



**O MUNDO DO TEXTO EM PAUL RICOEUR:
DA HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA À COMPREENSÃO DE SI**

JAQUELINE STEFANI¹ E THAMIRES GRIEBLER²

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo reconstruir o percurso da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur a partir da noção de mundo do texto, mostrando como ela emerge de um diálogo crítico com a tradição hermenêutica moderna e contemporânea, especialmente em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Argumenta-se que a proposta ricoeuriana consiste em uma reconfiguração da hermenêutica que preserva o ganho ontológico inaugurado por Heidegger e Gadamer, sem abdicar da mediação textual e do retorno à epistemologia. A noção positiva de distanciamento, central nesse percurso, permite compreender o texto como projeção de um mundo e como mediação privilegiada da compreensão de si. Ao final, sustenta-se que o mundo do texto constitui o verdadeiro centro de gravidade da hermenêutica ricoeuriana, deslocando a interpretação do polo da intenção do autor e da subjetividade imediata do leitor para o horizonte de sentido aberto pela obra.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica. Paul Ricoeur. Mundo do texto. Distanciamento. Compreensão de si.

ABSTRACT: The aim of this article is to reconstruct the trajectory of Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics on the basis of the notion of the world of the text, showing how it emerges from a critical dialogue with the modern and contemporary hermeneutical tradition, especially in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. It is argued that Ricoeur's proposal consists in a reconfiguration of hermeneutics that preserves the ontological gain inaugurated by Heidegger and Gadamer, without relinquishing textual mediation and a return to epistemology. The positive notion of distanciation, central to this trajectory, makes it possible to understand the text both as a projection of a world and as a privileged mediation of self-understanding. Finally, it is maintained that the world of the text constitutes the true center of gravity of Ricoeurian hermeneutics, shifting interpretation away from the pole of the author's intention and the reader's immediate subjectivity toward the horizon of meaning opened by the work.

KEYWORDS: Hermeneutics. Paul Ricoeur. World of the text. Distanciation. Self-understanding.

¹ Professora pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Doutora em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). E-mail: jaquelinestefani@yahoo.com.br.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) – bolsista CNPq. E-mail: tgriable@ucs.br.

1 Introdução

A hermenêutica filosófica contemporânea encontra em Paul Ricoeur uma de suas formulações mais sistemáticas e fecundas. Ao longo de sua obra, Ricoeur empenha-se em articular tradição e inovação, mantendo um diálogo crítico com as principais correntes da hermenêutica moderna sem reduzir sua reflexão a uma mera história das ideias. Nesse percurso, a noção de mundo do texto emerge como eixo estruturador de sua proposta, funcionando como ponto de inflexão entre epistemologia, ontologia e ética.

Ricoeur define a hermenêutica como “a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (Ricoeur, 1990, p. 17), destacando desde o início o lugar privilegiado que o texto ocupa em sua reflexão. Diferentemente das hermenêuticas de cunho romântico ou psicológico, que buscavam reconduzir o sentido do texto à interioridade do autor, ou das abordagens estritamente estruturalistas, que tendiam a enaltecer a autonomia das estruturas, Ricoeur propõe uma via mediadora. Essa via reconhece, de um lado, a autonomia do texto em relação às intenções de seu autor e, de outro, sua capacidade de projetar um mundo possível no qual o leitor pode habitar.

O objetivo deste artigo é apresentar de forma sistemática esse percurso hermenêutico, evidenciando como a noção de mundo do texto se constrói a partir da crítica e da assimilação de momentos decisivos da tradição hermenêutica. Para tanto, o trabalho organiza-se em dois grandes movimentos. No primeiro, reconstrói-se a história da hermenêutica tal como lida por Ricoeur, com especial atenção às contribuições de Schleiermacher, Dilthey e à guinada ontológica operada por Heidegger e retomada criticamente por Gadamer, bem como o problema do distanciamento. No segundo, apresenta-se a proposta propriamente ricoeuriana, centrada na noção positiva de distanciamento, na teoria do texto e na compreensão de si mediada pela obra.

Sustenta-se, como tese central, que a hermenêutica ricoeuriana encontra no mundo do texto o seu verdadeiro centro de gravidade, permitindo pensar a compreensão não como retorno a uma subjetividade originária, mas como apropriação crítica de possibilidades de ser-no-mundo abertas pelo texto. Essa perspectiva confere à hermenêutica um alcance que ultrapassa a teoria da interpretação, projetando-a para o campo da ética e da constituição narrativa da identidade.

2 A história da hermenêutica pelos olhos de Ricoeur

No exame da história da hermenêutica, Ricoeur (1990) identifica dois movimentos fundamentais: a *desregionalização* das hermenêuticas, que compreende a inclusão de todas as

hermenêuticas *regionais* em uma hermenêutica *geral*, e o movimento de *radicalização* que acompanha essa desregionalização e faz com que a hermenêutica se torne, para além de *geral*, *fundamental*. A hermenêutica, inicialmente vinculada a práticas interpretativas regionais, como a filologia clássica e a exegese bíblica, tende progressivamente a se tornar *geral*. Mais do que isso, tende a se tornar *fundamental*, na medida em que a compreensão deixa de ser concebida como uma simples modalidade do conhecimento para ser reconhecida como um modo essencial do ser-no-mundo.

