de que o jogo sempre foi uma espécie de autorepresentação. Isso encontrou expressão na arte no caráter específico do *acréscimo de ser, da representatio, do ganho em ser, que um ente vivencia representando-se*”, GADAMER, 1985, p. 58, grifo nosso.

<sup>258</sup> GADAMER, 2011a, p. 177.

sobretudo a crítica<sup>259</sup>. Neste sentido, a mediação para o sentido da obra será a própria obra. O que é problemático para Gadamer é o sentido da obra e sua realização/execução, e não seu caráter epistêmico.

Ao passo que para Ricoeur, no ensaio, ao afirmar o jogo como ficção heurística, o problemático não será o sentido da obra. Como ele mesmo afirmou, o sentido está objetivado, idealizado, a despeito de seu distanciamento histórico. Ao caracterizar o jogo como ficção heurística, a ênfase de seu problema não recai sobre o sentido da obra. Ricoeur também não está preocupado em realizar um retorno da obra a um modelo original historicamente anterior. Sua atenção recai justamente no modo de relacionamento dessa idealidade do texto com a atualidade da compreensão. A realidade que se confronta com a idealidade do texto é a realidade do leitor em seu aqui e agora. Assim, o que se torna problemático para Ricoeur é a confrontação entre a idealidade e a realidade atual. Não se deixe esquecer aqui que a apropriação/aplicação é o fio condutor da reflexão. O que está em questão para Ricoeur, ao tratar o jogo como ficção heurística, é pensar em como a obra em sua configuração autônoma pode dar a ver e até mesmo reorientar a visão que o leitor possui de sua realidade atual. Isto, certamente, não irá excluir a possibilidade de reconhecimento da realidade do passado. Este também poderia ser contemplado por essa confrontação, sendo tematizado ou não. Acreditamos que Ricoeur tenha como pressuposto inquestionável o vínculo ontológico da obra com a realidade. Mas isto não significa que o vínculo epistemológico da obra com a realidade já tenha sido devidamente pensado e esclarecido. Entendemos que esta é a inquietação fundamental de Ricoeur, ao tratar o jogo como ficção heurística. Esta preocupação, que recai sobre um suposto vínculo epistemológico entre a obra e a realidade, certamente não incomoda as reflexões de Gadamer. A própria leitura que Ricoeur faz de

---

<sup>259</sup> Ibid.

Gadamer corrobora essa ideia: a ideia de que em VM, Gadamer estaria no fundo pensando não numa conjunção entre a verdade (ontológica) e o método (epistemológico), mas sim, justamente em sua alternativa. Conforme as palavras de Ricoeur, em seu ensaio *A tarefa da hermenêutica*,

O próprio título de sua obra confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. A questão é a de saber até que ponto a obra merece denominar-se: *Verdade E Método*; talvez fosse preferível intitular-se *Verdade OU Método*.<sup>260</sup>

Ou como afirma logo em seguida, em seu outro ensaio, dando continuidade a este problema, em FHD,

Em meu primeiro estudo, descrevi, em substância, o pano de fundo sobre o qual tento, pessoalmente, elaborar o problema hermenêutico de um modo que seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semiológicas exegéticas. Essa descrição levou-nos a uma antinomia que pareceu-me ser a mola essencial da obra de Gadamer, a saber, a oposição entre *distanciamento alienante* [*distanciation aliénante*<sup>261</sup>] de *pertença* [*appartenance*<sup>262</sup>]. Esta oposição é uma antinomia, pois suscita uma alternativa insustentável: de um lado, dissemos, o distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas; mas esse distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências, é, ao mesmo tempo, a degradação que arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir em objeto. Donde a alternativa subjacente ao título mesmo da obra de Gadamer, *Verdade e método*: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas.

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la.<sup>263</sup>

Talvez, não seja bem o caso de se pensar em uma alternativa entre um plano ontológico e um plano epistemológico, entre a verdade e o método, tal como propõe Ricoeur. Isto não

---

<sup>260</sup> RICOEUR, 1990, p. 38.

<sup>261</sup> RICOEUR, 1986, p. 101.

<sup>262</sup> Ibid.

<sup>263</sup> RICOEUR, 1990, p. 43, grifo nosso.

será objeto de nossa preocupação. O fato é que, ao pensar a relação entre obra e realidade, na descrição do jogo como configuração, parece que Gadamer enfatiza sua dimensão ontológica. Ao passo que Ricoeur pretende harmonizar a dimensão ontológica e a dimensão epistemológica.

Um estudo mais aprofundado sobre toda essa temática exigiria um maior detalhamento das questões que decorrem dessa interpretação. Temos ainda neste núcleo de questões o tema da imaginação, da verdade metafórica, da *mimesis*, que desdobram outros problemas fundamentais a serem tratados. No entanto, o que reteremos nesta investigação será a compreensão de Ricoeur acerca do jogo como ficção heurística, tendo em vista a apropriação. Ricoeur entende que a apropriação possui o modo de ser do jogo, e que este deve ser entendido como ficção heurística. Esta interpretação de Ricoeur, em nosso entendimento, declara o caráter mediador da apropriação, que irá assumir um papel não só ontológico, mas epistemológico diante dos entes envolvidos na apropriação.

### 2.3.2. Autor e leitor como *configuração lúdica*

Enfim, chegamos a uma das pontas da configuração lúdica: o autor. Para Ricoeur, o autor de uma obra literária não será mais o autor real, ou autor biográfico, o autor de carne e osso que existiu, viveu e morreu. O autor de uma obra literária deverá ser considerado apenas como uma construção lúdica. Já que no jogo a realidade é transformada num mundo lúdico, o autor deverá seguir o mesmo caminho. Ricoeur defende que a relação entre um autor e sua obra é uma relação lúdica e isto pode vir a ser corroborado, segundo ele, pelas análises de

diversas teorias da literatura da Inglaterra e da Alemanha. A esse respeito, Ricoeur se refere às teorias do foco narrativo<sup>264</sup>. Segundo Ricoeur, o termo *ponto de vista*<sup>265</sup> pretende dar conta das variações no tratamento da relação entre o escritor de romances e suas personagens. Conforme Ricoeur,

O fato mesmo de que tem havido numerosas soluções para esse problema técnico resulta, em minha opinião, do caráter lúdico da própria relação [entre o autor e sua obra]. O autor é reproduzido ficcionalmente; e as modalidades diferentes da relação do autor com a narração são como muitos papéis desta relação lúdica. As soluções classificadas por Norman Friedman e F. K. Stanzel podem ser reconsideradas a partir desse ponto de vista.<sup>266</sup>

Assim considerado, o autor não passa de uma reprodução ficcional, que de algum modo dá conta do problema de se pensar a relação entre autor e personagens.

---

<sup>264</sup> Apesar de entender que as diversas teorias do foco narrativo representam um importante debate na área da Teoria da Literatura, e apesar de Ricoeur se aproximar de tais teorias para demonstrar sua posição sobre o papel do autor na configuração lúdica do jogo, julgo não ser necessário desdobrar os detalhes dessas discussões, pelo menos por enquanto. Acredito que aquilo que é apresentado por Ricoeur será já suficiente para a discussão aqui desenvolvida. O desdobramento de tais questões iria implicar numa investigação de grandes pretensões epistemológicas, mais própria à área da Ciência da Literatura, o que não se coaduna perfeitamente com meus objetivos e nem com os limites dessa pesquisa. Não obstante essa orientação, é bastante interessante notar como a problemática do foco narrativo surge justamente a partir do problema de se pensar a relação entre ficção e realidade, conforme o ensaio da pesquisadora Ligia Chiappini Moraes Leite, *O foco Narrativo*. Ela afirma que o “problema da relação entre ficção e realidade e da necessidade da verossimilhança, tão antigo, é o pressuposto de boa parte da teoria do foco narrativo, desde que ela começa a se constituir mais sistematicamente”, LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. 11.ed. São Paulo: Ática, 2007. pp. 12-13. Ver ainda o *Dicionário de termos literários*, de Massaud Moisés, MOISEIS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. revisada e ampliada. São Paulo: Cultrix, 2004.

<sup>265</sup> Segundo Ligia Chiappini, o *ponto de vista* narrativo é um termo que pode ser entendido como sinônimo de *foco narrativo*, “perspectiva, situação narrativa ou mesmo narrador”. Todos esses termos se referem ao “problema técnico da ficção que supõe questionar ‘quem narra?’, ‘como?’, ‘de que ângulo?’”, LEITE, 2007, p. 89. Segundo a tipologia de Norman Friedman, por exemplo, para tentar responder às perguntas *quem narra?*, *de que posição?*, *que canal utiliza?*, *a que distância o leitor é posicionado?*, ele indica algumas categorias de narrador. Eis algumas das categorias destacadas por Ligia, a propósito da tipologia de Friedman: *autor onisciente intruso*, *narrador onisciente neutro*, *“Eu” como testemunha*, *narrador-protagonista*, *onisciência seletiva múltipla*, *onisciência seletiva*, *modo dramático*, *câmera*, *análise mental*, *monólogo interior* e *fluxo de consciência*. Vale dizer que esta problemática também deu origem a expressão *autor implicado* (*implied author*), mencionado no Capítulo anterior.

<sup>266</sup> APP, p. 8. Em inglês, “The very fact that there have been numerous solutions to this technical problem results, in my opinion, from the playful character of the relation itself. The author is rendered fictitious; and the different modalities of the relation of author to narration are like so many rules of this playful relation. The solutions classified by Norman Friedman and F. K. Stanzel may be reconsidered from this point of view. That these solutions constitute so many fictions of the author seems to me confirmed by the remark of one of the critics: ‘The author can, to a certain extent, choose to disguise himself, but he can never choose to disappear.’ To disguise oneself, to assume different ‘voices’, is this not to play?”, RICOEUR, 1982, p. 188.

Porém, ao tratar do autor como uma dimensão lúdica da configuração, isto não significa que o autor deva desaparecer por completo. Ricoeur valida a fala de Wayne C. Booth, que entende a possibilidade do autor, ““em certa medida, escolher disfarçar a si mesmo, mas ele jamais poderá escolher desaparecer””<sup>267</sup>. Diante dessa defesa, pergunta-se Ricoeur, se esse disfarce de si mesmo, que possibilita ao escritor “assumir vozes diferentes” na construção narrativa já não é de algum modo um procedimento do jogo?<sup>268</sup> Segundo sua argumentação, o autor não pode desaparecer inteiramente e essa ausência aparente do autor, não passa de mais uma possibilidade do jogo. O autor não deixa, assim, de existir totalmente na obra, mas sofre uma transformação. Essa transformação significa que o autor de uma obra deixa de ser o autor real e passa a ser um autor lúdico, isto é, uma estratégia de disfarce. Em última análise, o autor se torna mais um personagem na trama ficcional.

Ricoeur a esse respeito se opõe declaradamente à posição dos franceses, que preconizam uma separação total entre autor e o narrador. Sobre esta referência, parece que Ricoeur está tratando de um importante episódio da Teoria da Literatura, qual seja, a *morte do autor*. Ele não declara explicitamente, porém, entendemos que os franceses que estão em questão nesse momento poderiam ser especialmente Roland Barthes e Michel Foucault. Barthes publicou um artigo em 1968, intitulado *A morte do autor*<sup>269</sup>, enquanto Foucault

---

<sup>267</sup> APP, p. 8. Em inglês, “The very fact that there have been numerous solutions to this technical problem results, in my opinion, from the playful character of the relation itself. The author is rendered fictitious; and the different modalities of the relation of author to narration are like so many rules of this playful relation. The solutions classified by Norman Friedman and F. K. Stanzel may be reconsidered from this point of view. That these solutions constitute so many fictions of the author seems to me confirmed by the remark of one of the critics: ‘The author can, to a certain extent, choose to disguise himself, but he can never choose to disappear.’ To disguise oneself, to assume different ‘voices’, is this not to play?”, RICOEUR, 1982, p. 188.

<sup>268</sup> APP, p. 8. Em inglês, “The very fact that there have been numerous solutions to this technical problem results, in my opinion, from the playful character of the relation itself. The author is rendered fictitious; and the different modalities of the relation of author to narration are like so many rules of this playful relation. The solutions classified by Norman Friedman and F. K. Stanzel may be reconsidered from this point of view. That these solutions constitute so many fictions of the author seems to me confirmed by the remark of one of the critics: ‘The author can, to a certain extent, choose to disguise himself, but he can never choose to disappear.’ To disguise oneself, to assume different ‘voices’, is this not to play?”, RICOEUR, 1982, p. 188.

<sup>269</sup> Cf. BARTHES, Roland. *A morte do autor*. In: *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

pronunciou a conferência intitulada *O que é um autor?*<sup>270</sup>, no ano seguinte. Ambos defendem, em linhas gerais, o apagamento total da presença do autor na reflexão sobre a obra literária. Apesar disso, Ricoeur defende a impossibilidade dessa postura filosófica. Segundo suas palavras,

os franceses, mais influenciados pelo estruturalismo, se interessam em cortar a ligação entre o texto e o autor, enfatizam a não-coincidência do autor *psicológico* com o *narrador*, em que aquele é *marcado* pelos sinais do narrador no texto. Mas essa não-coincidência não pode implicar a eliminação do autor; assim como Benveniste falou da referência duplicada com relação à linguagem poética, assim também devemos introduzir a ideia de um *orador duplicado*.<sup>271</sup>

Neste sentido, Ricoeur trata no ensaio de encontrar na figura do narrador, a duplicação do autor. O autor aqui será um orador duplicado. Mas só teremos acesso ao autor através de seu disfarce, de seu duplo que é o narrador, pois a subjetividade do autor passou por uma transformação.

