

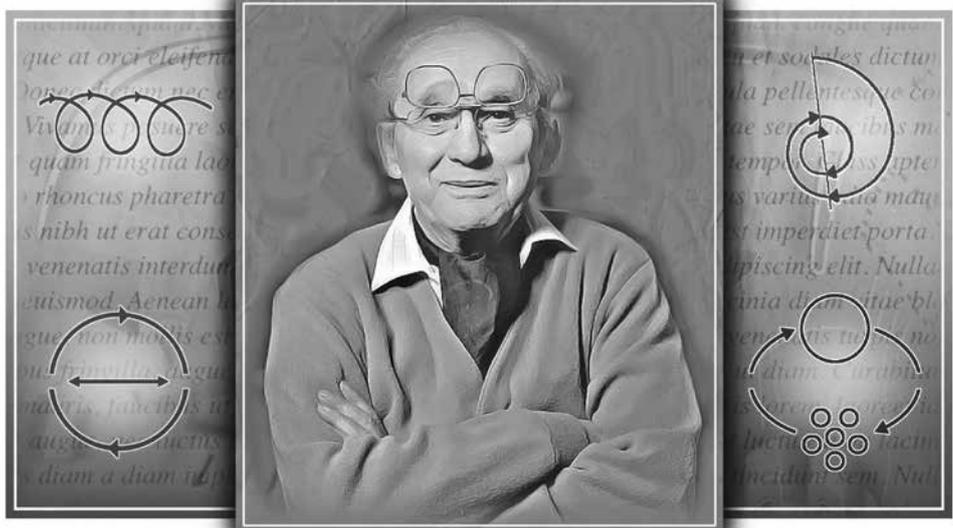
PENSATA

Submetida 14.07.2015. Aprovada 01.08.2016

Avaliada pelo processo de *double blind review*. Editor Científico: Felipe Zambaldi

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-759020160509>

HERMENÊUTICA RICOEURIANA E SUA ARTICULAÇÃO NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS



INTRODUÇÃO

O principal objetivo deste trabalho é apresentar os aspectos filosóficos fundamentais da teoria hermenêutica ricoeuriana, a fim de reconstruir o caminho deixado pela obra de Paul Ricoeur e suas possibilidades no universo dos estudos organizacionais. Os principais aspectos abordados versam sobre o status ontológico e epistemológico dessa teoria e da tensão dialética resultante da intersecção desses dois planos. Acrescenta-se aí a dimensão conceitual da ideologia como o elemento que atravessa essa tensão e que, no discurso científico, deve ser considerado a partir de sua relação íntima com os aspectos filosóficos fundamentais explícitos ou implícitos no texto científico. A elucidação desses planos ontológicos e epistemológicos, perpassados pelo conceito de ideologia, faz emergir, por contraste, os riscos que se deve ter em perspectiva quando da articulação hermenêutica ricoeuriana no interior do campo dos estudos organizacionais. Assim, o quadro teórico de referência utilizado neste ensaio é a própria obra complexa de Ricoeur, principalmente em relação à sua definição de ontologia, que ultrapassa a dimensão de Heidegger com a dissolução da dicotomia sujeito-objeto, e que devolve a possibilidade de se fazer ciência a partir da hermenêutica. Os resultados dessa investida sugerem que (i) o caminho deixado pela obra de um autor precisa ser identificado e reconstruído a partir da forma como a própria obra resolve o problema da filosofia fundamental; (ii) em tal caminho, a explicitação de si em relação ao objeto pesquisado deve, necessariamente, considerar a dimensão ideológica; e (iii) na reconstrução de tal caminho emergem algumas armadilhas, próprias do processo de significação da obra como texto científico. O caminho deixado pela obra de Ricoeur aponta para a possibilidade de inseri-lo nos estudos organizacionais, desde que se observe o pesquisador como aquele que explicita seu próprio ser

PAULO MARCELO FERRARESI PEGINO

pferraresi@gmail.com

Professor da UniCesumar, Programa de Pós-Graduação em Gestão do Conhecimento nas Organizações – Maringá – PR, Brasil

mediante a relação com o campo, tendo em vista aí a relação dialética entre esses pressupostos filosóficos fundamentais e a ideologia que opera com o (e através do) sujeito pesquisador.

