

Recebido em mar. 2013

Aprovado em mai. 2013

**RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE HERMENÊUTICA:
A HIPÓTESE DE JEAN GRONDIN E A RETOMADA DE UMA
AUSÊNCIA – PAUL RICOEUR**

ROBERTO ROQUE LAUXEN *

RESUMO

O trabalho apresenta a hipótese de Jean Grondin para a reconstrução histórica do conceito de hermenêutica. Explora, por um lado, a revisão crítica proposta por ele para desfazer a noção de compêndio histórico e, por outro lado, procura compreender como a noção de universalidade da perspectiva hermenêutica, que tem sua raiz em Gadamer, opera como fio condutor na reconstrução da heterogeneidade de seu ponto de vista universal, desfazendo a idéia teleológica dessa história. Na retomada dos principais expoentes dessa tradição, procuramos, no jogo de continuidade e descontinuidade, entender as razões da ausência de Paul Ricoeur e a influência do perspectivismo de Nietzsche na condução da história da hermenêutica contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Hermenêutica. História. Gadamer. Ricoeur.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB

ABSTRACT

The paper presents the hypothesis of Jean Grondin to historical reconstruction of the hermeneutics concept. It explores, on the one hand, the critical revision proposed by him to undo the notion of historical compendium and, on the other hand, seeks to understand as the notion of universality of the hermeneutic perspective, that has its root in Gadamer, operates as conducting wire in the reconstruction of the heterogeneity of its universal point of view, undoing the idea teleologic of this history. In the retaken one of the main exponents of this tradition, we seeks, in the game of continuity and discontinuity, to understand the reasons of the absence of Paul Ricoeur and the influence of the perspectivism of Nietzsche in the conduction of the history of contemporary hermeneutics.

KEYWORDS

Hermeneutics. History. Gadamer. Ricoeur.

1 INTRODUÇÃO

A noção de hermenêutica tem se difundido amplamente não apenas no círculo de debates filosóficos, mas também teológicos, jurídicos, linguísticos etc. – apenas para mencionar as áreas mais tradicionais que dela se ocuparam –, muito embora seu emprego pudesse ser estendido para outros campos, inclusive fora das ciências humanas.

Em seu uso generalizado já se sugeriu que uma interpretação de Descartes é o mesmo que uma hermenêutica de Descartes. Da mesma forma, é muito comum empregarmos a expressão “considerações hermenêuticas prévias” sugerindo que se dê explicações prévias. Desse modo, o conceito de hermenêutica é empregado como sinônimo de interpretação, explicação, explanação, etc. Para alguns filósofos contemporâneos o termo passou a ser associado ao conceito de razão, compreensão, linguagem, para não falar da ação, do sujeito, etc.; assim, pode-se falar de uma hermenêutica da ação, ou de “hermenêutica do sujeito”, noções que foram consagradas por Michel Foucault e Paul Ricoeur. Desta abrangência deriva a consequente imprecisão que o termo veio a adquirir.

Diante de tais dificuldades a primeira e talvez a mais importante tarefa do filósofo é prestar algum esclarecimento conceitual, sempre correndo um duplo risco: primeiro, de não encontrar um sentido unívoco; segundo, ao tentar tornar transparente, ajudar a confundir. Tentaremos em nossa exposição evitar o segundo procurando abrir algum caminho para evitar o primeiro.

Mas há dois modos de prestar algum esclarecimento sobre o conceito de hermenêutica, o primeiro consiste em analisar *sistematicamente* os diferentes usos do termo em seus respectivos contextos, tal como procedemos no início, desconectado de sua referência histórica. Outro modo de fazê-lo é investigar a *gênese* ou desenvolvimento histórico do conceito. Tal alternativa, que adotaremos em nossa investigação, pode lançar nova luz para uma melhor compreensão sistemática do conceito.

O risco que corremos neste tipo de empreendimento histórico é de perder-se num emaranhado panorâmico de concepções desconexas, ainda que nos pareça inevitável que toda retomada histórica seja sempre um exercício de reconstrução. Além disso, todo exercício de retomada histórica exibe uma concepção prévia de hermenêutica a partir de onde se pode elaborar qualquer exercício de reconstrução.

A abordagem de Jean Grondin, que procuramos acompanhar aqui, tem plena consciência dessa pressuposição e é de posse do conceito de paradigmas universais de interpretação, que se traduz na concepção gadameriana de universalidade do ponto de vista hermenêutico ou hermenêutica *filosófica*, que ele procura acompanhar as grandes linhas e os grandes momentos de ruptura da tradição hermenêutica, tentando encontrar certo fio condutor para uma revisão histórica e um significado crítico do desenvolvimento histórico da hermenêutica.

Nossa própria tarefa será a de acompanhar o desenrolar desta perspectiva histórica traçada por Grondin tentando entender, de um lado, os motivos que levaram-no a excluir Paul Ricoeur da história contemporânea da hermenêutica em seu livro de 1991 *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (traduzido para o português com o título *Introdução à hermenêutica filosófica*, 1999). De outro lado, destacar a importância de Nietzsche para o significado desta mesma tradição hermenêutica.

A partir desta meta principal desenvolvemos nossa reflexão com base no seguinte roteiro: primeiro, apresentamos um preâmbulo crítico ao intento de traçar as diretrizes históricas da hermenêutica (parte 2). Em seguida, procuramos reconstruir tal perspectiva histórica a partir de três momentos principais: etimologia do conceito de hermenêutica e seu sentido geral (parte 3); o sentido estrito de hermenêutica como teoria da interpretação em seu desdobramento *implícito* (sem consciência de seu significado filosófico) (parte 4); a perspectiva fenomenológica ou ontológica da interpretação com Heidegger e o desdobramento *explícito* da hermenêutica *filosófica* de Gadamer (parte 5). Por fim, a via da hermenêutica crítica de Paul Ricoeur, onde além de compreender o significado de sua ausência no projeto de Grondin, exploramos a contribuição específica de Ricoeur para a tradição hermenêutica (parte 6). Nesta retomada histórica procuramos ainda medir o alcance do perspectivismo de Nietzsche na determinação do conceito filosófico da hermenêutica contemporânea, que a separa decisivamente da hermenêutica mais tradicional (parte 7).