Vale lembrar que esta duplicação a que se refere Ricoeur será um importante argumento de sua obra MV. No *Estudo VII*, Ricoeur apresenta esta ideia de duplicação, não só da referência, mas também do emissor e do receptor que também são duplicados, a partir da teoria de Roman Jakobson, analisando os fatores de comunicação e suas funções, no processo de comunicação linguística. Conforme Jakobson, a “supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência (a denotação), mas a torna ambígua. A uma mensagem de duplo sentido correspondem um emissário duplicado, um destinatário duplicado

---

<sup>270</sup> Cf. FOUCAULT, Michael. O que é um autor? In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Coleção Ditos e Escritos III)

<sup>271</sup> APP, p. 8. Em inglês, “For their part the French, more affected by the structuralist concern to cut the links between the text and the author, emphasise the noncoincidence of the ‘psychological’ author and the ‘narrator’, where the latter is ‘marked’ by the signs of the narrator in the text. But this noncoincidence cannot imply the elimination of the author; just as Benveniste spoke of split reference with respect to poetic language, so too we must introduce the idea of a ‘split speaker’”, RICOEUR, 1982, p. 188.

e, além disso, uma referência duplicada”<sup>272</sup>. Mas, apesar de Ricoeur cogitar a possibilidade dessa duplicação do emissor e do receptor, neste trabalho ele irá enfatizar a duplicação da referência, com o intuito de defender sua tese da *referência metafórica* ou do *mundo da obra ficcional* bem como a tese da função heurística que a obra desempenha. É somente no ensaio APP que Ricoeur irá tratar da duplicação do autor e do leitor como consequência da configuração lúdica do jogo.

A esse respeito, há uma observação importante a se destacar, no que se refere à relação entre realidade e ficção. Como defende Ricoeur, não obstante esta duplicação do orador se revelar enquanto uma configuração exclusivamente lúdica, essa mesma configuração irrompe “no interior da real subjetividade do autor”<sup>273</sup>. Para Ricoeur, a origem da constituição lúdica do narrador está na subjetividade do autor real. O narrador não é apenas um conjunto de regras inteligíveis que se configuram no interior do jogo da obra de arte como um autor implicado na obra, mas esta configuração pressupõe sim uma relação entre autor real e narrador. Dizemos tudo isso, pois, conforme suas palavras,

O narrador é o que se abstrai da personalidade do autor, de modo que uma outra voz, que não a sua, é ouvida. Portanto, o desaparecimento mesmo do sujeito é ainda uma variação imaginativa do *ego* do escritor. A variação imaginativa, então, consiste em ser parte da narrativa, ao disfarçar a si mesma de acordo com a narrativa.<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> JAKOBSON apud RICOEUR, 2005a, p. 343.

<sup>273</sup> APP, p. 8. Em inglês, “This splitting marks the irruption of the playful relation into the very subjectivity of the author”, RICOEUR, 1982, p. 188.

<sup>274</sup> APP, p. 8. Em inglês, “The narrator is the one who abstracts from his personality so that a voice other than his is heard. Thus the very disappearance of the subject is still an imaginative variation of the writer’s ego. The imaginative variation then consists in being part of the narrative, in disguising oneself according to the narrative”, RICOEUR, 1982, p. 188.

Como afirma Ricoeur, o narrador é uma variação imaginativa que possui um vínculo primordial com a subjetividade do autor, o narrador tem sua proveniência no solo do *ego* do escritor. O narrador não passa de um disfarce do escritor real.

Apesar de Ricoeur subscrever o desaparecimento da subjetividade do escritor na configuração lúdica, sua interpretação do disfarce bem como da transformação em configuração se destacam da proposta de Gadamer. Como Gadamer havia afirmado, a subjetividade como ponto de partida para se pensar a questão do jogo é inadequada. O jogador que, no jogo, disfarça sua subjetividade, para poder representar um papel, na verdade, não está sintonizado com “o genuíno ser do jogo”<sup>275</sup>. Este disfarce, em certa medida nega a continuidade do jogador consigo mesmo. O jogador que disfarça sua subjetividade, “reserva para si essa continuidade consigo mesmo e só a sonega aos outros, para os quais representa”<sup>276</sup>. Para Gadamer, a postura do disfarce se opõe radicalmente à postura da transformação. Assim, o que Ricoeur defende enquanto disfarce está um pouco distanciado do jogo tal como o entende Gadamer. Na compreensão de Ricoeur, o autor não se transforma inteiramente, totalmente, ao modo gadameriano, mas o que ocorre, na verdade, é uma transposição lúdica e imaginária<sup>277</sup>.

Podemos dizer que Ricoeur se diferencia de Gadamer, ao recorrer à noção de *variação imaginativa*. A esse respeito, Ricoeur está pensando a partir da redução fenomenológica de Edmund Husserl<sup>278</sup>. Em sua fenomenologia transcendental, Husserl utiliza o termo *variação*

---

<sup>275</sup> GADAMER, 2011a, p. 167.

<sup>276</sup> Ibid., p. 166.

<sup>277</sup> Cf. APP, *playful transposition*, p. 1, e *imaginary transposition*, p. 6. Cf. RICOEUR, 1982, p. 183 e p. 187.

<sup>278</sup> Não serei capaz de dar a devida importância que o tema requer. Sua implicação no desenvolvimento da teoria da metáfora é inquestionável. Para tal ciência, basta ver Ricoeur incorporar em sua argumentação, no *Estudo VI* de MV, a releitura da *epokhé* husserliana feita por Marcus B. Hester, desenvolvida no livro *The Meaning of Poetic Metaphor*. Este afirma que o “poema, [...] é um ‘objeto de leitura’ (*Poem as a read objetc*, p. 117). O

*eidética* para promover uma redução fenomenológica, ou *epokhé*. Na redução fenomenológica eidética, a variação imaginativa é um procedimento que busca alterar as propriedades essenciais de um determinado fenômeno para, a partir daí, identificar a essência do fenômeno, o *noema*. Na medida em que se vão alterando as propriedades do fenômeno, há um momento em que não será mais possível alterá-lo, pois tal fenômeno passará a ser outra coisa. Assim, Ricoeur põe em relação, como sendo variação de um mesmo fenômeno, autor, narrador e personagens. No caso da relação entre o autor e o narrador, esta relação não passa de um efeito resultante do procedimento de uma variação imaginativa do autor. Este vai se disfarçando *imaginativamente*, como aquele que fala, e constitui-se numa variação do mesmo. Isto significa que a essência eidética do narrador provém de uma mesma fonte: o Ego. O mesmo ocorreria entre o narrador e suas personagens. A subjetividade do autor é alterada, e passa a vigorar na obra como narrador e como personagens<sup>279</sup>.

Apesar de Ricoeur desviar o conceito de transformação, de Gadamer, ao tratar desse vínculo entre autor e narrador, tal desvio não possui o mesmo desdobramento para o caso da realidade e para o caso do leitor. No caso da realidade, no ensaio, Ricoeur toma como pressuposta a relação entre a realidade e a narrativa através da noção de *redescrição da*

---

autor compara a leitura à *epokhé* husserliana que, ao suspender toda posição de realidade natural, libera o direito original de todos os *data*, pois a leitura, também ela, é uma suspensão de todo real e uma ‘abertura ativa ao texto’ (p. 131)”, RICOEUR, 2005a, p. 321. Indico ainda a leitura do artigo de Vinícius Oliveira Sanfelice, *Imaginação em Paul Ricoeur: percurso com Husserl e Kant*, em que o autor apresenta o papel da redução eidética no processo imaginativo, onde cita Ricoeur, afirmando que é através do “poder da ficção que a crença natural é colocada à distância e que o fato é submetido às variações imaginativas reveladoras do invariante eidético”, SANFELICE, 2012, p. 92. Vale ainda a indicação do texto *Kant e Husserl*, publicado na Revista Portuguesa de Filosofia, que merece toda a atenção num estudo a ser desenvolvido no futuro. Nele Ricoeur indica a variação imaginativa como um procedimento que permitirá conduzir ao conhecimento do Ego. Conforme Ricoeur, “É aqui que convém que nos lembremos que Husserl nunca separou a redução transcendental dessoroutra redução a que chama *eidética* e que consiste em captar o facto (*Tatsache*) na sua essência (*Eidos*): o *Ego* que a *epoché* revela como aquele a quem aparecem todas as coisas, não deve ser descrito na sua singularidade fortuita mas como *Eidos-Ego* (*Med.Cart.*). Esta mudança de plano, obtida principalmente pelo método das variações imaginativas, faz da “experiência transcendental” uma ciência”, RICOEUR, 2005b, pp. 357-358.

<sup>279</sup> Ricoeur não está interessado em depurar o fenômeno autor, nem está pensando em termos de uma intuição dos dados de fato do autor, mas pretende apontar apenas as relações entre as essências (autor, narrador, personagens). Apesar disso, sabe-se que o noema não nega a existência do dado de fato, o que resguardaria, no caso do jogo, a relação entre realidade e configuração, ou melhor dizendo, entre autor e narrador.

*realidade*, ao apontar o jogo como ficção heurística. No caso do autor, ele não irá trabalhar exatamente com um retorno a sua subjetividade. Porém, ainda assim, ele preserva o liame que conecta o narrador à consciência do autor, como sendo uma variação imaginativa. No caso do autor, Ricoeur ficará satisfeito em reconstruir a intencionalidade do narrador. Esta intencionalidade textual, que marcará o autor no texto como um narrador, será produzida por uma voz, por uma identidade lúdica. Ricoeur pensará esta identidade nos termos de estratégias de persuasão retórica contidas no texto.

O fato de Ricoeur lançar mão do conceito de jogo, a partir de Gadamer, não significa que este deva ser incorporado incondicionalmente. O conceito de jogo serve a Ricoeur para demonstrar o caráter não subjetivo da apropriação. Parece que Gadamer não se preocupa em tematizar a instância original daquilo que passa a ser transformado na configuração. Ele não se interessa muito com o que acontece entre a realidade e a realidade transformada, entre o autor e sua subjetividade, entre o espectador/leitor e sua subjetividade. Quando Ricoeur associa o jogo às noções de ficção heurística e variação imaginativa, ele pretende demonstrar que, entre a realidade e a realidade transformada ou mundo do jogo, e que entre o narrador e o autor empírico, ainda preexiste um liame ontológico-existencial. O narrador, com todas as suas possibilidades, deve ser entendido como variação imaginativa. A respeito deste problema, fica claro que Ricoeur não consente com a morte do autor, teoria de Barthes e Foucault, mas, por outro lado, defende que o narrador é antes uma variação imaginativa do autor empírico. Segundo suas palavras,

faz pouca diferença se um texto é escrito em terceira ou primeira pessoa. Em todos os casos, o distanciamento é o mesmo e a variedade de soluções comprovam que nós não fomos além das regras que governam o jogo. Assim, o escritor de romances pode trocar sua perspectiva e vir a ser subitamente onisciente quando ele lê os pensamentos de suas personagens. Por isso, é correto dizer que o narrador nunca é o autor, não obstante, o narrador é sempre aquele que é transformado em uma

personagem ficcional, que é o autor. Mesmo a morte do autor é um jogo que o autor joga.<sup>280</sup>

Fica claro, deste modo que o narrador não é o autor, mas é do autor que parte a constituição do narrador, como uma variação. Assim, a subjetividade do autor não é o que importa nem o que aparece na obra: ele foi transformado em narrador.

Resta ainda observar o que ocorre com a outra ponta do jogo: o leitor. Para Ricoeur, o leitor também passa por uma variação imaginativa, pois este será convidado a submeter seu ego, sua subjetividade ao próprio jogo. Ricoeur dá o exemplo da obra de Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*. Quando o narrador se dirige a nós leitores, “E tu, boa alma...”, esse leitor “não é uma pessoa prosaica que sabe que Werther não existiu, mas é o *eu* que acredita em ficção”<sup>281</sup>. Assim ocorre uma transformação do leitor, que não será mais um *eu* que sabe a diferença entre a realidade e a ficção; mas será um eu que passa a existir como um papel a ser representado no jogo da leitura. Ricoeur acrescenta ainda que essa transformação dá a ver o que o *eu*, enquanto leitor, verdadeiramente é:

Como Kayser disse, “o leitor é uma criação fictícia, um papel que nós podemos assumir para nos enxergarmos a nós mesmos”. Neste sentido, podemos falar de transformação, como Gadamer fala da transformação da realidade em jogo. O leitor é esse *eu* imaginário, criado pelo poema e participante do universo poético.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> APP, p. 9. Em inglês, “It makes little difference, therefore, whether a text is written in third or in first person. In every case, the distancing is the same and the variety of solutions proves that we have not gone beyond rule-governed play. Thus the novelist may change his perspective and become suddenly omniscient when he reads the thoughts of his characters. So while it is true to say that the narrator is never the author, nevertheless the narrator is always the one who is metamorphosed in a fictional character which is the author. Even the death of the author is a game that the author plays”, RICOEUR, 1982, p. 189.

<sup>281</sup> APP, p. 9. Em inglês, “When the fictive author of the preface of *Werther* addresses us, ‘and you, good soul ...’, this ‘you’ is not the prosaic man who knows that *Werther* did not exist, but is the ‘me’ who believes in fiction”, RICOEUR, 1982, p. 189.

<sup>282</sup> APP, pp. 9-10. Em inglês, “As Kayser says, ‘the reader is a fictive creation, a role which we can assume in order to look at ourselves’. In this sense we may speak of metamorphosis, as Gadamer speaks of the

O leitor, assim entendido, é também um papel lúdico a ser representado. Esse papel contido na obra de algum modo, seja expressamente declarado ou não, deve ser representado por mim mesmo, imaginariamente, o que irá submeter minha subjetividade a uma transformação.

