

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA
MESTRADO EM LETRAS E CULTURA**

LAURA DEVES ALVES

**IDENTIDADE NARRATIVA E
EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR**

CAXIAS DO SUL

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

A474i Alves, Laura Deves
Identidade narrativa e experiência hermenêutica em Paul Ricoeur [recurso eletrônico] / Laura Deves Alves. – 2025.
Dados eletrônicos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2025.
Orientação: Jaqueline Stefani.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>
1. Hermenêutica. 2. Ética. 3. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 4. Identidade. I. Stefani, Jaqueline, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 19RICOEUR

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

LAURA DEVES ALVES

**IDENTIDADE NARRATIVA E
EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR**

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura, Área de Concentração: Estudos de Linguagem, Literatura e Cultura. Linha de Pesquisa: Linguagem e Processos Culturais. Caxias do Sul, 03 de outubro de 2025.

Banca Examinadora:

Dra. Jaqueline Stefani
Orientadora
Universidade de Caxias do Sul
Dra. Carina Maria Melchiors Niederauer
Universidade de Caxias do Sul
Dr. Elsio José Corá
Universidade Federal da Fronteira Sul
Dra. Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos
Universidade de Caxias do Sul

CAXIAS DO SUL

2025

DEDICATÓRIA

Ao Raul, meu luaR.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não seria possível sem a ajuda de pessoas que tornaram esse sonho realidade.

Agradeço, inicialmente, à minha orientadora, Jaqueline Stefani, por toda a ajuda e paciência em um dos momentos mais importantes – e também mais difícil – da minha vida. Da mesma forma, agradeço à coordenação do mestrado, Márcio Miranda Alves, e a todos os professores – os de antes e os de agora – que contribuíram para minha formação não apenas acadêmica, mas também humana.

Agradeço aos meus colegas pelas trocas compartilhadas e, em especial, às amigas que o mestrado me proporcionou: Roberta Saldanha e Karine de Souza. Meninas, vocês foram cruciais para a minha saúde mental durante a gestação e no pós-parto. Graças à nossa amizade, consegui aproveitar as aulas, mesmo com o barrigão.

Agradeço também às minhas amigas de vida, de antes, de sempre: Ana Vidor e Daniela Depelegrin. Vocês fazem com que tudo seja um pouco mais fácil. Obrigada, Ana, por sempre ouvir meus desabafos – e neste último ano foram tantos – e por todas as nossas trocas tão importantes e cruciais para a minha existência. Você é essencial na minha caminhada. Obrigada, Dani, por estar ao meu lado, por me ouvir, por me ajudar com o bebê para que eu pudesse escrever, por compartilhar tantas coisas importantes – tanto no âmbito dos estudos quanto no da maternidade. Sem você, tudo seria infinitamente mais difícil.

Agradeço à minha família. À minha mãe e à minha irmã, por sempre me apoiarem e me incentivarem nesse processo, por me ajudarem com o bebê e por estarem presentes sempre que precisei. Aos meus sogros, por compreenderem quando – em meio às nossas visitas – eu passava o dia no quarto escrevendo, e por me proporcionarem o espaço e o cuidado necessários. E agradeço, em especial, à minha avó Tere. Obrigada, vó, por tudo, pelo apoio infinito e, principalmente, por cuidar do meu bebê para que eu pudesse escrever.

Agradeço ao meu marido. Obrigada, Maicon, por ser tudo, por estar comigo em todos os acontecimentos importantes da minha vida, por me ajudar a me encontrar em meio ao caos e a nunca desistir dos meus sonhos. Obrigada por me ouvir infinitamente, por ser tão paciente e, principalmente, obrigada pelo Raul.

E agradeço ao meu filho. Obrigada, Raul, por me mostrar o infinito.

Vou mostrando como sou e vou sendo como posso. Jogando meu corpo no mundo, andando por todos os cantos e pela lei natural dos encontros eu deixo e recebo um tanto
(Mistérios do Planeta - Os novos baianos)

Eu sou o medo do fraco e a força da imaginação, o blefe do jogador,
eu sou,
eu fui,
eu vou.
(Gita - Raul Seixas)

RESUMO

A presente dissertação investiga em que medida o conceito de identidade narrativa de Paul Ricoeur, articulando mesmidade (memória) e ipseidade (promessa), contribui para a compreensão hermenêutica do mundo, da alteridade e de si mesmo. Para alcançar tal objetivo, fez-se necessário compreender os fundamentos teóricos da história da hermenêutica; analisar a relevância da memória para o conceito de mesmidade e da promessa para o conceito de ipseidade na constituição de si; investigar o conceito de identidade narrativa e sua contribuição para a constituição de si mesmo; compreender as implicações hermenêuticas da autonomia do texto na construção de sentido. Desse modo, foi possível perceber que é no entrelaçamento dos conceitos de mesmidade e ipseidade, identidade narrativa, experiência hermenêutica e autonomia do texto que se pode pensar uma hermenêutica da compreensão do mundo, da alteridade e de si mesmo, por meio de uma reflexão crítica sobre os desafios éticos e linguísticos presentes em todo o ato de compreensão. Por meio de uma abordagem qualitativa, baseada na análise crítica de textos primários de Ricoeur e de comentadores, os resultados do estudo indicam que a identidade narrativa se realiza de forma dinâmica, permitindo ao sujeito interpretar a si mesmo e ao outro, estabelecer vínculos éticos e atribuir sentido à experiência humana. Assim, a dissertação evidencia a importância da narrativa como instrumento fundamental para a constituição do si, a compreensão da alteridade e a reflexão ética, oferecendo uma contribuição teórica para o estudo da linguagem, da subjetividade e da hermenêutica contemporânea.

Palavras-chave: Identidade narrativa; Mesmidade e ipseidade; Hermenêutica; Alteridade; Ética; Paul Ricoeur.

ABSTRACT

The present dissertation investigates the extent to which Paul Ricoeur's concept of narrative identity, articulating sameness (memory) and selfhood (promise), contributes to the hermeneutical understanding of the world, of otherness, and of oneself. To achieve this objective, it was necessary to understand the theoretical foundations of the history of hermeneutics; to analyze the relevance of memory for the concept of sameness and of promise for the concept of selfhood in the constitution of the self; to investigate the concept of narrative identity and its contribution to the constitution of the self; and to understand the hermeneutical implications of the autonomy of the text in the construction of meaning. In this way, it was possible to recognize that it is in the interweaving of the concepts of sameness and selfhood, narrative identity, hermeneutical experience, and textual autonomy that one can conceive a hermeneutics of understanding the world, otherness, and oneself, through a critical reflection on the ethical and linguistic challenges present in every act of understanding. Through a qualitative approach, based on the critical analysis of Ricoeur's primary texts and of commentators, the study's results indicate that narrative identity is realized dynamically, enabling the subject to interpret oneself and the other, to establish ethical bonds, and to attribute meaning to human experience. Thus, the dissertation highlights the importance of narrative as a fundamental instrument for the constitution of the self, the understanding of otherness, and ethical reflection, offering a theoretical contribution to the study of language, subjectivity, and contemporary hermeneutics.

Keywords: Narrative identity; Sameness and selfhood; Hermeneutics; Otherness; Ethics; Paul Ricoeur.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E A VIRADA LINGUÍSTICA.....	13
2.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS INTRODUTÓRIAS.....	13
2.1.1 Hermenêutica romântica.....	16
2.1.2 As contribuições de Wittgenstein.....	18
2.1.3 As contribuições de Heidegger.....	21
2.1.4 As contribuições de Gadamer.....	24
2.2 A VIA LONGA DE PAUL RICOEUR.....	26
3 A MESMIDADE E IPSEIDADE NA CONSTITUIÇÃO DE SI	31
3.1 IDENTIDADE E IPSEIDADE.....	31
3.1.1 Memória e promessa.....	36
3.2 IDENTIDADE NARRATIVA.....	39
3.2.1 A linguagem como discurso na constituição narrativa.....	42
4 COMPREENSÃO HERMENÊUTICA.....	50
4.1 EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA	50
4.2 AUTONOMIA DO TEXTO.....	53
4.3 FALA, ESCRITA E A EXTERIORIZAÇÃO DO DISCURSO	57
4.4 A COMPREENSÃO DO MUNDO, DO OUTRO E DE SI MESMO.....	60
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	71

1 INTRODUÇÃO

Desde o início de nossa existência, somos envolvidos por alteridades que nos convocam à comunicação, que se manifesta em diferentes formas, como o diálogo, o discurso e a narrativa. No entanto, conforme Paul Ricoeur (2005), a comunicação é vista como um milagre, mas não no sentido religioso, como algo que contraria as leis da natureza. Ela é um milagre no sentido de ser uma surpresa, algo que causa espanto, uma característica que, ao que parece, está na raiz da filosofia. Esse milagre da comunicação se realiza precisamente nas múltiplas formas pelas quais os sujeitos se dirigem uns aos outros. Pensar a comunicação como um milagre aponta para uma razão que vai além da razão natural, pois a comunicação é um fenômeno que acontece sem um motivo aparente. Ela apresenta a superação da solidão humana, ou seja, a tentativa de compreender o outro, essa alteridade¹ inalcançável.

O diálogo constitui uma forma privilegiada da comunicação, caracterizando-se pelo endereçamento a um outro e pela dinâmica de perguntar e responder. Um dos aspectos centrais do diálogo, talvez o mais significativo, é o fato de que ele é sempre dirigido a alguém. Mesmo falar sozinho é, na verdade, uma forma de diálogo consigo mesmo. Em outras palavras, o diálogo, em geral, parece ter como característica a dinâmica de perguntar e responder. E mesmo ao dar uma ordem, por exemplo, direcionamos uma ação a alguém e esperamos que o outro responda a esse ato de fala.

De acordo com Paul Ricoeur (1989; 1990; 2019), o discurso e a narrativa são elementos essenciais tanto para a organização e compreensão da experiência quanto para a construção da identidade. Eles aprofundam essa dimensão comunicativa, pois não apenas colocam sujeitos em relação, mas organizam a experiência no tempo. Ao estruturar os acontecimentos em tramas significativas, a narrativa possibilita a interpretação dos textos, dos outros e de nós mesmos, conferindo sentido às vivências e às relações interpessoais. Esse processo de configuração narrativa articula memória, tempo e identidade, permitindo

¹ No contexto desta dissertação, o termo alteridade é compreendido em uma perspectiva hermenêutica e ética, não como mera oposição ao mesmo, nem como simples diferença empírica, mas como aquilo que interpela o sujeito no processo de compreensão. Em diálogo com Heidegger e Gadamer, a alteridade refere-se à experiência do outro mediada pela linguagem, pela tradição e pelo horizonte histórico. Em Paul Ricoeur, a alteridade é constitutiva da identidade do si, manifestando-se por meio do discurso, da narrativa e do reconhecimento, sem que o outro seja reduzido ao mesmo. Já em Emmanuel Levinas, a alteridade assume um sentido ético radical, marcado pela assimetria da relação e pela responsabilidade incondicional do eu diante do rosto do outro. Ao longo do trabalho, essas abordagens são articuladas de modo a preservar suas diferenças conceituais, destacando a mediação hermenêutica proposta por Ricoeur como um caminho entre a ontologia da compreensão e a ética da alteridade.

que o sujeito se compreenda e se reconstrua continuamente em um movimento dinâmico de autocompreensão e reconhecimento mútuo. Dessa forma, a linguagem transcende sua função de comunicação e se torna um instrumento ético e existencial na formação das identidades, que se modificam ao longo do tempo. Assim, o discurso narrativo não apenas revela significados, mas também participa ativamente da constituição do sujeito e da maneira como atribuímos coerência e sentido ao mundo.

Segundo Ricoeur (1990; 2019), essa interpretação do outro – entendida como o esforço de compreender o sentido das ações, dos discursos e das narrativas alheias – sempre se baseia em um processo duplo. Por um lado, tomamos emprestado os modos de compreensão disponíveis em uma dada época – como o mito, a alegoria e a metáfora. Por outro lado, essa compreensão é transformada pela nossa própria experiência vivida. Essa concepção da interpretação do outro evidencia que compreender nunca é um ato neutro ou imediato, mas um processo mediado e historicamente situado, que implica uma série de desafios hermenêuticos.

A presente dissertação parte do interesse de uma pesquisadora em se aprofundar nas grandes questões da humanidade. Com o início de minha jornada acadêmica na Filosofia, e, posteriormente, seguindo para Letras, muitas questões surgem abrindo espaço para novos questionamentos. Um deles o guia de nossa pesquisa: Em que medida o conceito de identidade narrativa de Ricoeur, na dialética entre mesmidade (memória) e ipseidade (promessa), contribui para se pensar a experiência hermenêutica da compreensão do mundo, da alteridade e de si mesmo?

O objetivo geral desta dissertação é examinar de que maneira o conceito de identidade narrativa, na sua dialética entre mesmidade e ipseidade, contribui para o entendimento hermenêutico do mundo, da alteridade e de si mesmo. Para tanto, os objetivos específicos incluem: (i) compreender os fundamentos teóricos da história da hermenêutica, tanto em sua vertente denominada “hermenêutica romântica”, quanto em autores que desenvolveram a ideia da importância do contexto e do uso da linguagem para o processo de compreensão; (ii) analisar o conceito de mesmidade e ipseidade na constituição de si, levando em conta as instâncias paradigmáticas da memória e da promessa; (iii) investigar o conceito de identidade narrativa e sua contribuição para a constituição de si mesmo na experiência da compreensão hermenêutica ricoeuriana; (iv) compreender as implicações hermenêuticas da autonomia do texto na construção de sentido.

A metodologia adotada é de caráter qualitativo, com base em uma análise de textos filosóficos, sobretudo das obras *Teoria da interpretação, Si-mesmo como um outro e Do texto à ação* de Paul Ricoeur. Trata-se de um estudo teórico que busca articular conceitos-chave do pensamento ricoeuriano com problemas contemporâneos relacionados à comunicação e à alteridade. A abordagem privilegia uma leitura crítica e interpretativa que explore os múltiplos significados do discurso e da identidade narrativa.

Os procedimentos metodológicos incluem a seleção criteriosa de textos primários de Ricoeur e de comentadores relevantes, a análise conceitual aprofundada das categorias centrais da identidade narrativa e da hermenêutica, e a construção de um diálogo crítico. Este percurso metodológico busca não apenas desvelar as implicações teóricas da obra de Ricoeur, mas também destacar sua aplicabilidade no contexto da experiência comunicativa e da compreensão da alteridade.

O primeiro capítulo desta dissertação tratará das bases que alicerçaram a questão hermenêutica em Paul Ricoeur. Tais bases trarão clareza conceitual sobre o cerne da hermenêutica desde sua origem como sendo uma teoria de interpretação textual. Assim, se no início a questão colocada pela hermenêutica romântica consistia em compreender um texto com base em sua intenção original, ou seja, compreendendo “o que o autor quis dizer”, com Ricoeur a tarefa da compreensão será buscar um sentido que só pode ser revelado pela própria obra. Para compreender essa virada linguística, será importante identificar as principais ideias desenvolvidas por autores como Wittgenstein, Heidegger e Gadamer que tornaram possível a teoria de Ricoeur. Esse capítulo ajudará a compreender o método dialético interpretativo de Paul Ricoeur para que depois possamos trabalhar a narrativa e o modo como ela se situa como um discurso de hermenêutica de si mesmo.

O segundo capítulo tratará da dialética² entre mesmidade e ipseidade que serão importantes para a construção de si mesmo e do conceito de identidade narrativa. Nesse processo ocorrem identificações ou estranhamentos que contribuem para a formação da identidade do sujeito. A narrativa, expressa pela linguagem, está inserida em um tempo e na perspectiva de quem fala. Desse modo, a memória e a promessa são instâncias emblemáticas em que a constituição de si mesmo ocorre, sempre narrativamente. O

² É importante destacar que no horizonte hermenêutico de Paul Ricoeur, a dialética não deve ser compreendida como superação ou síntese total dos polos em tensão, mas como uma relação mediada e produtiva entre termos distintos — por exemplo, entre explicação e compreensão, mesmidade e ipseidade, ou tradição e inovação. Trata-se de uma dialética da mediação, que preserva a tensão entre os diferentes sem anulá-los.

objetivo é analisar como essa identidade narrativa se manifesta na experiência da compreensão.

O último capítulo tratará da filosofia de Paul Ricoeur, principalmente da experiência hermenêutica da compreensão do mundo, da alteridade e de si mesmo, abordando o problema da interpretação e da autonomia do texto. Diferentemente da hermenêutica romântica, em sua busca pelas intenções do autor por trás do texto, a obra, dirá Ricoeur, é autônoma, no sentido de ser independente das intenções originais de seu autor. O objetivo é compreender em que medida a obra é tida por Ricoeur como um lugar privilegiado que possibilita ao leitor construir a si mesmo, conhecer a si mesmo, em uma reflexão crítica sobre os desafios éticos e linguísticos implicados em todo o ato de compreensão. É na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário encontram expressão, exigindo um "nome" para tornar o mundo visível. No entanto, compreender os signos culturais e históricos requer a mediação da reflexão. Essa reflexão é enriquecida por expressões objetivadas da vida.

A hermenêutica de Ricoeur, ao articular simbolismo, narrativa e interpretação, transcende a simples análise de textos. Ela nos desafia a uma reflexão contínua sobre a alteridade e a construção da subjetividade. Nesse processo, a narrativa desempenha um papel fundamental, unindo ficção e realidade para dar sentido à experiência humana e possibilitar o desenvolvimento ético do sujeito. Por meio da interpretação, somos conduzidos a um diálogo constante com o mundo, os outros e nós mesmos, num esforço de compreender e transformar a realidade.

Paul Ricoeur (1991) desenvolve uma vertente de alteridade que pode ser descrita como hermenêutica narrativa ética, ao reconhecer, em diálogo com Levinas, a importância de um Outro que não é totalmente assimilável pelo Mesmo, mas que se manifesta e se reconhece por meio da linguagem e da narrativa; Em Levinas, a relação ética é marcada por uma assimetria fundamental, em que o Eu é incondicionalmente interpelado pelo rosto do Outro, sendo convocado a uma responsabilidade que não pressupõe reciprocidade. Ricoeur, por sua vez, reinscreve essa exigência ética no horizonte da linguagem, da interpretação e da narrativa. Sem eliminar a assimetria originária enfatizada por Levinas, Ricoeur propõe que a alteridade ganha expressão na relação interpretativa, em que o Outro “fala” sua história e o intérprete, mantendo uma distância criativa que impede a apropriação total, assume uma responsabilidade ética pelo modo como compreende e narra essa alteridade. A alteridade não é algo transcendente e inatingível, tampouco pode ser

reduzida ao próprio Eu, pois só ganha plena expressão na relação interpretativa recíproca em que o Outro “fala” sua história e o intérprete, ao mesmo tempo em que mantém uma distância criativa que impede a apropriação total, assume uma responsabilidade ética. Ou seja, ao ler e narrar o Outro, não se trata de um exercício puramente técnico, mas de um ato que pode acolher ou silenciar, exigindo reconhecimento e justiça ao representar o Outro no discurso, estabelecendo um vínculo de responsabilidade e respeito mútuo.

Em suma, esta dissertação busca contribuir para o aprofundamento da reflexão filosófica sobre a alteridade e o discurso, tendo como eixo central o pensamento de Paul Ricoeur. A proposta é que, ao problematizar a relação entre identidade narrativa e alteridade, o trabalho ilumine os desafios e as promessas de uma comunicação ética e reflexiva no contexto da complexidade contemporânea.