2.1 A hermenêutica geral de Schleiermacher e a virada histórica de Dilthey

Schleiermacher revolucionou o campo da hermenêutica ao transformá-la em ciência da compreensão, válida para qualquer tipo de obra e não apenas para textos bíblicos. A tarefa primordial da hermenêutica passa a ser a de desfazer mal-entendidos: compreender é chegar a um entendimento comum, a um acordo. Para isso, é necessário realizar um caminho inverso, que vai do discurso à coisa mesma, ao momento da criação da obra e ao modo como ela foi originariamente pensada. Perguntar como o outro chegou àquela opinião implica conhecer o espírito do autor e suprimir os próprios preconceitos do intérprete, buscando aquilo que o autor tinha em mente sempre que surgirem passagens incompreensíveis no texto.

A hermenêutica é, assim, concebida como uma arte de evitar ou resolver mal-entendidos por meio de uma pletora de regras gramaticais e psicológicas, nas quais importa não apenas o sentido literal das palavras, mas também as intenções do autor: “Schleiermacher entende que os pensamentos só podem ser compreendidos adequadamente retrocedendo até sua gênese” (Gadamer, 2008, p. 256). Desse modo, compreender supõe refazer o caminho de criação do autor, “a compreensão torna-se, portanto, o inverso da composição: seu ponto de partida é o fixo e finito, e seu objetivo é a vida mental na qual o finito surgiu” (Alberti, 1996, p. 8). Para reconstruir o movimento criativo do autor, torna-se fundamental a compreensão da relação entre todo e parte, individualidade e universalidade, o que implica necessariamente a entrada no círculo hermenêutico.

A hermenêutica de Schleiermacher apresenta, assim, uma dupla marca: uma marca crítica, expressa no desejo de desenvolver regras gerais da compreensão, e uma marca romântica, manifesta na intenção de manter um vínculo direto com a fonte da criação. Ricoeur explica que “crítica é o propósito de lutar contra a não-compreensão em nome do famoso adágio: ‘há hermenêutica, onde houver não-compreensão’; romântica é o intuito de ‘compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu’”

(Ricoeur, 1990, p. 21). Para o autor, toda a hermenêutica posterior parece ser assinalada por essa dupla demarcação.

Outra questão fundamental apontada por Ricoeur refere-se à distinção, constantemente presente na obra de Schleiermacher, entre duas formas de interpretação: a gramatical, fundamentada nas características do discurso comuns a uma cultura, e a técnica, relacionada à genialidade e à particularidade da mensagem do escritor. Ricoeur ressalta que essas duas formas se excluem mutuamente, não podendo ser praticadas ao mesmo tempo, pois ou se percebe o que é comum ou o que é próprio. Segundo ele, é na interpretação técnica que se realiza o próprio projeto de uma hermenêutica, pois se trata de atingir a subjetividade daquele que fala, deixando a língua em segundo plano.

Nos textos finais de Schleiermacher, a expressão “interpretação técnica” é substituída por “interpretação psicológica”, justamente em razão da intenção de alcançar a subjetividade do escritor, a qual passa a ter primazia sobre a interpretação gramatical. Tolfo (2009, p. 33) observa que, à maneira de Schleiermacher, fica claro que compreender é reconstruir, uma vez que a compreensão hermenêutica pretende apreender a interioridade de um sujeito, tornando-a transparente. A teoria proposta por Schleiermacher serve de base para que Ricoeur desenvolva sua própria teoria acerca da relação entre a subjetividade do autor e a obra, deslocando a busca por essa subjetividade obscurecida para o sentido e a referência do próprio texto.

Em *O nascimento da hermenêutica* (1900), Dilthey retoma o círculo hermenêutico de Schleiermacher: das palavras isoladas e de suas relações deve ser entendido o todo de uma obra. Ele conferiu à hermenêutica o atributo de ciência da compreensão e, portanto, de fundamento de todas as ciências humanas em oposição às da natureza. O processo de compreensão aparece como um "se-colocar-na-posição-de", como um "tornar a vivenciar".

Dilthey amplia o horizonte da hermenêutica ao deslocar o foco da filologia para a história. Assim, o surgimento da hermenêutica acaba coincidindo com o surgimento de uma "consciência histórica". A compreensão passa a ser concebida como fundamento das ciências do espírito em oposição ao modelo explicativo das ciências naturais. Ricoeur explica que os grandes historiadores alemães do século XIX colocaram a história como ciência de primeira grandeza e, conseqüentemente, o *encadeamento* dos fatos da realidade torna-se o próprio texto a ser interpretado: “antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? [...] Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história (Ricoeur, 1990, p. 23).

Assim, o *historicismo* consiste no primeiro fato de cultura trazido à tona por Dilthey. O segundo fato cultural levantado diz respeito ao *positivismo*, no sentido da exigência em manter como modelo o empirismo que vinha sendo adotado no campo das ciências naturais em sua época. De acordo com Ricoeur (1990), esse questionamento conduz à oposição que atravessa a obra de Dilthey como um todo e gera consequências fundamentais para a hermenêutica: a oposição entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* da história. É a partir dessa polarização que a hermenêutica se vê, simultaneamente, excluída da explicação naturalista e da intuição psicológica. Porém, em Dilthey o indivíduo é o cerne de todas as ciências humanas e, como pontua Ricoeur, compreender que o homem não é um estranho para si mesmo, visto que fornece sinais de sua própria existência que não podem ser explicados, mas sim compreendidos, é o que distingue o estatuto entre a coisa natural e o espírito, entre o mundo físico e o mundo psíquico.