É certo que alguns autores possuem obras tão vastas e profícuas que deixam como legado não apenas teorias sobre o mundo, mas indicam um caminho a ser trilhado por aqueles que buscam possíveis respostas e compreensões acerca da realidade. Esses são os casos de Marx e de Weber, por exemplo, e esse parece ser o caso de Ricoeur, que vem, aos poucos, interessando pesquisadores nos estudos organizacionais. O legado de Marx é facilmente perceptível, uma vez que sua obra é discutida desde a filosofia até as ciências sociais. O “mundo do avesso” por ele denunciado permitiu, e ainda permite, aos pesquisadores seguir um dos poucos caminhos contra-hegemônicos disponíveis na academia. Weber, por sua vez, constituiu-se numa espécie de pilar para algumas vertentes da sociologia moderna e de algumas searas nos estudos organizacionais. Ricoeur, obviamente, não dispõe da mesma popularidade de Marx e Weber, mas também deixou um desses caminhos a se seguir ao sintetizar, com particular profundidade, um complexo campo do conhecimento: a hermenêutica. Em Ricoeur, é possível dizer que esse caminho é construído com a elucidação e o entrelaçamento coerente dos aspectos que compõem aquilo que poderíamos chamar de filosofia fundamental da obra: seus planos ontológicos e epistemológicos.

Esse caminho como legado da obra, contudo, deixa armadilhas. Na verdade, quase que invariavelmente, seguir o caminho deixado por um grande autor significa reconstruí-lo, e isso só pode ser feito num esforço hermenêutico de considerá-lo a partir de seu contexto e de suas próprias influências. Entender esse *Zeitgeist* em paralelo à obra do autor é, por sua vez, um exercício dialético complexo e, muitas vezes, longo, mas que pode resultar, a par-

tir de um esforço de síntese, em novas formas de se compreenderem e explicarem os fenômenos sociais. Mas, para seguir o caminho, é preciso, antes de qualquer coisa, encontrá-lo, ou seja, voltar-se à obra e encarar sua profundidade teórico-conceitual. E, ao encontrá-lo, é necessário reconstruí-lo, não mais no sentido de se refazerem os passos do autor e da obra, mas no sentido de confrontá-lo (e aqui surge mais um esforço hermenêutico). Seguir o caminho da obra, nos termos de uma contribuição para as ciências sociais, não é um mero esforço estético de intelectualidade, mas um esforço crítico, um confronto entre o sujeito histórico que tenta compreender, *vis-à-vis* com sua própria historicidade, e a obra que se tem em vista. Para Ricoeur, reivindicar qualquer contribuição científica a partir da hermenêutica exige a resolução dessa tensão dialética entre explicação e compreensão.

Uma outra armadilha, igualmente complexa, consiste na pressa em se operacionalizarem conceitos, no campo empírico, sem a completa apreensão da filosofia fundamental da obra. Esse problema diz respeito à interpretação da obra em relação aos seus aspectos internos, que lhe conferem coerência (sua dimensão ontológica e epistemológica), e a possibilidade de sua utilização no nível metodológico ou, de maneira acessória, no nível teórico. Diz respeito, enfim, às possibilidades de como pode ser utilizada determinada obra no contexto dos estudos organizacionais.

Essa será a contribuição deste trabalho: revelar as possíveis armadilhas da filosofia fundamental da obra de Ricoeur a fim de avançar tanto o debate sobre sua pertinência para os estudos organizacionais quanto para alertar sobre possíveis equívocos no processo de articulação de sua obra no interior do campo. Como contribuição acessória, discute-se, também, a ideologia em Ricoeur, a partir da ideia de que os aspectos fundamentais de uma obra não podem prescindir da elucidação de seu plano ideológico.