2 A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E A VIRADA LINGUÍSTICA

Para apresentar o desenvolvimento da hermenêutica é necessário tratar de duas perspectivas dicotômicas, da epistemologia e da ontologia, e buscar a complementaridade entre eles. Essa integração está alinhada com a reorientação da hermenêutica proposta por Ricoeur, particularmente no que diz respeito à sua concepção do texto. O filósofo trata a questão da hermenêutica principalmente em seus livros *Interpretação e Ideologias* (1990) e *O conflito das interpretações* (1978).

A ideia central que acompanha e caracteriza o projeto hermenêutico desde sua origem está vinculada ao desafio da compreensão de textos. Tradicionalmente, o problema hermenêutico consistia em compreender um texto com base em sua intenção original, ou seja, naquilo que o autor do texto pretendeu comunicar. Isso traz à tona o problema da interpretação: mesmo que o texto esteja intrinsecamente ligado ao contexto em que foi produzido, ele é sempre escrito no interior de uma comunidade, de uma tradição e de uma corrente de pensamento que poderá torná-lo culturalmente estranho ao leitor. No centro de tudo que se relaciona à hermenêutica está o problema da compreensão e da interpretação:

Uma hermenêutica geral exige que nos elevemos acima das implicações particulares e que discirnamos as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Contudo, para conseguir isso, devemos nos elevar não somente acima da particularidade dos textos, mas da particularidade das regras, das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender. A hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma [...] “tecnologia” que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas (Ricoeur, 1990, p. 20).

A seguir veremos como ocorre essa hermenêutica, essa forma de pensar a compreensão e a interpretação ao longo da história e como essa forma de ver e fazer a hermenêutica foi alterada para alguns filósofos e, posteriormente, pelo próprio Ricoeur.

2.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS INTRODUTÓRIAS

Pensar a origem da hermenêutica se torna importante para que possamos compreender a grandiosidade da obra de Ricoeur e como ela implica diretamente no nosso problema de pesquisa. A hermenêutica é central ao problema da linguagem. Sobre as origens da hermenêutica Ricoeur afirma:

Não é inútil lembrar que o problema hermenêutico se colocou primeiro que tudo nos limites da exegese, isto é, no quadro duma disciplina que se propõe compreender um texto, de o compreender a partir de sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer. Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, isto é, um problema de interpretação, é porque toda a leitura de texto, por mais ligada que esteja ao *quid*, ao “isso em vista do que” foi escrito, faz-se sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências: assim, a leitura dos mitos gregos na escola estóica, na base de uma física e de uma ética filosóficas, implica uma hermenêutica muito diferente da interpretação rabínica da Thora na Halacha ou na Haggada; por sua vez, a interpretação do Antigo Testamento à luz do acontecimento crístico, pela geração dos apóstolos, dá uma leitura dos acontecimentos, das instituições, das personagens da bíblia, completamente diferente da dos rabinos (Ricoeur, 1978, p. 6).

Para tratar da questão da hermenêutica iniciaremos nosso percurso histórico desde a antiguidade em que já se percebia as questões relacionadas a interpretação:

Platão trata dessas questões na obra *Íon*. Nela, o filósofo tenta demonstrar que uma argumentação tem por finalidade provar que um texto é constituído por diversos temas. Cabe ao especialista em cada tema interpretá-lo com rigor para torná-lo compreensível aos demais. [...] Na obra *De interpretatione* [...] de Aristóteles, a hermenêutica deixa de ser uma técnica dos poetas, especialistas na interpretação de seus deuses, e se liga ao novo modo da compreensão. De fato, para Aristóteles todo o discurso significativo é *hermeneia* porque uma afirmação discursiva é a percepção do real, através de expressões significativas e não uma impressão proveniente das próprias coisas. Essa talvez seja a primeira e a mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão obtida através das proposições que apresentam uma característica de verdade (Pieterzack, 2009, p. 16).

Ainda na obra *De Interpretatione*, Aristóteles se orienta pelo *logos apofântico* (sentença assertórica). Para ele, o importante é o discurso significativo, opondo-se, assim, aos sofistas, para quem a linguagem perde sua função de representar diretamente a realidade e, em vez disso, adquire um caráter substitutivo, confundindo-se com a própria existência das coisas. A abordagem sofista se diferencia da abordagem de Aristóteles, pois, para ele, a linguagem proposicional não espelha o real, mas o significa. Dessa forma, a proposição não é uma mera reprodução do mundo, mas um juízo sobre aquilo que é significado. Ou seja, nesse momento, a linguagem opera como um meio de acesso ao real, possibilitando a construção de enunciados que podem ser classificados como verdadeiros ou falsos, dependendo de sua correspondência com a realidade.

A questão muda quando observamos a obra *Poética* de Aristóteles, em que o filósofo trata sobre a poesia. A linguagem poética, que pode ser lida como artística, diferencia-se da linguagem cotidiana por elementos como a metáfora ou a alegoria, trazendo efeito estético e emocional, sendo capaz de despertar sentimentos e reflexões. Por não possuir uma referência objetiva e direta ao real, a linguagem poética escapa à categorização tradicional de verdade ou falsidade (Pieterzack, 2009).

Já no período medieval, as obras de exegese guiaram a hermenêutica, de certa forma, a um progresso:

Como o escrito religioso tem um caráter misterioso e transcendente, cujo significado nunca é totalmente compreendido pelos leitores, sua explicação também nunca pode ser definitiva. Isso gera uma diversidade no modo de interpretar. Há, sem dúvida, uma continuidade da concepção objetivista de que a interpretação está embutida na própria letra, isto é, na linguagem como sistema autônomo em relação aos indivíduos (Pieterzack, 2009, p. 19).

No período subsequente, com o advento do Iluminismo e da valorização da ciência, a hermenêutica passou a ser compreendida como ciência da gramática, com a hermenêutica filológica emergindo como a ferramenta principal dos humanistas na redescoberta dos textos clássicos. Tanto os filólogos quanto os exegetas compartilham a visão de que a hermenêutica consiste em redescobrir algo que, apesar de não ser completamente desconhecido, tornou-se estranhamente inacessível em seu significado original. Nesse momento, para interpretar os textos, os filólogos estabeleceram um conjunto de regras hermenêuticas, deixando a hermenêutica mais “mecanizada”. Esse processo interpretativo, esse passo-a-passo, envolve analisar a estrutura e o estilo da obra literária, a composição do texto, e, além disso, deve-se observar o específico em relação ao todo e, depois, o contrário, configurando o que se conhece como círculo hermenêutico. Ou seja, enquanto a abordagem grega enfatiza mais a mediação entre o intérprete e o texto, a abordagem humanista segue uma imposição de um conjunto rígido de regras que determinariam uma interpretação correta (Pieterzack, 2009).

Porém, conforme nos aproximamos dos tempos mais atuais, essa forma de se pensar a compreensão e a interpretação já não é suficiente, é necessário pensar uma hermenêutica que contemple o sujeito. A hermenêutica, por sua vez, é instigada a investigar os fundamentos da compreensão, ou seja, as condições que tornam o ato de compreender possível.

2.1.1 Hermenêutica romântica

Uma mudança importante ocorre na hermenêutica quando se passa a discutir o conhecimento como uma forma de conhecimento histórico – chamado de historicismo. Com essa nova base, alicerçada em filosofia e história, as chamadas ciências do espírito começam a florescer. As ciências do espírito emergem para rebater as ciências da natureza, criando-se para elas um método e uma epistemologia:

como as ciências do espírito são possíveis? Essa questão conduz ao limiar da grade oposição [...] entre a *explicação* da natureza e a *compreensão* da história. Essa questão é repleta de consequências para a hermenêutica, que se vê, assim, cortada da explicação naturalista e relegada ao lado da intuição psicológica (Ricoeur, 1990, p. 24).

Pode-se dizer que os positivistas defendem que apenas a ciência empírica é capaz de produzir conhecimento verdadeiro. Já no século XIX, a filosofia tentou se libertar dessas restrições ao migrar para o campo da ciência e da história. Nesse novo contexto, o termo "conhecimento filosófico" passa a ser entendido como um debate histórico, em que as discussões deixam de se concentrar exclusivamente na busca pela verdade universal para se voltarem para a análise dos processos históricos e das transformações do pensamento humano ao longo do tempo, como resume Pieterzack (2009, p. 20):

Desde Aristóteles, toda investigação, quer filosófica, quer científica, é um ato segundo, dada a primazia ontológica. Com base na certeza da consciência de si (*cogito*), Descartes inverte o problema, colocando-o na ordem do conhecer e não do ser. O fundamento, que estava nos objetos, passa para a ordem da subjetividade. Em Kant encontra-se a destruição da ontologia tradicional e o mundo passa a ser apenas mundo fenomênico. Em vez da realidade, cuja estrutura era objeto da ontologia, dispõe-se agora de tradições e convenções, que sempre, numa linguagem pré-científica, articulam e interpretam o mundo. Portanto, se desde Aristóteles, as categorias de substância, quantidade, qualidade e outras eram modos do ser aos quais a mente se adaptava, em Kant, inversamente, a mente leva já as suas categorias e são as coisas que se conforma a essas categorias.

A partir dessa mudança de perspectiva, surgem as ciências do espírito, voltadas ao estudo dos fenômenos humanos. No entanto, para que as ciências do espírito se consolidem como campo epistemológico, é necessário definir o tipo de compreensão que sustentaria sua fundamentação. O conceito de fundamento epistemológico, nesse momento histórico,

carrega um viés metodológico mecanicista e positivista, que busca, na relação entre fatos e leis universais, uma explicação determinista, de acordo com o ideal de conhecimento proposto por Descartes. Esse modelo busca a universalidade no conhecimento (Pieterzack, 2009). A hermenêutica clássica, por sua vez, carrega essa perspectiva, ao distinguir a explicação da compreensão. Quando se passa a indagar sobre as ciências do espírito, começa-se também a pensar em questões da psicologia humana. Ricoeur (1990) afirma que para Dilthey:

Toda a ciência do espírito – todas as modalidades do conhecimento do homem implicando uma relação histórica – pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor na vida psíquica de outrem. [...]O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem (Ricoeur, 1990, p. 25).

Isso seria, para Ricoeur, o início de uma mudança em relação a hermenêutica. A grande contribuição dessa virada hermenêutica foi uma expansão da teoria da interpretação para que pudesse ser útil a qualquer texto – e não mais restrita apenas aos textos sagrados.

O problema dessa nova abordagem hermenêutica é que, para se compreender um texto, é necessário buscar entender o que o autor quis dizer, qual era sua intenção por trás do texto. Dilthey e Schleiermacher são os expoentes desse movimento que ficou conhecido como hermenêutica romântica, cuja tarefa principal era descobrir as intenções escondidas do autor por meio da interpretação textual. Tratava-se de uma investigação pela descoberta das razões psíquicas que deram origem à obra, em uma tentativa de refazer a experiência vivida pelo próprio autor na busca por compreender seu sentido. O objetivo, aqui, é minimizar ou encurtar a distância no tempo e no espaço entre leitor e autor, transferindo o leitor para o contexto em que a obra foi produzida. Para Ricoeur (1989), a obra da hermenêutica romântica nos mostra o paradoxo envolvido no processo de compreensão, a saber, a tarefa de compreender um texto necessitar da tarefa de compreender uma alteridade que se expressa nele. Ao hermeneuta romântico, sempre que houver um impasse ou uma dificuldade interpretativa, cabe sempre a pergunta: o que o autor quis realmente dizer ao escrever o que escreveu?

Ricoeur criticará a hermenêutica romântica em sua necessidade de buscar a vida psíquica do autor do texto por trás da obra – como veremos mais adiante. A tarefa da

compreensão não é voltar-se para o autor e sua intenção original, até porque isso é impossível, mas buscar um sentido que só pode ser revelado pela própria obra.

Mas e a linguagem, onde fica nisso tudo? Sobre isso, Stefani (2009) afirma,

No campo da linguagem, *grosso modo*, há duas concepções distintas responsáveis pelas divergências teórico-conceituais percebidas na história da filosofia. Uma designada técnico-científica; e outra especulativa-hermenêutica. A perspectiva técnico-científica toma a linguagem como instrumento da ciência, sistema de sinais que a técnica e a lógica constroem e que, desse modo, servem para designar as coisas reais. A linguagem, nessa acepção, surge como um meio, um utensílio, de forma que quanto maior sua exatidão, seu rigor conceitual, e menor sua ambiguidade, tanto mais perfeita sua adequação à coisa que se pretende designar. Esse modelo de concepção da linguagem buscou a idealidade, a universalidade, a própria essência da linguagem livre de toda ambiguidade (Stefani, 2009, p. 53).

A concepção técnico-científica ainda reflete as noções posteriores de ciências, seguindo padrões rigorosos de universalidade em que não se leva em conta toda a diversidade da linguagem. A linguagem a serviço da ciência. Porém, nesse período da história, e de nossa análise, ocorre o que se conhece como virada linguística. São autores como Wittgenstein, Heidegger e Gadamer que apresentarão uma nova forma de se pensar a linguagem e que, posteriormente, formarão a base da hermenêutica para a teoria de Paul Ricoeur.

2.1.2 As contribuições de Wittgenstein

Wittgenstein, com sua obra *Investigações filosóficas*, marcará a inserção do sujeito e do contexto no uso da linguagem. Embora esse pensamento seja central em *Investigações Filosóficas*, na sua primeira obra, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein concebeu a sua teoria conforme o modelo técnico-científico em que a linguagem é um meio, um instrumento que usamos para nomear coisas. Em *Tractatus*, para Wittgenstein, primeiro ocorre o conhecimento de algo, e só depois a linguagem é utilizada para expressar esse conhecimento. Nesse modelo, a linguagem não era a condição de possibilidade do conhecimento, mas um elemento secundário, tendo simplesmente a função de comunicar algo previamente conhecido sem contribuir para a apreensão do conhecimento, da realidade, do mundo, do outro ou da constituição de si.

Porém, ao reler sua obra, o próprio filósofo alerta que essa visão de linguagem não é suficiente. Nas primeiras páginas o autor já esclarece:

Há quatro anos, porém, tive a oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Lógico-philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo (Wittgenstein, 1999, p. 26).

Se, para o autor de *Tractatus* a linguagem cotidiana é um empecilho para a compreensão de si e dos outros, para o autor de *Investigações Filosóficas* a situação muda: a linguagem cotidiana e os modos de uso passam a ser o objeto primordial de análise da linguagem. Para o primeiro Wittgenstein o que conecta a linguagem à realidade é a lógica, quando há equivalência da proposição com a realidade. A função única da linguagem, nesse contexto, é designar, comunicar aquilo que já havia sido conhecido de modo independente da linguagem. Como afirma Oliveira, “a teoria objetivista da linguagem tem, pois, caráter reducionista, uma vez que reduz todas as funções da linguagem a uma única” (Oliveira, 1996, p. 127). Dessa forma, o primeiro Wittgenstein se mantém na tradição técnico-científica. Já nas *Investigações Filosóficas* ocorre a importante mudança em seu pensamento:

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein criticou toda a tradicional teoria sobre a linguagem, inclusive sua própria concepção expressa no *Tratado lógico-filosófico*; afinal, pode-se fazer muito mais com a linguagem do que designar coisas já apreendidas pelo pensamento. [...]O objeto de investigação de Wittgenstein deixa de ser uma suposta linguagem ideal para se tornar o uso situacional que os homens fazem da linguagem (Stefani; Borba, 2012, p. 22).

É nessa mudança de paradigma que reside a principal contribuição do filósofo para a virada linguística.³ Wittgenstein percebe que a proposição precisa de contexto de uso para possuir significado. Esse contexto será chamado de jogo de linguagem e esse jogo possui convenções arbitrárias que são mutáveis. Assim, da análise sobre qual é a essência da linguagem, Wittgenstein fará uma inversão e passará a analisar o modo de uso da linguagem cotidiana:

³ O termo virada linguística pode assumir diferentes significados. Fontes (2020) apresenta, em seu artigo intitulado “O que é virada linguística?”, ao menos cinco possíveis interpretações para a expressão. Para nós, neste trabalho, a virada linguística será entendida como o momento em que a análise da linguagem passa para primeiro plano e a mudança de paradigma que ocorre a partir dessa análise, deslocando o sujeito para a linguagem.

Quantas espécies de frases existem? [...] inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. [...] O termo “*jogo* de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. [...] É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*) (Wittgenstein, 1999, p. 35-36).

Compreender a linguagem em seus usos requer que as sentenças de todas as naturezas sejam analisáveis. Assim, a lógica deixa de ser a “forma primordial de linguagem” e abre espaço para que os enunciados sejam abordados e seus significados sejam apresentados pelo uso e não por uma representação mental (Almeida, 2017). Por se tratar de um jogo de linguagem, não há essência para a linguagem, pois o jogo abrange o contexto. A linguagem passa a não ser mais um instrumento que tem sua conexão com a realidade por meio da lógica, mas é inserida no tempo e no espaço: “não há uma essência do que seja o jogo, mas sim algumas características comuns que permitem sabermos que o tênis, o xadrez e os outros jogos *são* jogos, há algo que os une” (Stefani, 2006, p. 22).

Sobre a importância do pensamento de Wittgenstein para os estudos da linguagem, Fontes (2020, p. 10) aponta:

A importância e centralidade de Wittgenstein para essa tradição filosófica ficam evidentes quando nos damos conta de que ele expressou com força singular as ideias centrais da filosofia linguística, tanto em sua concepção de linguagem ideal quanto na sua concepção de linguagem ordinária. O desenvolvimento posterior em ambas as direções é influenciado por ele como podemos ver no Círculo de Viena e no positivismo lógico por um lado, e no estudo dos atos de fala por outro.

A abordagem do segundo Wittgenstein apresenta essa mudança crucial para se pensar a linguagem inserida em um contexto, abrindo as portas para que se pense o sujeito por meio da linguagem, criando a condição de possibilidade de construção da identidade.

2.1.3 As contribuições de Heidegger

A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur tem suas raízes, também, na fenomenologia de Heidegger. A fenomenologia de Heidegger é basilar para pensar identidade narrativa e a compreensão da alteridade. Para Paul Ricoeur (1978) em Heidegger a hermenêutica encontra sua porta de entrada na fenomenologia, deslocando-a de um método descritivo da consciência para uma analítica da existência.

É importante, aqui, delimitar o sentido da chamada fenomenologia tradicional, sobretudo aquela desenvolvida por Edmund Husserl. Na fenomenologia husserliana, o objetivo central consiste em descrever rigorosamente os fenômenos tal como se dão à consciência, suspendendo as pressuposições do mundo natural por meio da epoché e buscando alcançar as essências dos fenômenos. Trata-se, portanto, de uma fenomenologia transcendental, orientada pela primazia da consciência intencional, na qual o sujeito cognoscente ocupa um lugar central como polo de constituição do sentido. Ainda que Husserl reconheça a dimensão do mundo-da-vida, sua fenomenologia mantém-se, em grande medida, vinculada a um projeto de fundamentação do conhecimento a partir da subjetividade transcendental.

A fenomenologia em Heidegger, ao contrário da concepção tradicional, que se limita a um estudo das coisas em si mesmas, mas propõe uma análise do modo como os fenômenos se revelam ao ser humano:

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas em si mesmas!” [...]. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo o conhecimento científico [...]. O termo tem dois componentes: fenômeno e logos [...]; Fenomenologia seria, portanto, a *ciência dos fenômenos* [...]. Vamos expor uma concepção preliminar da fenomenologia de duas maneiras: primeiro, caracterizando o que designam os dois componentes do termo, a saber, “fenômeno” e “logos” e, segundo, fixando o sentido da expressão, resultante de sua *composição* (Heidegger, 1986, p. 57).

A palavra "fenomenologia", de origem grega, é composta por *phainomenon* ou *phainestai* (o que se revela, o que se mostra a si mesmo) e *logos* (capacidade fundamental do discurso, aquilo que dá a compreender, é transmitido na fala).