2 PREÂMBULO CRÍTICO PARA O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA HERMENÊUTICA

Quando falamos em história da hermenêutica é preciso dizer que ela é uma construção que remonta a Dilthey e Gadamer, que realizaram um compêndio de seu desenvolvimento: Dilthey no seu artigo *Origens da hermenêutica*¹; Gadamer na segunda parte de sua obra monumental *Verdade e método*².

A ideia de compêndio pressupõe algo como uma evolução teleológica do processo histórico, com diversos *estágios interrelacionados*: partindo da antiguidade, ultrapassando a Reforma e o Romantismo e vindo a ser completada na hermenêutica filosófica, ou seja, de uma coletânea de regras esparsas de interpretação chega-se ao seu ponto de vista universal.

O tipo de desenvolvimento histórico que Dilthey e Gadamer impuseram a esta tradição determinou seu enlace e continuidade. Porém, tais elos foram desfeitos pela crítica das ciências literárias, sobretudo a partir do estruturalismo e a valorização das análises sincrônicas da linguagem em detrimento da diacronia ou análise genética. Partindo dessa crítica, Jean Grondin elabora a hipótese da descontinuidade da história da hermenêutica, jogando sobre ela um “ceticismo sadio” (1999, p. 91) que ajuda a remover

¹ DILTHEY, Wilhelm. Origens da hermenêutica. In: MAGALHÃES. R. (org.) *Textos de Hermenêutica*. Porto: Rés, 1984, p. 147-203.

² Para Paul Ricoeur esta obra de Gadamer “permanece sem contestação a mais importante publicada na Alemanha desde *Ser e Tempo* de Heidegger” (RICOEUR, 1996, p. 1-2).

certos preconceitos decorrentes da abordagem teleológica. Trata, então, de revisá-la e revisitá-la desfazendo alguns equívocos.

Segundo ele, não há uma história da hermenêutica no singular ou a *história universal* da hermenêutica, mas apenas no plural. Porém, apesar de criticar certos aspectos problemáticos desta história, não deixa de propor “uma introdução histórica no campo da hermenêutica” (1999, p. 49), não mais em função de seu significado teleológico, mas a partir do tipo de universalidade pretendida por cada “hermenêutica” histórica. Ele utiliza, assim, o adjetivo “filosófico” da hermenêutica – que tem sua origem e seu sentido *estrito* em Gadamer – para aplicá-lo em sentido *amplo* às “eras axiais da hermenêutica” e aos primeiros esboços de uma *teoria* da interpretação.

É em função do conceito *filosófico* que Grondin reconhece uma reflexão *latente* (implícita) e outra explícita na história da hermenêutica. A reflexão *latente* designa a tradição hermenêutica carente de consciência de si mesma e que a crítica literária e a hermenêutica filosófica atual pretendem reconstruir, consultando contextos históricos longínquos desde as “eras axiais”, às tradições teológicas, literárias, jurídicas, etc., distantes da adjetivação filosófica. Este momento pode ser designado como a “pré-história” da hermenêutica. A reflexão *explícita* é obra da modernidade, desde Schleiermacher, Dilthey e Heidegger que passaram a vincular o termo a uma *teoria da interpretação*, num sentido mais abrangente do que a filologia, a exegese e a jurisprudência e que em Heidegger e Gadamer alcança seu lugar na filosofia.

Na tentativa de apreender o significado da “pré-história” da hermenêutica, Grondin (1999, p. 50) ressalta a importância em dar-se atenção às “eras axiais da hermenêutica”, ou seja, às experiências de rupturas históricas que suscitaram grandes questões interpretativas: a interpretação alegórica e racional dos mitos de outras culturas pelos gregos, o anúncio de Cristo, a relação entre a Sagrada Escritura e os textos pagãos na Idade Média, a Reforma protestante, a eclosão do historicismo e, poderíamos acrescentar, a possibilidade iminente de entropia dos ecossistemas naturais na atualidade, etc.

Tomando a reivindicação de universalidade por parte da hermenêutica filosófica, pode-se reconhecer nesta “pré-história” “a ideia de um cerne comum do esforço hermenêutico a ser sempre reconquistado” (GRONDIN, 1999, p. 93). Por exemplo, na Idade Média, o esforço de haurir todo o saber da interpretação das Sagradas Escrituras. Da mesma forma, essa universalidade aparece em alguns filósofos como Fílon³, Orígenes⁴,

³ Em Filon a universalidade do alegórico. A interpretação alegórica deve revelar o significado oculto, a alma do texto não a letra. Mas encontram-se nele afirmações, de que tudo nas Sagradas Escrituras consistiria de mistérios. Cada passagem seria misteriosa e necessitaria da interpretação alegórica, assim pode-se intuir o caráter universal da interpretação alegórica (GRONDIN, 1999, p. 60-64).

⁴ Em Orígenes a universalidade do cristológico. A interpretação do antigo testamento deveria ser interpretada a partir do anúncio de Cristo como parâmetro (*topoi*) de leitura. Como a Escritura oculta um mistério em todas as suas letras ele promove a universalização do tipológico ou cristológico (GRONDIN, 1999, p. 64-70).

Agostinho⁵, Lutero⁶, Fracius⁷ etc. Essa observação desfaz a perspectiva de que no passado a doutrina da interpretação possuía apenas regras esparsas que depois veio a se reunir numa teoria geral. Se essa leitura histórica tem algum valor, ela decorre de um processo descontínuo e muito particular, concebido de forma imprecisa em termos teleológicos.

Grondin (1999) apresenta diferentes exemplos para desfazer esta marca teleológica e evolutiva da tradição hermenêutica. Por exemplo, atribui-se a Schleiermacher a perspectiva de desregionalização da hermenêutica, porém já no século XVII com Dannhauer, Meyer e Chladenius, a hermenêutica aparece como teoria *geral* da interpretação, rompendo o quadro das

⁵ Em Agostinho a universalidade do verbo interior. A palavra não é só mero som audível (*flatus vocis*), som e ruído, mas carrega um sentido inteligível e universal. O homem para proceder com certeza deve ater-se, ao falar, à verdade do “verbum” interior (GRONDIN, 1999, p. 70-81).