Neste momento Ricoeur recupera o tema da congenialidade, presente na hermenêutica romântica, e a reinterpreta. Ele argumenta que, caso haja alguma congenialidade entre autor e leitor, esta relação deverá ser uma relação lúdica. A congenialidade deve ser pensada como uma dupla transformação, que só pode ser exercida entre um autor lúdico e um leitor lúdico<sup>283</sup>. Ricoeur cita ainda uma passagem do texto de Wolfgang Kayser, que compara a atividade da leitura à experiência do espectador numa representação teatral, que, ao assumir o papel que deve ser desempenhado pelo leitor, isto “corresponde a assumir a misteriosa transformação que o público sofre no teatro, quando as luzes se apagam e as cortinas são recolhidas”<sup>284</sup>. Deste modo, Ricoeur generaliza a questão da transformação, e a conduz para ser pensada a partir da subjetividade do leitor. Conforme suas palavras,

É fácil, portanto, generalizar tudo isso para além do romance ou história (*story*): mesmo quando lemos uma obra filosófica, é sempre uma questão de entrar dentro de uma obra alheia, de se desapropriar do *eu* prévio para receber, como no jogo, o si (*self*) conferido pela obra ela mesma.<sup>285</sup>

Assim, entende-se tanto o autor quanto o leitor como uma configuração lúdica. Tanto o autor quanto o leitor deverão ser compreendidos no interior do processo de apropriação do

---

metamorphosis of reality in play. The reader is this imaginary ‘me’, created by the poem and participating in the poetic universe”, RICOEUR, 1982, p. 189.

<sup>283</sup> Cf. APP, p. 10. Em inglês, “We may still speak of a relation of congeniality, but it is exercised from the playful author to the playful reader”, RICOEUR, 1982, p. 189.

<sup>284</sup> APP, p. 9. Em inglês, “Assuming the role of reader corresponds to the mysterious metamorphosis which the audience undergoes in the theatre when the lights go out and the curtains are drawn.”, RICOEUR, 1982, p. 190.

<sup>285</sup> APP, p. 10. Em inglês, “It is easy, therefore, to generalise beyond the novel or the story: even when we read a philosophical work, it is always a question of entering into an alien work, of divesting oneself of the earlier ‘me’ in order to receive, as in play, the self conferred by the work itself”, RICOEUR, 1982, p. 190.

sentido de um texto, numa dinâmica de apagamento de seu caráter subjetivo. Este foi o tema explícito do terceiro momento do ensaio de Ricoeur.

#### 2.4. A desapropriação do sujeito na apropriação

Nas seções anteriores do ensaio, vimos Ricoeur preparar o terreno para essa discussão sobre a subjetividade no processo de apropriação do sentido de um texto. Primeiramente, Ricoeur defende a apropriação como sendo a contraparte do distanciamento histórico, necessário a todo processo de compreensão. Este procedimento inicial, desloca a *origem* do sentido para o próprio texto. Na verdade o sentido do texto está em sua idealidade, está na própria obra e não no contexto histórico original, no qual a obra foi concebida, nem é dependente do autor real que a estruturou. Em seguida, Ricoeur recupera a análise de Gadamer sobre o jogo para afirmar a transformação da realidade, do autor e do leitor, quando a obra é apropriada. Assim, o modo próprio de ser da obra de arte é o modo de ser do jogo. Modo de ser este que não comporta uma atitude subjetiva, nem por parte do autor, que se torna na obra apenas uma variação imaginativa de sua constituição, nem do leitor, pois este passa a corresponder à obra literária, na leitura, segundo um comportamento já de algum modo previsto pela obra. O leitor deve se comportar na leitura como aquele que segue as instruções de leitura, deve realizar e concretizar o papel que lhe foi designado num dado jogo ficcional, que está configurado na obra literária. Por isso, o leitor que está inscrito na obra é também uma variação imaginativa construída pela obra.

É neste ponto que nos vemos, finalmente, no terceiro momento do ensaio de Ricoeur. Agora ele enfrenta mais diretamente o problema da associação entre a apropriação hermenêutica e a subjetividade. São apontados três erros fundamentais que matizam a apropriação hermenêutica, entendida como um processo de compreensão que extrai sua constituição diretamente da subjetividade. Tais erros levam a entender a noção de apropriação como sendo derivada da subjetividade. Para Ricoeur, este entendimento do processo de apropriação do sentido não é adequado. O primeiro deles nos faz retornar à pretensão romântica da coincidência congenial, pressupondo uma comunicação entre autor e leitor; o segundo erro pressupõe uma recepção original da obra, considerando possível encontrar o sentido da obra literária objetivamente, fora dela mesma, pois ele estaria fixo no lugar de um receptor histórico original; o terceiro erro deposita a confiança do êxito interpretativo nas capacidades limitadas de compreensão do leitor.

Ricoeur defende que a noção de sujeito deve ser submetida a uma crítica. Ele aponta o problema como sendo a primazia do sujeito, originada “nos escritos de Descartes, Kant e Husserl”<sup>286</sup>. São indicadas algumas vias para se pensar esta crítica do sujeito. Ricoeur propõe que a crítica do sujeito seja pensada a partir da teoria da metáfora<sup>287</sup>, a partir das tradições

---

<sup>286</sup> APP, p. 10. Em inglês, “The concept of appropriation has hardly been introduced when it becomes the victim of errors linked to the primacy of the subject in modern philosophy, insofar as the latter originates in the writings of Descartes, Kant and Husserl”, RICOEUR, 1982, p. 190.

<sup>287</sup> Nesta última parte do ensaio, pela primeira vez, Ricoeur sugere a possibilidade do tratamento dos problemas relacionados à subjetividade, que estão presentes no processo de compreensão hermenêutica, através da teoria da metáfora. Apesar de ele não indicar nenhuma referência para esta suposta teoria, acredito que Ricoeur esteja se referindo ao ensaio *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, publicado em 1972, traduzido para a língua inglesa como *Metaphor and the central problem of hermeneutics*, em RICOEUR, 1982, pp. 165-181. Há uma tradução brasileira deste ensaio disponível em RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2: Hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. O que me leva a esta conclusão é que ao encerrar este ensaio Ricoeur trata do mesmo problema que está em questão no ensaio APP: o papel da subjetividade na apropriação do sentido. Transcrevo a passagem que ilustra essa afirmação, com uma tradução livre do trecho: “Se a apropriação é a contraparte da abertura [do mundo], então o papel da subjetividade não deve ser descrito nos termos da projeção. Prefiro dizer que o leitor compreende a si mesmo diante do texto, diante do mundo da obra. Compreender a si mesmo diante de um texto é completamente o oposto de projetar a si mesmo e projetar as suas próprias crenças e preconceitos; compreender-se é deixar a obra e seu mundo alargar o horizonte da compreensão que eu tenho de mim mesmo”. Em Inglês, “If appropriation is the counterpart of disclosure, then the role of subjectivity must not be described in terms of projection. I should prefer to say that the reader understands himself in front of the text,

marxista e freudiana, especificamente a *consciência falsa* na teoria geral da ideologia, com Habermas, e a autocrítica na psicanálise freudiana. Certamente, não iremos explorar aqui essas vias, assim como o próprio Ricoeur não as desenvolve no ensaio. Porém, o que é possível assinalar como sendo o fundamental dessa discussão, diz respeito àquilo que Ricoeur defende com a expressão *renúncia do sujeito*. Conforme Ricoeur, “A renúncia é um momento fundamental da apropriação e a distingue de qualquer forma de *tomar posse*. A apropriação é também e primeiramente um *deixar levar-se*. A leitura é uma apropriação-desapropriação”<sup>288</sup>.

Mas, podemos nos perguntar como essa desapropriação, fundamentada na renúncia, ocorre no processo de leitura? Ele mesmo se pergunta, retoricamente, sobre como incorporar na apropriação a desapropriação, essa renúncia do sujeito. Se compararmos com a proposta do jogo, em Gadamer, essa desapropriação ocorre quando o jogo se torna configuração, transformando, assim, autor, leitor, e realidade em seu *verdadeiro*, que exclui qualquer possibilidade de subjetivação. No caso de Ricoeur, sua resposta para esta questão executa uma virada: a ênfase agora irá recair não sobre o sujeito, mas sobre o mundo que o texto abre. A apropriação, assim, será pensada pelo polo da força reveladora do texto. É valorizando essa relação entre a apropriação e a abertura de um mundo que Ricoeur sugere a renúncia do sujeito, pois quando o leitor se deixa agarrar pelo mundo do texto, aí ocorreu a desapropriação. Isto é o que se pode depreender a partir da seguinte passagem,

Como pode esse deixar levar-se, essa renúncia, ser incorporada na apropriação? Essencialmente por relacionar a apropriação à força reveladora do texto, que temos

---

in front of the world of the work. To understand oneself in front of a text is quite the contrary of projecting oneself and one's own beliefs and prejudices; it is to let the work and its world enlarge the horizon of the understanding which I have of myself”, RICOEUR, 1982, p. 178. Esta passagem é bastante semelhante à afirmação feita por Ricoeur no final do segundo parágrafo do ensaio APP.

<sup>288</sup> APP, p. 12. Em inglês, “Relinquishment is a fundamental moment of appropriation and distinguishes it from any form of ‘taking possession’. Appropriation is also and primarily a ‘letting-go’. Reading is an appropriation-divestiture”, RICOEUR, 1982, p. 191.

descrito como sua dimensão referencial. É ao permitir a si mesmo ser arrastado para a referência do texto que o *ego* se desapropria de si mesmo.<sup>289</sup>

Assim, a apropriação nada tem a ver com um modo de se apossar do sentido, o agarrando e controlando. Na verdade a apropriação, entendida como uma desapropriação do sujeito implica, na verdade, num deixar levar-se para o mundo do texto. Ainda sobre essa relação entre o leitor e o mundo do texto, Ricoeur afirma no início do ensaio dizendo que, caso seja “correto dizer que a interpretação diz respeito essencialmente à força da obra ficcional de abrir um mundo, então a relação do leitor com o texto é essencialmente sua relação com o tipo de mundo que o texto apresenta”<sup>290</sup>. Deste modo, a questão fundamental da interpretação hermenêutica, será justamente a relação entre o leitor, desapropriado de si mesmo, e o mundo do texto.

Nesse sentido, Ricoeur nos dá subsídios para pensar a refutação do primeiro erro de compreensão do conceito de apropriação. Sobre a questão da possibilidade de uma congenialidade, Ricoeur a redimensiona. Não há, na verdade, uma comunicação intersubjetiva entre autor e leitor. Caso tenhamos a necessidade de pensar uma relação intersubjetiva, ela deverá ser pensada através da polarização entre autor e leitor lúdicos. Isto está implicado no diálogo direto com o texto, e não com o autor histórico, real, biográfico. Ricoeur menciona o que Gadamer chama de  *fusão de horizontes* para designar também esta conjunção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. O que irá realizar a mediação entre autor e leitor, neste caso será a *idealidade do texto*. Não será possível, portanto, pensar uma comunicação entre

---

<sup>289</sup> APP, p. 12. Em inglês, “How can this letting-go, this relinquishment, be incorporated into appropriation? Essentially by linking appropriation to the revelatory power of the text which we have described as its referential dimension. It is in allowing itself to be carried off towards the reference of the text that the *ego* divests itself of itself”, RICOEUR, 1982, p. 191.

<sup>290</sup> APP, p. 1. Em inglês, “If it is true that interpretation concerns essentially the power of the work to disclose a world, then the relation of the reader to the text is essentially his relation to the kind of world which the text presents”, RICOEUR, 1982, p. 182.

*almas*, como foi destacado no item anterior, mas sim poderá ser pensada em outros termos: através da força reveladora do texto ficcional. Segundo as palavras de Ricoeur,

A ligação entre apropriação e revelação é, em minha opinião, a pedra de toque de uma hermenêutica que busca igualmente superar as falhas do historicismo e permanecer fiel à intenção original da hermenêutica de Schleiermacher. Compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu é desdobrar a força reveladora implícita em seu discurso, para além do horizonte limitado de sua própria situação existencial.<sup>291</sup>

Aqui, estará envolvido na apropriação o distanciamento histórico que Ricoeur defendeu logo no primeiro momento de seu ensaio.

Valendo-se ainda do distanciamento, Ricoeur trata do segundo erro de compreensão da apropriação, que toma a apropriação através da destinação do texto a um leitor demarcado historicamente. Havendo a necessidade de um distanciamento histórico na apropriação, as *Cartas de São Paulo*, ou as palavras do narrador que se dirige ao leitor no prefácio, como destaca Ricoeur, estão dirigidas tanto aos leitores de uma primeira recepção histórica, quanto a mim, e aos leitores que ainda não nasceram. Como enfatiza Ricoeur, apenas um diálogo real

possui um *tu*, cuja identificação prossegue do diálogo mesmo. Se o sentido de um texto está aberto para qualquer um que saiba ler, então o texto é a omnitemporalidade de sentido que o abre a leitores desconhecidos; e a historicidade da leitura é a contrapartida dessa omnitemporalidade específica. Desde o momento em que o texto escapa do seu autor e da sua situação, ele também escapa da sua recepção original. Consequentemente, ele pode procurar novos leitores para si.<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> APP, p. 12. Em inglês, “The link between appropriation and revelation is, in my view, the cornerstone of a hermeneutics which seeks both to overcome the failures of historicism and to remain faithful to the original intention of Schleiermacher’s hermeneutics. To understand an author better than he understood himself is to unfold the revelatory power implicit in his discourse, beyond the limited horizon of his own existential situation”, RICOEUR, 1982, p. 191.