Colocando a compreensão do texto sob a compreensão de alguém que nele se expressa (hermenêutica de base psicológica), a obra de Dilthey situa o objeto da hermenêutica fora do sentido e referência do texto, conferindo à interpretação “não *aquilo* que diz o texto, mas *aquele* que nele se expressa” (Ricoeur, 1990, p. 28, grifos do autor). De acordo com Ricoeur (1990), para pensar as objetivações da vida, é preciso que se assuma a própria vida como espírito, a própria vida apreendida como vida em sua base. No entanto, essa assimilação da vida como vida somente ocorre “pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico” (Ricoeur, 1990, p. 29). Assim, Dilthey, dando um passo importante na história da hermenêutica, percebe a interpretação como um modo para conseguir ultrapassar esse fluxo sem a necessidade de um saber absoluto sobre todos os fatos históricos.

2.2 A ontologia de Heidegger e a pertença e o distanciamento de Gadamer

Com Heidegger, a hermenêutica abandona seu enquadramento epistemológico e assume uma dimensão ontológica. A compreensão deixa de ser um método de conhecimento para tornar-se um existencial do *Dasein*. Compreender é projetar-se em possibilidades de ser: “A pergunta pelo ser é autêntica e essencial pelo fato de abrir-se sempre a um âmbito para além dos limites do já formulado e dominado. Por isso, o pensar não é outra coisa que o constante *estar-a-caminho* nesse campo preliminar da pergunta prévia” (Stefani, 2010, p. 60).

Em *Ser e Tempo*, parágrafos 31-34, Heidegger dirá que a abertura é o fato de que o ser humano está sempre já lançado em um mundo, em relação com coisas, com os outros e consigo mesmo. Essa abertura se realiza fundamentalmente como compreensão, que não é um ato

intelectual, mas um modo prático e originário de ser-no-mundo: desde sempre lidamos com os entes a partir de seu uso e de suas possibilidades, antes de qualquer explicação teórica. A compreensão pode ser própria (autêntica), quando o *Dasein* assume suas possibilidades mais originárias, inclusive a finitude, ou imprópria (inautêntica), quando se orienta pelas interpretações correntes do cotidiano.

A interpretação é o desdobramento explícito da compreensão, pois articula em palavras aquilo que já compreendemos praticamente. Toda interpretação parte inevitavelmente de uma pré-compreensão, estruturada por três momentos: posição prévia (o horizonte em que algo aparece), visão prévia (a perspectiva adotada) e concepção prévia (os conceitos antecipados que orientam o entendimento). Por isso, compreensão e interpretação se movem de forma circular: partimos de pressupostos que são continuamente reformulados no próprio ato de compreender.

Heidegger rejeita a ideia de uma interpretação neutra ou puramente objetiva; o “pré” não é um defeito, mas a condição positiva da compreensão. O trabalho hermenêutico, então, consiste em tornar explícitos esses pressupostos, evitando confundir opiniões implícitas com o sentido do texto. Seu interesse, contudo, é existencial-ontológico, não metodológico. A experiência hermenêutica não é aquela que confirma nossas expectativas, nem é aquela que pode ser repetida, como na experimentação científica, mas exatamente aquela que está na categoria do irrepitível e que nos constitui enquanto ser histórico e finito.

A linguagem, em Heidegger, é constitutiva do ser-no-mundo, pois é nela que a compreensão se articula e o mundo se torna acessível. O discurso pode abrir autenticamente o sentido ou degradar-se em falatório. Heidegger critica a tradição lógico-gramatical que reduz a linguagem à proposição: não é a linguagem que deriva da lógica, mas a lógica que emerge de possibilidades mais originárias da linguagem enquanto modo de existência.

Ricoeur (1990, p. 30) destaca que a teoria do conhecimento se transforma ao ser precedida por uma questão ontológica fundamental. Com Heidegger, o foco passa a ser o *Dasein*, no lugar onde ocorre o surgimento do ser. Distinguindo-se de Dilthey, que vinculava a compreensão a um psiquismo alheio, Heidegger dirige a atenção para a relação do ser com o mundo e não do ser com o outro. Assim, Ricoeur esclarece que o compreender deve ser precedido pelo enraizamento do ser que garante a ancoragem de todo o sistema linguístico, e consequentemente dos livros e textos, visto a necessidade primordial de, antes de orientar-se para algo ou algum lugar, encontrar-se *aí*, situar-se. Havendo esse vínculo fundamental com o real, com a situação, o qual é extraído na obra de Heidegger a partir da exploração de sentimentos como a angústia e o medo, surge então o compreender.

Para Heidegger, o compreender é fundamentalmente, e paradoxalmente, um *projetar* em um ser previamente existente, previamente projetado. A questão aqui, como explica Ricoeur, não é existencial, mas estrutural: é sobre a *estrutura* do ser a partir da qual deriva um problema de escolha. Na sequência do trajeto heideggeriano chega-se à *interpretação*, terceira posição da tríade “situação-compreensão-interpretação” (Ricoeur, 1990, p. 33), a qual é entendida como um desenvolver da compreensão: não um desenvolver que a transforme em outra coisa, mas que a torne ela mesma, visto que se vincula às possibilidades já existentes em sua própria estrutura; possibilidades essas que são explicitadas a partir daquilo que Heidegger chama de *pré-compreensão*.

Apesar do ganho conceitual que Heidegger traz para a hermenêutica, Ricoeur aponta que com Heidegger apenas meio caminho é trilhado, isto é, se vai da epistemologia à ontologia, mas o regresso necessário à epistemologia para que o círculo hermenêutico não encerre em si mesmo não acontece. É em Gadamer que o diálogo com as ciências do espírito é reativado.

Com Gadamer, a compreensão funda-se no círculo hermenêutico, entendido como o movimento entre todo e partes, cujo critério é a coerência interna: “sempre a concordância de cada particularidade com o todo. Se não houver tal concordância, significa que a compreensão malogrou” (Gadamer, 2008, p. 386). Gadamer rejeita a interpretação subjetivista de Friedrich Schleiermacher, centrada na psicologia do autor, e afirma que a hermenêutica visa o sentido comum do texto, pois “não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas a participação num sentido comum” (Gadamer, 2002, p. 73).