⁶ Em Lutero a universalidade do literal (*sui ipsius interpres*). Lutero rejeita a interpretação alegórica e a interpretação dos quatro sentidos da escritura orientando-se para o *sensus literalis*, o sentido literal já contém um significado espiritual (GRONDIN, 1999, p. 81-84).

⁷ Em Fracius a universalidade do gramatical (*gramma*). As passagens obscuras são meramente de ordem lingüísticas e gramaticais, o domínio da letra, gramática (*gramma*) deveria fornecer a chave (*clave*) para as passagens obscuras. Concretiza assim a perspectiva de Lutero do “sui ipsius interpres” de uma interpretação imanente recorrendo à adução de passagens paralelas, princípio que já se encontra em Agostinho. Suas regras se tornaram o manual básico da hermenêutica protestante até o fim do século XVIII (GRONDIN, 1999, p. 85-89).

hermenêuticas especiais. Da mesma forma, a idéia de uma ciência compreensiva é muito mais obra do próprio Schleiermacher do que de Dilthey como documenta Grondin (1999, p. 30): “A concepção, que se tornou corrente, de que a hermenêutica de Dilthey deveria fornecer algo como uma base metodológica das *Geisteswissenschaften*, é [...] menos diltheyano do que normalmente se crê, necessitando, por isso, de revisão”.

As pretensões de universalidade da hermenêutica mais antiga só puderam antecipar as considerações atuais graças ao tipo de consciência que temos deste problema no século XX; depois que tal pretensão de universalidade da hermenêutica foi reivindicada por Gadamer. Portanto, a leitura de Grondin está comprometida com este cenário da hermenêutica filosófica inaugurada por Gadamer.

Pode-se perceber o terreno movediço ao qual se encontra a tarefa de traçar a história da hermenêutica, na medida em que Grondin pretende reconstruir toda a tradição interpretativa, não necessariamente filosófica, sob um núcleo paradigmático – “a ideia de um cerne comum do esforço hermenêutico a ser sempre reconquistado” (GRONDIN, 1999, p. 93) – suscitado num período preciso em que a hermenêutica viria a adquirir consciência de si, como sugere a “hermenêutica filosófica” de Gadamer.

Poderíamos perguntar, desde já, se a pretensão que se manifesta na própria definição do campo hermenêutico por Grondin, como veremos, que acompanha Gadamer, não seria derivada da mesma

pretensão ontológica que acompanha a hermenêutica desde Heidegger e que Ricoeur procura avançar por um *via longa* de diálogo com as ciências humanas, a partir de uma nova definição de seu objeto: os textos e o quase-texto da ação e da história, que se configuram em forma narrativa. Permanece a suspeita de que a ideia de conflito das interpretações que Ricoeur assume em sua trajetória hermenêutica mostra-se diametralmente oposta a esta orientação unitária da hermenêutica. Seria esta uma das razões da exclusão de Ricoeur desse empreendimento de Grondin de uma narrativa histórica da hermenêutica?

O que contribuiu decisivamente para a tomada de consciência da universalidade do ponto de vista da hermenêutica na atualidade foi a descoberta do caráter fundamentalmente interpretativo de nossa experiência do mundo que, depois de Kant e a radicalização com Nietzsche – embora essa possibilidade também tenha sido antecipada pelo ceticismo antigo e os sofistas –, torna o estatuto da interpretação ou da hermenêutica a base do próprio ato de filosofar, ou seja, a interpretação alcança o status de filosofia primeira, paradigma para qualquer mediação compreensiva de nossa experiência de mundo.

Embora diversa, as pretensões de universalidade da hermenêutica em seu significado filosófico, derivam de uma concepção comum que pode ser vinculada ao sentido etimológico do termo grego *hermeneuen*, “tornar compreensível”, como veremos a seguir.

3 ETIMOLOGIA DO TERMO HERMENÊUTICA

O termo “hermenêutica” provém do grego *hermeneuen* e seus derivados *hermeneus* e *hermeneia* que significa declarar, anunciar, interpretar e traduzir. Para Grondin (1999, p. 52-56) esta multiplicidade de acepções coincide na idéia de “tornar compreensível”, sendo este seu significado etimológico mais preciso.

É provável que o termo derive de *Hermes*, o mensageiro dos deuses na mitologia grega, a quem se atribui a origem da linguagem e da escrita, e a quem competia conduzir a mensagem dos deuses até os homens, “tornar compreensível” uma sentença, uma mensagem ou um oráculo dos deuses. Dessa forma o termo deriva do horizonte sagrado e não para menos foi empregado primeiramente no domínio teológico (exegese), embora os textos profanos como obras literárias, testemunhos históricos e textos legislativos, também suscitasse problemas de interpretação, o que exigia a reformulação do significado do termo.

Não pretendemos passar em revista os mais diferentes significados que a ideia de hermenêutica em seu sentido lato poderia sugerir e como ela foi compreendida nos mais diferentes contextos históricos no ocidente. Anteriormente apresentamos um breve esboço (parte 2) que será ampliado a seguir (parte 4 e 5). Entenderemos a hermenêutica aqui no seu sentido estrito como *teoria da interpretação*. Fora dos limites de uma *teoria* – elaborada apenas na modernidade – sempre houve interpretação, mas nenhuma teoria sobre a interpretação. Nesse sentido, sabemos que mesmo antes da filosofia já existia exegese dos mitos, pois não há mito sem que haja alguém que o decifre.

4 HERMENÊUTICA COMO TEORIA DA INTERPRETAÇÃO

Notamos que a definição do que devemos entender por hermenêutica pode ajudar-nos a traçar os contornos do que devemos procurar e identificar como traços relevantes de sua história. Observa-se, contudo, que mesmo no seu sentido estrito de *teoria da interpretação*, não está claro o que devemos entender por “teoria” da interpretação, uma vez que esta idéia é no mínimo polissêmica. Para uns ela deve indicar as regras de como lidar com textos, para outros deve renunciar a esta tarefa técnica (Schleiermacher) e assumir uma forma mais abrangente do fenômeno originário da interpretação como uma condição de todo ser humano que compreende (Heidegger).