A fenomenologia heideggeriana busca deixar que as coisas se manifestem em sua autenticidade. Para Heidegger, os fenômenos não são simplesmente manifestações, mas são o fundamento das próprias manifestações. Eles não se limitam àquilo que aparece de maneira superficial, mas trazem consigo um fundo “prático”, que pressupõe uma troca na

fala. A verdade, portanto, é desvelamento – o processo de descobrir o que estava oculto (Stefani, 2009; Garnica, 1993):

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta” (Heidegger, 1986, p. 66).

Para Heidegger, antes de qualquer conceituação, já estamos em contato com o ser de maneira direta e originária. Esse contato, que é pré-conceitual, está ancorado no ‘uso’ das coisas, no modo como as experienciamos na nossa vida cotidiana. O ser se dá inicialmente por meio dessa experiência e da relação que temos com o mundo, sem precisar de mediações conceituais ou objetivas. Assim, Heidegger destaca a primazia da experiência direta e vivida, que precede a interpretação conceitual. Essa relação originária com o mundo é anterior e primordial, pois diz respeito à nossa existência fundamental – o “ser-aí” (*Dasein*), a existência concreta que questiona, que se interpõe e que, ao questionar, modifica-se.

O movimento do questionar, que perpassa e transforma o sujeito, é central para o desvelamento da verdade, que se mostra ao sujeito que se compromete com essa busca. Toda a questão que põe o próprio questionador em questão é uma questão fundamental. Assim, o conhecimento filosófico do mundo e de si mesmo requer uma abordagem que parte de um questionamento em que o próprio questionador é posto em questão, diferentemente do conhecimento produzido na matemática, por exemplo: “o conhecimento matemático é em si, segundo seu conteúdo, o conhecimento mais vazio no qual é possível pensar; e, ao mesmo tempo, como um tal conhecimento, o mais desprovido de qualquer caráter imperativo para os homens. [...] Conhecimentos matemáticos não precisam necessariamente ser sustentados pela substância interna do homem” (Heidegger, 2023, p. 22).

É assim que o conhecimento das coisas mais originárias e importantes acaba por desvelar o conhecimento do próprio questionador (Stefani, 2009). E como o fenômeno se apresenta, se manifesta? Sobre isso:

manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não diz um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra.

Manifestar-se é um não mostrar-se. No entanto, este “não” de forma alguma pode ser confundido com o não privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência [...]. Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos possuem uma estrutura formal básica da manifestação, embora sejam diferentes entre si. Apesar da “manifestação” não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível *com base no mostrar-se* de alguma coisa. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação (Heidegger, 1986, p. 59).

E, mais para frente, complementa:

O *fenômeno*, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. *Manifestação*, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo. Manifestação e aparência se fundam, de maneira diferente, no fenômeno (Heidegger, 1986, p. 61).

Os fenômenos não são manifestações, mas as manifestações precisam dos fenômenos para ocorrer. Para Heidegger, o método fenomenológico é “um procurar conhecer algo pelo que desse algo se mostra, manifestando-se” (Garnica, 1993, p. 45).

Heidegger (1986) argumenta que os conceitos não devem ser tomados de forma isolada, mas devem englobar o sujeito que questiona, pois este está sempre imerso em um contexto. O sujeito que questiona está em um processo constante de interação com o mundo. Para Heidegger, nenhum conceito pode ser compreendido fora de seu contexto temporal, uma vez que a essência do ser é inseparável da temporalidade. Essa crítica à análise descontextualizada de conceitos aproxima Heidegger da pragmática, que enfatiza a necessidade de compreender o uso da linguagem em sua dimensão prática. Não há possibilidade para um sujeito compreender um texto ou a alteridade sem estar inserido no seu círculo hermenêutico⁴, pois a compreensão é sempre uma interpretação situada.

Em sua reflexão sobre a linguagem, Heidegger sustenta que não existe relação humana sem a linguagem, visto que ela é a condição fundamental para a possibilidade de ser. A linguagem não é um simples instrumento de comunicação, mas sim a própria condição que torna possível o ser. Para ele, o verbo “é”, como expressão fundamental do ser, não é apenas uma forma gramatical, mas uma ligação entre o sujeito e o predicado, um

⁴ Refere-se ao processo contínuo de compreensão em que o todo do texto é interpretado a partir de suas partes, e estas, por sua vez, são compreendidas à luz do todo. Diferentemente de uma circularidade viciosa, trata-se de um movimento produtivo, em que o intérprete é sempre implicado na interpretação, partindo de pré-compreensões que se modificam ao longo do processo (Gadamer, 1997).

ponto de encontro. Essa ligação implica uma relação de troca, uma conexão que abrange uma multiplicidade de significados que a lógica formal não pode capturar (Stefani, 2009).

Heidegger observa ainda que, na modernidade, marcada pela ênfase na ciência e na técnica, houve um esquecimento do ser, um distanciamento daquilo que é fundamental para a experiência humana. Ele critica a tradição filosófica por sua tendência de objetivar e reduzir o ser a categorias, e propõe uma superação dessa metafísica tradicional por meio de uma ontologia fundamental. A fenomenologia, nesse sentido, transforma-se em uma hermenêutica. A compreensão, para Heidegger, não é uma simples apreensão objetiva de dados, mas um movimento de transcendência, uma abertura ao mundo que se dá por meio da linguagem.

Assim, o método fenomenológico heideggeriano é, em última instância, hermenêutico, no sentido de que a verdade só se revela por meio da interpretação e da relação do sujeito com o mundo. A linguagem, como condição essencial do ser, é a chave para a compreensão do sujeito em que ele se constrói e se define.

2.1.4 As contribuições de Gadamer

Da mesma forma que Heidegger e Wittgenstein, Gadamer questiona o cientificismo moderno que, por valorizar a técnica, acabou diminuindo a importância da identidade do sujeito:

Para Gadamer, o problema hermenêutico é levado a sua máxima intensidade quando há o reconhecimento de que toda a compreensão envolve, de algum modo, os juízos prévios do intérprete [...]. Para a hermenêutica gadameriana, porém, não há outro caminho senão assumir, reconhecer e, de alguma maneira, legitimar explicitamente os prejuízos posto que os mesmos estejam intrínsecos a compreensão prévia. [...] para àquele (Gadamer) o intérprete encontra-se inserido em uma cultura e em um tempo específico, marcados pelos conceitos e paradigmas desse contexto. (Barbosa, 2018, p. 20).

Para Gadamer (1997), a relação entre ciências, arte e filosofia é dialética, pois essas esferas não são isoladas, mas interconectadas, constituindo-se mutuamente por meio da linguagem, que se apresenta como o meio fundamental no qual existimos e vivemos. A linguagem, para Gadamer, não é apenas um instrumento de comunicação, mas é constitutiva da própria experiência humana e da nossa forma de compreender o mundo.

Em sua crítica ao pensamento filosófico moderno, Gadamer propõe um novo conceito de experiência. Para ele, não há repetição da experiência. A experiência é

imprescindível para a compreensão, pois, sem ela, o conhecimento seria vazio e desprovido de significado. A experiência é um processo dinâmico de interação com o mundo, influenciado pela linguagem e pela nossa própria história. Como afirma Stefani (2006, p. 43), “[...] essa noção de experiência hermenêutica significa basicamente a retirada do âmbito puramente abstrato e a volta para a vida, para o sujeito que a experimenta, com suas pré-concepções, pré-noções de mundo”. A experiência, portanto, não se reduz a uma repetição mecanicista, mas envolve uma reflexão constante sobre o mundo e sobre si mesmo.

É nesse retorno à vida humana, ao mundo e à experiência concreta que se encontra a importância de Gadamer para a hermenêutica. Sua proposta visa a deslocar o paradigma tradicional de compreensão, que buscava uma objetividade abstrata e neutra, para um entendimento que reconhece a historicidade, a tradição e as condições subjetivas que constroem nossa visão do mundo. Nesse ponto, é possível aproximar Gadamer de Ricoeur, para quem a linguagem deve ser compreendida não apenas como sistema (língua), mas como acontecimento e mediação simbólica. Enquanto a língua remete a uma estrutura formal e normativa, a linguagem, em Ricoeur, refere-se ao uso vivo, ao discurso e à produção de sentido no tempo. Além disso, a distância temporal que separa o leitor do autor é parte constitutiva da compreensão, e não um obstáculo, mas uma condição essencial para ela: “Gadamer introduz ainda a ideia de distância temporal entre a obra e o intérprete, distância que é responsável pelo desaparecimento de alguns preconceitos peculiares à natureza da obra, isto é, do horizonte do mundo passado, e pelo aparecimento de novos preconceitos” (Alberti, 1996, p. 16).

Segundo Gadamer (1998), a compreensão está sempre impregnada de preconceitos e pré-julgamentos, que não devem ser vistos como falhas, mas como condições necessárias para o próprio processo de entendimento. Esses preconceitos, que transformam nossa visão de mundo, fazem parte do "horizonte histórico" do sujeito, o qual está em constante interação com outros horizontes históricos.

Quando dois horizontes históricos se encontram, ocorre o que Gadamer chama de "fusão de horizontes". Esse conceito descreve o processo pelo qual, ao confrontarmos o nosso próprio horizonte com o de outra pessoa ou tradição, surgem novas compreensões, e algo novo é alcançado. Esse conceito descreve o processo pelo qual o intérprete, ao confrontar seu próprio horizonte com o de outra pessoa, texto ou tradição, amplia sua compreensão e alcança novos sentidos. A fusão de horizontes não implica a eliminação das

diferenças, mas um alargamento do horizonte interpretativo, possibilitado pelo diálogo. É um movimento circular, pois acontece quando o intérprete e o objeto da interpretação se encontram num diálogo, estabelecendo um contexto mais amplo que lhes permita chegar a um entendimento mútuo. O círculo hermenêutico, em Gadamer, é o início de toda a compreensão. A tarefa é, a cada leitura, ampliar o sentido circularmente, do todo para as partes. Assim, o sentido de uma palavra só pode ser compreendido com relação à frase, ao texto, ao contexto ou horizonte. Uma compreensão correta será “sempre a concordância de cada particularidade com o todo. Se não houver tal concordância, significa que a compreensão malogrou” (Gadamer, 1997, p. 386). Nesse sentido, a compreensão deixa de ser um ato isolado de apreensão de um objeto e passa a ser um processo relacional, que envolve tanto o sujeito quanto o mundo, e é sempre permeado pela subjetividade e pela historicidade.

A consciência hermenêutica, portanto, é a disposição para a abertura, a aceitação da possibilidade do imprevisível e do novo que surge com a alteridade dos encontros:

O lugar da hermenêutica é justamente o entremeio [...] entre a familiaridade e a estranheza, isto é, ao se deparar com um texto ou uma obra de arte, por exemplo, o intérprete pode se dispor a um encontro (familiaridade) e, ao mesmo tempo, a um desencontro (estranheza) com a coisa em questão. A hermenêutica, nesse contexto, assume uma “posição mediadora”, isto é, queda-se entre o “familiar” e o “estranho” das mensagens históricas. O lugar do intérprete, nesse ínterim, é justamente na mediação entre o seu pertencimento a uma tradição e a uma relativa distância dos objetos que constituem o escopo de suas pesquisas [...] (Barbosa, 2018, p. 28).

A abertura, ampliada pela consciência hermenêutica, nesse contexto, não se refere a uma aceitação passiva, mas a uma atitude ativa de disposição para o outro, para a transformação que ocorre no encontro com o diferente. Esse novo conceito de hermenêutica abrange não apenas a compreensão do mundo e do outro, mas também a autocompreensão, ou seja, a capacidade de refletir sobre nós mesmos à medida que interagimos com o mundo e com os outros.

Para Gadamer (1998), o ser humano, dotado de linguagem, é capaz de se distanciar do presente imediato e tornar o passado presente, trazendo à tona novas possibilidades de escolha e de ação. A linguagem, assim, não é apenas um reflexo da realidade, mas um meio pelo qual podemos reconstruir e reinterpretar o mundo e nossas próprias experiências, permitindo a constante reconfiguração de nossa compreensão do ser. O ser

humano, portanto, é um ser interpretativo, cuja existência é marcada pela contínua reinterpretação de si mesmo, do mundo e do outro.

Gadamer, de certo modo, aprofunda a ontologia heideggeriana ao entender a hermenêutica como interpretação do ente, em que tudo o que pode ser compreendido se manifesta na linguagem. Para ele, o ente se torna compreensível ao se expressar linguisticamente. No entanto, Gadamer mantém um diálogo aberto com as ciências, argumentando que a ideia de que o ser é linguagem não é um ponto final, mas um ponto de partida que possibilita a experiência hermenêutica do ser. Isso implica que a compreensão não pode ser neutra em relação à verdade dos textos; ao contrário, ela deve apresentar um encontro genuíno com algo que possui valor em si mesmo.

2.2 A VIA LONGA DE RICOEUR

Após percorrermos os principais marcos históricos da hermenêutica — desde suas origens na exegese dos textos sagrados e no pensamento clássico grego, passando pela virada historicista da hermenêutica romântica, até a sua reformulação por autores como Wittgenstein, Heidegger e Gadamer — torna-se possível compreender o solo filosófico no qual se enraíza a proposta hermenêutica de Paul Ricoeur. Diferentemente de uma ruptura brusca com essa tradição, Ricoeur opta por uma postura de escuta e mediação crítica, elaborando o que ele próprio denomina “via longa” da hermenêutica.

Essa reformulação volta seu foco para o texto. Ricoeur (1978) utiliza a noção de texto como ponto de partida para várias reflexões, definindo-o como uma criação subjetiva que fixa o discurso por meio da escrita, mas que mantém seu sentido aberto a diferentes interpretações. Para ele, a tarefa da hermenêutica é reconstruir tanto a dinâmica interna que organiza a estrutura do texto quanto sua projeção externa, que possibilita novas interpretações. Aqui, a linguagem não é apenas o lugar da verdade do ser, mas também o espaço do conflito das interpretações e do desdobramento do sentido. Ele compreende que a tarefa hermenêutica exige um percurso mais demorado, que não suprima a mediação simbólica da linguagem nem a tensão entre explicação e compreensão.

A “via longa” será, assim, apresentada como um esforço por construir uma hermenêutica que respeita a alteridade do texto e da linguagem, mas que, ao mesmo tempo, reconhece a centralidade do sujeito na interpretação — não mais como origem da verdade, mas como seu interlocutor crítico.

Ao investigar os desafios específicos da interpretação textual, Ricoeur esclarece o processo hermenêutico com base no funcionamento da linguagem. Ele atribui à linguagem um papel central tanto na filosofia quanto na compreensão da condição humana. Nesse contexto, ele incorpora o termo “discurso” em sua definição de texto, considerando a hermenêutica como a teoria das operações de compreensão relacionadas à interpretação textual, entendendo o texto como uma manifestação concreta do discurso.

Após a virada linguística, a linguagem humana em toda a sua complexidade deixa de ser vista como uma barreira ao conhecimento. Justamente essa complexidade passa a ser entendida como condição necessária para a compreensão. A hermenêutica, nessa nova configuração, coloca como ponto nevrálgico a concepção de que ao interpretar algo, interpreta-se a si mesmo. Dito de outro modo, ao questionar e ao conhecer qualquer coisa do mundo, o intérprete ele próprio é colocado em questão e ele próprio alcança uma compreensão de si mesmo. Essas mudanças reformulam o ato de compreensão, desvelando a finitude do sujeito (Stefani, 2006).

Paul Ricoeur (1978, p. 8) afirma que “existem duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia”: a via curta e a via longa. A via curta corresponde à tentativa de partir diretamente da experiência imediata do sujeito, confiando em um acesso direto à consciência, como no modelo do cogito cartesiano. Nessa perspectiva, a compreensão é concebida como um modo de ser, e não como um modo de conhecimento, o que conduz a uma ontologia da compreensão em que os debates metodológicos são interrompidos prematuramente. É justamente diante das limitações dessa abordagem que Ricoeur propõe a chamada “via longa” da hermenêutica, que não abdica das mediações linguísticas, simbólicas e textuais.

Enquanto Heidegger e Gadamer partem do ente para chegar à linguagem, em que a interpretação aparece como uma estrutura de antecipação, Ricoeur faz uma abordagem oposta: parte-se da linguagem para alcançar o ser, propondo que as questões epistemológicas sejam reconsideradas após a ontologia fundamental. Ricoeur propõe uma “via longa” que dá ênfase à análise da linguagem, das metáforas, dos símbolos e do distanciamento, entendendo este não como um obstáculo, mas como um elemento essencial para a interpretação e para a condição de pertença ontológica.

Para Ricoeur o texto funciona como um meio (um espaço ou contexto) no qual o leitor se forma. Esse espaço formativo do leitor suscita projeções e lembranças, estranhamentos e reconhecimentos, em um processo que conduz à compreensão de si

mesmo, do mundo e do outro (Stefani, 2013). Toda interpretação, ou seja, todo acesso à experiência do mundo, na medida em que essa própria experiência é mediada pela linguagem, encontra na linguagem um papel fundamental.

Para Ricoeur, o “si” (sujeito) não é algo que está pronto e acabado. O “si” é, antes, resultado de um esforço contínuo de construção, uma construção narrativa, ética e hermenêutica. Esse processo construtivo envolve uma reflexão ontológica que se desenvolve linguisticamente, por meio dos textos e dos encontros com os outros. O ser humano, ao interpretar o outro e os símbolos do mundo, vai desvelando a si mesmo por meio da interpretação de sua própria existência. Todo ato crítico de interpretação ocorre dentro de um contexto cultural, histórico e linguístico específico à comunidade do intérprete, o que significa que ele não pode evitar as influências ideológicas presentes em seu ambiente:

Segue-se que o problema da apropriação do sentido do texto se torna tão paradoxal como o da autoria. O direito do leitor e o direito do texto convergem numa importante luta, que gera a dinâmica total da interpretação. A hermenêutica começa onde o diálogo acaba (Ricoeur, 2019, p. 49-50).

O acesso ao ser – e a si mesmo acontece mediado pela linguagem. Mas essas formas de linguagem carregam marcas culturais, históricas, ideológicas. Portanto, a interpretação nunca é neutra, pois se dá num campo já atravessado por possíveis distorções. Ricoeur identifica dois tipos de distorções linguísticas: aquelas causadas por diferenças culturais, temporais ou sociais, ou pela falta de conhecimento do vocabulário e regras gramaticais; e aquelas presentes em comunicações distorcidas. No primeiro caso, a hermenêutica consegue identificar a dificuldade de compreensão e buscar esclarecimento, pois o problema não está no discurso em si. Já no segundo caso, a distorção é mais sutil e pode estar relacionada a ideologias ocultas que disfarçam interesses reais.

Essas ideologias, enraizadas na tradição, resultam em formas distorcidas de comunicação que promovem relações de dominação. Nesse momento, ao reconhecer que a ideologia influencia a linguagem, Ricoeur revela dois aspectos ignorados pela hermenêutica tradicional: o trabalho e o poder. As instituições constroem a linguagem, gerando compreensões distorcidas e perpetuando relações de dominação. Quando as relações entre trabalho, poder e linguagem são afetadas, a hermenêutica, se focada apenas na interpretação da linguagem, torna-se insuficiente para abordar essa complexa realidade.

Paul Ricoeur apresenta, então, uma reformulação da hermenêutica que parte do texto, modificando, assim, o enfoque de um problema que tradicionalmente estava situado entre a epistemologia das ciências do espírito e a ontologia da compreensão. Essa nova abordagem apresenta uma mudança estrutural, porém, mantém as bases da evolução histórica da hermenêutica. Ricoeur explora a noção de texto como uma criação subjetiva que fixa o discurso na escrita, mas preserva um sentido aberto.