A FILOSOFIA FUNDAMENTAL DA OBRA RICOEURIANA

Quase meio século se passou desde que Paul Ricoeur propôs uma reflexão hermenêutica à oposição clássica proposta por Dilthey, na qual “explicação e compreensão” eram colocadas como opostos, com singularidades não solúveis do ponto de vista filosófico – ao mesmo tempo, Ricoeur resolvia uma similar leitura (antropológica) de Heidegger que opunha o “objetivo e o existencial” (Ricoeur, 1969, p. 396). Àquela altura, Ricoeur já observava que tais oposições constituíam-se, de fato, em falsos dilemas que implicavam, para as “ciências do pensamento”, abdicar da possibilidade de explicar o mundo em favor de sistemas idealísticos preocupados quase que exclusivamente com o problema ontológico. Tal idealismo levou Ricoeur (1969) à seguinte reflexão: “Sem dúvida, é necessário hoje render menos importância à *Verstehen* (compreensão), a qual é exclusivamente centrada na decisão existencial, e considerar o problema da linguagem e da interpretação em toda a sua amplitude” (p. 396 [tradução nossa]).

Nesse clássico de 1969, Ricoeur deu início a uma tarefa filosófica de substituir tais falsos dilemas por uma teoria hermenêutica da interpretação baseada na dialética da compreensão (*Verstehen*) e da explicação (*Erklären*). Pouco depois, em 1981, uma definição conceitual mais robusta apareceu pela primeira vez em língua inglesa: “Hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos” (Ricoeur, 1981, p. 53 [tradução nossa]). Como resultado, algumas proposições ficavam mais claras, mas com profundas implicações sobre as relações antes dicotômicas entre o sujeito e o objeto: cada atividade de interpretação deveria revelar formas de se compreender o mundo a partir de um sujeito particular. De modo concomitante, cada atividade de interpretação deveria permitir explicações

objetivas (e, dessa forma, científicas) de um objeto particular. Entre essa *práxis*, operaria uma dinâmica sócio-histórica na qual ambos, sujeito e objeto, estariam imersos e imporiam limites à atividade de interpretação. A partir daí, a hermenêutica deixaria de ser uma mera metafísica sem pretensões científicas.

A ontologia

É importante ressaltar que, quando Ricoeur propôs render menos importância à *Vers-teshen*, ele não estava abrindo mão da ontologia. Tampouco propunha centrar carga exclusiva na produção do conhecimento (a *Erklären*). Daquela reflexão, na verdade, se derivava uma hipótese: só poderia haver uma hermenêutica em condições de explicar o mundo se ela resolvesse esses dois polos que, até então, haviam sido tratados como antagônicos: o ontológico e o epistemológico. O primeiro passo para a construção de uma hermenêutica científica seria, aliás, concebê-la a partir de um *status* ontológico (Ricoeur, 2008). Essa condição, ao mesmo tempo, auxiliaria a hermenêutica em suas pretensões de se fixar como campo do saber e de abandonar as atividades que Ricoeur (2008) chamava de regionais, como a dedicação limitada à exegese dos textos bíblicos e à filologia dos textos clássicos. De quebra, evitaria os equívocos que cometem algumas epistemologias quando fixam os meios de se compreender o outro antes mesmo de se resolver a questão acerca de quem é esse ser que compreende, como no caso do idealismo em suas diferentes correntes, desde o positivismo até algumas formas de fenomenologia. É o sujeito histórico que vai dizer algo a respeito do mundo, muito embora esse sujeito possa não ter consciência disso, e toma essa expressão da compreensão de si como um objeto natural (no caso do positivismo), ou reduz o dito à expressão singular de sua consciência e o mundo, a uma representação dessa consciência (no caso da fenomenologia). O *status* ontológico é necessário para a cria-

ção de uma hermenêutica desregionalizada e global, ao mesmo tempo que serve para escapar dessa pretensão epistemológica em que, supostamente, haveria um pesquisador neutro.

O primeiro passo para a construção de uma ontologia hermenêutica deveria ser, então, resolver o problema do ser, ou seja, do “lugar” onde as coisas primeiro acontecem. Esse ponto de partida é derivado das leituras (não existencialistas) que Ricoeur faz de Heidegger. Para Heidegger (1988), o ser, temporal e histórico, é tão desconhecido para si mesmo quanto é para o outro. Entretanto, no fluxo de sua relação com o mundo, ele tem, na compreensão, uma atividade fundamental de existência. A compreensão, aqui, não enseja um sentido filosófico de classificação de saberes e objetos ou de abstração sobre coisas, mas um sentido de orientação. Enquanto a classificação e a abstração já implicariam a existência de uma oposição entre o ser e o mundo ou entre o ser e um objeto particular, o sentido de orientação apenas revela um “ser-no-mundo” que navega, circunscrito por sua própria mundanidade – e, por isso mesmo, limitado às suas determinações biológicas, cognitivas, histórico-culturais etc. – explicitando-se a si mesmo no curso dessa existência.