A ideia de “interpretação” também necessita de um limite, pois, como dissemos no início, a própria linguagem é identificada com a interpretação, basta lembrar o tratado sobre a linguagem de Aristóteles que carrega o título *Da interpretação*. Para Aristóteles significar algo já é interpretar. Neste caso, uma teoria da interpretação seria uma teoria da linguagem, sendo assim, uma introdução histórica da hermenêutica deveria conduzir a uma teoria da linguagem. Em vista dessa amplitude, Grondin propõe uma restrição que vai de encontro ao sentido etimológico antes enunciado: “a interpretação só aparece quando um sentido estranho, ou percebido como estranho, deve ser tornado compreensivo” (1999, p. 49). Essa ideia de teoria da interpretação adquire relevância universal porque todas as atividades humanas possuem determinado processo de compreensibilidade. Com tal

definição Grondin procura perfilar as diferentes perspectivas históricas e sua pretensão de universalidade. É preciso reconhecer que este sentido é ainda bastante amplo se, por exemplo, tomarmos a definição de Paul Ricoeur (1986, p. 83): “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”.

O problema da universalidade da interpretação, mencionamos acima, já estava presente de forma *implícita* em vários momentos da tradição, porém nunca foi articulado sob o título de hermenêutica e nunca foi levado a cabo de modo *explícito*, isso por dois motivos principais: primeiro, porque até o século XVIII, o sentido dominante desta vasta tradição desenvolveu-se, em grande parte, sem ter plena consciência de si mesma e, até o século XVII, sem fazer sequer referência ao termo “hermenêutica”. Dannhauer (1654) foi o primeiro a empregar o termo no título de um livro (GRONDIN, 1999, p. 27; 47).

O segundo motivo se encontra no sentido limitado de técnica (*ars*) que a interpretação adquiria (e não *theoria*), como nos diz Grondin (1999, p. 49), “o processo de interpretação no passado, com raras exceções, era tratado como um problema especial, do qual devia assenhorear-se uma disciplina normativa auxiliar no âmbito das ciências interpretativas”. A hermenêutica, desde o surgimento do termo no século XVII, sempre foi compreendida no sentido de uma arte de interpretar (*ars interpretandi*), a qual competia apresentar as regras da interpretação competente. Tinha, portanto, uma clara intenção normativa e

técnica de evitar a arbitrariedade no campo da interpretação de textos, signos e símbolos. A hermenêutica ficou circunscrita ao *conteúdo* específico destes textos. Isto não quer dizer que não havia universalidade da interpretação, apenas que estava circunscrita a domínios de discurso específicos. Por exemplo, as Sagradas Escrituras continham o conteúdo universal do que se deveria saber (GRONDIN, 1999, p. 23; 41; 70-81), tal como a filologia continha as regras universais para ler os textos profanos e a jurisprudência para compreender as leis.

O círculo do que tinha valor universal de leitura só veio a ser ampliado com a modernidade (GRONDIN, 1999, p. 93). A Renascença passa a valorizar também a autoridade da tradição clássica. Temos assim para as Escrituras regras que não se aplicam aos textos pagãos ou às leis. Porém já no século XVII com Dannhauer, Meyer e Chladenius, a hermenêutica aparece como teoria *geral* da interpretação, rompendo o quadro das hermenêuticas especiais e não apenas em Schleiermacher como se quis sugerir (GRONDIN, 1999, p. 27).

Essa hermenêutica mais antiga partia de uma espécie de compreensibilidade de princípio, ou seja, na maior parte das vezes não precisamos interpretar, porque já sabemos o que precisamos compreender, conforme a antiga tradição do “crer para compreender”. Agostinho, o autor dessa expressão, considerava que as Sagradas Escrituras já continham tudo o que se deveria saber, só precisamos recorrer a regras de interpretação quando há *passagens obscuras*. Nele

encontramos ao mesmo tempo, um sentido técnico para compreender as *passagens obscuras* e o sentido universal do *logos* interior que se antepõe à palavra exterior.

A contribuição decisiva de Schleiermacher não foi apenas ter apresentando um conjunto de regras *gerais* para a interpretação, certamente o propôs, como outros o fizeram antes dele, mas ter colocado o problema da *universalidade* da interpretação, num sentido mais radical, como um problema da *compreensão* em geral. Tal reviravolta só foi possível pelo reconhecimento da universalidade do mal-entendido, que torna a interpretação uma tarefa infundável. A identificação da interpretação com a problemática geral da compreensão estabelece, pela primeira vez, certo decentramento do conteúdo dos textos que se quer interpretar (objeto), para a compreensão de um *sujeito* que pode estar, desde o princípio, equivocado. Começa aí a delinear-se a *universalidade* do processo hermenêutico de *compreensão* e interpretação. Assim os termos compreender e interpretar adquirem a mesma extensão: compreender já é sempre interpretar, não há compreensão sem interpretação.

Porém, para Schleiermacher a interpretação ainda é um *meio* através do qual se compreende. Sublinha ainda a velha tradição das regras e técnicas para a melhor compreensão: a interpretação *gramatical* ou *técnico-psicológica*, sendo esta última voltada para o ato criador do autor. Assim, o que se entende mal no fundo é o pensamento íntimo do autor, o que ele queria dizer; é por isso que se deve interpretar.

Apesar da dificuldade que consiste em decifrar o projeto hermenêutico de Schleiermacher ⁸, é preciso reconhecer que a interpretação psicologista, que lhe atribuiu Dilthey, não é adequada. Grondin procura fazer justiça ao texto de Schleiermacher restituindo-lhe o seu sentido dialético, o círculo hermenêutico, a relação parte-todo à qual está subordinada esta intenção do autor, na qual o lingüístico deve ser entendido como “emanação de pensamento interior, ou seja, como tentativa de comunicação de uma alma” (GRONDIN, 1999, p. 134). É claro que não podemos remover a marca romântica desse intento de capturar a genialidade do autor.

Schleiermacher não tem consciência da revolução que está a operar. Será tarefa de Dilthey, ao defrontar-se com o problema do historicismo, realizar tal reviravolta *epistemológica*. Ele passa a compreender a hermenêutica como uma metodologia universal das ciências do espírito, no intento de preencher uma lacuna do kantismo, que desconsiderou a crítica do conhecimento histórico e das ciências do espírito.