A compreensão, assim, é sempre contextual e circular; como a palavra depende da frase, o conceito depende de seu horizonte, de modo que “o horizonte é constituído pelos elementos aos quais ele empresta um sentido. A compreensão é então circular porque é nesse círculo que surge o sentido” (Alberti, 1996, p. 9). Gadamer reconhece aqui a herança de Heidegger, segundo a qual toda interpretação envolve uma projeção prévia de sentido. Desse modo, o intérprete projeta antecipadamente um sentido do todo, orientado por expectativas que são continuamente revisadas. Não é possível “sair” da própria historicidade; ao contrário, é preciso entrar conscientemente no círculo, pois os “prés” são condições da interpretação.

O movimento circular é ilustrado pelo aprendizado de uma língua: “precisamos ‘construir’ uma frase, antes de procurar compreender suas partes singulares... [essa] expectativa deve ser corrigida quando o texto o exige” (Gadamer, 2002, p. 72). As expectativas e preconceitos podem ser confirmadas ou refutadas pelo texto e, se necessário, abandonadas. Assim, a compreensão parte de pressuposições que devem ser trazidas à consciência e

criticadas. A distância temporal e a consciência histórica permitem distinguir preconceitos autênticos dos falsos. No encontro entre leitor e obra ocorre a fusão de horizontes entre o horizonte histórico do leitor e o do texto, o que amplia a compreensão e distingue a hermenêutica gadameriana da proposta de Schleiermacher, que pretendia a imersão na consciência do autor sem considerar a historicidade do intérprete.

Gadamer contrapõe o distanciamento alienante à experiência de pertença, analisando-a em três esferas: estética, histórica e linguística. Na estética, a apreensão do objeto precede o juízo crítico; na história, a consciência de ser conduzido pela tradição torna possível o método histórico; na linguagem, a co-pertença às “coisas ditas” precede todo tratamento científico do discurso.

O pertencimento não elimina a epistemologia, mas a torna possível, pois toda compreensão é marcada por uma “distância própria”: não se trata de escolher entre pertença ou distanciamento, mas de reconhecer sua tensão constitutiva. A consciência dessa pertença, porém, funda uma responsabilidade diante do passado, responsabilidade que só se exerce mediante algum distanciamento. É nesse ponto que Ricoeur (1990) busca reinscrever criticamente o elemento da distância. Para ele, a distância não é excluída da consciência histórica, mas está inscrita na própria história dos efeitos, entendida como “eficácia na distância”. O mesmo vale para a fusão dos horizontes, que não elimina a distância entre intérprete e tradição, mas opera a comunicação entre o próximo, o longínquo e o aberto, excluindo qualquer horizonte fechado ou saber total.

Na filosofia da linguagem, Ricoeur identifica o indício decisivo de uma reavaliação positiva do distanciamento. O caráter “linguageiro” da experiência humana implica que a pertença à tradição se dá pela interpretação de signos, obras e textos. Essa mediação só é possível porque há uma distância entre quem disse e o que foi dito, permitindo que a “coisa dita” se autonomize. É essa autonomia que conduz Ricoeur à sua teoria do texto, na qual o sentido não pertence mais nem ao autor nem ao leitor, mas se comunica precisamente pela distância.

Assim, enquanto Gadamer enfatiza a pertença histórica e a fusão de horizontes, correndo o risco de desqualificar o distanciamento crítico, Ricoeur reconhece o valor dessa crítica ao objetivismo, mas propõe um distanciamento não alienante, e sim produtivo, como condição da crítica, da objetividade e da própria compreensão.

3 A noção positiva de distanciamento e o mundo do texto

O texto, muito além de ser apenas um caso específico de comunicação inter-humana, revela um traço fundamental da história da experiência humana: a comunicação na distância e pela distância. Gadamer considera uma oposição entre distanciamento alienante e pertencimento fundamental, mas que se mostra, na perspectiva de Ricoeur, insatisfatória:

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 (Ricoeur, 1990, p. 43).

Ricoeur (1990), recusando essa opção paradoxal, debruça-se sobre a noção de texto e propõe sua organização em cinco temas: 1) a realização da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação entre fala e escrita no discurso e nas obras discursivas; 4) o trabalho discursivo como projeção de um mundo; 5) discurso e trabalho discursivo como mediação da compreensão de si. No percurso hermenêutico ricoeuriano, discurso, obra e escrita constituem o tripé que sustenta a própria problemática central de um projeto de mundo.

3.1 A realização da linguagem como discurso

Para Ricoeur (1990), o primeiro polo constitutivo do discurso – o evento – somente é possível quando a passagem da língua para a fala é levada em consideração e assume-se que algo acontece quando alguém fala alguma coisa. Essa distinção entre língua e fala encontra suas origens em Saussure (2006, p. 28), o qual diz que, por mais que esses objetos se impliquem mutuamente, “seria ilusório reunir, sob o mesmo ponto de vista, a língua e a fala”, visto que a língua é um objeto social e independente do indivíduo, enquanto a fala é uma manifestação individual e momentânea. Partindo dessa oposição, Ricoeur (1990) dirá que o discurso é realizado temporalmente e no presente, diferentemente do sistema da língua. O discurso é dependente de quem o profere e de quando o profere.