Entretanto, o “ser-no-mundo” de Heidegger implica a aparição determinística do círculo hermenêutico. O círculo refere-se ao fato de que o “ser-no-mundo” rompe com a dicotomia sujeito-objeto, uma vez que “[...] o sujeito se dá a si mesmo no conhecimento do objeto [...] e, em contrapartida, é determinado, em sua mais subjetiva disposição, pela tomada que o objeto tem sobre o sujeito, antes mesmo que este empreenda seu conhecimento” (Ricoeur, 2008, p. 41). O círculo é, assim, a expressão teórica da relação irreconciliável entre a ontologia e a ciência, envolvendo todos os “pré-conceitos” que permitem ao sujeito seu sentido de pertença (Gadamer, 1999), e que lhe conferem densidade ontológica (Ricoeur,

2008), mas que o impedem de uma efetiva possibilidade de exercício crítico distanciado por estar existencialmente implicado naquilo que se propõe a conhecer (Heidegger, 1988).

Para Gadamer (1999), em *Verdade e Método (Wahrheit und Methode*, originalmente publicado em 1960), o rompimento do círculo exige, do hermenêuta, operar conscientemente no polo oposto ao da pertença ontológica, ou seja, adentrar o universo da estranheza do deslocamento dos horizontes históricos. Essa dialética entre a familiaridade e a estranheza é, para Gadamer (1999), o terreno sob o qual a hermenêutica deveria se assentar: ela deveria abdicar de “[...] desenvolver um procedimento da compreensão, mas esclarecer as condições sob as quais surge compreensão” (p. 442). Dado que o outro possui seus próprios horizontes, ou seja, suas próprias amarrações sócio-históricas que operam sobre sua forma de compreender, restaria à hermenêutica propor a fusão desses horizontes por meio da deliberada tomada de distância do sujeito em relação ao outro ou ao objeto.

Ricoeur (2008) rejeita esse distanciamento alienante como elemento reconciliador entre a *Erklären* e o círculo hermenêutico. Por outro lado, ele assume o outro polo da dicotomia proposta por Gadamer como ponto de partida para inverter a problematização: “Como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?” (Ricoeur, 2008, p. 49). Entende-se aqui que recusar o distanciamento é assumir a pertença num momento histórico, e a possibilidade da crítica – entendida como a possibilidade de se compreender e de se fazer ciência – dá-se pela relação dialética entre pertença e distanciamento. Para Ricoeur, a cisão entre pertença e distanciamento nunca foi uma cisão real, justamente porque a pertença limita, necessariamente, o distanciamento. O lugar do ser é o lugar de per-

tencer a um tempo histórico. Ainda assim, resta uma questão: ao assumir a pertença, não se reintroduziria o problema do círculo hermenêutico?

Para Ricoeur (2008), assim como para Gadamer (1999), o mundo é um mundo de significações contidas nos elementos da vida, como os signos e os textos. A compreensão de si mesmo passa pela interpretação desse universo simbólico, e a linguagem desempenha o papel de função mediadora. Para Gadamer (1999), essa função mediadora permite a manipulação instrumental desse universo simbólico. Para Ricoeur (2008), a linguagem só encontra o distanciamento e só possibilita o exercício da crítica quando a mediação do mundo pela linguagem se transforma, antes de tudo, na mediação do mundo pelo texto.

A mediação pelo texto possibilita a objetivação do mundo pelo fato de que o texto, em si, não pertence nem ao leitor nem ao autor (ou nem ao interlocutor nem ao locutor, quando se toma uma noção mais ampla de texto para Ricoeur). É o paradigma do distanciamento na comunicação. Nesse ponto, é possível refundar a noção ontológica da hermenêutica ricoeuriana a partir de uma relação dialética com sua própria epistemologia, pois compreender-se (o problema do ser) é compreender-se diante do texto e pelo texto (donde se admitem a ruptura do círculo e a abertura da possibilidade da crítica). Não há, no problema do ser, uma intuição imediata que permita evidenciar-se a si mesmo como um ser. Na verdade, esse ser só é possível pelo texto e, num sentido mais amplo, pelo texto do mundo. Em suma: o distanciamento sem negar a pertença é possibilitado pela objetivação do texto.