5 HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

A tradição posterior a Schleiermacher sustentou que a hermenêutica deveria renunciar a essa tarefa *crítica* para assumir a forma mais abrangente

⁸ Não é nossa intenção aqui apresentar as diferentes matizes de sua teoria hermenêutica que nunca levou a cabo definitivamente e que pode conduzi-la para posições contestáveis por seus contemporâneos, cabe aqui a advertência de Grondin (1999, p. 27-28) “a classificação da teoria hermenêutica de Schleiermacher é tudo menos algo unívoco”.

de uma análise *fenomenológica* do fenômeno originário da interpretação e, respectivamente, da compreensão. Nesse sentido fenomenológico, a hermenêutica não ensina *como se deve interpretar* (técnica exterior), mas *como de fato se interpreta* (ação interior, ato de interpretar). Em relação à tradição anterior em que a interpretação é um *meio* para se compreender, ou seja, primeiro se interpreta para depois compreender, Heidegger realiza uma inversão: a interpretação é a explicitação do modo de compreensão do *Dasein*. No caso específico da interpretação de textos: antes de interpretar é preciso explicitar a própria situação hermenêutica, a pré-compreensão, para não procedermos de forma acrítica. A interpretação esclarece e desenvolve a pré-compreensão, como nos diz Heidegger (1989, p. 204, [§ 32]) “interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”. A busca da autotransparência do *Dasein* estabelece um círculo entre a interpretação e a pré-compreensão que a retroalimenta. O avanço crítico positivo desse círculo, e a tarefa da hermenêutica, se jogam na desconstrução da tradição, para avançar na interpretação do *Dasein*. O “tornar compreensivo” do esforço hermenêutico que se vinculava à interpretação de textos passa a ser um existencial do ente situado no tempo, do *Dasein*. (HEIDEGGER, 1989, p. 204-211).

Essa autointerpretação não ocorre fora da linguagem, mas ela é sempre um modo derivado daquela estrutura fundamental do *Dasein*. A posição de Heidegger em relação ao aspecto derivado da

linguagem é decisiva para a hermenêutica posterior. Heidegger se mantém fiel a esta perspectiva deste *Ser e Tempo*, porém, noutro contexto ⁹, faz da linguagem o lugar privilegiado da hermenêutica, que *carrega a mensagem (hermeneuen)* para a compreensão. Para compreender é preciso escutar a mensagem que é carregada pela linguagem (HEIDEGGER, 2003, p. 71-120).

Em relação a esses tímidos aportes à noção de hermenêutica em Heidegger, Gadamer assume decisivamente o termo e o propósito de levar a cabo uma “hermenêutica filosófica”, seguindo esta guinada ontológica da hermenêutica inaugurada por seu mestre. Como nos diz Ricoeur, o problema central da hermenêutica de Gadamer é a retomada do debate com as ciências do espírito e a espécie de distanciamento alienante *Verfremdung* que é próprio dessas ciências e da consciência moderna (1986, p. 106). Heidegger considerou o problema das ciências do espírito, algo derivado da compreensão fundamental, afastando-se de qualquer atitude metodológica. A idéia de um fundamento atemporal representava para Heidegger uma fuga da temporalidade e algo negativo, como pode ser enunciado nos termos in-finito ou não-temporal. Com isso, deixa de lado o problema do historicismo e das ciências do espírito.

⁹ Ver a respeito HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubeck. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2003, p. 71-120 (De uma conversa sobre a linguagem entre um pensador e um japonês).

Gadamer retoma este diálogo, não em continuidade com a perspectiva epistemológica de Dilthey, que transfere o metodologismo vigente na ciência moderna para as ciências compreensivas do espírito. O ideal de ciência moderna não corresponde com o ideal humanístico mais antigo das ciências do espírito que não procedem como nas ciências da natureza por “indução lógica, que destaca regras e leis a partir do material recolhido”, mas através da “indução artística” para a qual “não existem regras definitivas” (GRONDIN, 1999, p. 182). As ciências do espírito viam no gosto ou no senso estético um valor de conhecimento, e não um mero valor subjetivo como em Kant. A subjetivação do juízo do gosto descreditou o conhecimento das ciências do espírito pressionado-a para a metodologia das ciências naturais. Por isso a primeira parte de *Verdade e método*, busca precisamente retomar esse debate. É no seio dessa tradição humanística que se faz justiça à pretensão cognitiva das ciências do espírito, reprimida pelo conceito de método das ciências modernas (GADAMER, 1998).

A primeira parte de *Verdade e método* se propõe realizar uma crítica da consciência estética reconhecendo-lhe um valor de conhecimento em oposição à subjetivação a que Kant relegou o juízo do gosto ou o senso estético em relação ao conhecimento da natureza, que implodiu os pilares das ciências do espírito. Gadamer apresenta a experiência do jogo como um modelo do tipo de conhecimento que preside o senso estético e a racionalidade nas ciências do espírito. No jogo mantemos uma relação com o objeto

em que o sujeito não domina a situação, os jogadores são conduzidos pelo jogo. Após repor estes pilares, na segunda parte da obra, Gadamer se propõe reconstruir a pré-história das ciências do espírito ou da hermenêutica¹⁰. Aí ele se defronta diretamente com o problema do historicismo, que pressupõe um modo metodológico de acercar-se ao conhecimento histórico, tal como foi levado a cabo pela postura epistemológica de Dilthey. Gadamer considera que apenas a revalorização do mundo da vida por Husserl e a hermenêutica da facticidade de Heidegger estão em condições de afrontar a espécie de consciência alienante vigente nas ciências do espírito.

Para o historicismo o mundo humano é resultado de um processo de formação histórica que pode ser reconstruído e compreendido; a objetividade histórica é possível desvinculada da subjetividade, dos preconceitos do sujeito. Eis a contradição do historicismo que Gadamer aponta: o historicismo também resulta de um processo de constituição histórica, é filho do cientificismo, mas em virtude de seu pressuposto positivista, de neutralidade – que se pretende fora da história –, não pode reconhecer. Com ajuda de Heidegger, Gadamer desmascara dicotomia de sujeito e objeto implícitos no historicismo.

¹⁰ A recepção de Gadamer, sobretudo na França, deu maior destaque a essa segunda parte da obra, embora hoje, tardiamente, se tenha prestado maior destaque à primeira e última parte da obra. Ver a respeito, RICOEUR, Paul. *Le retour de Gadamer*, 1996, p. 1-2. in: <<http://www.fondsriceur.fr/>>, acesso em: agosto de 2010.