A tradição hermenêutica, desde suas raízes românticas até a reelaboração promovida pela virada linguística, revela que a compreensão é um processo sempre mediado pela linguagem, pela história e pela alteridade. Heidegger e Gadamer forneceram as bases ontológicas e históricas dessa virada, ao passo que Paul Ricoeur, com a sua proposta da via longa, introduziu mediações decisivas entre explicação e compreensão, entre distanciamento e apropriação, texto e mundo. Esse percurso, que insere a hermenêutica no coração da filosofia contemporânea, não se esgota em uma teoria da linguagem, mas abre caminho para uma reflexão mais ampla sobre o sujeito.

É nesse horizonte que se inscreve o próximo capítulo, no qual investigaremos como a identidade pessoal se constitui no entrelaçamento entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*), mostrando que a hermenêutica da linguagem é, ao mesmo tempo, uma hermenêutica de si.

A constituição da identidade pessoal, segundo a hermenêutica de Paul Ricoeur, articula-se a partir da tensão entre mesmidade e ipseidade. Essa distinção fundamental está vinculada à questão da permanência no tempo, no sentido em que a identidade *idem* é ancorada na memória do passado e a identidade *ipse* na promessa do futuro, e à forma como o sujeito compreende a si mesmo em meio às mudanças da vida. A identidade narrativa aparecerá, então, como uma síntese positiva entre ambas as identidades (*idem* e *ipse*), entre uma análise descritiva (identidade *idem*) e uma análise prescritiva (identidade *ipse*) e, por fim, entre uma teoria da ação e uma teoria ética.

3 A MESMIDADE E IPSEIDADE NA CONSTITUIÇÃO DE SI

Se a hermenêutica, conforme analisado no capítulo anterior, nos mostrou que toda compreensão é mediada pela linguagem, pela história e pela alteridade, cabe agora investigar como essa mediação se reflete na constituição da identidade. No capítulo 2 acompanhamos o percurso histórico da hermenêutica e a virada linguística que permitiu repensar a linguagem como condição da compreensão, agora avançamos para o modo como essa linguagem se articula na constituição do sujeito.

Paul Ricoeur, ao propor a via longa da reflexão hermenêutica, desloca a questão do sujeito de um fundamento absoluto para um processo interpretativo, no qual o si mesmo só pode ser apreendido indiretamente, por meio de narrativas, símbolos e textos. Nesse sentido, a identidade não é algo dado de antemão, mas algo que se constrói na tensão entre mesmidade (idem) e ipseidade (ipse), categorias fundamentais para compreender o sujeito enquanto permanência e enquanto promessa, continuidade e abertura à alteridade. Este capítulo, portanto, busca explicitar como a hermenêutica ricoeuriana permite pensar a constituição de si a partir dessa dialética entre mesmidade e ipseidade, que se articula inseparavelmente da temporalidade, da narrativa e do reconhecimento.

Conforme destaca Pagnussat (2018), a mesmidade está relacionada à continuidade da pessoa ao longo do tempo, sendo responsável por descrever aspectos como personalidade, nome próprio, hábitos e outras disposições duradouras. Já a ipseidade designa o ser singular, aquele que se compreende de maneira reflexiva e que permanece consigo mesmo por meio de compromissos e da relação com o outro.

A partir da obra *O si-mesmo como outro* (1991), Ricoeur aprofunda essa articulação ao mostrar que a identidade pessoal se constitui não como algo fixo, mas como um processo narrativo no qual o sujeito se afirma como o mesmo ao longo do tempo, apesar das mudanças – um “si mesmo como outro”.

3.1 IDENTIDADE E IPSEIDADE

Na obra *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur (1991) propõe uma análise do conceito de "si", articulando-o com os temas da identidade, da alteridade e da temporalidade. O “si” é compreendido como um pronome reflexivo aplicável a todas as pessoas gramaticais, inclusive nas expressões impessoais: “o si é [...] pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, sem esquecer as expressões impessoais” (Ricoeur, 1991, p. 12). Essa formulação marca o ponto de partida de uma hermenêutica do sujeito, que não se ancora em uma substância metafísica, mas em uma experiência linguística, temporal e ética. Ao se referir a si mesmo, o sujeito se reconhece na linguagem e assume sua condição narrativa e histórica. Ricoeur avança aqui em relação a Descartes, ao recusar uma identidade do cogito baseada em evidência imediata. Em vez disso, propõe uma identidade mediada, interpretativa e construída ao longo do tempo. Henriques (2013) afirma que a obra *Si-mesmo como outro* é o final de um percurso iniciado anteriormente:

Mas *Soi-même comme un Autre* é, igualmente, termo da outra face do percurso de Ricoeur na busca do saber de si de uma subjetividade corporal concretizada na *longa via* percorrida por aquele autor para instituir a sua hermenêutica como *via longa* da inscrição do fenomenológico no ontológico. Essa *longa via* inicia-se, sem *La Symbolique du Mal*, como uma Hermenêutica dos símbolos sagrados, desenvolve-se e consolida-se por meio de uma Hermenêutica dos textos, para terminar em *Soi-même comme un Autre*, numa Hermenêutica do si mesmo como correlativo de um ser que age e sofre. Deste ponto de vista, *Soi-même comme un Autre* acolherá os resultados da prática filosófica de Ricoeur no campo da teorização sobre a linguagem exigida pela sua investigação em torno da Hermenêutica. Em tal perspectiva, *Soi-même comme un Autre* está na continuação direta da recentração na problemática da ação realizada por *Temps et Récit*, indo ocupar-se da

capacidade de iniciativa humana ou do humano enquanto capacitação, isto é, de um ser que diz *eu posso*. E o ser humano diz *eu posso* em quatro direções: posso falar, posso agir, posso narrar e narrar-me e posso ser imputável, criando, com a amplitude do seu poder, quatro campos de análise subsumidos em *Soi-même comme un Autre* pela interceção de três jogos de linguagem no âmbito da ação: *descrever*, *narrar* e *prescrever* o agir, sendo a modalidade narrativa que permite a articulação entre uma aproximação puramente descritiva e descomprometida da ação e os planos ético e moral, estabelecendo a possibilidade de uma mediação [...] (Henriques, 2013, p. 188-189).

Essa descrição é importante para que possamos delimitar o que vamos tratar na presente dissertação, a ipseidade, a mesmidade, a identidade narrativa, memória e promessa são tratados ao longo de muitas obras, mas é em *Si mesmo como outro* que Ricoeur se compromete a dar conta desses conteúdos.

Ricoeur (1991) distingue dois modos de identidade: a identidade-idem (mesmidade) e a identidade-ipse (ipseidade). A mesmidade refere-se à permanência de traços objetivos que identificam um indivíduo – aquilo que nele “permanece o mesmo” ao longo do tempo. Já a ipseidade diz respeito à constância da pessoa enquanto agente ético, capaz de manter a palavra dada, mesmo diante da mudança de condições externas ou internas. O autor afirma que: “a identidade-ipse emprega uma dialética complementar daquela da ipseidade e da mesmidade, isto é, a dialética do si e do diverso do si” (Ricoeur, 1991, p. 13). Essa dialética instaura uma tensão constitutiva entre permanência e mudança, entre continuidade e transformação.

Pagnussat (2018) interpreta essa distinção em chave existencial, relacionando a ipseidade ao conceito heideggeriano de *Dasein*, entendido como ser-projetado e ser-temporal. A ipseidade, portanto, não é uma substância, mas um modo de ser no tempo,

Segundo Fernandes (2008), a identidade narrativa constitui uma síntese simbólica que integra a continuidade da experiência pessoal com sua inevitável transformação. A mesmidade refere-se aos traços que permanecem – o caráter, os hábitos, a memória –, enquanto a ipseidade é expressão da fidelidade a si mesmo, da promessa e da capacidade de responder por seus atos ao longo do tempo. A narrativa não é apenas um relato fatorial, mas uma forma simbólica de organização do tempo vivido, capaz de oferecer coesão ao percurso existencial por meio da linguagem:

Verificamos [...] como Ricoeur se apoia no modelo da linguagem, mais concretamente nos exemplos narrativo e metafórico de inovação semântica, para fundar um novo paradigma de compreensão da identidade pessoal. Na verdade, do mesmo modo que a metáfora e a

narrativa impõem novos sentidos à realidade, permitindo perspectivá-la diferente mente pelo leitor, também fornecem, ao nível antropológico, uma nova compreensão da subjectividade, ao possibilitarem a reapropriação de si a partir de um mundo diferente (ficcional e acedido pelo acto da leitura), a compreensão de si como uma unidade dialéctica entre a identidade e a diferença, entre a interioridade e a alteridade [...] (Fernandes, 2008, p. 78-79).

Para Ricoeur (1991), a identidade pessoal é uma síntese instável entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, que se articula na narrativa. Essa articulação se dá por meio de um processo hermenêutico, no qual o sujeito interpreta a si mesmo com base nas histórias que conta sobre sua trajetória. A identidade não é, portanto, um dado, mas uma tarefa. Ela é construída na tensão entre o que permanece e o que se transforma, entre o eu e o outro, entre a mesmidade e a ipseidade (Fernandes, 2008; Henriques, 2013).

É nesse horizonte que a dimensão ética da identidade narrativa se torna central. Influenciado pela filosofia de Emmanuel Levinas, Ricoeur desloca o foco da identidade autorreferencial para uma identidade relacional. Para Levinas (2008), o sujeito é convocado à responsabilidade incondicional diante do rosto do outro, e é nessa relação assimétrica que se constitui eticamente. Ricoeur incorpora essa dimensão e mostra que, ao narrar sua história, o sujeito inevitavelmente se depara com as histórias dos outros. A identidade narrativa não é construída no isolamento, mas no entrelaçamento de vozes, experiências e temporalidades. Como afirmam Stefani e Bernardi (2021, s/p.), “a narrativa é um lugar de encontro entre o eu e o outro, em que se entretecem fidelidade e responsabilidade”.

A promessa, nesse contexto, aparece como figura paradigmática da ipseidade. Ao prometer, o sujeito compromete-se com a continuidade de si mesmo no tempo, mesmo diante das inevitáveis transformações. A promessa evidencia tanto a fragilidade quanto a potência da identidade narrativa: ela testemunha a capacidade de manter-se fiel a si mesmo, mas também revela que essa fidelidade depende de um pacto ético com o outro e com o futuro:

Pondo em jogo a comparação entre duas ocorrências diferidas no tempo, esta dimensão da identidade-mesmidade corresponde ao primeiro momento da introdução da dúvida no processo da definição identitária. Na sequência, a terceira componente da identidade-*idem* é a ideia de continuidade ininterrupta que é, afinal, a única dimensão que permite articular a semelhança quando se está perante uma distância temporal muito dilatada. No fundo, a mesmidade necessita de mobilizar recursos para ultrapassar a mudança, para encontrar um fundo subsistente que marque a unicidade. É por essa razão que a *permanência no tempo* é o coroar da identidade-*idem* porque só ela pode garantir a legitimidade da identidade baseada na semelhança ou na

continuidade ininterrupta. É preciso garantir a permanência, referindo a mudança, como no caso da velhice, por exemplo, a uma exterioridade que não afeta o fundo da mesmidade do ser em causa, para que a perspectiva *idem* da identidade seja consistente. Daí que o cerne da temática da identidade-*idem* seja a ideia de permanência no tempo [...] (Henriques, 2013, p. 193-194).

A identidade narrativa pode, assim, ser entendida como uma promessa a si mesmo, um exercício contínuo de responsabilidade e autoria na construção de sentido para a própria vida.

Essa construção é permanentemente desafiada por crises existenciais que colocam em risco a coesão narrativa do sujeito. Como observa Fernandes (2008), em situações-limite, como as vividas pela personagem Ülich em *O Homem sem Qualidades* – apresentada por Paul Ricoeur em *Si-mesmo como outro*, 1991 – ocorre uma fragmentação da personalidade que compromete a capacidade de narrar a própria vida. Mesmo assim, subsiste um núcleo mínimo de ipseidade: a possibilidade de recomeçar o enredo, ainda que a partir da ausência de sentido. A identidade narrativa, nesse aspecto, não se reduz a uma estrutura fechada ou definitiva; ela permanece aberta à reinterpretação, à hospitalidade da alteridade e à reinvenção de si (Fernandes, 2008, p. 88-89).

Do ponto de vista hermenêutico, essa abertura é essencial. A identidade narrativa é sempre histórica e situada, moldada pelos horizontes culturais e linguísticos em que o sujeito está inserido. Nenhuma narrativa é totalizante ou definitiva, pois a compreensão está em constante revisão à medida que novos sentidos emergem (Gadamer, 1997). Narrar é, nesse sentido, um gesto de diálogo com a tradição, com o outro e consigo mesmo. A identidade narrativa é, portanto, um lugar de hospitalidade, onde a alteridade pode ser acolhida sem ser anulada.

A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que a identidade não é uma essência, mas um processo — um percurso hermenêutico que se desdobra na linguagem e no tempo. Trata-se de uma tarefa ético-interpretativa, em que o sujeito, como agente situado no mundo, é chamado a narrar, a prometer, a responder e a reinterpretar sua própria existência. A identidade narrativa, enquanto hermenêutica do si, não oferece respostas definitivas à questão do “quem sou eu?”, mas indica que essa pergunta só pode ser respondida no interior de uma história que está sempre em curso — e que inclui o outro como condição de possibilidade de toda identidade.

Ricoeur (1991) identifica dois suportes temporais da ipseidade: o caráter e a palavra cumprida. O caráter é o conjunto de hábitos e disposições sedimentadas na história do sujeito, constituindo uma forma de permanência duradoura. No entanto, mesmo o caráter,

ao remeter à repetição, pode ser recoberto pela mesmidade. A promessa, por outro lado, é o modo mais próprio de manifestação da ipseidade. Trata-se de uma palavra empenhada que exige continuidade, fidelidade e reconhecimento. O cumprimento da promessa expressa a capacidade do sujeito de manter-se como o mesmo não por imobilidade, mas por perseverança.

Como enfatizam Stefani e Bernardi (2021, s/p.), “a ipseidade requer a alteridade na manutenção de si em um desejo de permanência, de perseverança em manter a palavra dada, apesar de quaisquer inclinações que levariam aquele que promete ao não cumprimento de sua palavra”. Aqui, a alteridade não aparece como oposição externa, mas como exigência interna da própria identidade.

O papel da alteridade é crucial para a hermenêutica do si. Se, como diz Ricoeur, “si mesmo é considerado... outro” (Ricoeur, 1991, p. 14), isso significa que o eu só se reconhece como tal na mediação com o outro, não é somente uma comparação, é uma implicação. Levinas (2008) radicaliza esse ponto ao afirmar que o outro é anterior à própria constituição do eu, pois interpela eticamente antes de qualquer reconhecimento. Para Levinas, o eu somente se constitui na responsabilidade pelo outro (Levinas, 2008). Essa perspectiva aprofunda a dimensão ética da ipseidade, revelando que a subjetividade não é autonomia fechada, mas exposição à alteridade, demanda e hospitalidade.

A alteridade também atravessa o conceito de compreensão hermenêutica em Gadamer, que, assim como Ricoeur, defende que todo entendimento parte de um horizonte prévio, de um “preconceito”, no sentido positivo da palavra, como um pré-conceito, um conceito anterior. Para Gadamer (1997), compreender é sempre compreender algo dito por outro. Isso mostra que o si mesmo é uma instância interpretativa aberta ao diálogo.

3.1.1 Memória e promessa

A constituição do “si” em Paul Ricoeur exige a consideração da temporalidade como o campo fundamental em que a identidade se forma e se transforma. Nesse contexto, memória e promessa são dois polos temporais essenciais – o passado e o futuro – articulados hermeneuticamente na experiência do presente.

Stefani e Bernardi (2021) observam que o reconhecimento de si só é possível mediante uma análise da memória e da promessa no tempo. Ambos envolvem projeções, expectativas e lembranças que produzem estranhamentos e reconhecimentos no processo

de construção da identidade. O reconhecimento de si implica o reconhecimento dos eventos passados (memória) e a projeção de si em direção ao futuro (promessa). A manutenção de uma promessa feita no passado reconecta o sujeito consigo mesmo ao longo do tempo: “reconecta a mesmidade, expressa no caráter, à ipseidade da manutenção de si. O reconhecimento de si ocorre, então, na tensão entre a ipseidade e a mesmidade do caráter em uma identidade narrativa” (Stefani; Bernardi, 2021, s/p.). Essa reconexão passa pela linguagem: tudo aquilo que é expressado por meio da narrativa está situado em um tempo específico de enunciação. Ao narrar, o sujeito se compreende a si mesmo, ao outro e ao tempo. A linguagem, como mediadora, opera na predicação dos eventos e revela a tensão entre o que permanece (mesmidade) e o que muda (ipseidade).

Para Ricoeur, “o conceito de reconhecimento mútuo entre os indivíduos, expresso no final do *Parcours de la reconnaissance*, demonstra que a intersubjetividade não é só originária, mas também culmina no reconhecimento recíproco, possuindo um valor ético” (Corá; Vieira, 2012, p. 12). O papel da promessa em Ricoeur adquire uma reflexão ética que pode ser amplificada pelo pensamento de Levinas. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (2008), afirma que a subjetividade se funda no “para o outro”, em uma responsabilidade anterior a qualquer escolha. O “rosto do outro” não é simplesmente um dado da experiência, mas uma interpelação ética que me convoca e me constitui. Essa interpelação é pré-reflexiva e rompe com a lógica da mesmidade, instaurando a alteridade como condição do sujeito.

Ricoeur se aproxima de Levinas ao reconhecer que a ipseidade não é autocentrada, mas se realiza na promessa e no reconhecimento do outro como interlocutor essencial para a constituição da identidade. Como apontam Stefani e Bernardi (2021), a fidelidade a si mesmo, sustentada pela promessa, implica uma ética da alteridade – pois a palavra empenhada se dirige sempre a alguém. Assim, o vínculo entre memória e promessa ganha uma dimensão relacional: é na relação com o outro que o “si” se confirma como sujeito ético e narrativo.

A força da promessa reside justamente nessa fidelidade a si mesmo diante da transformação. É nesse gesto que o sujeito demonstra ipseidade: manter a palavra dada. A promessa, portanto, é um ato ético, relacional e temporal que ancora a ipseidade na alteridade e no tempo futuro: “a ipseidade requer a alteridade na manutenção de si em um desejo de permanência, de perseverança em manter a palavra dada, apesar de quaisquer inclinações que levariam aquele que promete ao não cumprimento de sua palavra” (Stefani;

Bernardi, 2021, s/p.). Nesse processo hermenêutico de autorreconhecimento, o tempo presente adquire uma função decisiva. Ele é o elo entre o passado rememorado e o futuro projetado. Sem o presente, não haveria nem memória, nem promessa, tampouco a narrativa de si.

Ricoeur (1991) reconhece na narrativa literária um poderoso meio de constituição da identidade: “Sob o aspecto rememorativo, a narrativa literária auxilia a manutenção da mesmidade, pois, pela leitura, elementos do passado são trazidos pela memória; sob o aspecto projetivo, por sua vez, a narrativa auxilia a ipseidade ao poder projetar a si mesmo” (Stefani; Bernardi, 2021, s/p.). Assim, a narrativa não apenas representa, mas forma o sujeito, ao ligar memória, expectativa e compromisso.

A constituição da identidade, em Paul Ricoeur, está inevitavelmente ligada à temporalidade. Influenciado por Heidegger (1986), Ricoeur reconhece que o sujeito não é uma substância fixa, mas um ser-no-tempo, cuja existência se estrutura em três dimensões temporais: o passado (memória), o futuro (expectativa ou promessa) e o presente (lugar da ação e da interpretação). Essa triplicidade está presente tanto na experiência da vida cotidiana quanto na elaboração narrativa do si.