Tomando como base a autorreferencialidade da instância do discurso, de acordo com Ricoeur (1990), enquanto na esfera da língua os signos se referem apenas a outros signos, permanecendo enclausurados em um mesmo sistema e garantindo que a língua não possua mais mundo, tempo ou subjetividade, a esfera do discurso é sempre sobre um mundo, sempre se refere a alguma coisa, seja expressando, descrevendo ou representando. O evento, nesse

sentido, é um mundo chegando à linguagem por meio do discurso. Como ressalta Almeida (2018, p. 164), no pensamento ricoeuriano “a linguagem não é para ela mesma, mas em vista do mundo que ela tem a capacidade de abrir e descobrir”. Porém, para que haja consciência desse mundo habitado por um “eu”, se faz necessário haver um “tu”. Desse modo, Ricoeur (1990) observa que o discurso não possui apenas um mundo, mas também um interlocutor. A língua pode ser então entendida como condição da comunicação, como fornecedora de seus códigos, mas é no discurso que ocorrem as trocas de mensagens. Portanto, o evento pode ser assimilado como um fenômeno de troca, instaurando um diálogo que pode ser continuado ou interrompido. Assim, o evento é um fato efêmero, passageiro, não há como ser compreendido, diferentemente do caráter duradouro que apresenta o segundo polo do discurso, a significação.

Segundo Ricoeur (1990), o discurso é realizado como evento, mas compreendido como significação, o que revela a intencionalidade da linguagem. Para explicar esse processo, ele recorre à teoria dos atos de fala de Austin, distinguindo três níveis. O ato locucionário corresponde ao dizer enquanto proposição, identificável e reidentificável apesar das variações de sentido conforme o contexto. O ato ilocucionário refere-se à força com que algo é dito (ordem, desejo etc.), também passível de inscrição linguística, inclusive na escrita. Já o ato perlocucionário diz respeito aos efeitos produzidos no interlocutor, sendo o menos inscritível, embora igualmente intencional. Assim, Ricoeur sustenta que todos os níveis do discurso permitem a exteriorização do sentido e fundamentam sua fixação na obra escrita.

3.2 A realização do discurso como obra estruturada

A noção de obra possui três características distintas: composição, gênero literário e estilo. Esses três traços partem da observação de que, primeiramente, “uma obra é uma sequência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal” (Ricoeur, 1990, p. 49). Em seguida, essa composição própria da obra recebe uma codificação – a qual é conhecida como gênero literário – que faz com que o discurso seja identificado como um poema, um conto, um ensaio etc. E então, por fim, a obra recebe aquilo que é chamado de estilo: uma configuração única que a relaciona a um indivíduo.

De acordo com Ricoeur, essas três novas categorias do discurso são categorias de produção e trabalho, como a própria palavra “obra” já explicita; são modos de entender a linguagem como um material possível de ser trabalhado e formado. Desse modo, as obras

literárias podem ser consideradas como resultados de um trabalho de organização da linguagem efetuado pelo homem.

Nesse sentido, visto que as obras não se reduzem à compreensão das frases uma a uma e sim de modo global, a ideia de significação recebe uma nova caracterização que diz respeito à escala da obra individual. Ricoeur ressalta que o problema da literatura é então integrado a uma estilística geral³ e que o trabalho em si é uma das estruturas da prática. Ou seja, a prática que o homem opera ao trabalhar o discurso se inscreve nas obras literárias como estilo e é justamente isso “o que faz da obra um *objeto estruturalmente* identificável. Passível de ser *explicado* por uma análise estrutural” (Santos, 2004, p. 171, grifos do autor).

A introdução das categorias referentes à produção e trabalho na esfera do discurso faz com que a noção de obra se apresente como mediadora entre a “irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido”, como coloca Ricoeur (1990, p. 50). A dialética do evento que se esvai e da significação que permanece possui agora uma ponte perceptível: o estilo. Ricoeur observa que o estilo, ao estar conectado ao indivíduo ainda em um momento prévio à concepção da obra, se relaciona ao efêmero do evento, porém sua inscrição no discurso lhe dá a aparência de concretude, lhe traz à tona de maneira notável. Corá explica esse aspecto ao dizer que “o fato de a obra ganhar um *estilo* e, conseqüentemente, uma configuração única que a liga a um indivíduo único, lhe confere a ideia de um universo concreto dentro da obra. O estilo confere ao discurso a peculiaridade de acontecimento dentro da obra” (Corá, 2004, p. 42, grifo do autor).

Desse modo, quando entram em cena as categorias de produção e o discurso se torna uma obra, a noção de sujeito falante do discurso também é transformada e faz surgir a noção de autor, a qual pode ser comparada, de acordo com Ricoeur, ao artesão que coloca o seu carimbo ou assinatura no material que produz e demarca a individualidade da obra. A partir do momento em que existe uma atividade prática intrínseca a um processo de estruturação, há um nome próprio atrelado a ela.

Ao apresentar características de organização e de estrutura, o discurso se objetiva na obra e permite que uma análise estrutural possa ser feita no próprio discurso e não apenas em unidades mais curtas da linguagem, como as frases.⁴ No entanto, Ricoeur esclarece que essa

³ Ricoeur recorre ao pensamento de G. G. Granger e seu *Ensaio de uma filosofia do estilo* para conceber a noção de estilística. Esse autor define a prática como sendo a atividade considerada com seu contexto e condições sociais específicas que lhe dão significação no mundo vivido, considerando a noção de trabalho a própria atividade prática que se objetiva em obras. Assim, Granger (1968 apud Ricoeur, 1990, p. 50) diz que a estilística poderia ser concebida como uma “meditação sobre as obras humanas” especificada pela noção de trabalho e teria como tarefa “procurar as mais gerais condições da inserção das estruturas numa prática individual.”