<sup>292</sup> APP, p. 12. Em inglês, “Only dialogue has a ‘you’, whose identification proceeds from the dialogue itself. If the meaning of a text is open to anyone who can read, then it is the omni-temporality of meaning which opens it to unknown readers; and the historicity of reading is the counterpart of this specific omni-temporality. From the

A ilusão do sujeito, neste caso, provoca a crença de que o texto se dirige a minha subjetividade, enquanto sou seu leitor. Quando na verdade isto é um erro. O diálogo que ocorre entre o leitor e o texto não é um verdadeiro diálogo, mas um *pseudo-diálogo*<sup>293</sup>, posto que é necessário considerar aí nesta relação um distanciamento histórico.

Isto nos leva ao terceiro erro de concepção da apropriação. Ricoeur menciona o terceiro erro como a subordinação da interpretação “às capacidades finitas de compreensão do leitor atual”<sup>294</sup>. Este erro pode ser refutado através da evidência de que não possuímos o controle mental dessa projeção. Segundo Ricoeur, aquilo que *é feito por nós mesmos* no ato da leitura nada tem a ver com a vontade ou com algo exclusivamente mental, por isso, não devemos subordinar a leitura às intenções de um sujeito. Na verdade, o que ocorre “antes, é a projeção de um mundo, é a proposta de um modo de ser-no-mundo, que o texto revela diante dele mesmo através dos sentidos de suas referências não-ostensivas”<sup>295</sup>. Neste sentido Ricoeur afirma a primazia da manifestação de um mundo através do texto, diante da suposição de controle interpretativo do leitor. A subjetividade do leitor está fora desta manifestação.

Esta visada de Ricoeur redimensiona totalmente o nosso entendimento sobre a apropriação do sentido de um texto e ainda anuncia a redimensionalização do problema da subjetividade, que não será, no entanto, abandonada. Em certo sentido, a questão da subjetividade deve ser pensada, partindo-se dessa proposta de apropriação-desapropriação do

---

moment that the text escapes from its author and from his situation, it also escapes from its original audience. Hence it can procure new readers for itself”, RICOEUR, 1982, p. 192.

<sup>293</sup> Cf. APP, p. 9. Na versão em inglês do ensaio, p. 189.

<sup>294</sup> APP, p. 13. Em inglês, “According to a third fallacious view, the appropriation of the meaning of a text would subsume interpretation to the finite capacities of understanding of a present reader”, RICOEUR, 1982, p. 192.

<sup>295</sup> APP, p. 13. Em inglês, “This objection can be dismissed by observing that what is ‘made our own’ is not something mental, not the intention of another subject, nor some design supposedly hidden behind the text; rather, it is the projection of a world, the proposal of a mode of being-in-the-world, which the text discloses in front of itself by means of its nonostensive references”, RICOEUR, 1982, p. 192.

sujeito, no ato da leitura. Com isso, Ricoeur sugere o tratamento da questão da subjetividade, tomando de empréstimo a condição fundamental da analítica do *Dasein*, o *ser-no-mundo*, ainda que Heidegger não tivesse interesse em tematizar a questão da subjetividade diretamente, tal como está sendo proposta. Segundo Ricoeur,

Longe de dizer que um sujeito, que já é senhor de seu próprio ser-no-mundo, projeta o *a priori* de sua própria compreensão e insere esse *a priori* no texto, eu diria que a apropriação é o processo através do qual a revelação de novos modos de ser – ou, se preferir Wittgenstein a Heidegger, novas *formas de vida* – *dão* ao sujeito novas capacidades para conhecer a si mesmo. Se a referência de um texto é a projeção de um mundo, então não é o leitor que em primeira instância projeta a si mesmo. O leitor é antes alargado em suas capacidades para projetar a si mesmo, recebendo um novo modo de ser a partir do próprio texto.<sup>296</sup>

Conforme está destacado, podemos dizer que Ricoeur pressupõe a inserção do leitor numa relação fundamental com o texto, melhor dizendo, numa relação com o mundo revelado pelo texto. Nessa relação fundamental, o leitor não está na possibilidade de controlar e manipular seu ser-no-mundo de modo *a priori*, inserindo essa dominação de seu ser-no-mundo no sentido próprio do texto. Antes dessa possibilidade de controle de seu estar lançado no mundo assim como de sua compreensão, o texto oferece modos possíveis de ser-no-mundo. Diante dessa proposição de modos de ser, o leitor terá a possibilidade de compreender-se melhor como um modo de ser dentre outros modos de ser projetados *pelo* mundo do texto. Assim, o leitor poderá re-projetar a si mesmo, pois teve suas capacidades de projeção alargadas pelo texto.

---

<sup>296</sup> APP, p. 13. Em inglês, ‘Far from saying that a subject, who already masters his own being-in-the-world, projects the *a priori* of his own understanding and interpolates this *a priori* in the text, I shall say that appropriation is the process by which the revelation of new modes of being – or, if you prefer Wittgenstein to Heidegger, new ‘forms of life’ – *gives* the subject new capacities for knowing himself. If the reference of a text is the projection of a world, then it is not in the first instance the reader who projects himself. The reader is rather broadened in his capacity to project himself by receiving a new mode of being from the text itself’, RICOEUR, 1982, p. 192.

É com base na renúncia fundamental do sujeito, pleno e *a priori*, que Ricoeur pretendia refutar a primazia do sujeito no processo de interpretação. Esta era a intenção inicial e última do ensaio. Ricoeur tinha em mente desde o início refutar o sujeito soberano na interpretação. Desde o começo do ensaio ele afirma que a atividade de compreender não está fundamentalmente constituída na projeção de si mesmo durante o processo de leitura, mas está sim em “receber um si alargado a partir da apreensão dos mundos propostos, que são os objetos genuínos de interpretação”. Conforme Ricoeur, esta sim é a *linha mestra* do ensaio APP e é justamente isto o que ele pretendia perseguir<sup>297</sup>.

Gostaríamos ainda de indicar que esta posição de Ricoeur, que privilegia uma dialética entre o modo de ser do leitor e o modo de ser proposto pelo mundo do texto, estabelece um círculo hermenêutico totalmente distinto daquele que prevê a relação todo-parte/parte-todo. Em seu ensaio, *A metáfora e o problema central da hermenêutica (Metaphor and the central problem of hermeneutics)*, Ricoeur trata dessa mesma posição, que faz confrontar o modo de ser-no-mundo do leitor com o modo de ser proposto pelo mundo do texto. A propósito desta confrontação, Ricoeur reconhece aí uma mudança no círculo hermenêutico, que deixa de vigorar num plano subjetivo, para alcançar uma dimensão ontológica. Conforme suas palavras,

Compreender a si mesmo diante de um texto é completamente o oposto de projetar a si mesmo e projetar as suas próprias crenças e preconceitos; compreender-se é deixar a obra e seu mundo alargar o horizonte da compreensão que eu tenho de mim mesmo. [...] Assim, o círculo hermenêutico não é repudiado, mas deslocado de um nível subjetivo para um plano ontológico. O círculo está entre meu modo de ser –

---

<sup>297</sup> Cf. APP, p. 1. Em inglês, “To understand is not to project oneself into the text; it is to receive an enlarged self from the apprehension of proposed worlds which are the genuine object of interpretation. Such is the general line of this essay, which will be pursued in detail as follows”, RICOEUR, 1982, pp. 182-183.

além do conhecimento que eu posso ter dele – e o modo de ser aberto e descoberto pelo texto como o mundo da obra.<sup>298</sup>

Temos aqui um círculo que impõe a inserção do leitor no processo de compreensão, processo este que o coloca diante do mundo da obra, sem que seu fundamento último esteja resguardado, em sua subjetividade.

Deste modo, o fenômeno da apropriação compreensiva, entendido como a questão fundamental da hermenêutica, deve ser pensado numa dimensão ontológica, o que assim o libera das restrições da subjetividade.

---

<sup>298</sup> Tradução livre da seguinte passagem: “To understand oneself in front of a text is quite the contrary of projecting oneself and one’s own beliefs and prejudices; it is to let the work and its world enlarge the horizon of the understanding which I have of myself. [...] Thus The hermeneutical circle is not repudiated but displaced from a subjectivistic level to an ontological plane. The circle is between my mode of being – beyond the knowledge which I may have of it – and the mode opened up and disclosed by the text as the world of the work”, RICOEUR, 1982, p. 178.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após toda essa explanação, que atravessou principalmente as obras TN, VM e o ensaio APP, torna-se mais do que necessário realizar agora uma retomada das conquistas alcançadas nesse percurso. Isto irá possibilitar igualmente apontar algumas perspectivas que ainda carecem de uma maior atenção.

Em nossa introdução, foram indicadas duas *hesitações* fundamentais, que de algum modo refletem o desdobramento do que no corpo desse trabalho foi objeto de investigação. A primeira dizia respeito ao termo que deveria ser utilizado para indicar o fenômeno hermenêutico de atualização do sentido de um texto à situação concreta de um dado leitor. Hesitamos entre a *aplicação* e a *apropriação*, como o termo mais adequado a ser empregado, segundo as reflexões hermenêuticas de Ricoeur. Na verdade, Ricoeur parece ter preferido utilizar o termo aplicação no contexto de TN, e por outro lado, parece ter optado por tratar do tema como apropriação, no contexto de seu ensaio APP. Não será possível indicar um motivo claro e simples para essas escolhas, visto que Ricoeur parece também ter hesitado em adotar uma nomenclatura precisa para o tema. Vimos que no ensaio APP (1972), Ricoeur falou de apropriação; no ensaio FHD (1975), sugeriu a equivalência entre aplicação e apropriação; na coletânea de Mudge, falou de apropriação existencial (1969) e também de apropriação, ao se referir às *subtilitae* (1980); e em TN (1985), sugeriu que aplicação e apropriação seriam também equivalentes.

Uma hipótese que só apresentamos agora, e que não poderá ser tratada aqui, mas que abre a necessidade de um retorno e de uma reorientação da pesquisa, poderia entender que o uso do termo apropriação no ensaio de mesmo nome decorreria de um diálogo proposto por

Ricoeur. É possível que Ricoeur tenha se colocado em diálogo com VM, a respeito do entendimento decorrente da noção de apropriação. Em VM, a apropriação aparece associada a diversos temas da hermenêutica filosófica de Gadamer. O termo alemão *Aneignung* aparece relacionado ao conceito de formação (*Bildung*)<sup>299</sup>, à apropriação da tradição<sup>300</sup>, à apropriação da tradição literária<sup>301</sup>, à situação prévia da compreensão hermenêutica<sup>302</sup>. Há um momento onde Gadamer afirma que a compreensão significa “uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em propriedade de alguém”<sup>303</sup>. E ainda sobre a questão da congenialidade, ao tratar da questão da aplicação, Gadamer opõe a pretensão de sentido do próprio texto à pretensão de *apoderamento* (*Aneignung als Besitzergreifung*) do seu sentido, por parte do intérprete. Em última instância Gadamer defende a hermenêutica não como um *saber dominador*, mas como um abrir-se às pretensões de um texto, para corresponder compreensivamente à sua fala<sup>304</sup>.

Esta hipótese poderia mesmo aproximar o ensaio de Ricoeur à obra VM, tomando como tema em comum esse aspecto de controle da compreensão. Isto explicaria a associação da ideia de apropriação ao conceito de jogo. Explicaria ainda o abandono do conceito de jogo em

---

<sup>299</sup> Cf. GADAMER, 2011a, p. 47, p. 50.

<sup>300</sup> Cf. *ibid.*, p. 316, p. 514.

<sup>301</sup> Cf. *ibid.*, p. 231, p. 505, p. 596.

<sup>302</sup> Cf. *ibid.*, p. 358.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 515. Em alemão, “Wo wir es mit dem Verstehen und Auslegen sprachlicher Texte zu tun haben, macht die Auslegung im Medium der Sprache selber deutlich, was Verstehen immer ist: eine solche Aneignung des Gesagten, daß es einem selbst zu eigen wird”, GADAMER, 1999, p. 402.

<sup>304</sup> Segundo Gadamer, “O milagre da compreensão consiste, antes, no fato de que para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido de uma tradição não precisamos da congenialidade. Ao contrário, nós somos capazes de nos abrir à pretensão excelsa de um texto e corresponder compreensivamente ao significado com o qual nos fala. A hermenêutica, no âmbito da filologia e da ciência espiritual da história, não é um “saber dominador”, isto é, apropriação por *apoderamento*; antes, ele se submete à pretensão dominante do texto”, GADAMER, 2011a, p. 411. Em alemão, “Das Wunder des Verstehens besteht vielmehr darin, daß es keiner Kongenialität bedarf, um das wahrhaft Bedeutsame und das ursprünglich Sinnhafte in der Überlieferung zu erkennen. Wir vermögen uns vielmehr dem überlegenen Anspruch des Textes zu öffnen und der Bedeutung verstehend zu entsprechen, in der er zu uns spricht. Die Hermeneutik im Bereich der Philologie und der historischen Geisteswissenschaften ist überhaupt nicht ‘Herrschaftswissen’, d. h. Aneignung als Besitzergreifung, sondern ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter”, GADAMER, 1999, p. 316.

TN, por parte de Ricoeur, ao tratar da aplicação. Esta hipótese daria sentido até mesmo para o fato de Ricoeur ter escolhido tratar do fenômeno como aplicação, em TN. No final do ensaio APP, o próprio Ricoeur fala em um *deixar-levar-se* pelo texto, em oposição a “qualquer forma de tomar posse”<sup>305</sup> do sentido. Com isso, certamente teríamos de voltar os olhos para VM e estender nossa leitura por toda a obra, buscando pensar a questão da apropriação num âmbito mais fundamental em que seja articulada ao projeto hermenêutico de Gadamer.