A hermenêutica de Gadamer avança no sentido de uma reabilitação dos preconceitos, ou melhor, de dar-se conta da própria preconceitualidade da compreensão para não impor um julgamento precipitado sobre a coisa que se quer compreender, a fim de deixar a própria coisa ou o texto falar. Através da valorização dos preconceitos se joga uma nova releitura crítica da hermenêutica, a de discernir os preconceitos falsos dos verdadeiros, sem que haja critérios absolutos para tanto, porque sempre se está no círculo da compreensão. Se houvesse algum critério, não haveria mais o que perguntar ou compreender. O que pode haver são indícios de melhor compreensão. O que torna tais indícios verdadeiros é o fato de eles só se esclarecerem com a distância temporal, no olhar histórico retrospectivo, uma vez que não podemos sair da pré-compreensão e da história, como reza o texto da tradução brasileira de 1998: “*Nada além* do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os mal-entendidos” (GADAMER, p. 447, grifos nossos). Como nos informa Grondin (1999, p. 189), mais tarde Gadamer se dá conta da unilateralidade deste seu princípio, porque a distância temporal não se apresenta sempre de forma produtiva, a história atua também como fator de encobrimento da verdade, para não falar do *esquecimento* que pesa sobre ela. É por isso que na quinta edição de suas obras completas (1985) Gadamer retoca o texto e substitui “nada além...” por “frequentemente”.

Não vamos desenvolver todos os pressupostos da concepção hermenêutica de Gadamer. Gostaríamos, como anunciamos no título, de fazer justiça a outro expoente da hermenêutica contemporânea, Paul Ricoeur, que não foi mencionado por Grondin em sua *Introdução à hermenêutica filosófica* (1999), o que mereceria uma justificativa à parte.

6 JUSTIFICAÇÃO DE UMA AUSÊNCIA: A ORIGINALIDADE DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Lançamos algumas hipóteses para tal ausência: a primeira poderia vir da própria perspectiva descontínua que Grondin está a adotar. É verdade que tal perspectiva não desconsidera a tradição francesa, uma vez que Derrida é incluído em suas análises, porém não faz referência ao nome mais significativo da tradição hermenêutica da França que é Paul Ricoeur. Neste particular a descontinuidade pode ser sinônimo de arbitrariedade motivada talvez pelo fato de Grondin não ter compreendido suficientemente, àquela altura, a obra de Ricoeur para tê-la incluída em sua *Introdução*.

Uma segunda hipótese poderia vir da própria questão que baliza sua investigação: “que espécie de universalidade pretendia cada forma de hermenêutica investigada e que espécie de universalidade deve ou pode pretender a hermenêutica atual” (1999, p. 41). Ele reconhece que o adjetivo “filosófico” do título de sua obra *Introdução à hermenêutica filosófica*, é um assunto de Gadamer e nós perguntamos, qual o lugar da hermenêutica de Ricoeur nesse contexto? Teria a hermenêutica de Ricoeur renunciado à universalidade do ponto de vista hermenêutico e priorizado o caráter

mais técnico e metodológico da teoria da interpretação?, como ele mesmo sugere num artigo em que se debruça sobre o debate das concepções hermenêuticas de Gadamer e Ricoeur¹¹. Tal alternativa não faz justiça a Ricoeur, uma vez que ele procura, uma alternativa mais *larga* do que o encurtamento metodológico. Almeja uma síntese entre epistemologia e ontologia, explicação e compreensão, tarefa que, como vimos, vem na própria vertente de Gadamer.

Uma terceira hipótese pode estar vinculada ao fato de Grondin incluir apenas os autores que travaram algum confronto direto com a hermenêutica filosófica de Gadamer como é o caso de Betti, Habermas e Derrida que ele comenta ao final de seu livro. Ricoeur de fato não foi adversário de Gadamer, ambos lutavam em frentes diferentes e seguiram tradições diferentes. Cremos que existe um motivo a mais, reconhecido por Grondin numa entrevista: de que Ricoeur teria priorizado a debate apologético com seu outro, uma filosofia do diálogo que lhe impediu de constituir uma idéia autônoma de hermenêutica. No artigo *L'herméneutique positive de Paul Ricoeur* (GRONDIN, 1990, p. 121-137) acrescenta que tal idéia original, é apenas apresentada em *Temps et récit*, a partir do sentido largo de narração ao invés do texto. Ricoeur não concorda com esta abordagem, como esboça em

¹¹ GRONDIN, Jean. De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? In: FIASSE, Gaëlle (Org). *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: Puf, 2008, p. 37-62.

resposta ao texto de Grondin¹², porque este não valorizou sua contribuição específica para a tradição hermenêutica. Não sabemos até que ponto esta lacuna de Grondin em relação a Ricoeur tem sido reparada em virtude de diferentes artigos dedicados ao seu pensamento, tendo ainda participado de importantes eventos sobre o pensamento desse autor. Num artigo recente, considera que a hermenêutica de Ricoeur não conseguiu resolver os problemas metodológicos que reprova em Heidegger e Gadamer (GRONDIN, 2008, p. 53). Discutimos noutra ocasião¹³ porque discordamos desta posição, mas vale lembrar que o cerne do debate está no pressuposto de uma antecipação da ontologia por parte daqueles autores que se transforma na diretriz argumentativa de Grondin.

Em vista dessa lacuna, apresentamos na sequência as contribuições que julgamos mais importante e que justificam a originalidade da hermenêutica de Ricoeur em função da ausência que reprovamos no texto de Grondin.

Ricoeur subdividiu a tradição da hermenêutica contemporânea em duas vertentes principais, a *epistemológica*, a qual se associa Schleiermacher, mas sobretudo Dilthey e a vertente *ontológica* que inaugurou uma reviravolta na herança epistemológica da hermenêutica a qual se vincula Heidegger e Gadamer.

¹² Paul Ricoeur: réponses aux critiques. In: BOUCHINDHOMME, Cristian; ROCHLITZ, Rainer. *Temps et récit en débat*. Paris: Du Serf, 1990, p. 201-205.