A epistemologia

Essa mediação pelo texto permite, na perspectiva ricoeuriana, a reconciliação entre a *Verstehen* e a *Erklären*. Por texto, Ricoeur (2008) compreende um complexo caminho que se funda no discurso oral ou escrito, perpassado pela dialética do evento

e da significação e que, ao final, expõe um mundo a ser explicado e compreendido. Por outro lado, é preciso ter em vista que o texto, para Ricoeur, não possui uma vinculação imediata com a escrita, mas, sim, com um universo simbólico mais amplo de ação recursiva (acessado e modificado) pelo discurso. Dessa forma, obra, texto e escrita são conceitos distintos, ainda que vinculados entre si e implicados dialeticamente na hermenêutica ricoeuriana. Enquanto o texto se aproxima do próprio universo simbólico compreensível e interpretável, a obra é uma ampliação sistêmica da unidade semântica, a frase, porém vinculada a um gênero (científico, literário etc.) e a um estilo (traço configurador que marca determinada individualidade) (Ricoeur, 2008). Entretanto, a obra permite acessar o texto, e o texto permite a compreensão da obra, tendo como mediadores os discursos escritos ou orais. Além disso, é preciso levar em conta que o texto é um elemento transversal na problemática hermenêutica. Ele transporta o discurso de um evento evanescente a uma intermediação fundamental do homem com o mundo, acomodando o processo hermenêutico novamente em sua origem: no “ser-no-mundo”.

Com o mundo do texto, o problema ontológico é colocado antes do problema epistemológico. Não como categorias estanques e hierarquizadas, mas como uma ontologia que se coloca por dentro do problema epistemológico. Entretanto, há um salto no problema ontológico: a crítica é possibilitada pela objetivação do texto, mas o texto escrito (como seria possível supor em uma referência imediata) é também o texto do mundo, numa metáfora mais ampla. A linguagem, esse elemento fundamental da intermediação do ser com o mundo, efetua-se como discurso, e o discurso efetua-se como um evento, ou seja, possui uma temporalidade e exprime-se por alguém e a respeito de algo (explícita um ser no mundo diante do mundo). Por outro lado, a compreensão desse discurso só pode ocorrer

como significação. A temporalidade do evento do discurso existe enquanto existir sua significação, atribuída pela interlocução, permanece e recria-se, conforme a relação hermenêutica nela inserida. Há, enfim, uma relação dialética entre o evento e a significação.

Com o texto, ocorre semelhante operação, e a linguagem também se efetua como discurso. Mas é quando se passa da fala à escrita que se insere a possibilidade de uma investigação positiva do discurso: mais do que proteger fisicamente o discurso, o texto ganha autonomia em relação ao seu autor Ricoeur (2008). É importante que se deixe claro que essa autonomia refere-se à autonomia semântica do texto e possibilita uma relação muito mais ampla entre a dialética do evento e da significação. O evento, no discurso escrito, não é mais um evento evanescente que “exige” uma significação mais imediata, mas, ao se fixar como obra, permite que o processo de significação aconteça em diferentes épocas e contextos socioculturais. O texto é autônomo de seu autor e ainda guarda características positivas (explicáveis): a intenção psicológica do autor pode até ser de interesse de algum ramo da ciência ou da filosofia, mas o texto em si tem nele registradas suas próprias características semânticas objetivadas e que são colocadas à prova em diferentes processos de interpretação hermenêutica. Esse mundo objetivo do texto permite diferentes explicitações do ser diante dele. Com o texto, o círculo hermenêutico perde o sentido e se rompe, e a distância não precisa abrir mão da pertença.

Claro está, porém, que a independência semântica não protege o texto das transformações operadas pelas diferentes significações que ocorrem ao longo do tempo. Esse é o próprio processo hermenêutico de interpretação. Daí que, em suas páginas, o texto pode revelar que enunciados metafóricos se tornaram polissemia ou que signos foram elevados a símbolos por meio da constante intermediação da ideologia.