Certamente não poderemos resolver agora e com segurança tal hesitação. Na verdade, isto não irá gerar grandes conflitos para o entendimento das reflexões de Ricoeur. Como vimos, a aplicação não recebeu por parte de Ricoeur em TN o que poderíamos chamar de um tratamento direto e claramente temático. Igualmente, temos certeza de que a hesitação entre os termos não é propriamente um problema filosófico. Nosso interesse inicial em tentar solucionar a alternância entre os termos se explica pela busca dos pressupostos subjacentes à compreensão de Ricoeur, em TN. Já que seu tratamento na obra não foi muito claro para o conceito de aplicação, sentimos a necessidade de iluminar o fundo de suas decisões. Na verdade, o objetivo era compreender os motivos de Ricoeur a propósito de suas escolhas para a nomenclatura, para daí entender as implicações inerentes ao seu posicionamento metodológico.

Não descobrimos uma solução explícita para este problema terminológico. No entanto, muito mais coisas vieram à tona. Uma delas diz respeito à extensão do projeto hermenêutico de Ricoeur. O que nos leva àquela segunda hesitação, que dizia respeito à extensão do que deveria ser entendido por projeto hermenêutico, segundo as reflexões de Ricoeur. Nossa

---

<sup>305</sup> APP, p. 12. Em inglês, “Relinquishment is a fundamental moment of appropriation and distinguishes it from any form of ‘taking possession’. Appropriation is also and primarily a ‘letting-go’. Reading is an appropriation-divestiture”, RICOEUR, 1982, p. 191.

hesitação proporcionou, num primeiro momento, a descoberta de que o modo segundo o qual Ricoeur pretende demonstrar a solução do problema do encadeamento entre o tempo e a narrativa, através de uma longa abordagem que culmina no problema da aplicação, sendo tratado de modo indireto pelas teorias da leitura, demonstra ser uma abordagem urgente para integrar a dimensão da linguagem e a dimensão da vida. Isto é o que Ricoeur aponta como o encadeamento da tripla *mimesis* – aqui abordamos o problema apenas pela ponta da aplicação, encadeando *mimesis* II e *mimesis* III. Ricoeur não apresenta como solução mais uma teoria, resultante de uma composição de várias teorias, mas realiza, na verdade, um longo percurso e um longo diálogo com a tradição de pensamento da teoria da literatura, para tentar demonstrar sua proposta de aplicação numa hermenêutica literária. Sua articulação reinsere no conceito da *mimesis* a sua dimensão esquecida, a dimensão da práxis, retomando a *mimesis práxeos* de Aristóteles e reformulando o conceito. Segundo o projeto hermenêutico de Ricoeur, em TN, no processo mesmo da aplicação, recai sobre o leitor uma importância capital, pois ele é entendido como o agente operador fundamental da leitura/aplicação. Este processo hermenêutico irá considerar a inserção do leitor na dinâmica circular da tripla *mimesis*, o que fará dele a hora e o lugar da refiguração do tempo, transformando o tempo ficcional, configurado na obra, em tempo humano.

A pesar de TN permitir claramente a possibilidade de nomear como projeto hermenêutico o conjunto de desafios e questões que Ricoeur se propôs a resolver, para desenvolver e aprofundar seu círculo hermenêutico, vimos que aquilo que se desenrola em TN, resguarda uma herança que Ricoeur vem desenvolvendo em outras obras e que também não irá se encerrar ali. Assim, poderemos chamar de projeto hermenêutico, sem nenhum problema, o conjunto de TN, visto que há ali uma coerência, uma formalização, um acabamento no tratamento de seu círculo hermenêutico, de forma bastante consciente. Porém,

o círculo hermenêutico de Ricoeur não começou a se desdobrar em TN, nem se encerrou nesta obra. Acabamos enveredando por num problema, que não se limita ao projeto de TN, nem mesmo se limita às preocupações de Ricoeur. Esta sim é uma verdadeira questão filosófica, questão que se reflete também na obra de Gadamer, e que na verdade está inscrita em toda reflexão hermenêutica, a saber, a aplicação/apropriação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores – Vol. 4)

BATISTA, Gustavo Silvano. A Aplicação e a retomada da filosofia prática de Aristóteles. In: *Hermenêutica e práxis em Gadamer*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007 (Dissertação de Mestrado)

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BLACK, Max. Models and Archetypes. In: *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*. Sixth printing. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

BOOTH, Wayne C. *The rhetoric of fiction*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica (1900)*. Tradução de Eduardo Gross e Revisão de Luís H. Dreher. V. 2 n. 1. Juiz de Fora: Numen: Revista de estudos e pesquisas da religião. 1999. pp. 11-32.

EAGLETON, Terry. Teoria da Literatura: uma introdução. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michael. O que é um autor? In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Coleção Ditos e Escritos III)

GADAMER, Hans-Georg. A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Germany, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1977.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Ênio Paulo Giachini Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode I: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr (Paul Siebeck), 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Paul Ricoeur. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. In: *Lembrar escrever esquecer*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

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

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

JAUSS, Hans Robert. *Aesthetic experience and Literary hermeneutics: Teory and history of literature*. Volume 3. Translated by Michael Shaw. Minesota: University of Minesota, 1982.

JAUSS, Hans Robert. O prazer estético e as experiências fundamentais da *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis*. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Seleção, coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. 11. ed. São Paulo: Ática, 2007.

MOISEIS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. revisada e ampliada. São Paulo: Cultrix, 2004.

NARITA, Felipe Ziotti. Notas sobre o problema da “representância” em Paul Ricoeur. Espaço Acadêmico, ano XI, nº 125, outubro de 2011.

RAMBACH, Johann Jacob. *Institutiones hermeneuticae sacrae*. 1725. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=i51AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=i51AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 23 de janeiro de 2013.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

RICOEUR, Paul. *Do texto a acção: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto – Portugal: Editora Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Novo Século, 2004.

RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with introduction by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

RICOEUR, Paul. Existência e hermenêutica. In: *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978a.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven and London. Yale University Press, 1970, p. 46.

RICOEUR, Paul. Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica. In: *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978b.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. *Kant e Husserl*. Tradução de Ana Falcato e revisão de Fernanda Henriques. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo 61 – Fasc. 2. Portugal: Revista Portuguesa de Filosofia, 2005b.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. Método hermenêutico e filosofia reflexiva. In: *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. Prefácio a Bultmann. In: *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978c.

RICOEUR, Paul. Studies in the theory of interpretation. In: *Hermeneutics & the human sciences*. Edited and Translated by John B. Thompson. Australia: Cambridge University Press, 1982.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume I. Tradução de Claudia Berliner. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume II. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume III. Tradução de Claudia Berliner. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Tome I. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Tome II. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Tome III. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

SANFELICE, Vinicius Oliveira. *Imaginação em Paul Ricoeur: Percurso com Husserl e Kant*. Ano V, Número 10 – Dezembro de 2012. Santa Maria: Thaumazein, 2012. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Sanfelice\\_07.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Sanfelice_07.pdf)>. Acesso em: 20 de setembro de 2013.

WU, Roberto. A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer. *Revista Anos 90*, Porto Alegre v. 11, n. 19, p.169-198, jan./dez. 2004.

WU, Roberto. *Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*. Curitiba: UFPR, 2002. (Dissertação de Mestrado)

## **ANEXO**

Esta é uma tradução livre do ensaio *Appropriation*, tornado público pela primeira vez no livro *Hermeneutics and the human sciences*, pela Maison des Sciences de l'Homme e Cambridge University Press, em 1981, editado e traduzido do francês por John Brookshire Thompson. Conforme o editor, esta reflexão de Ricoeur corresponde a um conjunto de palestras ministradas entre 1972 e 1973, e que posteriormente Ricoeur escreveu e ofereceu. Todas as notas numéricas constantes desta tradução correspondem às notas da versão em língua inglesa. As referências bibliográficas que constam nas notas foram indicadas pelas edições disponíveis em língua portuguesa, quando existentes. As notas alfabéticas são o resultado de minhas pesquisas e observações para as questões apresentadas no texto.

---

## Apropriação

Paul Ricoeur

(Traduzido do inglês, por Fábio Galera)

Este ensaio tentará explicar uma ideia chave que governa a metodologia da interpretação. Ela diz respeito ao modo segundo o qual um texto é *dirigido a* alguém. Em outro estudo<sup>306</sup> nós tínhamos observado que a relação escrita-leitura é distinta da relação fala-escuta, não somente com relação ao orador, mas também com relação à audiência<sup>a</sup>. Havíamos perguntado: para quem alguém escreve? E havíamos respondido: para alguém que sabe ler<sup>b</sup>. Nós tínhamos falado também sobre a *potencialização* do leitor<sup>c</sup>, que não é mais o parceiro no diálogo, mas sim o leitor (*reader*) desconhecido que o texto procura. Assim, a culminância da leitura em um leitor concreto que apropria o sentido irá constituir o tema desse ensaio.

É óbvio que nós iremos redescobrir o velho problema do papel da subjetividade na compreensão e, conseqüentemente, o problema do círculo hermenêutico. Mas esse problema é apresentado sob novo aspecto, como um resultado do fato que havia sido adiado por tanto tempo. Em vez de considera-lo como o primeiro problema, nós o tínhamos puxado para baixo, para o final de nossa investigação. O que tínhamos dito em outros ensaios sobre a noção de interpretação é, a esse respeito, decisivo. Se é correto dizer que a interpretação diz respeito essencialmente à força da obra ficcional de revelar um mundo, então a relação do leitor com o texto é essencialmente sua relação com o tipo de mundo que o texto apresenta. A teoria da apropriação que será agora esboçada parte dos deslocamentos sofridos por toda a problemática da interpretação: ela será menos uma relação intersubjetiva da mútua compreensão do que uma relação de apreensão aplicada do mundo comunicado por uma obra. Uma nova teoria da subjetividade decorre dessa relação. De modo geral, podemos dizer que a

---

<sup>306</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

apropriação não será mais entendida na tradição de filosofias sobre o sujeito, como uma constituição de que o sujeito possuiria a chave. Compreender não é projetar a si mesmo dentro do texto; compreender é receber um si (*self*) alargado a partir da apreensão dos mundos propostos, que são os objetos genuínos de interpretação. Tal é a linha mestra desse ensaio, que será perseguida em detalhes a seguir.

(1) Para começar, será demonstrada a necessidade do conceito de apropriação. Ela será introduzida como a contraparte de uma concepção de distanciamento, que está ligada a qualquer estudo objetivo e objetivante de um texto. Daí a primeira seção do ensaio: *Distanciamento e apropriação*.

(2) Depois, iremos nos ocupar com a relação entre o conceito de apropriação e aquele conceito de revelação de um mundo. Seguindo as análises de Gadamer em *Verdade e Método*, iremos introduzir o tema do *jogo*. Este tema servirá para caracterizar a transformação que, na obra de arte, submete não somente a realidade, mas também o autor (escritor e artista), e acima de tudo (já que esta é a questão de nossa análise) o leitor ou o sujeito da apropriação. Assim, a apropriação aparecerá como a transposição *lúdica* (*playful transposition*) do texto, e o jogo em si mesmo aparecerá como a modalidade apropriada para o leitor *potencial* (*reader potentialis*), que é para qualquer um que saiba ler.

(3) Em seguida, iremos identificar as ilusões ou erros que o conceito de apropriação deve superar. Aqui a crítica das ilusões do sujeito será o caminho necessário para a apreciação correta do conceito de apropriação. A apropriação será o complemento não somente do distanciamento do texto, mas também da renúncia do si (*self*).

A conclusão irá esboçar o lugar da filosofia hermenêutica, por um lado, em relação à tradição kantiana de pensamento, e por outro lado, em relação à tradição hegeliana especulativa. Isto irá demonstrar por que uma filosofia hermenêutica deve situar a si mesma a igual distância de ambas.

## I. Distanciamento e apropriação

A dialética de distanciamento e apropriação é a imagem final que a dialética de explicação e compreensão deve assumir. Ela se refere ao modo segundo o qual o texto é dirigido a alguém.

A potencialização da leitura (*potentialization of the audience*) implica duas maneiras de reconectar o diálogo do leitor com o escritor. Essas possibilidades pertencem ao status da *história* em todo processo de interpretação. A tendência geral da crítica literária e bíblica, desde a metade do século XIX tem sido a vinculação do conteúdo das obras literárias, e em geral dos documentos culturais, às condições sociais da comunidade nas quais essas obras foram produzidas ou para quem elas foram dirigidas. Para explicar um texto era essencial considerá-lo como a expressão de certas necessidades socioculturais e como uma resposta a certas perplexidades situadas em espaço e tempo. Em oposição a essa tendência, que foi posteriormente chamada de *historicismo*, uma tendência alternativa surgiu, proveniente de Frege e de Husserl, das *Investigações Lógicas*. De acordo com esses pensadores, o sentido (eles estavam interessados no sentido de uma proposição, preferencialmente daquelas proposições de um texto) não é uma ideia que alguém possui na mente; ele não é um conteúdo mental, mas um objeto ideal que pode ser identificado e reidentificado, por diferentes indivíduos em diferentes momentos, como sendo um e o mesmo objeto. Através da *idealidade*, eles entenderam que o sentido de uma proposição não é uma realidade nem física nem mental. Nos termos de Frege, o *sentido* (*Sinn*) não é uma *ideia* (*Vorstellung*), se *ideia* (ideia, representação) é o evento mental ligado à atualização de sentido através de um dado falante em uma dada situação. A identidade de *sentido* (*sense*) nas séries infinitas de suas atualizações mentais constitui a dimensão ideal da proposição. De modo semelhante, Husserl descreve os conteúdos de todos os atos intencionais como objeto *noemático*, irreduzível ao aspecto mental dos atos em si mesmos. A noção de *sentido* (*sense*) ideal, emprestado de Frege, foi assim estendido por Husserl a todas as operações mentais – não apenas aos atos lógicos, mas também aos atos perceptivos, aos atos volitivos, aos atos afetivos, etc. Para uma fenomenologia *inclinada em direção ao objeto*, todos os atos intencionais sem exceção devem ser descritos nos termos de seu aspecto noemático, entendido como o *correlato* dos atos noéticos correspondentes.