Heidegger (1986) observa que a temporalidade não é um mero “fluxo externo”, mas a própria condição da existência, o *Dasein* é tempo, e só na medida em que ele é temporal é que ele se compreende como *ser-aí*. Ricoeur retoma essa formulação e a articula com o problema da identidade pessoal, destacando que a coesão do eu se dá por meio da articulação narrativa entre memória e promessa. A memória fornece os traços da mesmidade; a promessa, a continuidade da ipseidade.

A memória, longe de ser somente uma lembrança de fatos ou eventos, é um exercício interpretativo, sujeito a reconstruções e reelaborações. Para Ricoeur (2019), lembrar é sempre recontar e recontar é reinterpretar. A memória pessoal se inscreve na narrativa de si, na qual os acontecimentos passados são integrados em uma história coerente, mas aberta. É nessa refiguração narrativa que o sujeito se reconhece como “autor” de sua vida, mesmo quando admite as dissonâncias ou rupturas. Não é possível compreender algo sem fazer parte da tradição em que esse algo está inserido (Gadamer, 1997). A memória, nesse sentido, está sempre situada e atravessada por um horizonte de pré-compreensões. Por isso, a memória assume uma dimensão ética, na medida em que envolve o testemunho, a responsabilidade e o reconhecimento dos outros.

A promessa é o ato pelo qual o sujeito se compromete com um futuro e se responsabiliza por ele. É a expressão máxima da ipseidade, pois exige do sujeito a manutenção de sua palavra mesmo diante das transformações que o tempo opera. A promessa, assim, não garante a estabilidade da mesmidade, mas a constância do si como agente ético. Ao assumir uma promessa, o sujeito se abre à alteridade – ele promete ao outro e para o outro. A promessa é, portanto, um gesto ético que articula o tempo (por projetar um futuro), a linguagem (por depender da palavra empenhada) e a alteridade (por ser dirigida a um interlocutor).

A promessa surge como um eixo de reconexão entre ipseidade da manutenção de si e a mesmidade do caráter. O reconhecimento de si acontece exatamente nessa relação dialética cuja síntese é a identidade narrativa. A fidelidade a si mesmo reside nessa tensão, que não é uma contradição, mas uma dinâmica constitutiva.

A narrativa funciona, em Ricoeur, como o mediador simbólico entre memória e promessa. É por meio da narração que o sujeito dá forma à sua história, organizando os eventos passados e projetando possibilidades futuras. A narrativa não é apenas retrospectiva, mas também prospectiva: ela liga aquilo que foi ao que ainda pode ser. É sob o aspecto rememorativo que a narrativa literária auxilia a manutenção da mesmidade, pois, pela leitura, elementos do passado são trazidos pela memória; sob o aspecto projetivo, por sua vez, a narrativa auxilia a ipseidade ao poder projetar a si mesmo. Essa articulação narrativa é, ao mesmo tempo, uma operação de sentido e um exercício de liberdade.

A força hermenêutica da narrativa permite, ainda, uma reinterpretação da própria promessa à luz dos acontecimentos: o sujeito pode renovar ou reafirmar o compromisso assumido, reinterpretando-o à luz do presente. Isso mostra que a identidade não é uma estrutura estática, mas um processo contínuo de construção e reconstrução.

3.2 IDENTIDADE NARRATIVA

A identidade narrativa, em Paul Ricoeur, surge como a síntese dinâmica entre ipseidade e mesmidade. Trata-se de uma tentativa de dar coesão ao “si” por meio de uma história que o sujeito conta sobre si mesmo. Essa história não apenas organiza os eventos da vida, mas também os reinterpreta e projeta novos sentidos.

A narrativa é, portanto, uma mediação simbólica entre o tempo vivido e o tempo compreendido. Ao narrar, o sujeito não apenas relata fatos; ele dá forma à sua existência e,

nesse gesto, constrói sua identidade: “a identidade narrativa é a identidade do personagem de uma história que é contada”. Para Ricoeur, essa construção envolve tanto o passado (memória), quanto o futuro (promessa), articulados pela linguagem no presente.

Inspirado pela tradição hermenêutica de Gadamer e Heidegger, Ricoeur compreende que o sujeito não é imediatamente transparente a si, mas se revela de modo oblíquo, mediado por símbolos, narrativas e práticas culturais. A compreensão, como argumenta Gadamer (1997), é sempre situada, histórica e linguística; ela ocorre como uma “fusão de horizontes” entre passado e futuro, entre tradição e inovação. A identidade narrativa, nesse sentido, é uma síntese dinâmica entre a memória e a promessa, entre aquilo que foi vivido e aquilo que ainda pode ser.

Heidegger, por sua vez, já havia afirmado em *Ser e Tempo* (1986) que o *Dasein* projeta-se no tempo e se compreende por meio de seus próprios projetos. Ricoeur retoma esse fundamento existencial para propor uma “ontologia prática” da narrativa, em que o sujeito se constitui como aquele que age, sofre e se narra.

A concepção de identidade narrativa em Paul Ricoeur representa uma das contribuições mais significativas da filosofia contemporânea à compreensão do sujeito. Formulada a partir da articulação entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*), essa noção busca dar conta da complexidade da identidade pessoal, considerando simultaneamente sua continuidade no tempo e sua capacidade de mudança, responsabilidade e compromisso ético. Trata-se de uma resposta à vulnerabilidade do si, compreendida como a impossibilidade de um domínio absoluto de si mesmo diante da finitude humana e da alteridade radical do outro (Henriques, 2013). O sujeito, nesse contexto, não é uma substância imutável, mas uma tarefa interpretativa em constante reconfiguração.

Inspirado pela tradição hermenêutica, especialmente em Gadamer e Heidegger, Ricoeur concebe a narrativa como um modo privilegiado de compreensão. Em *Verdade e Método*, Gadamer (1997) insiste que a compreensão é sempre situada, histórica e linguística – jamais imediata ou neutra. A narrativa, nesse contexto, é uma forma de “fusão de horizontes” (Gadamer, 1997): ela permite ao sujeito integrar o passado e o futuro num campo comum de sentido.

Heidegger, por sua vez, já havia ressaltado em *Ser e Tempo* (1986) que o *Dasein* compreende a si mesmo a partir de projetos e histórias. O ser humano não apenas “é”, ele projeta a si mesmo no tempo e se compreende a partir daquilo que pode vir a ser. A narrativa, nesse sentido, é uma ontologia prática: ela expressa o modo como o sujeito está

no mundo (Heidegger. 1986). Ricoeur integra esses elementos e propõe que a identidade narrativa seja vista como uma hermenêutica de si: um processo contínuo de interpretação, revisão e reconfiguração do próprio percurso. A identidade não é um dado, mas uma tarefa, sempre em aberto.

A dimensão ética da identidade narrativa é central em Ricoeur, sobretudo a partir da influência de Emmanuel Levinas. Enquanto a filosofia ocidental tradicionalmente construiu o “eu” como uma substância ou essência, Levinas desloca o foco para o outro. Para ele, o sujeito se constitui eticamente a partir da responsabilidade irrestrita diante do rosto do outro (Levinas, 2008). Ricoeur acolhe esse chamado de Levinas e o integra à estrutura narrativa: ao contar sua história, o sujeito inevitavelmente se confronta com as histórias dos outros. A identidade narrativa não é, portanto, autorreferencial, mas relacional – ela emerge no entrelaçamento das vozes, dos tempos e das promessas compartilhadas.

É na abertura e no acontecimento do encontro entre o eu e o outro que a identidade narrativa se constitui: um momento em que a fidelidade da manutenção da palavra dada e a responsabilidade implicada na narrativa vão sendo costuradas. A promessa, elemento-chave da ipseidade, é também um pacto com o outro, o que inscreve a identidade em uma ética da alteridade.

A identidade narrativa não resolve a tensão entre ipseidade e mesmidade, mas a mantém produtivamente. É nessa tensão que o sujeito se constitui: entre o que permanece e o que muda, entre o passado e o futuro, entre o eu e o outro. A mesmidade fornece os traços de continuidade (hábitos, disposições, caráter), enquanto a ipseidade sustenta a possibilidade de mudança, de promessa, de resposta ética.

Essa tensão, longe de ser um obstáculo, é o motor da subjetividade. Para Ricoeur (1991) a identidade pessoal é uma síntese instável entre a identidade-idem e a identidade-ipse, que se articula na narrativa”. É por isso que a identidade narrativa não é algo que o sujeito possui, mas algo que continuamente se atualiza. A constituição de si mesmo é uma tarefa hermenêutica em permanente construção e que, como afirma Piva (1999, p. 209), “exprime o primado da mediação reflexiva, da posição indireta do sujeito”.

A identidade narrativa é uma estrutura aberta. Influenciada pela hermenêutica gadameriana, ela reconhece que nenhuma narrativa é definitiva ou totalizante. O sujeito está sempre inserido numa tradição, e sua história é reinterpretada à medida que novos horizontes de sentido se abrem. Essa abertura é também uma abertura ao outro: narrar é

dialogar. Assim, a identidade narrativa é também um lugar de hospitalidade, onde a alteridade pode ser acolhida sem ser anulada.

A investigação em torno da identidade em Paul Ricoeur revelou sua complexidade intrínseca, fundamentada na articulação entre mesmidade e ipseidade, memória e promessa, linguagem e tempo. A noção de identidade narrativa, como síntese provisória e dinâmica dessas tensões, mostrou-se central para compreender o “si” não como substância fixa, mas como processo interpretativo e ético em constante reconstrução.

A presença da alteridade, tornou evidente que a identidade não se forma isoladamente, mas na relação com o outro. A responsabilidade, o compromisso e a promessa inscrevem o sujeito em uma trama ética e relacional que escapa ao fechamento do ego. A constituição do “si” é, por isso, sempre intersubjetiva, marcada por um vínculo com a alteridade que desafia toda tentativa de totalização.

Do ponto de vista hermenêutico, a identidade narrativa é também um exercício de interpretação: interpretação do passado vivido, das experiências compartilhadas, dos projetos futuros e, sobretudo, de si mesmo como agente situado no tempo. Influenciado por Gadamer e Heidegger, Ricoeur nos mostra que narrar é compreender – e compreender é participar de uma tradição que sempre nos precede e nos interpela:

o sujeito mostra-se, dessa forma, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida. Constata-se, além disso, através da análise literária da autobiografia, que a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta de si-mesmo. O ato de refiguração faz da vida um tecido de histórias narradas (Corá, 2004, p. 67).

Assim, a identidade narrativa se configura como uma hermenêutica do si: um processo contínuo de refiguração da existência pela linguagem. Esse processo não ocorre num vazio, mas dentro de horizontes históricos, linguísticos e culturais que tornam possível — e ao mesmo tempo limitada — a nossa compreensão.

À luz dessa perspectiva, o próximo capítulo se dedicará a aprofundar o conceito de compreensão hermenêutica, explorando suas raízes na tradição filosófica de Heidegger e Gadamer, e sua reelaboração crítica em Ricoeur. Veremos como o ato de compreender não é apenas um gesto teórico, mas uma experiência existencial e linguística na qual se forma o próprio sentido do ser-no-mundo.

3.2.1 A linguagem como discurso na constituição narrativa

Paul Ricoeur entende a linguagem não apenas como um sistema de signos, mas como discurso vivo, evento que se concretiza na temporalidade. O discurso é simultaneamente acontecimento e significação, permitindo que o sujeito se reconheça e se reconstrua ao narrar-se. Essa concepção é essencial para a noção de identidade narrativa, pois é por meio do discurso que se articula a dialética entre *mesmidade* e *ipseidade*.

Ricoeur mostra que a fala não pode ser reduzida ao código linguístico. A frase é um acontecimento que remete ao mundo, abrindo espaço para novas interpretações. É nesse horizonte que a identidade narrativa se sustenta: cada enunciação é uma atualização do sujeito, que se afirma como o mesmo ao longo do tempo, mas sempre em transformação.

Conforme observa Ricoeur (2019, p. 11), “o *logos* da linguagem requer, pelo menos, um nome e um verbo, e é o entrelaçamento destes dois que constitui a primeira unidade da linguagem e do pensamento”. No entanto, essa unidade básica também carrega uma pretensão de verdade, cuja validade deve ser analisada em cada caso específico. A partir dessa reflexão, Ricoeur utiliza o conceito de código linguístico como referência analítica, destacando que cada sistema linguístico possui sua própria estrutura. Para ele, a língua representa a expressão particular de um sistema linguístico. Nesse sentido, o desafio é tirar o discurso de sua posição “marginal” nos debates linguísticos e colocá-lo como foco central da análise (Ricoeur, 2019).

Nesse ponto, a reflexão de Ricoeur dialoga com Saussure, que define a língua como o código que fundamenta a fala, entendida como uma mensagem particular. Nesse sentido, “uma mensagem é um acontecimento temporal na sucessão de acontecimentos que constituem a dimensão diacrônica do tempo, ao passo que o código está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos, isto é, como um sistema sincrônico” (Ricoeur, 2019, p. 13).

O código, por ser anônimo, intencionalmente não criado e pertencente à coletividade, é descrito como um “inconsciente estrutural e cultural, não libidinal” (Ricoeur, 2019, p. 13-14). Enquanto a mensagem é flexível e variável, o código é estruturado e obrigatório para os membros de uma comunidade linguística. Essa oposição faz com que o código seja mais adequado à investigação científica: “mesmo que a *parole* se possa escrever cientificamente, cai sob a alçada de muitas ciências [...], ao passo que a *langue* é o objeto de uma única ciência, a descrição dos sistemas sincrônicos da linguagem” (Ricoeur, 2019, p. 14).

É nesse ponto que emerge a dificuldade de incluir o estudo do discurso dentro da linguística. Segundo Ricoeur, essa dificuldade, agravada pela preferência pela análise do código em detrimento da fala, resultou no "abafamento" do discurso. Apesar disso, o filósofo avança para incluir o estudo do discurso no contexto das obras, conectando-se aos teóricos do formalismo russo.

No debate, Ricoeur enfatiza que "uma abordagem sincrônica deve preceder qualquer abordagem diacrônica, porque os sistemas são mais inteligíveis que as mudanças" (2019, p. 16). Para ele, "a história das mudanças deve vir depois da teoria que descreve os estados sincrônicos do sistema" (Ricoeur, 2019, p. 16). O caráter paradigmático dos sistemas estruturais reside no fato de serem constituídos por "conjuntos finitos de entidades discretas", cuja organização interna proporciona uma "capacidade combinatória" quase algébrica (Ricoeur, 2019, p. 16-17).

Dentro de um sistema linguístico, nenhuma entidade possui significado por si mesma; o sentido de uma palavra surge de seu contraste com outras unidades dentro do mesmo sistema. "Em tais sistemas finitos, todas as relações são imanentes ao sistema" (Ricoeur, 2019, p. 17). Conforme Saussure já indicava, os signos não são definidos por uma relação externa entre o signo e a coisa representada. Em vez disso, o signo é compreendido pela relação entre significante e significado, ambos inseridos no domínio de uma única ciência: a dos signos. Como Ricoeur observa, "o fato de o significante e o significado admitirem dois tipos diferentes de análise, [...] mas só conjuntamente constituírem o signo, não só fornece o critério para os signos linguísticos, mas também, por extensão, para as entidades de todos os sistemas semióticos" (Ricoeur, 2019, p. 17-18).

Nesse cenário, a linguagem não é mais vista apenas como um meio de comunicação entre mentes e coisas, mas como um universo autônomo, no qual os elementos se relacionam internamente dentro do sistema. No entanto, Ricoeur adverte que, "nesse ponto extremo, a linguagem desapareceu como discurso" (2019, p. 18).

Ricoeur propõe uma perspectiva dual da linguagem, baseada em duas dimensões fundamentais: signos e frases. Essa distinção não corresponde exatamente às categorias de *parole* e *langue* de Saussure, nem às de código e mensagem. Ele explica:

A minha substituição do termo 'discurso' ao de 'parole' (que exprime apenas o aspecto residual de uma ciência da 'langue') visa não só salientar a especificidade desta nova unidade em que se apoia todo o discurso, mas também legitimar a distinção entre a semiótica e a semântica como as duas ciências que correspondem a duas espécies de

unidades características da linguagem, o signo e a frase (Ricoeur, 2019, p. 19).

Enquanto a semiótica estuda o signo, a semântica concentra-se na frase, que é atual e genuinamente um acontecimento da fala. Ricoeur enfatiza que a frase não é simplesmente uma composição de signos:

A semiótica, a ciência dos signos, é formal na medida que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas. A semântica, a ciência da frase, diz imediatamente ao conceito de sentido [...] na medida em que a semântica se define fundamentalmente mediante a procedimentos integrativos da linguagem (2019, p. 20).

A distinção entre semiótica e semântica é central no pensamento de Ricoeur, pois estabelece a diferença entre o potencial virtual da linguagem (semiótica) e sua realização efetiva no discurso (semântica). Para Paul Ricoeur, a semiótica refere-se ao estudo dos signos e sua relação com o significado, enfocando os processos de interpretação e comunicação. Já a semântica está ligada ao estudo do significado das palavras e frases dentro de um contexto linguístico, com ênfase nas possíveis interpretações e na construção do sentido.

Ricoeur aprofunda a análise da linguagem como discurso ao explorar a dialética entre evento e significação. A semântica é descrita como a “linguística da frase” e relacionada à fenomenologia da significação (influência de Husserl) e à análise filosófica da linguagem comum, característica da tradição anglo-americana. Ele afirma que o discurso é, simultaneamente, um evento e uma significação:

o primeiro passo de uma semântica do discurso deve ser retificar a fraqueza epistemológica da *parole*, avançando do caráter fugaz do evento enquanto oposto à estabilidade do sistema, relacionando-o com a prioridade ontológica do discurso, que resulta da atualidade do evento enquanto oposto à mera virtualidade do sistema (2019, p. 21).

No discurso, o evento é atual e temporal, enquanto o sistema da língua é virtual. A mensagem confere atualidade à língua, fundamentando sua existência no presente do discurso.

Ricoeur discute a estrutura interna do discurso, articulando os conceitos de sujeito e predicado. Ele observa que o discurso não é simplesmente um evento efêmero, mas possui uma estrutura própria, que resulta da interação entre identificação e predicação:

o discurso não é simplesmente um evento evanescente [...] tem uma estrutura própria, mas não é uma estrutura no sentido analítico do estruturalismo [...]. É, antes, uma estrutura no sentido sintético [...] como o entrelaçamento e o efeito recíproco das funções de identificação e predicação numa só e mesma frase (2019, p. 24).

No discurso, a autorreferência desempenha um papel crucial. A palavra "eu", por exemplo, só adquire significado ao ser usada no discurso, referindo-se ao locutor. Ricoeur destaca que a autorreferência proporciona duas vantagens: diferencia o discurso de códigos linguísticos e oferece uma definição semântica, e não psicológica, do significado do locutor: “O sentido da enunciação aponta para o significado do locutor graças à autorreferência do discurso a si mesmo enquanto acontecimento” (2019, p. 27).

Além disso, Ricoeur integra a distinção de Jakobson sobre as funções da linguagem, destacando que o discurso é sempre um evento comunicativo que ocorre entre locutor e ouvinte. Iser contribui para essa compreensão ao apontar que o leitor percorre um caminho longo até a construção de uma interpretação que une sentido e significado:

o sentido representa a totalidade das referências, tal como implicada pelos aspectos do texto, e deve ser constituído no percurso da leitura. E o significado emerge no instante em que o leitor compreende o sentido em sua própria existência. Quando o sentido e o significado agem juntos, eles garantem a eficácia de uma experiência que nos permite constituirmos a nós mesmos constituindo uma realidade que nos era estranha (Iser, 1999, p. 82).

A mesma ideia pode ser vista em Ricoeur: o texto literário, em suas inúmeras possibilidades de convidar o leitor ao processo imaginativo, possibilidades que derivam, em certo sentido, da suspensão da referência do texto ficcional com relação à realidade objetiva, possibilita o alargamento da própria identidade do leitor.