A IDEOLOGIA NA INTERMEDIÇÃO DA FILOSOFIA FUNDAMENTAL

De início, uma pequena síntese da apresentação precedente: conhecer é explicitar o tipo de ser na relação dialética entre explicação e compreensão. A tensão dialética entre ontologia e epistemologia que se deixa revelar nessa síntese deve ser acrescida de uma dimensão que as une e as passa como o elemento fundamental de todo o esforço hermenêutico de interpretação: a ideologia.

Para Ricoeur (1991, 2008), o debate acerca da ideologia entra em pauta no momento em que ele reconhece que o compreender-se diante da obra se mostra, ao mesmo tempo, uma atividade de apropriação e de desapropriação de significações. Essa é, na verdade, uma decorrência natural da definição do *status* ontológico da hermenêutica. A não ser que se recorra inutilmente ao idealismo (tanto objetivo quanto subjetivo) para se colocar o problema do mundo como um problema da exclusiva subjetividade do sujeito, a apropriação simbólica de um mundo que existe e é significativa passa a fazer parte da relação do ser com o mundo, e constitui-se em elemento central no processo de compreender-se diante da obra. Acrescenta-se a isso que, uma vez que se tome conhecimento da teoria psicossocial de Freud (Enriquez, 1997), aceitando-a ou rejeitando-a, passa a ser necessária a atenção à possibilidade dos processos de introjeção, no indivíduo, dos mecanismos de controle sociais. Essa atenção deteve muito do esforço dos autores da Escola de Frankfurt (Jay, 1996), por exemplo.

Contudo, Ricoeur acredita que a discussão acerca do problema da ideologia traz consigo duas armadilhas: a primeira diz respeito à definição inicial do conceito, e a segunda diz respeito ao seu estatuto epistemológico. No caso da primeira armadilha, Ricoeur rejeita a ideia de análise da ideologia em termos de classe social

e, por conseguinte, sua função inerente de dominação por uma classe dominante. Aqui há uma direção muito clara: superar o conceito marxista de ideologia, numa tentativa que ele chama de atravessá-lo. O que parece claro, entretanto, é que essa rejeição é, na verdade, uma objeção a um marxismo vulgar que toma como ponto de partida a relação mecânica existente entre a infraestrutura econômica e a superestrutura simbólico-cultural. Desse marxismo vulgar, pode-se concluir que os aspectos simbólicos da vida são um epifenômeno natural de uma ordem econômica de base, e, dessa relação mecânica e previsível, todo o processo ideológico seria resultado da absorção passiva, por parte dos trabalhadores, do conjunto das ideias dominantes. Ricoeur, ao “atravessar” o marxismo, está, na verdade, renunciando esse projeto marxista vulgar, ignorando a fundamental relação dialética entre infra e superestrutura proposta por Marx (Swingewood, 1978). Já no caso da segunda armadilha, relacionada ao estatuto epistemológico do conceito, Ricoeur abdica da perspectiva positivista de ciência como o lugar por excelência da liberdade das amarras da ideologia. Ainda mais quando esse lugar é utilizado como porto seguro daqueles que, advogando em prol de sua própria (pretensa) objetividade e neutralidade, denunciam a ideologia de outras formas de conhecimento filosófico. Com esforço, Ricoeur resvala na denúncia entre ciência e interesse levada a cabo pela Escola de Frankfurt. É bem verdade que, nos trabalhos da Escola de Frankfurt, a relação entre ciência e ideologia revela mais a faceta de instrumentalização do homem pelo homem a partir da relação evidente entre ciência e interesse e, numa perspectiva mais ampla, no aniquilamento do pensamento de protesto (Marcuse, 1969).

Destarte essa falta de apreciação crítica do trabalho marxista e de seus sucessores, Ricoeur constrói seu conceito de ideologia em três etapas: (i) a ideologia deve ser apreendida a partir de sua dimensão inte-

gradadora. Assim, se for verdade que a psicologia freudiana revela a possibilidade da introjeção dos mecanismos de controle social (e agora não se pode mais pensar em explicitação de si por meio dos elementos significantes da vida sem considerar a dimensão de apropriação de elementos ideológicos e, conseqüentemente, de controle), também passa a ser verdade que ela apresenta essa introjeção das normas e controles por meio do controle das funções pulsionais como a forma possível de vida em sociedade. Para a psicanálise freudiana, não há sociedade sem controle, pois não há vínculo social sem uma ordem integradora fundamental ancorada em mitos e tabus (Enriquez, 1997). É apoiado nessa perspectiva psicossocial que Ricoeur define um primeiro nível da ideologia: “A ideologia é a função de distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir” (Ricoeur, 2008 p. 78).