⁴ Em sua obra intitulada “*Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*” (2002), Ricoeur apresenta um estudo específico sobre a hermenêutica aplicada aos textos bíblicos e observa como a organização das estruturas textuais

objetivação do discurso em uma obra estruturada não elimina o fato de que o discurso é constituído, primeira e fundamentalmente, por um conjunto de frases em que alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa. Segundo o autor, a hermenêutica permanece a arte de revelar o discurso na obra, porém esse discurso não é verificável em outro lugar que não seja nas – e pelas – estruturas da obra.

3.3 A relação entre fala e escrita no discurso e nas obras discursivas

A questão fundamental que norteia Ricoeur (1990, p. 53) em suas reflexões sobre a relação entre a fala e a escrita é apresentada por ele do seguinte modo: “o que ocorre com o discurso quando ele passa da fala à escrita?”. Em um primeiro momento, a fixação do discurso parece ser o único aspecto introduzido pela escrita, aspecto que se mostra completamente exterior e material, tendo a função de garantir que o evento do discurso não se esvaia. Porém, a fixação é apenas o invólucro de uma situação mais crucial em relação às propriedades do discurso discutidas até então. Assim, quando se segue o caminho do mundo que o texto abre, o mundo psicológico do autor é extinguido. Essa autonomia do texto, de acordo com Ricoeur, possibilita que aquilo que Gadamer chamava de a *coisa* do texto – e que Ricoeur denomina de *mundo do texto* – seja subtraído do horizonte de intenções finitas de seu autor. Nesse sentido, diferentemente da relação entre falar e ouvir que ocorre no discurso oral, “o discurso escrito suscita para si um público que, virtualmente, se estende a todo aquele que sabe ler. A escrita encontra, aqui, seu mais notável efeito: a libertação da coisa escrita relativamente à condição dialogal do discurso” (Ricoeur, 1990, p. 53). Aqui, o vínculo existente entre falar e ouvir é substituído pelo vínculo entre escrever e ler. Desse modo, a autonomia do texto em relação ao seu autor encontra correspondência por parte de quem o recebe – o leitor –, possibilitando a este último recontextualizar o texto em uma situação que em nada depende das intenções psicológicas de quem o escreveu. Essa descontextualização e recontextualização, segundo Ricoeur, não diz respeito somente às intenções psicológicas do autor no momento da escrita, mas também às condições sociológicas da produção do texto. O filósofo ressalta o quão fundamental é a uma obra transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção

contidas na Bíblia faz com que o discurso seja revelado de um determinado modo ao leitor. É interessante observar como a hermenêutica bíblica torna-se, para Ricoeur, um caso específico de hermenêutica – e não mais uma categoria dentro do percurso – justamente ao inserir esses textos dentro de seu trajeto hermenêutico usual, permitindo assim a objetivação do discurso e os desdobramentos que dali partem. Esse estudo referente à hermenêutica bíblica não será discutido nesta pesquisa, porém destaca-se a sua existência dentro dos estudos ricoeurianos – não somente para exemplificar a realização do discurso como obra estruturada, mas também como fonte de pesquisa de futuros trabalhos.

e se abrir para leituras ilimitadas e situadas em uma multiplicidade de contextos socioculturais distintos.

A alteração da percepção do distanciamento também é destacada por Ricoeur como sendo uma consequência da noção de autonomia do texto, visto que essa distância não é apenas uma postura metodológica diante do texto como objeto a ser estudado, mas é um traço constitutivo do próprio fenômeno do texto como escrita e, ao mesmo tempo, é a condição da interpretação. Diferentemente do que a hermenêutica romântica entendia ser necessário para que houvesse compreensão do texto, a hermenêutica ricoeuriana coloca o distanciamento entre autor e obra como pré-requisito para que possa haver interpretação. Ricoeur (1990, p. 54, grifo do autor) diz que “estamos, assim, em condições de descobrir, entre *objetivação* e *interpretação*, uma relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica.” Desse modo, a passagem da fala à escrita faz com que seja reconhecível uma noção de distanciamento positiva, ao mesmo tempo em que abre um novo problema ao alterar completamente o funcionamento da referência do discurso e, assim, impossibilitar que a *coisa* que está sendo falada seja mostrada como pertencente à situação comum aos interlocutores do diálogo.

3.4 O trabalho discursivo como projeção de um mundo

Essa renúncia de Ricoeur a desvelar o mundo do autor e suas intenções ao escrever a obra, característica da hermenêutica romântica, leva o filósofo a refletir sobre qual o caminho a ser seguido a partir dessa decisão: seria o caso de contentar-se em apenas reconstituir a estrutura de uma obra? Ricoeur propõe uma via alternativa que tem como problema central a referência do discurso, visto que, com a passagem da fala à escrita não é mais possível mostrar uma realidade comum aos interlocutores; escritor e leitor encontram-se em cenários distintos.

Essa “abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência”, como explica Ricoeur (1990, p. 55), é justamente aquilo que permite ao fenômeno da literatura existir, pois é na literatura que uma noção de referência ancorada no mundo real pode ser extinta. O autor enfatiza que, para além da escrita, é fundamentalmente a estrutura da obra que possibilita levar a problemática da alteração da referência aos seus extremos. Isso porque são os gêneros literários, usualmente vinculados à escrita, mas não exclusivos desta, que extinguem a referência e destroem o mundo real. Segundo Ricoeur, esse é propriamente o papel do conto, do romance, do mito, ou seja, da literatura de ficção; assim como também o é da literatura poética, em que a linguagem se exalta em si mesma, excluindo a função referencial da realidade.