Ricoeur adota a distinção de Frege entre sentido e referência, conectando-a à diferença entre semiótica e semântica. Ele explica que, no sistema da língua, os signos referem-se apenas a outros signos. Contudo, na frase, a linguagem transcende a si mesma:

Enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objetivo no sentido de ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma [...] a referência relaciona a linguagem ao mundo. É um outro nome para a pretensão do discurso a ser verdadeiro (Ricoeur, 2019, p. 35).

Esse movimento da linguagem reflete sua capacidade de se referir ao mundo em que estamos imersos, destacando a experiência como fonte da significação. Nessa perspectiva, a narrativa é uma configuração discursiva que conecta memória e promessa, passado e futuro, conferindo coerência à experiência. A identidade do sujeito não é fixa, mas se constitui continuamente no ato de narrar e ser narrado, sempre em diálogo com o mundo e com o outro. Assim, a hermenêutica do discurso se revela como fundamento da hermenêutica do si.

Fazer uma análise da linguagem, segundo Ricoeur, significa tratar não apenas do que é referido, mas também da presença do sujeito nela, ou seja, da necessidade de mostrar quem fala e como está envolvido no que diz. A linguagem não é um sistema neutro e autônomo, mas sempre uma instância de enunciação situada, na qual alguém toma a palavra e se coloca em relação ao mundo e ao outro. Assim, a análise deve considerar a necessidade de mostrar quem fala e como esse sujeito está envolvido no que diz. A palavra “eu”, por exemplo, assim como todos os dêiticos, só adquire significado no momento em que o falante toma posse do sentido e o utiliza para se identificar de maneira singular; caso contrário, sem essa referência concreta a um indivíduo, o pronome pessoal permanece oco, desancorado, funcionando apenas como um recurso disponível para ser apropriado por qualquer sujeito no ato discursivo.

Esse é precisamente o âmbito de uma análise pragmática da linguagem, no qual as formas linguísticas “eu” e “tu” ganham consistência apenas quando alguém as enuncia. O pronome, nesse sentido, não é apenas um elemento gramatical, mas um gesto de apropriação da palavra, que instaura o falante como sujeito do discurso. Se não há uma ancoragem no sujeito da fala, a significação se esvazia, pois o “eu” permanece suspenso, sem referência concreta. Essa dimensão subjetiva da linguagem introduz uma tensão fundamental: ao mesmo tempo que o “eu” é sempre singular, ele só se manifesta dentro de uma estrutura compartilhada, em que o “tu” é igualmente necessário para que a interlocução se realize.

A pragmática, desse modo, amplia o escopo da análise, incluindo o falante, as circunstâncias de uso, o contexto comunicativo e as intenções que orientam a enunciação. Não se trata apenas de decodificar mensagens, mas de compreender como elas se inscrevem em uma situação concreta, marcada por relações de tempo, espaço, interlocutores e finalidades. A pragmática expande e complementa a análise semântica que se ocupa prioritariamente do valor das palavras e sentenças em si mesmas, voltando-se

para a relação entre expressão e objeto, entre sentido e significado, entre o nível linguístico e o mundo. A palavra nunca é dita no vazio: está sempre atravessada por um “aqui” e um “agora”, por um destinatário implícito ou explícito, por uma expectativa de resposta.

A análise pragmática proposta por Ricoeur complementa a semântica, que se ocupa prioritariamente do valor das palavras e sentenças em si mesmas, voltando-se para a relação entre expressão e objeto, entre sentido e significado, entre o nível linguístico e o mundo. Enquanto a semântica privilegia o conteúdo proposicional, a pragmática evidencia o ato de dizer, a enunciação como acontecimento. Ricoeur vê justamente nessa tensão entre semântica e pragmática um campo fértil para uma análise mais abrangente da linguagem, capaz de articular o sistema linguístico com sua efetivação concreta no discurso, por abarcar em seu escopo tanto a sintaxe quanto a semântica, possibilitando a construção de um modelo de análise que depende do conhecimento do contexto de uso.

Além disso, ao destacar a dimensão pragmática, Ricoeur abre caminho para compreender como a identidade do sujeito se constitui narrativamente. O “eu” que fala em um determinado contexto não é o mesmo “eu” abstrato da gramática, mas um sujeito que se inscreve na temporalidade, na história e na relação com os outros. A enunciação, ao mesmo tempo que remete ao mundo, também revela algo de quem fala e de como esse sujeito se compreende. Assim, a análise pragmática da linguagem não é apenas um complemento técnico da semântica, mas um espaço decisivo em que a linguagem se mostra como lugar de constituição da identidade e de abertura à alteridade.

O percurso realizado neste capítulo possibilitou compreender como Paul Ricoeur reconstrói a noção de sujeito a partir da dialética entre mesmidade (idem) e ipseidade (ipse). Diferentemente de uma concepção substancial e estática, a identidade foi apresentada como processo hermenêutico em permanente reconstrução, sustentado pela narrativa que integra memória e promessa. Vimos que a mesmidade assegura certa continuidade no tempo, vinculada ao caráter, aos hábitos e disposições, enquanto a ipseidade se expressa sobretudo na promessa e na fidelidade a si mesmo, revelando o sujeito como capaz de responsabilidade e de resposta ética diante do outro.

Nesse horizonte, a identidade narrativa surge como mediação fundamental, articulando o passado memorado e o futuro projetado na linguagem do presente. A narrativa não apenas organiza os acontecimentos, mas os reconfigura, permitindo ao sujeito compreender-se de modo sempre provisório e aberto, em diálogo com a alteridade e com os horizontes históricos e linguísticos que o atravessam. A presença do outro mostrou-

se constitutiva: a ipseidade, longe de ser autocentrada, encontra sua força justamente na promessa dirigida a alguém e na responsabilidade ética que o rosto do outro convoca.

Ao explorar também a linguagem como discurso, observamos como Ricoeur desloca a reflexão para além da estrutura do código, destacando o discurso como acontecimento e significação. Essa perspectiva reforça que a identidade não é apenas pensada, mas enunciada, narrada e constantemente reatualizada no gesto interpretativo.

Assim, a constituição do “si” em Ricoeur revelou-se inseparável da temporalidade, da narrativa, da linguagem e da alteridade. O sujeito é, ao mesmo tempo, permanência e transformação, fidelidade e abertura, memória e promessa. Essa síntese instável e dinâmica indica que a identidade não é algo possuído, mas uma tarefa interpretativa, uma hermenêutica de si em constante refiguração.

Essa compreensão abre caminho para o próximo capítulo, no qual a atenção se volta para a noção de compreensão hermenêutica em Ricoeur. Ao retomar a tradição hermenêutica de Heidegger e Gadamer e aprofundar sua reelaboração crítica, veremos como o ato de compreender constitui não apenas um método teórico, mas uma experiência existencial e linguística, na qual se forma o próprio sentido do ser-no-mundo.

4 COMPREENSÃO HERMENÊUTICA

A hermenêutica, compreendida não apenas como método, mas como modo de ser do intérprete diante do mundo, constitui um eixo central da filosofia contemporânea. Ao final do capítulo anterior, vimos como a identidade se constrói no entrelaçamento de ipseidade e mesmidade, por meio da mediação narrativa. Contudo, tal construção só se torna possível porque é sustentada por um processo mais profundo e originário: o de compreensão hermenêutica, no qual o sujeito se abre à linguagem, à alteridade e ao mundo como um todo.

Neste capítulo, aprofundaremos essa dimensão hermenêutica da existência, explorando os fundamentos filosóficos que sustentam a compreensão como experiência ontológica, linguística e ética. Retomando as bases da tradição hermenêutica apresentadas no primeiro capítulo desta dissertação – especialmente a virada linguística e a via longa de Paul Ricoeur –, mostraremos como a compreensão se constitui a partir da linguagem, da historicidade e da mediação narrativa. A partir das contribuições de Heidegger e Gadamer, compreenderemos como a experiência hermenêutica emerge da historicidade do *Dasein* e da fusão de horizontes entre o intérprete e a tradição. Em seguida, examinaremos como Paul Ricoeur reelabora criticamente essa herança, introduzindo mediações fundamentais entre explicação e compreensão, distância e apropriação, texto e mundo.

Dividido em quatro subtópicos, este capítulo investigará, primeiramente, a experiência hermenêutica como fenômeno constitutivo da existência interpretativa. Em seguida, tratará da autonomia do texto, destacando o papel do distanciamento hermenêutico e da pluralidade de sentidos. Posteriormente, será discutida a relação entre fala, escrita e a exteriorização do discurso, evidenciando como a inscrição escrita transforma o discurso e amplia a experiência hermenêutica. Por fim, será abordada a compreensão do mundo, do outro e de si mesmo, como culminância de um processo no qual a linguagem e a narrativa possibilitam a constituição do sujeito ético.

4.1 EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

A experiência hermenêutica constitui um dos pilares para a compreensão do ser-no-mundo na filosofia contemporânea, especialmente desde a virada promovida por Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, mais tarde aprofundada por Paul Ricoeur. Trata-se de

uma experiência que não se limita a um ato metodológico, mas que se enraíza na existência e na historicidade do intérprete.

Segundo Gadamer (1997), a compreensão não é uma operação técnica da razão sobre um objeto, mas uma forma de experiência que se dá na relação entre o intérprete e a tradição. Nesse sentido, a experiência hermenêutica é mediada pela linguagem e pela história, constituindo-se como um processo de fusão de horizontes, em que o horizonte do texto ou da tradição se encontra com o horizonte do intérprete. Para Gadamer (1997) a fusão de horizontes que ocorre na compreensão não é uma submissão de um ao outro, mas uma ampliação do nosso horizonte para além de nós mesmos. O ato interpretativo envolve simultaneamente afetividade, memória e imaginação. O intérprete não se limita a reagir mecanicamente a um texto ou a um evento; ele é sempre atravessado por seu próprio horizonte histórico e emocional. Essa dimensão subjetiva da compreensão implica que o ato hermenêutico é também ético: compreender é responder ao outro, acolher sua diferença e reconhecer sua presença como legítima. A hermenêutica, nesse sentido, não é neutralidade intelectual, mas abertura existencial. Cada interpretação carrega consigo uma responsabilidade: interpretar é também posicionar-se diante do mundo e do outro, reconhecendo a diversidade de sentidos possíveis.

A noção de experiência hermenêutica ganha, assim, uma dimensão ontológica e existencial em Heidegger (1986), para quem a compreensão é constitutiva do próprio ser do *Dasein*, o ente que compreende seu ser em termos de possibilidades. A hermenêutica deixa de ser uma técnica de interpretação textual e passa a ser uma analítica existencial: compreender é existir. A experiência hermenêutica, nesse quadro, é o próprio modo de ser do *Dasein*, atravessado por sua facticidade, temporalidade e abertura ao mundo. Heidegger apresenta uma contribuição decisiva ao compreender a linguagem como a casa do ser, isto é, como o lugar originário em que se dá a experiência de sentido. Em sua crítica à tradição metafísica e lógica, o filósofo propõe que a verdade não seja compreendida como mera correspondência, mas como *aletheia* – desvelamento. Desse modo, compreender significa sempre já estar em meio a um processo de abertura do ser, anterior à objetivação conceitual e científica. Como observa Stefani (2009, p. 59):

Heidegger se apropriou da hermenêutica na busca de uma ontologia fundamental pretendendo compreender a vida a partir da própria vida. Hermenêutica, em Heidegger, implica um desvio anticientífico contrastante com Husserl. Desse modo, enquanto para Husserl a filosofia deveria ter um caráter de rigor científico, para Heidegger, ela é uma forma de interpretação. O método fenomenológico torna-se

hermenêutico, convertendo-se num modo de revelar o ser em toda sua facticidade e historicidade.

É justamente nesse horizonte que Heidegger atestará que a compreensão do ser é, sempre, uma compreensão do ser histórico, inserido no tempo, o que se tornará a base para a hermenêutica de Paul Ricoeur. Como o *Dasein* heideggeriano, o intérprete está sempre situado em um fluxo temporal: passado, presente e futuro se entrelaçam no momento interpretativo. A compreensão não é estática; ela evolui à medida que novos textos, experiências e interlocutores surgem. Assim, o horizonte do intérprete se expande constantemente, permitindo novas fusões de horizontes. O ato hermenêutico, portanto, não apenas revela o sentido de um texto ou evento, mas transforma o próprio intérprete, integrando memória, expectativa e experiência presente. A experiência hermenêutica, portanto, não é impessoal, mas envolve existencialmente o sujeito que interpreta, pois, ao compreender algo, o *Dasein* compreende também a si mesmo.

A tradição analítica da linguagem, por outro lado, introduziu um deslocamento relevante para a hermenêutica. Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*, e posteriormente Austin, ao desenvolver a teoria dos atos de fala, mostraram que compreender é também agir linguisticamente. O uso da linguagem não se limita a descrever fatos, mas realiza ações: prometer, declarar, batizar, julgar. A linguagem não é apenas um veículo de comunicação; ela é constitutiva do mundo vivido e do próprio eu. Cada ato de fala, cada leitura, cada interpretação é também um gesto ético, que posiciona o sujeito diante do outro e do mundo. Compreender algo é, simultaneamente, apropriar-se e deixar-se interpelar. A abertura à alteridade, nesse sentido, é inseparável da experiência hermenêutica: ao acolher o sentido do outro, o intérprete também se descobre. Nesse sentido, a experiência hermenêutica inclui uma dimensão pragmática, em que o sentido se constitui no contexto do uso e na performatividade dos enunciados (Stefani; Borba, 2012).

Paul Ricoeur (1990), por sua vez, ao acolher essa tradição hermenêutica e ampliá-la, propõe uma articulação entre compreensão e interpretação, destacando o papel da mediação simbólica. Para ele, a experiência hermenêutica não se esgota na subjetividade do intérprete, mas se realiza no percurso entre explicação e compreensão, entre distanciamento e apropriação. Além disso, é importante destacar o papel da narrativa na experiência hermenêutica. A narrativa permite ao intérprete não apenas reconstruir acontecimentos passados, mas também projetar-se no futuro, reorganizando a própria experiência em busca de sentido. Ricoeur enfatiza que a narrativa funciona como mediação

entre a mesmidade e a ipseidade, possibilitando ao sujeito compreender-se de maneira coerente, mas não rígida. A narrativa, nesse contexto, atua como um instrumento de autorreflexão: ela permite que o intérprete se reconheça como agente em seu mundo, mediando o diálogo entre experiência individual e tradição coletiva. A leitura de um texto, por exemplo, não é uma mera decodificação de sentidos, mas um evento hermenêutico em que o leitor se deixa interpelar pelo texto, abrindo-se à alteridade que ele carrega. Para Ricoeur (1990) compreender é compreender-se diante do texto e receber de outrem um mundo que pode ser habitado.

A experiência hermenêutica é transformadora e formativa. Não se trata apenas de entender um texto ou evento, mas de constituir-se como sujeito capaz de interpretar, agir e responder. É, portanto, inseparável da ética: ao interpretar, o sujeito assume responsabilidade, não apenas pelo sentido que descobre, mas também pelo modo como se posiciona diante do mundo e dos outros. A identidade do intérprete se articula assim à narrativa, à memória e à promessa, transformando-se continuamente em um processo dialógico e ético.

A experiência hermenêutica revela-se como um fenômeno existencial, linguístico e ético: integra memória, narrativa e responsabilidade, permitindo ao sujeito compreender o mundo, ao outro e a si mesmo de forma mediada, contínua e transformadora. Compreender é, simultaneamente, apreender e ser apreendido, abrir-se à diferença e reconhecer-se na alteridade. Não se limita à interpretação de textos; mas constitui a própria forma de habitar o mundo, tornando o intérprete consciente de sua historicidade, de sua responsabilidade e de seu papel no processo de constituição do sentido.

A experiência hermenêutica, em Ricoeur, se realiza como uma via longa e mediada. Desse modo, compreender-se é sempre um processo indireto, que exige o trânsito por signos, símbolos e narrativas. Não há um acesso imediato ao sujeito ou à verdade do ser; há, antes, um percurso de interpretação que, ao mesmo tempo que revela, transforma o sujeito. A compreensão é, assim, uma tarefa existencial que se dá na abertura ao mundo, ao tempo e à alteridade (Fonseca, 2016).

4.2 AUTONOMIA DO TEXTO

No campo da hermenêutica filosófica, Paul Ricoeur propõe uma profunda reavaliação do conceito de texto. Para além de sua dimensão gramatical ou estrutural, o

texto é entendido como um campo de projeção de sentido, um espaço de mundo que se abre para o leitor, permitindo uma pluralidade de interpretações. O distanciamento hermenêutico que o texto exige, ao romper com a intenção do autor e com o contexto original da produção discursiva, possibilita a emergência de novos sentidos. A teoria do texto, em Ricoeur (1989), está vinculada à sua crítica à subjetividade transcendental. Em vez de buscar a intenção do autor, como acontecia na hermenêutica romântica com Dilthey e Schleiermacher, o leitor se volta ao mundo que o texto desvela. Isso confere ao texto uma autonomia ontológica: ele passa a ser mediador de mundo, abrindo novas possibilidades de significação. Para Ricoeur (1989) o texto vive de uma autonomia sem autor, sem interlocutor e sem referente.

Como produto de um contexto histórico, o texto reflete valores, perspectivas e experiências de sua época. Entretanto, ao adquirir autonomia, ele transcende essas condições, permitindo leituras contemporâneas que reinterpretem e ressignifiquem os elementos históricos. Assim, o intérprete moderno, ao se aproximar de um texto antigo, não apenas reconstrói o significado original, mas também o adapta a novas experiências e questões. Essa dimensão histórica do texto é, portanto, dupla: ele é, simultaneamente, fruto de seu tempo e agente de transformação interpretativa.

Essa autonomia é marcada pela diferença entre fala e escrita. Quando a linguagem deixa de ser oral e passa ao registro escrito, o discurso adquire independência: o sentido do texto não depende mais das conjecturas sobre a intenção do autor, mas se abre à interpretação de qualquer leitor. Para Ricoeur, essa autonomia se manifesta em três dimensões: em relação à intenção de quem escreveu; em relação ao contexto cultural e aos condicionamentos sociológicos de sua produção; e, por fim, em relação ao destinatário original.

A hermenêutica, assim, não se reduz à tentativa de recuperar um sentido originário perdido, mas se abre ao horizonte de novos significados suscitados pelo texto em diferentes contextos de leitura:

Para Ricoeur essa autonomia do texto significa a possibilidade que o mundo do texto tem de se desprender de sua singularidade, de se destacar do mundo do autor, e assim se abrir a leituras de diferentes contextos sociais. O único pressuposto dessa abertura é que se saiba ler. Dessa forma, o discurso escrito torna possível a emancipação dos saberes, a democratização do conhecimento (Stefani, 2006, p. 74).

A interpretação, portanto, não é reconstrutiva, mas produtiva: ela gera sentidos que ultrapassam a intenção do autor e se projetam no mundo. Essa concepção reforça o caráter criativo e dinâmico da leitura, evidenciando que a hermenêutica se constitui como mediação entre passado e presente, texto e intérprete.

A autonomia do texto impõe ao leitor uma responsabilidade ética: interpretar não é apenas compreender, mas responder ao que o texto diz, reconhecendo a alteridade que ele carrega. Essa responsabilidade ética se manifesta na abertura ao sentido do outro – seja o autor, seja os personagens, seja o mundo que o texto evoca. A interpretação não busca dominar ou reduzir o sentido, mas acolher a multiplicidade de significados possíveis.

Um ponto central nesse processo é a dialética entre distanciamento e apropriação. A intenção original do autor é, agora, independente do texto quando o discurso é escrito e o significado deve ser buscado no próprio texto. Essa autonomia do texto com relação ao autor aponta para o fato de que a compreensão não elimina o distanciamento, mas o incorpora como condição de possibilidade para a atualização de sentidos.