A inversão na teoria dos atos proposicionais tem uma implicação importante para a hermenêutica, na medida em que esta disciplina é concebida como a teoria da fixação da realidade (*life*) enquanto expressões por escrever. A partir de 1900, o próprio Dilthey realizou um grande esforço para incorporar dentro de sua teoria do significado o tipo de idealidade que ele encontrou nas *Investigações lógicas* de Husserl. Nos trabalhos posteriores de Dilthey, a coerência (*Zusammenhang*) que um texto oferece, uma obra de arte ou um documento, sua possibilidade de ser entendida por qualquer um e de ser fixada pela escrita, em alguma medida, é semelhante à idealidade que Frege e Husserl identificaram, que está no fundamento de todas as proposições. Se esta comparação é sustentável, então o ato de *compreender* é menos *histórico* e mais *lógico* do que o famoso artigo de 1900 declara<sup>307</sup>. Todas as teorias das *ciências humanas* são afetadas por esse importante deslocamento.

Uma mudança comparável ao domínio da crítica literária, na América e no Continente europeu, pode ser relacionada à passagem da história para a logicidade, na explicação da expressão cultural. Uma onda de *anti-historicismo* seguida do mais recente excesso de psicologismo e sociologismo. Para essa nova atitude, um texto não é primariamente uma mensagem dirigida a uma variedade específica de leitores; neste sentido, o texto não é um segmento de uma cadeia histórica. Na medida em que é um texto, ele é um tipo de objeto atemporal que, por assim dizer, tem quebrada sua ancoragem em todos os desdobramentos históricos. A assunção da escritura implica a *suspensão* do processo histórico, a transferência do discurso para a esfera de idealidade, que permite uma expansão indefinida da esfera de comunicação.

Devo dizer que levo em conta essa tendência *anti-historicista* e que aceito sua pressuposição fundamental, que diz respeito à objetividade dos sentidos em geral. Isto porque concordo com o projeto e o método desse tipo de crítica literária, de modo que estou pronto para definir em novos termos a dialética entre a explicação e a compreensão, que resulta da reelaboração da especificidade do objeto literário.

---

<sup>307</sup> W. Dilthey. *Die Entstehung der Hermeneutik (1900)*. In: *Gesammelte Schriften*. V. 5, 2. Aufl., Stuttgart: B. G. Teubner; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 317-38. Tradução brasileira: *O surgimento da Hermenêutica*. In: *Revista Numen*. v. 2, n. 1. Tradução de Eduardo Gross e revisão de Luís H. Dreher. Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, 1999.

Apresentemos essa nova dialética: a objetivação do sentido é uma mediação necessária entre o escritor e o leitor. Mas, como mediação, ela exige um ato complementar, de um caráter existencial maior, que pretendo chamar de apropriação do sentido. *Apropriação* é minha tradução do termo alemão *Aneignung*. *Apropriar* significa *tornar próprio* o que era inicialmente *alheio*<sup>d</sup>. De acordo com a intenção da palavra, o objetivo de toda hermenêutica é lutar contra o distanciamento cultural e a alienação histórica. A interpretação reúne, iguala, torna contemporâneo e semelhante. Essa meta é alcançada somente na medida em que a interpretação atualiza o sentido do texto para a situação presente do leitor. A apropriação é o conceito adequado para a atualização de sentido enquanto é dirigido a alguém. Ela assume o lugar da resposta na situação do diálogo, do mesmo modo que a *revelação* ou a *desocultação* toma o lugar da referência ostensiva na situação do diálogo. A interpretação está completa quando a leitura libera algo como um acontecimento, um acontecimento de discurso, um acontecimento no tempo presente. Entendida como apropriação, a interpretação se torna um acontecimento. Desta forma, a apropriação é um conceito dialético: a contraparte do distanciamento do tempo implicado por uma crítica literária ou textual de um caráter anti-historicista.

## II. O jogo como o modo de ser da apropriação

O tema seguinte foi sugerido pela leitura de Gadamer<sup>308</sup>; mas ele é também chamado por teoria da *ficção heurística*<sup>e</sup>. Gostaria de mostrar que não é apenas a realidade que é transformada pela ficção heurística, mas também o autor e o leitor. Assim, a transformação do sujeito leitor resulta, inicialmente, da transformação do mundo e em seguida da transformação do autor.

### 1. O jogo como ficção heurística

Gadamer desenvolve seu conceito de jogo no curso de uma reflexão sobre a obra de arte<sup>f</sup>. Essa reflexão é totalmente dirigida contra o subjetivismo da consciência estética,

---

<sup>308</sup> Hans-Georg Gadamer. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

originada a partir da teoria kantiana do *juízo de gosto*, em si mesma ligada à teoria do *juízo reflexivo*. O jogo não é determinado pela consciência de quem joga; o jogo tem seu próprio modo de ser. O jogo é uma experiência que modifica aqueles que participam dele. Parece que o sujeito da experiência estética não é o jogador ele mesmo, mas sim o que *acontece*<sup>g</sup> no jogo. De modo semelhante, falamos do jogo das ondas, do jogo de luz, do jogo dos rolamentos de uma máquina e ainda do jogo das palavras. Jogamos com um projeto, com uma ideia; podemos igualmente *sermos-jogados*. O que é essencial é o *vaivém (Hin und Her)*<sup>h</sup> do jogo. O jogo está desse modo próximo da dança, que é um movimento que arrebatava o dançarino. Por isso, dizemos que a peça teatral *é representada (played)*, ou ainda que algo *está em jogo* entre... Todas essas expressões denunciam que o jogo é algo diferente da atividade de um sujeito. O vaivém do jogo ocorre como se ocorresse por ele mesmo, isto é, sem esforço ou sem intenção aplicada. Este *em-si-mesmo* do jogo é tal que, mesmo em um jogo solitário, lá deve haver alguma coisa a favor ou contra quem joga (com sorte, uma das partes em momento de sucesso!). Nesse perigo de um oponente desconhecido repousa o *encanto* do jogo. Quem joga já está também jogado: as regras do jogo são impostas elas mesmas sobre o jogador, prescrevendo o vaivém e delimitando o campo onde tudo *está jogado*. Consequentemente, o jogo quebra a seriedade de uma preocupação utilitária, onde a presença-de-si (*self-presence*) do sujeito está tão segura. No jogo, a subjetividade esquece de si mesma; na seriedade, a subjetividade é recuperada.

No que essa análise, que recordamos brevemente, esclarece o nosso problema da compreensão hermenêutica? Em primeiro lugar, a apresentação<sup>i</sup> de um mundo em uma obra de arte, e em geral em uma obra de discurso, é uma apresentação lúdica. Os mundos são propostos ao modo do jogo. Deste modo, a análise do jogo nos habilita a recuperar, de uma maneira nova, a dialética entre a suspensão da referência didática<sup>j</sup> e a manifestação de um outro tipo de referência, para além da *epoché* da primeira. O jogo dispõe da mesma dialética, desenvolvendo um lado sério dele mesmo – o que Gadamer chama de *apresentação*<sup>k</sup> (*Darstellung*). No jogo, nada é sério, mas alguma coisa é apresentada, produzida, dada na representação. Há, assim, uma relação interessante entre o jogo e a apresentação de um mundo. Essa relação é, aliás, absolutamente recíproca: por um lado, a apresentação do mundo em um poema é uma ficção heurística e, neste sentido, *lúdica*; mas, por outro lado, todo jogo revela algo verdadeiro, precisamente porque é jogo. Jogar, diz Gadamer, é representar algo.

Ao entrar num jogo, nós nos entregamos a nós mesmos, nos abandonamos a nós mesmos para o espaço de sentido que domina o leitor.

No jogo ocorre o que Gadamer chama de uma *transformação* (*Verwandlung*), o que é, tanto uma transposição imaginária (*imaginary transposition*) marcada pelo reino da *configuração* (*Gebilde*), quanto a transformação de todas as coisas em seu verdadeiro ser. A realidade cotidiana é abolida e ainda todos se tornam o que são em si mesmos. Assim, a criança que se disfarça a si mesma como um outro expressa sua mais profunda verdade. O jogador é transformado *no verdadeiro*; na representação lúdica, *o que é, aparece*. Mas *o que é* já não está naquilo que chamamos cotidianamente de realidade; ou melhor, a realidade vem a ser verdadeiramente realidade, isto é, algo que compreende um horizonte futuro de possibilidades indefinidas, alguma coisa a se temer ou se esperar, algo incerto. A arte abole apenas a realidade não transformada. Daí a verdadeira *mímesis*: uma transformação em consonância com a verdade. Neste sentido, iremos falar de reconhecimento ao invés de conhecimento. Em uma representação teatral, reconhecemos características e papéis. Aí reside o paradoxo: a mais imaginativa criação obtém reconhecimento. “*Como reconhecido, o ser apresentado é o que é retido em sua essência, o que está destacado de seus aspectos acidentais*”<sup>309</sup>, despojado de tudo o que é fortuito e acidental. Este é o sentido no qual Aristóteles pode ousar dizer que a poesia (ele estava pensando na tragédia) é mais filosófica do que a história. Enquanto a poesia segue para o essencial, a história fica satisfeita com o anedótico. Tal é a ligação significativa entre ficção, configuração e reconhecimento do essencial.

## 2. O autor como configuração lúdica

Surge uma segunda implicação, que não é menos interessante do que a primeira. Não é apenas a apresentação do mundo que é *lúdica*, mas também a posição do autor que *põe a si mesmo em cena* e, conseqüentemente, se dá a si mesmo na representação. Não é esta a chave para o que nós chamamos de potencialização do leitor (*potentialization of the reader*)? Não é ele também *transformado* pelo jogo no mundo que se desdobra na obra de arte? A hipótese de uma relação lúdica entre o autor e sua obra é apoiada por diversas análises, que vem de uma

---

<sup>309</sup> Ibid., p. 170. [N.T.: Preferi traduzir a passagem de Gadamer a partir do próprio texto do ensaio. Isso explica a diferença ao comparar com a edição brasileira.]

perspectiva bastante diferente, em particular da crítica literária<sup>310</sup> da Inglaterra e da Alemanha. A discussão sobre essa crítica literária é polarizada, sobretudo, pelo problema da relação entre o escritor de romances e suas personagens. O termo *ponto de vista* foi usada para descrever as várias soluções possíveis que auxiliaram os escritores de romances do passado, para este difícil problema: uma visão total das personagens por um autor onisciente, a identificação com uma das personagens através dos olhos do autor que vê todas as coisas que são mostradas, a aniquilação do autor na história (*story*) que se conta toda a si mesma sozinha, e assim por diante.

Como esse debate pode ser iluminado por nossas reflexões anteriores sobre o jogo? O fato mesmo de que tem havido numerosas soluções para esse problema técnico resulta, em minha opinião, do caráter lúdico da própria relação. O autor é reproduzido ficcionalmente; e as modalidades diferentes da relação do autor com a narração são como muitos papéis desta relação lúdica. As soluções classificadas por Norman Friedman e F. K. Stanzel podem ser reconsideradas a partir desse ponto de vista<sup>311</sup>. Que estas soluções constituam tantas ficções do autor me parecem ser confirmadas pelas observações de um dos críticos: “*o autor pode, em certa medida, escolher disfarçar a si mesmo, mas ele jamais poderá escolher desaparecer*”<sup>312</sup>. Disfarçar a si mesmo, assumir vozes diferentes, isso não é jogar?

Por sua vez, os franceses, mais influenciados pelo estruturalismo, se interessam em cortar a ligação entre o texto e o autor, enfatizam a não-coincidência do autor *psicológico* com o *narrador*, em que aquele é *marcado* pelos sinais do narrador no texto. Mas essa não-coincidência não pode implicar a eliminação do autor; assim como Benveniste falou da referência duplicada<sup>1</sup> com relação à linguagem poética, assim também devemos introduzir a ideia de um *orador duplicado*. Essa separação assinala a irrupção da relação lúdica no interior da real subjetividade do autor. Nós já não estamos tão longe de Dilthey, quando ele fala da “*posição da imaginação do poeta diante do mundo de experiências*”<sup>313</sup>. No mesmo sentido, Wolfgang Kayser fala do “*criador mítico*” para designar a situação do narrador. O narrador é

---

<sup>310</sup> Ver F. van Rossum-Guyon. *Point de vue ou perspective narrative*; Wolfgang Kayser. *Qui raconte le roman?*; and Wayne C. Booth. *Distance et point de vue*; todos In: *Poétique*, 4 (1970). Em língua francesa, o problema foi colocado por J. Pouillon, em sua obra *Temps et roman* (Paris: Gallimard, 1946).

<sup>311</sup> Conforme F. van Rossum-Guyon. *Point de vue ou perspective narrative*. pp. 481-482 e 485-490.

<sup>312</sup> W. C. Booth, citado F. van Rossum-Guyon, *ibid.*, p. 482.