No entanto, o filósofo pontua que não existe discurso fictício a tal ponto que não se encontre com o real, porém, não no mesmo nível em que toca o discurso ordinário – descritivo, constataativo ou didático, como ele mesmo observa. Trata-se de um outro nível de realidade, um nível mais fundamental, que é explicado por ele do seguinte modo:

Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de "*ser-no-mundo*" (Ricoeur, 1990, p. 56, grifos do autor).

Assim, a hermenêutica, para Ricoeur, consiste em revelar o ser-no-mundo que se manifesta *diante* do texto. A noção de *mundo do texto* proposta pelo filósofo diz respeito à interpretação do mundo próprio que um texto específico abre ao leitor, um mundo que o leitor possa habitar e projetar em sua imaginação. Esse mundo não é o mundo da linguagem cotidiana, é o mundo que a ficção introduz na realidade, provocando uma ruptura, um distanciamento não somente entre real e fictício, mas também entre real e si mesmo. Ao prescindir das referências do mundo real, a literatura faz com que o leitor acesse as referências de seu próprio mundo imaginário no qual existem suas próprias possibilidades de ser-no-mundo e que, ao serem projetadas *diante* do mundo que o texto propõe, permitem a reconfiguração da realidade cotidiana. Desse modo, ficção e poesia visam ao ser não de uma maneira como se este já se encontrasse completamente pronto independentemente da obra que se apresenta diante de si. Pelo contrário, visam ao ser em um sentido das possibilidades existenciais que se revelam a partir do que a obra entrega.

3.5 Discurso e trabalho discursivo como mediação da compreensão de si

A temática da compreensão de si por meio do texto marca a entrada da subjetividade do leitor no percurso hermenêutico; a apropriação – ou aplicação – do texto à situação presente do leitor já é uma etapa conhecida da hermenêutica que antecede o pensamento de Ricoeur, porém, a hermenêutica ricoeuriana introduz esse ponto ao final de seu percurso, alterando completamente os resultados que se seguem a partir dessa reordenação.

Primeiramente é importante ressaltar que, de acordo com Ricoeur (2002), a apropriação do texto pelo leitor não anula, de modo algum, o distanciamento característico da escrita. Pelo contrário, a apropriação seria justamente a contrapartida desse distanciamento, visto que, por conta deste último, não há mais traço algum de afinidade psicológica ou afetiva com o autor (Ricoeur, 2002). A apropriação está diretamente vinculada às objetivações estruturais da obra, permeando-as e respondendo ao sentido do texto e não ao seu autor; fator esse que esclarece de

um melhor modo a mediação efetuada pelo texto. Para Ricoeur, a compreensão acontece pelo desvio das obras culturais, por uma *via longa*:

só nos compreendemos pelo grande desvio dos signos de humanidade depositados nas obras culturais. O que saberíamos sobre amor e ódio, sobre sentimentos éticos e, em geral, sobre tudo o que chamamos de *si*, se isso não tivesse sido traduzido na linguagem e articulado na literatura? (Ricoeur, 2002, p. 109, grifo do autor, tradução nossa).⁵

Desse modo, por mais que o autor destaque a questão da entrada da subjetividade do leitor nesse ponto do percurso, ele também observa o quanto é contraditório a essa subjetividade o fato da textura do texto, explicitada pela análise estrutural, ser o próprio meio pelo qual a compreensão de si acontece. A partir dessa reflexão, Ricoeur conclui que a apropriação tem diante de si o *mundo do texto*; aquilo que é apropriado pelo leitor é uma proposição de mundo revelada à frente do texto e não atrás, como se fosse algo subliminar ou oculto. Assim, compreender-se diante do texto implica se expor a ele de modo a receber o que ele propõe, situação que somente ocorre quando a compreensão de si é deslocada para o final do percurso hermenêutico, quando vem após todos os outros temas que sustentam esse mundo que se abre. Silva e Nahur (2020, p. 61, grifo nosso) dizem que o leitor, ao se apropriar desse mundo, “reconstrói seu próprio mundo a partir de um texto que lhe era bem *estranho*.” Se, ao contrário, a compreensão de si abrir o trajeto, sendo imposta ao texto, torna-se finita, restringe-se a ser o que já é, sem que haja possibilidade de expansão. Sobre essa expansão recebida ao deixar-se expor ao texto, Ricoeur (2002) diz que seria a proposição de existência do leitor respondendo do modo mais adequado à proposição do *mundo do texto*. Na perspectiva ricoeuriana, então, a compreensão não se encontra, de fato, nas mãos do sujeito. Antes, é como se o leitor fosse constituído pelo próprio texto. Conforme observa Salles (2012), o caminho proposto por Ricoeur insere a hermenêutica em um horizonte que reconhece os limites da razão humana, ao mesmo tempo em que

não abdica de sua capacidade de buscar o sentido do real e a verdade da existência humana. Não renuncia à possibilidade de se dar expressão racional à experiência humana de habitar o mundo e tampouco abandona por completo toda forma de subjetividade, mas afirma a opacidade de uma subjetividade que somente se expressa pelo desvio necessário dos signos, dos símbolos e das obras literárias (Salles, 2012, p. 263).