Essa dinâmica conduz à noção de apropriação, que: “não significa afinidade afetiva com a intenção de um autor nem um exaustivo conhecimento biográfico dele, simplesmente porque não diz respeito ao autor, mas sim ao sentido, o sentido que o ato da leitura suscita no leitor” (Stefani, 2006, p. 74). Nesse horizonte, a leitura não é um ato neutro, mas uma experiência hermenêutica transformadora, em que o leitor se apropria de novos mundos possíveis projetados pelo texto.

O texto, nesse quadro, não se apresenta como uma totalidade transparente, mas como realidade simbólica e opaca, cujos sentidos se revelam apenas por meio da mediação interpretativa. Todo texto carrega em si a marca do simbólico, sendo inseparável de processos de significação indireta, que requerem do intérprete um trabalho hermenêutico de desvelamento. Essa ideia converge com a concepção ricoeuriana da metáfora e da ficção como instâncias privilegiadas da pluralidade semântica, nas quais a linguagem se reinventa e abre novos mundos possíveis (Ricoeur, 1989).

A interpretação do texto exige que o leitor combine compreensão, imaginação e memória. A autonomia do texto implica que o leitor não é um receptor passivo, mas um participante ativo no ato hermenêutico. Cada leitura é, portanto, uma recriação do sentido, uma reconstrução que integra o horizonte do leitor e o horizonte do texto.

Além disso, a mediação textual está diretamente vinculada à constituição da identidade. O “mundo da obra” interpela o leitor e lhe oferece novas possibilidades de

compreensão de si. Nesse sentido, a autonomia do texto não significa isolamento, mas a capacidade de inscrever-se na vida do intérprete, permitindo-lhe reinterpretar a própria existência. Essa concepção reforça a centralidade da narrativa, da metáfora e da literatura como lugares de reconfiguração identitária, em consonância com a noção ricoeuriana de identidade narrativa. Esse distanciamento não é alienação, mas abertura: ao reconhecer a autonomia do texto, o leitor se torna capaz de compreender mundos, perspectivas e experiências diferentes das suas.

Fonseca (2016) reforça esse ponto ao indicar que a autonomia do texto desloca o eixo da hermenêutica da subjetividade para o mundo. O objetivo não é mais reencontrar a intenção psicológica do autor, mas explicitar o mundo que o texto revela. O sentido do texto não está no que se quis dizer, mas no que o texto diz ao leitor que o interpreta em seu próprio horizonte histórico. Isso torna o texto não apenas objeto de análise, mas mediação de mundo e de existência.

A autonomia do texto, portanto, não deve ser entendida como desligamento absoluto da linguagem viva, mas como condição de possibilidade para que o discurso se projete para além do momento de sua enunciação. Nesse ponto, a reflexão ricoeuriana sobre a passagem da fala para a escrita adquire relevância decisiva, pois é precisamente a inscrição que assegura ao texto sua permanência, sua autonomia semântica e sua abertura a múltiplas interpretações. Nas palavras de Manguel (1997, p. 207):

ao criar o papel do leitor, o escritor decreta também a morte do escritor, pois, para que um texto fique pronto, o escritor deve se retirar [...] a existência do texto é silenciosa, silenciosa até o momento em que um leitor o lê. Somente quando olhos capazes fazem contato com as marcas na tabuleta é que o texto ganha vida ativa.

Ao se engajar com a autonomia do texto, o leitor não apenas compreende o sentido textual, mas também se constitui enquanto sujeito. A leitura se torna uma prática de reflexão de si mesmo e de ampliação da experiência. A narrativa, ao organizar a experiência em memória e promessa, permite que o leitor reconfigure sua própria identidade, integrando novas perspectivas e possibilidades de ação.

A autonomia do texto reforça, assim, a dimensão mediadora da hermenêutica. Ricoeur propõe que a interpretação não é imediata; ela depende de uma via longa, em que signos, símbolos e narrativas conduzem o leitor à compreensão. O texto, ao se tornar autônomo, cria um espaço de mediação entre o autor, o leitor e o mundo. Nesse espaço, a

linguagem, a narrativa e a memória interagem, tornando a experiência de leitura um processo dinâmico, ético e transformador.

A escrita, ao fixar o “dito” da fala e libertá-lo da intenção originária do autor, amplia o horizonte hermenêutico, permitindo que o texto se torne espaço de alteridade e de autocompreensão. É essa articulação entre autonomia textual e exteriorização do discurso pela escrita que será explorada no próximo tópico.

4.3 FALA, ESCRITA E A EXTERIORIZAÇÃO DO DISCURSO

A hermenêutica da linguagem em Paul Ricoeur passa por uma transformação decisiva na transição da fala para a escrita. A fala é um evento situado, dependente do contexto de enunciação; já a escrita fixa o discurso, não no sentido de preservar o acontecimento da fala, mas de registrar o seu “dito”. Com isso, o texto adquire autonomia em relação à intenção do autor e ao contexto original, abrindo-se a múltiplas interpretações: “a escrita pode salvar a instância do discurso porque o que ela efetivamente fixa não é o evento da fala, mas o ‘dito’ da fala, isto é, a exteriorização intencional do par ‘evento-significação’” (Ricoeur, 2019, p. 43).

Essa autonomia semântica desloca o centro da hermenêutica: o intérprete já não busca apenas reconstruir a intenção original do autor, mas apropriar-se do sentido do texto em sua atualidade. A leitura não é simples decodificação, mas atualização do sentido, integrando-o à experiência do intérprete. A escrita permite que o discurso alcance o leitor, criando uma relação temporal e ética entre o presente do texto e a experiência do leitor, reforçando o papel da narrativa na construção da identidade e na mediação entre si e o outro. É nesse movimento que se manifesta a dialética entre o direito do texto e o direito do leitor. A leitura, nesse caso, não é simples decodificação, mas atualização do sentido, que passa a integrar a experiência do intérprete. Ricoeur conclui que essa autonomia semântica do texto permite múltiplas interpretações, criando uma dialética entre o direito do texto e o do leitor: “A hermenêutica começa onde o diálogo acaba” (Ricoeur, 2019, p. 49-50).

Ao fixar a palavra, a escrita também possibilita a criação de gêneros discursivos como a narrativa e a poesia, que expandem a experiência hermenêutica. Neles, o discurso adquire forma estética, instaurando novos modos de compreender o mundo e de compreender-se. A interpretação se torna, portanto, não apenas um exercício técnico, mas uma experiência existencial e ética. A narrativa, em especial, desempenha um papel

central: constitui o tempo da experiência humana, conferindo ordem, coesão e sentido ao fluxo de acontecimentos. Ela articula o tempo vivido e o tempo cronológico, permitindo que o sujeito integre o passado em uma história coerente e projete-se para o futuro.

Ricoeur explora a influência da escrita na criação de obras de discurso, como poemas, narrativas e ensaios. Os gêneros literários, embora não sejam códigos rígidos, estabelecem regras técnicas para a produção do discurso, transformando a linguagem em matéria artística. Nesse sentido, o texto representa o discurso inscrito e moldado, integrando técnica, prática e obra. Essa reflexão evidencia a autonomia semântica do texto e sua capacidade de projetar mundos possíveis, preparando o terreno para a dimensão existencial e ética da hermenêutica.

A reflexão de Ricoeur sobre a linguagem destaca a dialética⁵ entre evento e significação, semântica e semiótica, fala e escrita. A linguagem, em sua essência, refere-se tanto ao mundo quanto ao próprio locutor, construindo um espaço de intersubjetividade e criação discursiva.

A narrativa, ao mediar sujeito e mundo, realiza também uma função integradora das experiências fragmentadas. Ao estruturar esses acontecimentos, oferece uma configuração de sentido que possibilita ao sujeito narrar a si mesmo, estabelecendo uma relação entre passado, presente e futuro. Nesse processo, memória e imaginação desempenham papéis centrais: a memória recorda e reconstrói o passado, enquanto a imaginação permite vislumbrar possibilidades futuras e alternativas à realidade atual.

Ricoeur examina a interpretação dos textos para explorar o funcionamento da linguagem, que, segundo ele, é central tanto para as investigações filosóficas quanto para a compreensão da existência humana. Essa relevância justifica a escolha do termo “discurso” em sua definição de texto.

Para elaborar a sua hermenêutica do discurso, Ricoeur se baseia na tradição da linguística francesa, que se firma nas seguintes premissas: o discurso é um evento único e específico, enquanto a linguagem é um sistema potencial; o discurso é autorreferencial, ao passo que a linguagem não possui sujeito; o discurso se refere a um mundo, enquanto a linguagem, por si só, não tem essa referência; e, embora a linguagem forneça os códigos

⁵ Para Paul Ricoeur, a dialética não é simplesmente o movimento tradicional hegeliano de tese-antítese-síntese, mas sim um procedimento hermenêutico que atravessa diversas dimensões de sua filosofia (identidade, linguagem, narrativa, memória). A dialética em Ricoeur opera como um método de mediação e articulação de tensões. O objetivo não é fundir os polos num elemento neutro, mas manter viva a diferença produtiva, pois é nessa tensão permanente que se situa a possibilidade de um entendimento ético, pessoal e social.

necessários para a comunicação, é no discurso que esses códigos se realizam. Dessa forma, o discurso é a manifestação concreta da linguagem.

Ao ser considerado um evento, o discurso possibilita compreensão e interpretação, pois se perpetua no tempo por meio da escrita. Isso significa que o discurso ocorre no presente, sempre com um emissor que se refere a algo em sua fala, criando comunicação e atribuindo intencionalidade à língua. Assim, o discurso adquire sentido e expressa a intencionalidade presente na linguagem (Pieterzack, 2009). O texto, ao distanciar-se de seu autor, abre-se ao futuro e ao outro, tornando-se um lugar privilegiado de autocompreensão e de encontro com a alteridade.

A reflexão sobre a exteriorização do discurso pela escrita, ao evidenciar a autonomia semântica do texto e sua capacidade de projetar mundos possíveis, prepara o terreno para um aprofundamento da dimensão existencial e ética da hermenêutica. Se a escrita distancia o discurso de seu autor e o abre ao futuro, é precisamente nesse distanciamento que emerge a possibilidade de autocompreensão e de encontro com a alteridade.

O texto, ao inscrever-se para além da intenção originária, não apenas amplia os horizontes de sentido, mas também convoca o intérprete a situar-se diante de si mesmo, do outro e do mundo. A mediação narrativa se relaciona com a noção de distanciamento crítico, já abordada aqui na autonomia do texto. A narrativa oferece ao sujeito e ao leitor uma perspectiva que não se confunde com a experiência imediata. Essa distância permite uma reflexão mais ampla sobre eventos, ações e decisões, proporcionando compreensão e capacidade de julgamento ético. O ato de narrar ou interpretar narrativas envolve, portanto, tanto um movimento de aproximação quanto de afastamento, equilibrando experiência e análise, emoção e reflexão.

Ao partilhar histórias, sujeitos constroem laços sociais, éticos e culturais. A narrativa cria espaços de comunicação que transcendem experiências individuais, permitindo que múltiplos sujeitos se reconheçam em experiências comuns ou se confrontem com perspectivas diversas. A mediação narrativa, nesse contexto, revela-se não apenas como instrumento de autocompreensão, mas também como veículo de interação social e ética, onde o sujeito se encontra com o outro e negocia significados compartilhados.

A análise hermenêutica da linguagem, portanto, não se limita à decodificação ou à apreciação estética do texto. Fazer uma leitura atenta significa compreender como o sujeito

se constitui no ato de narrar e interpretar, incorporando memória, experiência, valores e responsabilidade ética. Nesse sentido, a narrativa surge como mediadora central do “si”, articulando temporalidade, identidade e alteridade, e oferecendo ferramentas para a construção de um projeto de vida coerente e ético.

Assim, a passagem da análise do discurso para a questão da identidade revela-se necessária: compreender um texto não é apenas apreender seu sentido objetivo, mas engajar-se em um processo de autocompreensão mediada pela alteridade que ele veicula. Na perspectiva de Ricoeur, a mediação narrativa articula tempo, identidade, ética e interpretação, oferecendo ao sujeito recursos para compreender sua própria história, projetar-se no futuro e relacionar-se responsabilmente com o outro. É nesse horizonte que se insere o próximo tópico, dedicado a examinar como a hermenêutica ricoeuriana culmina na constituição de si pela mediação da linguagem, da narrativa e do reconhecimento, evidenciando a inseparabilidade entre compreensão do texto, experiência da alteridade e formação do “si”. A mediação narrativa, na perspectiva de Ricoeur, articula tempo, identidade, ética e interpretação, oferecendo ao sujeito recursos para compreender sua própria história, se projetar no futuro e interagir responsabilmente com o outro.

4.4 A COMPREENSÃO DO MUNDO, DO OUTRO E DE SI MESMO

A compreensão hermenêutica, tal como elaborada por Paul Ricoeur, culmina em uma articulação profunda entre mundo, alteridade e identidade. Compreender é sempre, ao mesmo tempo, um gesto voltado ao mundo que se apresenta e um movimento de retorno ao próprio sujeito que interpreta. Contudo, essa autocompreensão não é direta nem transparente – ela é mediada pela linguagem, pelos textos, pelos símbolos e pela relação com o outro. Nesse contexto, a hermenêutica se revela, antes de tudo, como uma via de mediação e reconhecimento, em que a alteridade desempenha papel constitutivo do processo interpretativo.

Para Fonseca (2016), a hermenêutica de Ricoeur parte do princípio de que não há acesso imediato ao “si mesmo”. A identidade pessoal não é dada previamente, mas deve ser continuamente buscada, construída e interpretada por meio de expressões simbólicas, narrativas e ações. O sujeito só se conhece por meio da “via longa” que caracteriza o caminho indireto e mediado da reflexão hermenêutica, em contraste com a “via curta” ontológica heideggeriana. A via longa, como tratada anteriormente nesta dissertação,

implica um esforço de interpretação da linguagem simbólica e narrativa como forma de tornar-se consciente de si e do mundo.

Iser desenvolve essa ideia de como o texto ficcional abre uma possibilidade hermenêutica produtiva em que, na experiência da leitura, o leitor constitua a si mesmo, ao preencher os espaços vazios interpretativamente:

a literatura oferece a oportunidade de formularmo-nos a nós mesmos, formulando o não-dito [...]. Porém, se a certeza do sujeito não mais se funda exclusivamente em sua consciência, nem sob condição mínima cartesiana, segundo a qual o sujeito é que percebe no espelho de sua consciência, então a leitura da literatura ficcional enquanto mobilização de espontaneidade ganha função não irrelevante para o tornar-se consciente (Iser, 1999, p. 93).

A autocompreensão só se realiza a partir do processo de distanciamento e apropriação. Assim, compreender-se é, ao mesmo tempo, um movimento de proximidade e de estranhamento em relação a si próprio, mediado pelo texto, pela linguagem e pelo tempo.

A subjetividade em Ricoeur é opaca e oblíqua, constituindo-se não por acesso direto ao cogito cartesiano, mas por um movimento de leitura, memória e promessa. A identidade se constrói no entrecruzamento entre memória e promessa, em que o passado e o futuro se articulam narrativamente na constituição do si. É na manutenção da promessa que a alteridade encontra sua expressão mais decisiva na constituição de si, revelando que compreender a si mesmo é sempre também compreender o outro que nos interpela. Nesse sentido, a identidade narrativa não se constrói na transparência, mas na tensão entre memória e promessa, passado e futuro, lembrança e projeto (Stefani, 2006; 2013).

A experiência do outro, portanto, é indispensável à autocompreensão. O “outro” é o texto, a tradição, o interlocutor, o rosto que interpela. O sujeito não é ponto de partida, mas ponto de chegada, resultado de um processo de apropriação de sentidos que o excedem e que lhe são dados por meio de mediações culturais e históricas. a alteridade é constitutiva do si: compreender a si próprio é sempre compreender-se no reflexo do outro, de modo que a identidade é fruto de um processo dialógico e histórico. A alteridade não é apenas um elemento ético ou relacional, mas constitutiva da identidade: compreende-se a si próprio apenas na medida em que se compreende o outro como um outro si (Stefani, 2006; 2013; Fonseca, 2016).

Nesse processo, a narrativa desempenha um papel essencial. É por meio da narração que o sujeito se situa no tempo, dá coerência à própria história e se reconhece em

meio à mudança. A literatura, ao recriar a realidade, permite a abertura de novos mundos possíveis, de modo que o leitor se constitui ao mesmo tempo em que interpreta o texto (Ricoeur, 1989). A narrativa não apenas organiza a experiência temporal, mas também reconfigura a existência, permitindo que o sujeito integre memória e promessa em uma identidade sempre em movimento.

Além disso, a dimensão pragmática da linguagem também se articula à hermenêutica da identidade. Os atos de fala performativos (prometer, declarar, assumir compromissos) não apenas descrevem o mundo, mas realizam ações. Ricoeur incorpora essa dimensão ao pensar a promessa como núcleo ético da ipseidade: dizer “eu prometo” é um ato que compromete o sujeito e o projeta no futuro (Stefani; Borba, 2012). A promessa é um ato de linguagem que assegura a continuidade da ipseidade, constituindo-se como cerne ético da identidade. Essa perspectiva se alinha ao pensamento heideggeriano da linguagem como “casa do ser”. Compreender o outro e a si mesmo significa habitar o mundo pela linguagem, na medida em que esta não é apenas um instrumento de comunicação, mas o lugar originário em que se dá a experiência de sentido (Stefani, 2009).

Fonseca (2016) destaca que, em Ricoeur, a experiência do outro é indispensável à compreensão de si mesmo. O “outro” é o texto, é a tradição, é o interlocutor, é o rosto que interpela. O sujeito, portanto, não é ponto de partida, mas ponto de chegada, resultado de um processo de apropriação de sentidos que o excedem e que lhe são dados por meio de mediações culturais e históricas. Contudo, essa constitutividade da alteridade não elimina a tensão própria da relação com o outro, pois ele nunca se reduz a um espelho ou prolongamento do mesmo. Ao contrário, o outro mantém sempre uma diferença irreduzível, que desafia o sujeito a reconhecer seus limites e a sustentar uma relação ética fundada no respeito e na não apropriação total. A alteridade não é apenas um elemento ético ou relacional, mas é também constitutiva da identidade: compreende-se a si próprio apenas na medida em que se compreende o outro como um outro si.

Nesse processo, a narrativa desempenha um papel essencial. É por meio da narração que o sujeito se situa no tempo, dá coerência à própria história e se reconhece em meio à mudança. Como observa Fonseca (2016), a hermenêutica de Ricoeur permite entender que a identidade é sempre uma identidade narrativa, forjada no entrelaçamento entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*), e constantemente reconfigurada pelo tempo, pela memória e pela linguagem. A narração não apenas representa o tempo, mas transforma-o em sentido vivido, em horizonte de compreensão:

somente a arte da narração nos poderia reconciliar, mesmo que nunca definitivamente, com as feridas e as aporias de nossa temporalidade, marca inequívoca de nossa finitude e de nossa morte e, simultaneamente, de nossa incapacidade em dar de nós mesmos outras imagens e outros conceitos que as formas efêmeras da história. O tempo nos escapa e, por ele, como que escapamos de nós mesmos (Gagnebin, 1997, p. 267).

A hermenêutica ricoeuriana se projeta, assim, para o campo da ética e da política, especialmente em suas obras tardias, como *Si mesmo como outro*. O ideal ético formulado por Ricoeur evidencia que a compreensão de si mesmo está inseparavelmente ligada à justiça, à responsabilidade e ao reconhecimento mútuo. Nesse sentido, a hermenêutica deixa de ser apenas uma teoria da interpretação e torna-se uma filosofia prática, voltada à realização concreta da dignidade humana no mundo (Ricoeur, 1991). Compreender a si mesmo é também assumir responsabilidade diante do outro, numa ética do reconhecimento que vincula identidade, alteridade e justiça (Stefani, 2006).