¹³ LAUXEN, Roberto R. Interfaces e distanciamentos entre a hermenêutica de Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur. *Philósophos*, Goiânia, v. 17, n.1, p. 127-158, jan./jun., 2012.

Ricoeur procura conciliar as duas vertentes. Ele adere à intenção filosófica da hermenêutica, mas procura certo encurtamento do conceito abrangente derivado do termo *hermeneuen* “tornar compreensível”, e assim define a hermenêutica: “é a teoria das operações da compreensão na sua relação com a interpretação de textos” (RICOEUR, 1986, p. 83). Embora tenha enfatizado a dimensão narrativa de toda experiência e estendido esta noção de texto para outras áreas das ciências humanas, como a história e a ação, nunca abandonou este limite.

Não é nossa intenção demonstrar como Ricoeur projetou essa espécie de articulação daquela dupla tradição, queremos apenas destacar um ponto que, ao nosso modo de ver, converge para a posição *original* da hermenêutica de Paul Ricoeur face à Heidegger e Gadamer e à tradição mais antiga da hermenêutica, que Grondin não mencionou nos raros momentos em que se ocupou do pensamento hermenêutico de Ricoeur. Não é apenas o fato mais aparente, que Ricoeur retornaria a uma hermenêutica mais tradicional ao eleger a problemática dos textos como tema central; nem tampouco a inclusão da problemática narrativa, como ressaltou Grondin (1990), ou da problemática reflexiva em relação à hermenêutica ontológica. De fato estes três momentos são importantes a serem destacados na determinação da posição de Ricoeur face à tradição hermenêutica, mas eles só fazem sentido, e este é o fator decisivo, com base no conceito *semântico* e analítico de linguagem que ele sempre procurou vincular à sua

hermenêutica, que falta tanto a seus parceiros, quanto ao intento da hermenêutica mais antiga da interpretação de textos¹⁴.

Enquanto Gadamer parte de uma concepção ontológica da linguagem, que faz da linguagem o lugar privilegiado da experiência hermenêutica, segundo seu adágio lapidar “ser que pode ser compreendido é linguagem” (1998, p. 687), Ricoeur situa a linguisticidade da experiência, num nível crítico em que a base semântica vem dar sustentação à hermenêutica, sem que esta intenção *explicativa* reduza a linguagem a objeto ou instrumento, como manifestou Gadamer¹⁵. Ricoeur desenvolve uma abordagem bidimensional da linguagem, entre semântica e semiótica, herdada de Benveniste. Apenas a dimensão semântica da linguagem, em contraposição ao sistema sincrônico de signos da semiótica, possui evento e sentido e referência e carrega em si a problemática da inovação semântica. O símbolo, a metáfora e a narrativa apenas fazem avançar esta perspectiva de que a linguagem sempre fala do mundo, tem referência. Esta semântica da frase ou do discurso, contempla uma estratégia sintética da linguagem, pois “uma frase é um todo irreduzível à soma das partes” (RICOEUR, 2003, p. 21) que carrega em si a problemática ontológica tão reclamada por aqueles

¹⁴ Partilhamos da posição de Jean Greisch em *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001, p. 141.

¹⁵ Possivelmente Gadamer tenha entendido a análise das ciências da linguagem apenas em seu sentido semiótico, sem levar em conta a dimensão semântica.

autores. A hermenêutica trata de textos, de unidades mais longas do que a frase, mas tem seu sustentáculo nesta semântica da frase que Ricoeur trata de explicitar.

Este conceito semântico e analítico da linguagem foi desenvolvido em diferentes trabalhos por Ricoeur – em obras posteriores a *La métaphore vive*, ele se ocupa da narrativa e da análise da linguagem ordinária – e representa seu principal avanço para a tradição hermenêutica. Com isso, pôde fazê-la avançar num diálogo mais sólido com as ciências humanas, preservando maior continuidade entre compreensão e explicação. Diferente de Dilthey, que joga a explicação para as ciências da natureza, Ricoeur encontra nas ciências humanas modelos nomológicos auxiliares à compreensão: o estruturalismo, a linguística, a filosofia analítica, a psicanálise, etc. Por isso ele concebe o campo da hermenêutica como um campo *conflitual* e a tarefa da hermenêutica filosófica consiste em arbitrar os conflitos dentro das interpretações e métodos já praticados nas ciências humanas. Pode-se dizer que a hermenêutica de Gadamer opera por trás dos conflitos metodológicos, enquanto a hermenêutica de Ricoeur, procura reparar as posturas redutoras do sentido, abrindo-se ao diálogo franco com as ciências. Por adotar a *via longa* de diálogo com seu outro, Ricoeur posterga a possibilidade de uma ontologia. Desta estratégia de Ricoeur podemos retirar a máxima lapidar de seu projeto hermenêutico: “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR, 1986, p. 25).

Ricoeur ainda desdobra uma dupla concepção de hermenêutica: enquanto restauradora do sentido e

como exercício de suspeita. Esta última perspectiva se dirige ao papel diferenciado que Ricoeur atribui à filosofia do *cogito*, uma vez que a hermenêutica da suspeita contribui para uma melhor compreensão do sujeito, libertando-o de suas ilusões. Podemos dizer que em sua última fase esta problemática reflexiva vem coroar o grande desvio de sua hermenêutica num projeto de uma antropologia do homem capaz.

Para finalizar incluímos em nossa análise um aspecto marcante da hermenêutica contemporânea, muito oportunamente trazido à luz por Grondin, em relação à hermenêutica mais tradicional que tanto Gadamer quanto Ricoeur procuraram de alguma forma superar: o perspectivismo interpretativo de Nietzsche.

7 A MODO DE CONCLUSÃO: NIETZSCHE E O CARÁTER INTERPRETATIVO DA EXPERIÊNCIA HUMANA

Embora sempre houvesse alguma iniciativa de universalidade no campo interpretativo e inclusive tentativas de sistematização das regras para a interpretação numa hermenêutica geral, mesmo antes de Schleiermacher – que constituem duas das teses principais de Grondin –, nunca houve a espécie de radicalidade que pudesse fazer da interpretação o estatuto universal da compreensão humana e da filosofia. Hegel em sua *Carta à Niethammer*¹⁶ se queixa das tendências estéticas e interpretativas que rondavam o meio acadêmico de sua época. Gadamer, não para

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Escritos pedagógicos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 182.

menos, inicia justamente sua grande obra pela consciência estética.