Assim, em Ricoeur, a subjetividade do leitor só aparece quando é, antes, colocada em espera, como acontece em um jogo de tabuleiro, por exemplo: só é possível conhecer o jogador, jogando – não o sujeito real por trás do jogador, mas a persona que joga, seus caracteres,

⁵ “Sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura?”

estratégias, artimanhas. Porém, para que o jogador jogue é necessário que haja, primeiramente, o tabuleiro. Do mesmo modo, um determinado texto possui estruturas específicas que criam um mundo específico – um tabuleiro – no qual o leitor real poderá adentrar utilizando características também específicas escolhidas por ele – sua vestimenta de jogador – para aquele contexto particular. Nas palavras de Ricoeur:

se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, é também uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Como leitor, me vejo me perdendo. A leitura me apresenta às variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo, segundo o jogo, é também a metamorfose lúdica do *ego* (Ricoeur, 2002, p. 109, grifos do autor, tradução nossa).⁶

Portanto, apropriar-se do mundo que o texto propõe requer que haja uma crítica interna por parte do leitor; uma desapropriação de suas ilusões, visto que a metamorfose do *eu* implica, naturalmente, um distanciamento na relação consigo mesmo.

Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur questiona como as experiências suscitadas pela irrealdade da ficção contribuem para que o leitor faça uma autoanálise de sua vida real e possa transformar a si mesmo por meio do texto. Ele destaca que

as experiências intelectuais que fazemos no grande laboratório do imaginário também são explorações realizadas no reino do bem e do mal. Transvalorar ou mesmo desvalorar ainda é valorar. O juízo moral não é abolido, mas é submetido às variações imaginativas próprias à ficção (Ricoeur, 2014, p. 175).

Ou seja, as valorações que acontecem no reino da imaginação também dizem respeito às possibilidades de condutas e respostas diante de situações da vida real. Assim, para discorrer a respeito das relações estruturais existentes entre vida real e narrativas literárias, Ricoeur (2014) traz à tona a noção de *unidade narrativa da vida*: o mundo textual próprio de um romance literário, por exemplo, na maioria das vezes não possui relação com o enredo de outras obras. Diferentemente das histórias da vida real em que “pedaços inteiros de minha vida fazem parte da história da vida dos outros, de meus pais, meus amigos, meus companheiros de trabalho e lazer” (Ricoeur, 2014, p. 171). Desse modo, a abertura encontrada nas extremidades das histórias reais que permitem a existência de ligações entre si difere completamente dos mundos com início e fim delimitados das histórias literárias.

Em contrapartida, Ricoeur (2014) destaca que é justamente pelo caráter evasivo da vida real que a literatura e seus começos e finais narrativos bem demarcados auxiliam na organização e fixação dos contornos da provisoriedade das histórias reais, promovendo a experiência da

⁶ “Si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, también es una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Como lector, yo me encuentro perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del *ego*. La metamorfosis del mundo, según el juego, es también la metamorfosis lúdica del *ego*”

iniciativa e da finalização de um segmento de vida. Sendo assim, ficção e realidade se mostram complementares, não sendo excludentes uma à outra apesar de seu contraste.

Conclusão

A hermenêutica de Paul Ricoeur pode ser compreendida como uma resposta rigorosa e original às tensões herdadas da tradição hermenêutica moderna e contemporânea. Ao dialogar criticamente com Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, Ricoeur recusa tanto a redução psicológica da interpretação quanto o fechamento ontológico que dispensa a mediação textual.

A noção de *mundo do texto* constitui o núcleo de sua proposta. Por meio dela, o texto deixa de ser um simples objeto de análise ou um vestígio da interioridade do autor para tornar-se a instância privilegiada em que se articulam sentido, referência e compreensão de si. O distanciamento, longe de ser um obstáculo, revela-se condição positiva da interpretação.

Ao projetar mundos possíveis, o texto oferece ao leitor não apenas significações, mas possibilidades de existência. A hermenêutica ricoeuriana, assim, ultrapassa o domínio da teoria da interpretação e se inscreve no horizonte mais amplo da ética e da constituição narrativa da identidade. Compreender um texto é, em última instância, compreender-se de outro modo pela mediação da linguagem e das obras que estruturam nossa experiência do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. Estudos históricos - Historiografia, Rio de Janeiro, v.9, nº 17, p.31-57, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2013>, Acesso em: 02/01/2026.

ALMEIDA, Frederico Soares de. O percurso da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur em direção ao “mundo do texto”. *Outramargem*, Belo Horizonte, n. 8, p. 147-166, 2018. Disponível em: <https://revistaoutramargem.files.wordpress.com/2018/12/11-N8-O-PERCURSO-DA-HERMEN%C3%80UTICA-FILOS%C3%93FICA-DE-PAUL-RICOEUR-EM-DIRE%C3%87%C3%83O-AO-%E2%80%9CMUNDO-DO-TEXTO%E2%80%9D-.pdf>.> Acesso em: 29/12/2025.

CORÁ, Élsio. *Hermenêutica e teoria da ação em “O si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2004, 129 p. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9159/ELSIOCORA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em: 10/12/2025.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2015.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4 ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. 1 ed. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2014.

SALLES, Walter. Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 259-278, 2012. Disponível em:

<<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1805/2123>>

Acesso em: 08/11/2025.

SANTOS, Fausto dos. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, n. 22, p. 157-181, jul/dez. 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, Jeferson da; NAHUR, Marcius T. M. A força transformadora da narrativa em Paul Ricoeur: enfrentamento do analfabetismo existencial-cultural. *Kínesis*, São Paulo, v. 12, n. 31, p. 55-76, jul/2020. Disponível em:

<<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/10616>>

Acesso em: 05/01/2026.

STEFANI, Jaqueline. O *logos* em Heidegger: lógica, verdade e metafísica. *Conjectura: Filosofia E Educação*, 14(1).

Disponível em: <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/3>

Acesso em: 13/12/2025

TOLFO, Airton. *A interpretação em Paul Ricoeur: uma pedagogia do texto?* Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, 2009, 59 p. Disponível em:

<https://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=138424> Acesso em: 20/11/2025.