Ricoeur ultrapassa os limites da interpretação textual para inscrever a hermenêutica no campo da responsabilidade. Para o autor, a compreensão de si é mediada pela interpelação do outro, seja ele um interlocutor real, um texto ou uma instituição. A alteridade não é exterior ao sujeito, mas está implicada na sua constituição mais íntima. A compreensão hermenêutica se desdobra, assim, em uma ética do reconhecimento, na qual o sujeito se compreende como agente moral que responde pelo mundo e pelos outros. Compreender é também agir, e agir é reconhecer-se no outro como um outro de si.

Esse horizonte ético pode ser percebido quando Ricoeur (1978; 2019; 1991; 1989; 1990) aproxima Gadamer, Levinas e Heidegger em torno da ideia de que a linguagem é, antes de tudo, um lugar de abertura e de hospitalidade da alteridade. A hermenêutica ricoeuriana, ao acolher a interpelação ética de Levinas, desloca-se de uma compreensão como fusão de horizontes para uma escuta do outro que rompe o domínio do eu. Compreender é, portanto, deixar-se interpelar por aquilo que resiste à assimilação. A linguagem não é apenas meio de expressão, mas espaço de abertura, tradução e responsabilidade. Em Ricoeur, essa hospitalidade linguística articula-se com a narrativa e com a ética do reconhecimento, constituindo uma filosofia do diálogo e da alteridade.

Em síntese, compreender o mundo é também compreender o outro e, nesse processo, descobrir-se como sujeito interpretante. O reconhecimento da alteridade, a escuta do texto e a apropriação do sentido revelam-se, em Ricoeur, como caminhos que permitem ao sujeito não apenas interpretar o mundo, mas também habitar a própria existência de

forma ética, narrativa e aberta à transformação. A compreensão hermenêutica, conforme delineada, é existencial, linguística e ética, profundamente enraizada na historicidade do sujeito.

Em Paul Ricoeur, compreender ultrapassa os limites da interpretação técnica para constituir-se como abertura ao mundo, ao outro e a si mesmo. Ao integrar elementos da tradição ontológica com o apelo ético da alteridade, Ricoeur propõe uma hermenêutica que é, simultaneamente, um exercício de escuta, de narrativa e de responsabilidade. Nesse processo, a linguagem se torna espaço de hospitalidade e mediação, permitindo que o sujeito se constitua na relação com o texto, com a cultura e com a interpelação do outro. Assim, a compreensão hermenêutica não é apenas um gesto cognitivo, mas um modo de habitar o mundo e de reconhecer-se na diferença.

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permitiu compreender a hermenêutica não apenas como método de interpretação, mas como experiência existencial, linguística e ética. Retomando as bases da tradição hermenêutica apresentadas no primeiro capítulo — desde a hermenêutica romântica até a virada linguística, com as contribuições de Heidegger, Gadamer e a via longa de Ricoeur —, aprofundamos aqui o modo como a compreensão se constitui como modo de ser do intérprete diante do mundo.

No subtópico sobre a experiência hermenêutica, vimos como a compreensão é atravessada pela historicidade, pela linguagem e pela facticidade da existência, articulando-se desde a ontologia fundamental de Heidegger até a performatividade da linguagem ordinária de Wittgenstein e Austin, para culminar na mediação simbólica proposta por Ricoeur. Esse percurso evidenciou que compreender é sempre, ao mesmo tempo, apropriar-se e distanciar-se, em um movimento hermenêutico que revela e transforma o sujeito.

Ao tratar da autonomia do texto, observamos como o texto se emancipa da intenção do autor e projeta mundos possíveis, tornando-se espaço de pluralidade de sentidos e de constituição do sujeito. O processo de distanciamento e apropriação mostrou que a escrita rompe o vínculo imediato com o autor e abre o texto a múltiplos horizontes de leitura, democratizando o conhecimento e permitindo que o leitor se constitua na relação com o mundo que o texto revela.

Ao explorar a fala, a escrita e a exteriorização do discurso, vimos que a fixação do “dito” transforma o discurso em obra aberta, consolidando sua autonomia semântica e permitindo a criação de gêneros discursivos que expandem a imaginação e a experiência

hermenêutica. Esse deslocamento do evento da fala para a permanência da escrita revelou-se decisivo para compreender a hermenêutica como mediação cultural, histórica e ética.

Por fim, na compreensão do mundo, do outro e de si mesmo, destacamos a dimensão ética da hermenêutica, na qual a identidade narrativa se constrói no diálogo com a alteridade, no exercício da promessa e na hospitalidade da linguagem. A subjetividade, longe de ser transparente, é opaca e oblíqua, constituindo-se na tensão entre memória e promessa, passado e futuro, sempre mediada pelo texto e pela interpelação do outro.

Assim, a hermenêutica ricoeuriana revela-se como um projeto filosófico que integra ontologia, linguagem, narrativa e ética, superando tanto a unilateralidade da tradição metafísica quanto os limites da subjetividade transcendental. Ela se afirma, portanto, como uma filosofia prática, voltada não apenas à interpretação de textos, mas à emancipação do sujeito, à justiça e ao reconhecimento mútuo, concebendo a compreensão como modo de habitar o mundo e de acolher a diferença.

No campo das Letras, esta dissertação contribui para o aprofundamento da reflexão sobre a linguagem como experiência constitutiva do sujeito, ao articular hermenêutica, narrativa e identidade a partir do pensamento de Paul Ricoeur. Ao deslocar a análise do texto de uma perspectiva meramente estrutural ou formal para uma compreensão ética e interpretativa, o trabalho evidencia o papel da narrativa na constituição do sentido, da alteridade e do si mesmo. Nesse sentido, a pesquisa reafirma a relevância da hermenêutica filosófica para os estudos da linguagem, ao mostrar que interpretar textos é também interpretar formas de vida, experiências históricas e possibilidades de reconhecimento, ampliando o horizonte teórico das Letras para além de uma concepção instrumental da linguagem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência humana é atravessada pela alteridade, que nos convoca ao diálogo e à compreensão do outro, de nós mesmos e do mundo. A comunicação pode ser pensada não apenas como um ato de troca de informações, mas como um verdadeiro “milagre”, no sentido de abertura ao inesperado, capaz de superar a solidão humana e possibilitar o encontro ético com o outro. Essa compreensão da comunicação implica reconhecer que o diálogo não se limita à palavra falada, mas se manifesta em múltiplos registros da experiência humana, incluindo ações, narrativas e textos, imersos em contextos históricos, culturais e existenciais.

Esta dissertação buscou compreender de que maneira o conceito de identidade narrativa, na hermenêutica de Paul Ricoeur, em sua dialética entre mesmidade e ipseidade, contribui para o entendimento hermenêutico do mundo, da alteridade e de si mesmo.

O percurso investigativo estruturou-se em três capítulos centrais, articulando-se com os objetivos iniciais e com a problemática apresentada na introdução. No capítulo dois, partimos da reconstrução histórica da tradição hermenêutica, desde seus fundamentos românticos até a virada ontológica de Heidegger e o horizonte dialógico de Gadamer, para, em seguida, evidenciar como Ricoeur reelabora essa tradição por meio da via longa, isto é, de uma reflexão mediada pelos símbolos, pelos textos e pelas narrativas.

Com Heidegger, o ato de questionar passa a ser decisivo para o desvelamento da verdade, pois transforma o próprio sujeito que indaga. Questões fundamentais são aquelas em que o questionador também se põe em jogo. Assim, a compreensão hermenêutica de si e do mundo exige um questionamento enraizado na temporalidade e na finitude humanas, o que torna toda compreensão histórica e jamais neutra.

A fusão de horizontes, proposta por Gadamer, configura-se como um processo circular, pois ocorre no momento em que o intérprete e o objeto interpretado se colocam em diálogo, construindo um quadro mais amplo que possibilita alcançar a compreensão recíproca. A cada nova leitura, o movimento interpretativo deve ampliar o sentido de forma progressiva, passando do todo para as partes. Desse modo, o significado de uma palavra só se esclarece em relação à frase, ao texto, ao contexto e, em última instância, ao horizonte em que está inserida. Além disso, Gadamer contribui para a hermenêutica ao desenvolver a ideia heideggeriana de que a compreensão está sempre impregnada de preconceitos, que não devem ser vistos como empecilhos, mas como condições necessárias

para o próprio processo de compreensão. Esses preconceitos, que transformam nossa visão de mundo, devem ser constantemente examinados para que não se fique preso a uma interpretação equivocada. Por fim, a noção de experiência também é reconfigurada por Gadamer na crítica que dirige à filosofia moderna. Para ele, a experiência não se repete e constitui condição essencial da compreensão, pois, sem ela, o saber careceria de sentido. Trata-se de um processo vivo de interação com o mundo, moldado pela linguagem e pela historicidade do intérprete.

A via longa de Paul Ricoeur, evidencia que a hermenêutica é mais do que um método de interpretação textual: trata-se de uma filosofia da compreensão que articula linguagem, história e cultura. A análise mostrou que a compreensão não é imediata, mas mediada por práticas interpretativas que estruturam nossa experiência do mundo. O sujeito, nesse contexto, não se conhece de forma direta; ele se constitui por meio da narrativa, que organiza a experiência, possibilitando a articulação entre memória, tempo e identidade. A reflexão sobre a via longa de Ricoeur também destacou a importância da mediação crítica: compreender é, simultaneamente, apropriar-se das tradições de interpretação e transformá-las a partir da experiência vivida, criando novos significados e abrindo espaço para diálogo ético com o outro.

No capítulo dedicado à mesmidade e ipseidade, vimos que a identidade pessoal não se apresenta como essência fixa, mas como um processo hermenêutico em permanente reconstrução. A distinção entre identidade-idem e identidade-ipse mostrou-se fundamental para compreender a tensão constitutiva do sujeito entre permanência e mudança, continuidade e abertura, caráter e promessa. A narrativa, nesse contexto, emerge como instrumento essencial para a construção do si, pois permite ao sujeito organizar experiências fragmentadas, projetar-se no futuro e estabelecer relações responsáveis com o outro.

A memória não se reduz à simples recordação de fatos, mas consiste em um processo interpretativo em constante reconstrução. Para Ricoeur (2019), lembrar é sempre narrar e, ao narrar, reinterpretar. Inserida na narrativa de si, a memória organiza os acontecimentos em uma história coerente, ainda que marcada por rupturas, permitindo ao sujeito reconhecer-se como autor de sua vida. Gadamer (1997) lembra que toda compreensão se dá dentro de uma tradição, o que situa a memória em um horizonte de pré-compreensões. Nesse sentido, a memória também é ética, pois envolve responsabilidade, testemunho e reconhecimento do outro.

A identidade narrativa não é um dado fixo, mas um processo dinâmico, sempre em tensão entre memória e promessa, entre o mesmo e o outro. Essa perspectiva reforça a compreensão de que a identidade não se reduz à introspecção ou à memória pessoal, mas se realiza na interação com contextos históricos, culturais e interpessoais, evidenciando a natureza relacional e ética do ser humano. A identidade narrativa emerge como síntese dinâmica que possibilita ao sujeito dar forma à própria existência, assumindo a responsabilidade e a fidelidade de si na relação com o outro.

O quarto capítulo consolidou o estudo da hermenêutica ricoeuriana ao tratar da experiência da interpretação, da autonomia do texto e da construção de sentido. A análise da compreensão hermenêutica permitiu avançar ainda mais nesse horizonte, evidenciando que compreender é sempre interpretar o mundo, o outro e a si mesmo.

Diferentemente da hermenêutica romântica, que buscava decifrar a intenção do autor, Ricoeur destaca que a obra possui autonomia, oferecendo ao leitor um espaço privilegiado para reflexão e construção de identidade. A linguagem mostrou-se como o lugar originário em que a experiência de sentido se constitui, revelando que a autocompreensão é sempre mediada e nunca imediata. A leitura e a interpretação, nesse cenário, tornam-se experiências éticas, nas quais a alteridade do outro é reconhecida e respeitada.

A pesquisa evidenciou que compreender um texto, ou qualquer expressão cultural, não é um ato puramente cognitivo: envolve decisões éticas, sensibilidade e responsabilidade. O intérprete é chamado a mediar entre o mundo do texto, a experiência vivida e o contexto do outro, exercendo uma forma de justiça interpretativa que respeita a diferença e promove o reconhecimento mútuo. Nesse movimento, a alteridade aparece não apenas como limite, mas como condição constitutiva: o sujeito só se reconhece como si na medida em que se abre ao outro, seja no texto, na tradição ou no rosto que interpela. Assim, a hermenêutica ricoeuriana se desdobra para o campo ético e político, destacando a promessa, a responsabilidade e o reconhecimento como núcleos da constituição de si.

Ao integrar os achados dos três capítulos com os objetivos inicialmente propostos, percebe-se que a identidade narrativa se constitui como um processo mediado, dialógico e ético. Ela articula memória e promessa, passado e futuro, si e outro, oferecendo ferramentas conceituais para compreender a alteridade, reconhecer o outro e assumir responsabilidades éticas. A pesquisa demonstrou que a hermenêutica narrativa não se limita à interpretação textual, mas se manifesta como filosofia prática, orientando a

existência humana e a construção de sentido em contextos éticos, sociais e culturais complexos.

No plano metodológico, a análise qualitativa de textos primários de Ricoeur, complementada pela leitura crítica de comentadores relevantes, permitiu evidenciar a centralidade da narrativa na constituição da identidade e da compreensão. Compreender é sempre um processo duplo: envolve a apropriação de formas de entendimento historicamente disponíveis e a transformação dessa compreensão pela experiência vivida do intérprete. Esse movimento revela o caráter dinâmico e relacional da identidade e da interpretação, reforçando a centralidade da narrativa, da memória e da promessa na constituição ética do sujeito.

As contribuições desta dissertação também se estendem à reflexão sobre alteridade, comunicação e responsabilidade ética. A hermenêutica narrativa ética, conforme articulada por Ricoeur, implica reconhecer o outro em sua alteridade plena, sem reduzi-lo ao mesmo, e assumir uma postura de responsabilidade diante da diferença. A interpretação não é apenas técnica ou acadêmica, mas ética: envolve acolher, respeitar e representar o Outro com justiça. A pesquisa mostra que a narrativa e a interpretação são práticas que moldam a subjetividade, orientam decisões e sustentam relações humanas mais responsáveis, oferecendo caminhos para enfrentar os desafios contemporâneos de convivência e compreensão intercultural, por meio de uma reflexão crítica sobre os desafios éticos e linguísticos presentes em todo o ato de compreensão.

A reflexão aqui proposta permitiu, portanto, compreender a hermenêutica de Ricoeur como uma filosofia prática, que ultrapassa o horizonte da interpretação textual para se tornar um modo de habitar o mundo. A identidade narrativa, articulada à temporalidade da memória e da promessa, revela-se como um espaço de hospitalidade da alteridade, em que a vida pode ser continuamente reinterpretada e reconfigurada.

A hermenêutica do si em Paul Ricoeur oferece uma contribuição decisiva para o pensamento contemporâneo: ela mostra que a identidade não é substância, mas tarefa; não é fechamento, mas abertura; não é posse, mas responsabilidade. Ao conceber o “si mesmo como outro”, Ricoeur nos convida a repensar o sujeito como ser de linguagem, de narrativa e de ética, capaz de responder, prometer e reconhecer, em um horizonte que articula compreensão e justiça, memória e futuro, singularidade e alteridade.

Em síntese, esta dissertação considera que a identidade narrativa, na perspectiva ricoeuriana, não é estática, mas se constitui na tensão produtiva entre mesmidade e

ipseidade, memória e promessa, si e outro. Compreender, interpretar e narrar tornam-se práticas éticas fundamentais, permitindo ao sujeito construir sentido, habitar o mundo de forma responsável e engajar-se em relações de reconhecimento mútuo. A hermenêutica narrativa revela-se, assim, como instrumento central para a formação do sujeito ético, reflexivo e consciente de sua historicidade, capaz de se relacionar de maneira sensível e responsável com o mundo e com os outros.

Por fim, a pesquisa abre perspectivas para investigações futuras. Entre elas, destacam-se a aplicação da hermenêutica narrativa em contextos educativos; o aprofundamento da reflexão sobre a relação entre narrativa, ética e mudanças pessoais; e o diálogo entre diferentes tradições hermenêuticas. A dissertação reforça que a identidade é um processo narrativo, mediado pela linguagem, pelo tempo e pela alteridade, oferecendo um olhar filosófico capaz de orientar práticas de compreensão, comunicação e responsabilidade ética no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. *Estudos históricos – Historiografia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 31-57, 1996.

ALMEIDA, Christiano Pereira de. Reflexões sobre o papel da linguagem em Aristóteles e Wittgenstein. *Rónai: revista de estudos clássicos e tradutórios*, v. 4, n. 2, p. 89-100, 2017.

BARBOSA, Magaly do Carmo. *Gadamer versus Heidegger: o conceito de história efetual e a historicidade do Dasein*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2018.

CORÁ, Élsio. *Hermenêutica e teoria da ação em “O si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade de Santa Maria, 2004.

CORÁ, Élsio; VIEIRA, Allan. A herança ricoeuriana: a hermenêutica do sujeito. *Revista Pandora Brasil*, n. 42, maio de 2012.

FERNANDES, Sara Margarida de Matos Roma. Identidade narrativa e identidade pessoal uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur. *Philosophica*, v. 33, Lisboa, 2008, p. 75-94.

FONSECA, Maria de Jesus Martins da. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. *Millenium – Journal of Education, Technologies, and Health*, v. 36, 2016.

FONTES, Flávio Fernandes. O que é virada linguística? *Trivium: estudos interdisciplinares*, v. 2, n. XII, p. 3-17, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 30, 1997.

GARNICA, A. V. M. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia Da Unesp*, v. 16, p. 43–52, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HENRIQUES, Fernanda. A ficção literária na perspectiva da identidade narrativa em Paul Ricoeur. *Prometeus*, ano 6, n. 12, jul.-dez. 2013.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura*, v. 2. São Paulo: 34, 1999.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 1996.
- PIETERZACK, Cristiane. *A interpretação em Paul Ricoeur: uma discussão para a reformulação da hermenêutica*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria. Mestrado Interinstitucional em Filosofia. Santa Maria, 2009.
- PIVA, Edgar. A questão do sujeito em Paul Ricœur. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Porto: Rés Editora, 1989.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70. 2019.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. *Discours et communication*. Paris: L’Herne, 2005.
- PAGNUSSAT, Janessa. Identidade narrativa em Paul Ricoeur: mesmidade e ipseidade. SILVA, José Lourenço Pereira da. FONSECA, Renato Duarte. RODRIGUES, Tiegue Vieira (orgs.). *VIII Jornada de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UFSM* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- STEFANI, Jaqueline. *A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Centro de Ciências Humanas. São Leopoldo, 2006.
- STEFANI, Jaqueline. Obliquidade e opacidade da subjetividade em Ricoeur: uma análise ética e hermenêutica. *Sapere Aude*, v. 4, n. 8, p. 124-135, 2013.
- STEFANI, Jaqueline. O *logos* em Heidegger: lógica, verdade e metafísica. *Conjectura*, v. 14, n. 1, jan.-maio, 2009.
- STEFANI, Jaqueline; BERNARDI, Mariana Rocha. Ética e linguagem em Ricoeur: uma introdução à noção de reconhecimento. *Pensando – Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 12, n. 27, p. 56–66, 2022.
- STEFANI, Jaqueline; BORBA, Andreia. John Austin e a filosofia analítica da linguagem. *Controvérsia*, v. 8, n. 2, p. 28-37, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1999.