Tal perspectiva do caráter interpretativo do mundo é aberta na filosofia pela distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, por isso o kantismo continua sendo o pressuposto fundamental da hermenêutica moderna, o acesso ao mundo só é possível através do aparecer subjetivo (fenômeno). Para Kant isto não constitui nenhum risco para a objetividade, uma vez que todos os homens são dotados das mesmas categorias racionais.

Schleiermacher reflete sobre dois aspectos que preside a *práxis* da interpretação, a interpretação mais *laxa*, branda e outra mais austera. Quanto à primeira, a compreensibilidade é um dado, a não-compreensão é a exceção, há hermenêutica apenas para resolver um mal-entendido eventual. O caso paradigmático é Agostinho: até as crianças compreendem bem o evangelho, diz ele, mas quando há “passagens obscuras” é preciso aplicar as técnicas adequadas para decifrá-las, que ele trata de esclarecer no terceiro livro de *Doutrina cristã*. Quanto à interpretação *austera* a compreensão é radicalmente dificultada, partimos sempre da universalização do mal-entendido. Vimos que a partir daí começa a delinear-se a *universalidade* do processo hermenêutico de *compreensão* e interpretação.

Retornamos aqui a Schleiermacher, para introduzir a posição de Nietzsche face a esta universalização do mal-entendido, que estrutura toda a problemática da hermenêutica contemporânea e que a distingue definitivamente da hermenêutica mais

tradicional. O que a hermenêutica contemporânea acrescenta a esta radicalização do mal-entendido é a idéia de finitude, possibilitada principalmente por Nietzsche e pela hermenêutica do *Dasein* de Heidegger que é ainda mais radical – uma vez que Nietzsche ainda sustenta uma metafísica do porvir do homem. Este é o ponto de ruptura com aquela tradição mais antiga da hermenêutica, ou seja, perdeu-se o campo de orientação que antes era conduzido ou pela idéia da *physis* da antiguidade grega ou pelo *logos cristão*, em que a tarefa da hermenêutica consistia apenas em interpretar um sentido já dado por um horizonte sagrado inquestionável.

Com Nietzsche, a moderna imagem do mundo se destaca por sua autoconsciência perspectivista. Ele foi o primeiro autor que tornou consciente o caráter fundamentalmente interpretativo de nossa experiência do mundo, não limitado ao âmbito das ciências do espírito. O caráter interpretativo da vida não é exclusivo da exegese, filologia ou direito, propriamente “não há fatos, mas apenas interpretações” (NIETZSCHE, 2006, p. 222). É claro que não podemos tirar fora de contexto esta frase de Nietzsche, porque este fragmento inicia voltando-se

[...] contra o positivismo que se detém no fenômeno, “só há fatos”, eu diria não, precisamente não há fatos, apenas interpretações. Não podemos constatar nenhum fato “em si”; talvez seja um absurdo querer algo como isso. “Tudo é subjetivo”, dizeis vós: mas isso já é interpretação, o “sujeito” não é algo dado senão algo inventado e acrescentado, algo posto por

detrás. É em última instância necessário por ainda o intérprete atrás da interpretação? Já isso é invenção, hipótese (NIETZSCHE, 2006, 7 [60], p. 222).

Este é o desafio maior que provoca todo o despertar da hermenêutica que agora passa ao primeiro plano, guardando o lugar da metafísica. Mas então perdeu-se a noção de horizonte diante deste perspectivismo? Gadamer não sucumbe ao perspectivismo, porque é no *pathos* da tradição e nas vozes do passado que continuamos um diálogo que já começou, a partir do qual se recoloca o horizonte e a possibilidade de uma fusão de horizontes. Ricoeur procura resolver o problema perspectivista pela via reflexiva – que Gadamer havia rejeitado, por ver aí a raiz idealista de toda postura objetivista. Ricoeur procura uma posição conciliadora entre as filosofias do cogito e anti-cogito. Concorde com Nietzsche que a chave do conhecimento de si mesmo foi jogada fora¹⁷, mas concordaria com outro aforismo, não se deve jogar a água suja junto com a criança, ou seja, é preciso mantém a problemática reflexiva sem a qual é impossível manter a linguagem e nossas promessas (RICOEUR, 1990, p. 193-198).

Em relação à tradição mais antiga da hermenêutica, essa problemática da compreensão de si é jogada para o fim, porque o sentido não pertence

¹⁷ Referência que faz Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, § 1, afirmando que a natureza cala sobre seus segredos, ela jogou a chave fora, por isso o homem nada sabe sobre si mesmo.

à intenção do autor, escondido atrás do texto, mas se revela em face do texto. É na apropriação do sentido do texto que o sujeito se desapropria de si mesmo e constitui um si ampliado, exposto ao texto. *Soi-même comme un autre* leva adiante uma hermenêutica do *si* que tem como ponto culminante a constituição narrativa da identidade na qual o trajeto de retorno a si-mesmo é mediado pelo grande *desvio* dos signos, símbolos e textos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Flavio Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- _____. L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit. In: BOUCHINDHOMME, Cristian; ROCHLITZ, Rainer. *Temps et récit en débat*. Paris: Du Serf, 1990, p. 121-137.
- _____. De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? In: FIASSE, Gaëlle (Org). *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: Puf, 2008, p. 37-62.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos pedagógicos*. Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubeck. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2003.
- LAUXEN, Roberto R. Interfaces e distanciamentos entre a hermenêutica de Hans Georg Gadamer e Paul

Ricoeur. *Philosophos*, Goiânia, v. 17, n.1, p. 127-158, jan./jun., 2012.

MAGALHÃES, Rui. *Textos de hermenêutica*. Porto: Rés, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos, Volumen IV (1885-1889)*. Trad. J. L. Vermal; J. B. Llenares. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873)*. Trad. R. T. Filho. 3. ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Col. Pensadores).

RICOEUR, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Essais sur l'herméneutique I. Paris: Edition du Seuil, 1969.

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

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

_____. *Le retour de Gadamer*, 1996. Disponível em: <<http://www.fondsricoeur.fr>>. Acesso em: agosto de 2010.

_____. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. México: Siglo veintiuno editores, 2003.