<sup>313</sup> W. Dilthey, citado por F. van Rossum-Guyon, *ibid.*, p. 486.

o que se abstrai da personalidade do autor, de modo que uma outra voz, que não a sua, é ouvida. Portanto, o desaparecimento mesmo do sujeito é ainda uma variação imaginativa<sup>m</sup> do *ego* do escritor. A variação imaginativa, então, consiste em ser parte da narrativa, ao disfarçar a si mesma de acordo com a narrativa. Em alguns casos, ela é ainda uma questão de um papel assumido pelo narrador. Enquanto narrador onisciente, ela é tão somente uma ficção do sujeito, ou como o narrador identificado com uma personagem, ou como o narrador disperso entre as personagens, que aparecem para falar e agir todas sozinhas. O narrador onisciente também é uma “*configuração autônoma, criada pelo autor da mesma maneira como as personagens*”<sup>314</sup>; ainda mais se o narrador é identificado com uma personagem ou se está oculto por de trás de todas as personagens. O narrador olímpico e objetivo pode muito bem desaparecer: o jogo é deslocado para o ponto de vista parcial e restrito das personagens; ou, como em *Os sofrimentos do jovem Werther*, o narrador pode estar oculto em uma personagem imaginária inserida entre a personagem e nós mesmos, de tal modo que essa terceira pessoa é concebida para ter reunidas as palavras do pobre Werther, dirigindo-se a nós no prefácio e nos atraindo em um pseudo-diálogo.

Portanto, faz pouca diferença se um texto é escrito em terceira ou primeira pessoa. Em todos os casos, o distanciamento é o mesmo e a variedade de soluções comprovam que nós não fomos além das regras que governam o jogo. Assim, o escritor de romances pode trocar sua perspectiva e vir a ser subitamente onisciente quando ele lê os pensamentos de suas personagens. Por isso, é correto dizer que o narrador nunca é o autor, não obstante, o narrador é sempre aquele que é transformado em uma personagem ficcional, que é o autor. Mesmo a morte do autor é um jogo que o autor joga. Em todos os casos, de acordo com a expressão de Kayser, ele fica como um “*criador do universo*”<sup>315</sup>.

### 3. O leitor como configuração lúdica

Agora é possível transferir as observações sobre o autor para o leitor e tratar, por sua vez, do leitor como uma configuração lúdica ou fictícia. Em lugar da subjetividade do autor, que foi submetida às variações imaginativas, ela se torna um modelo oferecido pelo narrador à subjetividade do seu leitor. O leitor também é convidado a submeter o seu *ego* à variação

---

<sup>314</sup> F. K. Stanzel, citado por F. van Rossum-Guyon, *ibid.*, p. 490.

<sup>315</sup> Wolfgang Kayser. *Qui raconte le roman?*. p. 510.

imaginativa. Quando o autor fictício do prefácio de *Werther* se dirige a nós, “E tu, boa alma...”, esse *tu* não é uma pessoa prosaica que sabe que Werther não existiu, mas é o *eu* que acredita em ficção. Como Kayser disse, “o leitor é uma criação fictícia, um papel que nós podemos assumir para nos enxergarmos a nós mesmos”<sup>316</sup>. Neste sentido, podemos falar de transformação, como Gadamer fala da transformação da realidade em jogo. O leitor é esse *eu* imaginário, criado pelo poema e participante do universo poético.

Nós podemos ainda dizer de uma relação de congenialidade, mas ela é exercida do autor lúdico para o leitor lúdico. Para a própria obra, construiu-se o leitor em seu papel. Então, a congenialidade não significa nada diferente do que a dupla transformação do autor e do leitor: “Assumir o papel de leitor corresponde a assumir a misteriosa transformação que o público sofre no teatro, quando as luzes se apagam e as cortinas são recolhidas”<sup>317</sup>.

É fácil, portanto, generalizar tudo isso para além do romance ou história (*story*): mesmo quando lemos uma obra filosófica, é sempre uma questão de entrar dentro de uma obra estrangeira, de se desapropriar<sup>n</sup> do *eu* prévio para receber, como no jogo, o si (*self*) conferido pela obra ela mesma.

### III. As ilusões do sujeito

O conceito de apropriação tem sido mal apresentado quando ele se torna a vítima de erros ligados à primazia do sujeito na filosofia moderna, na medida em que esta primazia se origina nos escritos de Descartes, Kant e Husserl. O papel do sujeito dá a impressão de sugerir que a apropriação é uma forma de constituição de objetividade no e através do sujeito. Essa inferência resulta em uma série de erros sobre o real sentido da apropriação. O primeiro desses erros é um dissimulado retorno à pretensão romântica de recuperar, através da coincidência congenial, o gênio do autor: de gênio para gênio! Um outro erro é conceber a apropriação nos termos de uma primazia da recepção original com que alguém busca coincidir: descobrir para quem um texto foi dirigido e identificar a si mesmo com aquele

---

<sup>316</sup> Ibid., p. 502.

<sup>317</sup> Ibid., p. 510.

receptor original, esta seria a tarefa da hermenêutica. Ou, mais diretamente, a apropriação consistiria em subordinar a interpretação às capacidades limitadas de compreensão do leitor atual.

Esse modo de conceber a apropriação, iludida por estes vários erros, é responsável pela suposição de que o espírito científico se mostra na mesma direção da hermenêutica, entendida como uma forma de subjetivismo ou de existencialismo subjetivo. Até mesmo Heidegger tem sido lido desse modo: sua *pré-compreensão* (*Vorverständnis*) é tomada como indiscernível de uma simples projeção dos preconceitos do leitor em sua leitura. O mesmo poderia ser dito sobre o círculo hermenêutico de Bultmann: *crer para compreender*, não é isto projetar a leitura de si (*self*) no texto lido?

Aqui, direi que a noção de sujeito deve ser submetida a uma crítica comparável àquela crítica que a teoria da metáfora<sup>o</sup> praticou a respeito da noção de objeto. De fato, é o mesmo erro filosófico, que deve ser levado até seus dois extremos: objetividade enfrentando o sujeito, sujeito reinando sobre a objetividade.

Neste cenário, todos os ganhos da crítica das ilusões do sujeito devem ser integrados na hermenêutica. Esta crítica, que vejo conduzida em qualquer tradição freudiana ou marxista, constitui a forma moderna da crítica do *preconceito*.

De acordo com a tradição marxista, a crítica do sujeito é um dos aspectos da teoria geral da ideologia. Nossa compreensão é baseada em preconceitos que estão ligados às nossas posições nas relações de força da sociedade, uma posição que é parcialmente desconhecido para nós. Além disso, nós somos impelidos a agir por interesses ocultos. Daí a falsificação da realidade. Assim, a crítica da *consciência falsa* se torna uma parte integrante da hermenêutica. Vejo aqui o lugar para um diálogo necessário entre a hermenêutica e a teoria da ideologia tal como foi desenvolvida, por exemplo, por Habermas<sup>318</sup>.

De acordo com a tradição freudiana, a crítica do sujeito é uma parte da crítica das *ilusões*. Estou interessado aqui na psicanálise, não como uma grade<sup>p</sup> para a leitura de um

---

<sup>318</sup> Ver *Hermenêutica e crítica das ideologias*. In: RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto – Portugal: Editora Rés, 1989.

texto, mas como a autocrítica (*self-criticism*) do leitor, como a purificação do ato de apropriação. Em *Freud and Philosophy*<sup>9</sup>, falei de um efeito da autoanálise (*self-analysis*) que chamei de renúncia do sujeito. Como Freud afirmou, o sujeito não é o senhor em sua própria casa. Essa crítica é dirigida ao que poderia ser chamado de *narcisismo do leitor*: encontrar apenas a si mesmo em um texto, impor e descobrir-se a si mesmo.

A renúncia é um momento fundamental da apropriação e a distingue de qualquer forma de *tomar posse*<sup>7</sup>. A apropriação é também e primeiramente um *deixar levar-se*<sup>8</sup>. A leitura é uma apropriação-desapropriação. Como pode esse deixar levar-se, essa renúncia, ser incorporada na apropriação? Essencialmente por relacionar a apropriação à força reveladora do texto, que temos descrito como sua dimensão referencial. É ao permitir a si mesmo ser arrastado para a referência do texto que o *ego* se desapropria de si mesmo. [...]

A ligação entre apropriação e revelação é, em minha opinião, a pedra de toque de uma hermenêutica que busca igualmente superar as falhas do historicismo e permanecer fiel à intenção original da hermenêutica de Schleiermacher. Compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu é desdobrar a força reveladora implícita em seu discurso, para além do horizonte limitado de sua própria situação existencial.

Sobre essas bases, é possível refutar as perspectivas falaciosas sobre o conceito de interpretação. Em primeiro lugar, a apropriação não implica nenhuma congenialidade direta de uma alma com outra. Nada é mais intersubjetivo ou dialogal do que o encontro com um texto; o que Gadamer chama de *fusão de horizontes* expressa a convergência dos horizontes de *mundo* do escritor e do leitor. A idealidade do texto permanece sendo o mediador neste processo de fusão de horizontes.

De acordo com outra perspectiva falaciosa, a tarefa hermenêutica seria governada pela compreensão da recepção original do texto. Como Gadamer tem firmemente demonstrado, esse é um completo equívoco: as *Cartas* de São Paulo não são menos dirigidas a mim do que aos Romanos, aos Gálatas, aos Coríntios etc. Somente o diálogo possui um *tu*, cuja identificação prossegue do diálogo mesmo. Se o sentido de um texto está aberto para qualquer um que saiba ler, então o texto é a omnitemporalidade<sup>t</sup> de sentido que o abre a leitores desconhecidos; e a historicidade da leitura é a contrapartida dessa omnitemporalidade

específica. Desde o momento em que o texto escapa do seu autor e da sua situação, ele também escapa da sua recepção original. Consequentemente, ele pode procurar novos leitores para si.

De acordo com a terceira perspectiva falaciosa, a apropriação do sentido de um texto subordinaria a interpretação às capacidades finitas de compreensão de um leitor atual. A tradução inglesa e francesa de *Aneignung* por *apropriação* reforça essa cisma. Nós não localizamos o sentido do texto sob a dominação do sujeito que interpreta? Essa pergunta pode ser dispensada ao observar que o que é *feito por nós mesmos* não é algo mental, não é a intensão de um sujeito, nem algo desenhado supostamente oculto atrás do texto; antes, é a projeção de um mundo, é a proposta de um modo de ser-no-mundo, que o texto revela diante dele mesmo através dos sentidos de suas referências não-ostensivas. Longe de dizer que um sujeito, que já é senhor de seu próprio ser-no-mundo, projeta o *a priori* de sua própria compreensão e insere esse *a priori* no texto, eu diria que a apropriação é o processo através do qual a revelação de novos modos de ser – ou, se preferir Wittgenstein a Heidegger, novas *formas de vida* – dão ao sujeito novas capacidades para conhecer a si mesmo. Se a referência de um texto é a projeção de um mundo, então não é o leitor que em primeira instância projeta a si mesmo. O leitor é antes alargado em suas capacidades para projetar a si mesmo, recebendo um novo modo de ser a partir do próprio texto.

Assim, a apropriação deixa de aparecer como um tipo de posse, como um modo de se apoderar de... Ela implica, ao invés disso, um momento de se desapossar do *ego* narcisista. Esse processo de se desapossar é o trabalho do tipo de universalidade e atemporalidade implicado pelos procedimentos explicativos. Apenas a interpretação que satisfaz a injunção do texto, que segue a *direção* do sentido e se esforça para *pensar em concordância* com ele, produz uma nova compreensão-de-si (*self-understanding*). Através da expressão compreensão-de-si, gostaria de confrontar o *si* que emerge da compreensão do texto com o *ego* que reivindica precedência nesta compreensão. É o texto que, com sua força universal de desvelar, dá um *si* para o *ego*.

Seria exigido, no fim desse percurso, uma longa explanação para situar a filosofia hermenêutica em relação, por um lado, com a tradição kantiana reflexiva, e por outro, com a tradição hegeliana especulativa. Nós nos limitaremos aqui a oferecer algumas observações de

apoio à tese de que a filosofia hermenêutica deve se localizar em igual distância de ambas tradições, aceitando tanto uma tradição quanto a outra, mas se opondo a cada uma com igual força.

Por seu interesse em assegurar a ligação entre a compreensão do sentido e a compreensão-de-si, a filosofia hermenêutica é uma continuação da filosofia reflexiva. Mas a crítica das ilusões do sujeito e o recurso permanente ao grande desvio dos signos a distanciam, decisivamente, da primazia do *cogito*. Acima de tudo, a subordinação do tema da apropriação àquele da manifestação de um mundo tende mais para uma hermenêutica do *eu sou* do que para uma hermenêutica do *eu penso*<sup>319</sup>.

Pode-se pensar que o que distancia a filosofia hermenêutica da filosofia reflexiva a traz mais para perto da filosofia especulativa. O que é largamente verdadeiro. Assim, Gadamer pode dizer que sua hermenêutica renova Hegel, na medida em que ela rompe com Schleiermacher. Fundamentalmente, o conceito de manifestação de um mundo, em torno do qual outros conceitos hermenêuticos são organizados, está mais próximo da ideia da *auto-apresentação* (*Selbstdarstellung*) do verdadeiro, seguindo o prefácio de *A fenomenologia do espírito*, do que da constituição da ideia husserliana. Porém, o permanente retorno dessa auto-apresentação ao evento de discurso, no qual, *finalmente*, a interpretação é realizada, significa que a filosofia lamenta a perda do conhecimento absoluto. É porque o conhecimento absoluto é impossível que o conflito das interpretações é intransponível e inevitável.

Entre o conhecimento absoluto e a hermenêutica, é necessário escolher.

---

<sup>319</sup> Ver RICOEUR, Paul. A questão do sujeito: o desafio da semiologia. In: *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

## Notas do Tradutor

---

<sup>a</sup> A palavra que aparece no inglês é *audience*, que traduzi como audiência mesmo, para remeter o sentido do texto à recepção do discurso, seja ficcional ou não, oral ou escrito. Entendo que a ideia de Ricoeur seja opor a dimensão de quem produz discurso a quem o recebe. Em outras passagens traduzi *audience* como *leitura*, para especificar o momento de recepção do discurso, ou ainda como *recepção*.

<sup>b</sup> Cheguei a essa tradução tomando como referência a expressão em francês *sait lire*, constante do ensaio *La fonction herméneutique de la distanciation*, na passagem “le discours écrit se suscite un public qui s'étend virtuellement à quiconque sait lire.” (RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986. pp. 111-112. Suponho que no ensaio em francês *Appropriation* consta a mesma expressão. O que aparece no inglês é a expressão *can read*.

<sup>c</sup> Aqui traduzi *potentialization of the audience* como *potencialização do leitor*. Apesar de Ricoeur usar a expressão *potencialização* para ser empregada ao leitor, no final do ensaio *A função hermênutica do distanciamento*, optei por traduzir *potentialisation of the audience* em outra passagem como *potencialização da leitura*, pois esta potencialização defendida por Ricoeur abarca também o autor. Ainda sobre a delimitação da *audiência* como sendo uma recepção da ordem da leitura, e não de qualquer outra modalidade de recepção de discursos, optei pela palavra *leitura*, pois esta delimitação está pressuposta no próprio encaminhamento da argumentação de Ricoeur.

<sup>d</sup> No ensaio *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, publicado em 1972, traduzido como *Metaphor and the central problem of hermeneutics*, Ricoeur compara os termos *own* e *alien* com o equivalente em alemão *eigen* e *fremd*. Ver RICOEUR, Paul. *Hermeneutics & the human sciences*. Edited and Translated by John B. Tompson. Australia: Cambridge University Press. 1982, p. 178.

<sup>e</sup> No corpo do ensaio, Ricoeur não faz referência alguma à fonte dessa expressão nem bem a explica. Tampouco define explicitamente a expressão. No entanto, pode-se recorrer a outros textos da década de 70 em que Ricoeur trata mais detalhadamente de tal noção e que poderá melhor esclarecê-la. Ricoeur se refere mais diretamente ao caráter *heurístico* da ficção na obra *A metáfora viva*, mais especialmente no *Estudo VII*, apesar de tal questão atravessar sub-repticiamente todos os Estudos. Conforme Ricoeur, o tema mais importante da obra repousa no fato de a metáfora ser “o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade”, RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 14. Esse caráter de redescricao da realidade é apontado por Ricoeur como a função heurística da ficção, e esta constitui o núcleo da argumentação de sua hermenêutica da metáfora. Ricoeur vincula a fonte da expressão ao livro de Max Black, *Models and Metaphors*, BLACK, Max. *Models and Archetypes*. In: *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*. Sixth printing. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976. Segundo Ricoeur, o argumento central de Black, no capítulo *Models and Archetypes*, repousa no fato de que “a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto à relação com o real. Ora, na linguagem científica, o modelo é essencialmente um instrumento heurístico que visa, por meio da ficção, destruir uma interpretação inadequada e traçar um caminho para uma interpretação mais adequada”, RICOEUR, 2005, p. 366. Nesta afirmação, vemos Ricoeur defender o argumento de que a metáfora funciona como um modelo ficcional para a realidade, que servirá para o leitor como instrumento de reelaboração da compreensão desta mesma realidade. Apesar da vinculação que Ricoeur aponta para a expressão, tendo como origem o livro de Max Black, parece que há uma proximidade entre o emprego de Ricoeur e o termo *ficção heurística* a partir de Kant, quando na *Crítica da razão pura*, Kant trata da doutrina transcendental do método. A ficção heurística para Kant se mostra como o modo desejável do funcionamento da imaginação, para que esta não devaneie em conceitos puros da razão, podendo mesmo servir de regulação e orientação para a experiência. Conforme Kant, “Os conceitos da razão, como dito, são meras ideias e, evidentemente, não têm objeto em alguma experiência; mas nem por isso designam objetos inventados que, ao mesmo tempo, fossem tomados por possíveis. Eles são pensados apenas problemáticamente, para fundar na relação com eles (enquanto ficções heurísticas) princípios regulativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Partindo-se disso, eles são meros produtos do pensamento, cuja possibilidade não é demonstrável, e que, por isso, não podem, através de uma hipótese, ser colocados como fundamento da explicação dos fenômenos reais”, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 565. Kant exemplifica esta situação com a reflexão sobre a alma, quando pensamos nela como um ente simples, para podermos pensar e apreciar seus fenômenos internos, concebendo-a segundo uma unidade integral e necessária para as faculdades espirituais, apesar de não ser possível conhecer a alma in concreto. No entanto, isto não nos permitiria admitir

---

concretamente a alma como uma substância simples, o que seria um erro, pois que deste modo estaríamos pressupondo sua demonstrabilidade e evidência, quando na verdade não possuímos da alma nenhuma demonstração e evidência, portanto não possuímos experiência alguma da alma. Vale a pena ainda destacar algumas observações sobre o tema da ficção heurística através do ensaio *A imaginação no discurso e na ação*, de 1976, presente na coletânea *Do texto à ação*, RICOEUR, Paul. *Do texto a ação: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto – Portugal: Editora Rés, 1989. Nele, Ricoeur oferece mais informações para completar nossa compreensão do que seja uma ficção heurística e sua força de redescritção da realidade. Segundo Ricoeur a ficção possui uma *valência dupla*, no que diz respeito à sua referencialidade: ao mesmo tempo em que sua referência aponta para lugar nenhum, justamente por se dirigir a nenhum lugar *da e na* realidade, por isso mesmo “pode visar indiretamente esta realidade”, RICOEUR, 1989, p. 221, e este seria um novo *efeito de referência*. Assim, o poder, ou melhor, a força da ficção heurística, que Ricoeur nos chama a atenção, é propriamente este efeito de referência, que é capaz de redescrever a realidade. Deste modo teremos a ficção a serviço dessa redescritção. Na verdade, a ficção possui essa possibilidade de redescrever a realidade, justamente porque possui uma força heurística. A força de redescritção vem essencialmente do seu caráter heurístico. Segundo Ricoeur, a “característica comum ao modelo e à ficção é a sua força *heurística*, quer dizer, a sua capacidade de abrir e de desenvolver novas dimensões da realidade, graças à suspensão da nossa fé numa descrição anterior”, *Ibid*. Daí, pode-se afirmar que a ficção heurística irá ocupar um lugar intermediário entre a descrição da realidade, já conhecida, e sua redescritção: a ficção considerada a partir de sua função heurística irá mediar esses dois âmbitos. Conforme Ricoeur, é necessário considerar entre a descrição e a redescritção o tema da ficção heurística, cf. RICOEUR, 2005, p. 221, o que irá lhe conferir um papel mediador.

<sup>f</sup> Ver o item *O jogo como fio condutor da explicação ontológica*, item do capítulo intitulado *A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico*, pertencente à primeira parte da obra *Verdade e Método I*.

<sup>g</sup> A expressão aparece na língua inglesa como *takes place*.

<sup>h</sup> A expressão aparece na língua inglesa como *to and fro*. No original alemão, de onde provem a expressão da obra de Gadamer, lê-se *Hin und Her*. Há uma tradução para a expressão, na edição brasileira de *A atualidade do belo*, de Gadamer, em que Celeste Aida Galeão traduz *Hin und Her* como *ir e vir*. A palavra *vaivém* é preferível, por indicar um movimento autônomo, ao passo que *ir e vir* parece indicar uma atitude deliberada pela liberdade do sujeito.

<sup>i</sup> A expressão aparece na língua inglesa como *presentation*.

<sup>j</sup> Em sua obra *A metáfora viva*, Ricoeur irá se dedicar mais a discussão sobre a referência da linguagem em seu *Estudo VII*. Neste capítulo da obra, é possível observar Ricoeur mencionar esse discurso didático também como discurso informativo, cf. RICOEUR, 2005, p. 345. Em francês, “discours informatif ou didactique”, RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975, p. 184. O discurso didático expõe o signo em sua função didática – “fonction didactique du signe”, cf. RICOEUR, 1975, p. 289 –, própria à linguagem científica. A significação literária do discurso, ou melhor dizendo, a função metafórica do discurso literário, opõe-se diretamente ao discurso didático, cf. RICOEUR, 2005, 345.

<sup>k</sup> Apesar da escolha tradutória para a palavra *Darstellung* na tradução brasileira de *Verdade e Método* entender que *Darstellung* significa *representação*, para sermos mais fieis ao pensamento de Gadamer considero o sentido da palavra como *apresentação*. Assim, apresentação significa tornar presente algo através da linguagem, sem carecer da imediata presença daquilo a que se refere. A própria linguagem apresenta em si e por si a própria coisa. Essa indicação se encontra também explícita no texto *A atualidade do belo*. Destaco a seguinte passagem, que diz: “O simbólico não apenas remete para a significação, mas torna-a presente”, tradução livre. Em alemão, “Das Symbolische verweist nicht nur auf Bedeutung, sondern läßt sie gegenwärtig sein”, cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Germany, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1977, p. 46.

<sup>l</sup> Esta questão da referência duplicada aparece no *Estudo VII*, de *A Metáfora Viva*, p. 343 e p. 351. A expressão aparece na língua inglesa como *split reference*.

<sup>m</sup> Ricoeur para se distanciar de Gadamer, recorre à noção de variação imaginativa. A esse respeito, Ricoeur está pensando a partir da redução fenomenológica de Edmund Husserl. Em sua fenomenologia transcendental, Husserl utiliza o termo variação eidética para promover uma redução fenomenológica, ou *epokhé*. Na redução fenomenológica eidética, a variação imaginativa é um procedimento que busca alterar as propriedades essenciais de um determinado fenômeno para, a partir daí, identificar a essência do fenômeno, o *noema*. Na medida em que se vão alterando as propriedades do fenômeno, há um momento em que não será mais possível alterá-lo, pois tal fenômeno passara a ser outra coisa. Assim, Ricoeur põe em relação, como sendo variação de um mesmo

---

fenômeno, autor, narrador e personagens. No caso da relação entre o autor e o narrador, esta relação não passa de um efeito resultante do procedimento de uma variação imaginativa do autor. Este vai se disfarçando imaginativamente, como aquele que fala, e constitui-se numa variação do mesmo. Isto significa que a essência eidética é a mesma. O mesmo ocorreria entre o narrador e suas personagens. A subjetividade do autor é alterada, transformada, e passa a vigorar na obra como narrador e como personagens. Ricoeur não está interessado em depurar o fenômeno autor, nem está pensando em termos de uma intuição dos dados de fato do autor, mas pretende apontar apenas as relações entre as essências (autor, narrador, personagens). Apesar disso, sabemos que o *noema* não nega a existência do dado de fato, o que mantém, no caso do jogo, uma relação entre realidade e configuração, ou melhor dizendo, entre autor e narrador.

<sup>n</sup> Em todo o ensaio, optei por traduzir a palavra *divest* e suas variações por *desapropriar*, para reforçar a tensão entre a apropriação e o processo oposto, que indica a perda da posse do si mesmo do sujeito.

<sup>o</sup> Acredito que Ricoeur esteja se referindo ao ensaio *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, publicado em 1972, traduzido como *Metaphor and the central problem of hermeneutics*, em RICOEUR, Paul. *Hermeneutics & the human sciences*. Edited and Translated by John B. Tompson. Australia: Cambridge University Press. 1982. Há uma tradução brasileira deste ensaio disponível em RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2: Hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. O que me leva a esta conclusão é que ao encerrar este ensaio Ricoeur trata do mesmo problema que está em questão no ensaio *Apropriação: o papel da subjetividade na apropriação do sentido*. Transcrevo a passagem que ilustra essa afirmação, com uma tradução livre do trecho: “Se a apropriação é a contraparte da abertura [do mundo], então o papel da subjetividade não deve ser descrito nos termos da projeção. Prefiro dizer que o leitor compreende a si mesmo diante do texto, diante do mundo da obra. Compreender a si mesmo diante de um texto é completamente o oposto de projetar a si mesmo e projetar as suas próprias crenças e preconceitos; compreender-se é deixar a obra e seu mundo alargar o horizonte da compreensão que eu tenho de mim mesmo”. Em Inglês, “If appropriation is the counterpart of disclosure, then the role of subjectivity must not be described in terms of projection. I should prefer to say that the reader understands himself in front of the text, in front of the world of the work. To understand oneself in front of a text is quite the contrary of projecting oneself and one's own beliefs and prejudices; it is to let the work and its world enlarge the horizon of the understanding which I have of myself”, RICOEUR, 1982, p. 178. Esta passagem é bastante semelhante à afirmação feita por Ricoeur no final do segundo parágrafo do ensaio *Apropriação*.

<sup>p</sup> Acredito que Ricoeur tenha usado a palavra francesa *grille*, no inglês *grid*, para indicar o caráter estrutural do sistema hermenêutico de uma determinada leitura. No ensaio *Existência e Hermenêutica*, que abre as discussões na obra *O Conflito das Interpretações*, Ricoeur associa a ideia de uma *grade de leitura* a uma estrutura teórica de um dado sistema hermenêutico, como sendo a estrutura que irá determinar o encaminhamento e o alcance da interpretação possível de um texto. Ver RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. Ou ainda RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correa. Porto - Portugal: Rés-Editora, 1988.

<sup>q</sup> RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

<sup>r</sup> A expressão aparece na língua inglesa como *taking possession*.

<sup>s</sup> A expressão aparece na língua inglesa como *letting-go*.

<sup>t</sup> *Omnis*: adjetivo latino, que significa em seu sentido mais próprio a ideia de totalidade, toda.