Sob a perspectiva da integração, a ideologia pode fazer-se presente tanto como um elemento mobilizador quanto justificador, muito embora Ricoeur (2008) reconheça que o elemento justificador seja o elemento preponderante. Outra faceta integradora da ideologia é o seu caráter dinâmico, ou seja, ela pode ser motivadora ao passo que justifica e compromete. Ainda, para ter esse caráter integrador, a ideologia precisa substituir as ideias por opiniões, substituindo um sistema de pensamento por um sistema de crença. Dessa forma, o nível epistemológico da ideologia é o nível da opinião, e não o da crítica, donde ela está no discurso em vez de ser propriamente utilizada pelo discurso: “[...] uma ideologia é operatória, e não temática. Ela opera atrás de nós, mais do que a possuímos como um tema diante de nossos olhos. É a partir dela que pensamos, mais do que podemos pensar sobre ela” (Ricoeur, 2008, p. 80). Por fim, nessa faceta integradora, a ideologia revela um aspecto temporal. O novo só pode ser recebido a partir do típico, o que revela, enfim, a ortodoxia social: uma into-

lerância e uma tendência à marginalização do diferente.

A ideologia possui, obviamente, uma (ii) função de dominação, pois o que a ideologia integra, no final das contas, é o sistema de autoridade de um dado grupo social (nesse caso, a noção de autoridade utilizada por Ricoeur é a noção weberiana). Ato contínuo, todo sistema de autoridade carece de legitimação, e essa legitimação é ideológica e corresponde à crença dos indivíduos. Entretanto, há uma relação dissimétrica entre a crença (a oferta da crença) e as exigências de autoridade (demanda de autoridade), em que seguramente é maior a demanda de autoridade, ou seja, o desejo pela autoridade por parte daqueles que a possuem Ricoeur (2008). A dominação, em sua relação com as tipificações de autoridade weberiana, é um elemento por certo desejado pelo grupo (correspondendo à oferta de crença), pois também possui um elemento integrador e há uma relação de pertença do nível integrador no nível da dominação, donde se apreende, na teoria ricoeuriana, que essa relação não é, em si, danosa, mas se dá em termos de equilíbrio e desequilíbrio. Finalmente, a ideologia possui um (iii) caráter de deformação. Aqui, o sentido é o sentido da ideologia marxista de deformação como um mundo de cabeça para baixo, invertido Ricoeur (2008).

Finalmente, a ideologia é definida também pelo seu conteúdo, pois, se há essa inversão, é porque o produto simbólico dos homens é, em certa medida, também inversão. O exemplo que evidencia esse caráter de inversão, para Ricoeur, é a religião, que toma a imagem pelo real e o reflexo pelo original. Mas, para Ricoeur, esse é, ao mesmo tempo, um exemplo emblemático na ideologia marxista e sua ruína. A inversão que se opera, na cabeça dos homens, de modo a inverter o real pela tomada acrítica da aparência do mundo vivido não é analisada pelo marxismo em termos de sua função no espectro ideológico. A crítica marxista vai, então, concentrar-se em seu conteúdo, ele-

gendo a religião como o mal ideológico universal.

O que seria necessário acrescentar a essa noção de ideologia ricoeuriana e sua crítica ao marxismo é que, na ideologia marxista, a autonomia do trabalho intelectual diante do material é apenas uma autonomia aparente. Decorre daí que o próprio marxismo apontou contra a pretensão de um projeto científico desvinculado dos interesses mundanos e de uma classe dominante. Daí, também, que o produto desse tipo de trabalho intelectual pode ser, ele mesmo, produto alienado, aprofundando o ritmo daquele desequilíbrio nas funções integradoras e de dominação da ideologia numa relação dialética entre as bases econômicas da sociedade e sua superestrutura simbólico-ideológica. Dessa forma, é natural ao marxismo pensar que não é apenas a religião o elemento deformador da ideologia, quando tomada pelo seu conteúdo, mas toda a ação simbólica que decorre no fluxo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivou-se, com esse trabalho, apresentar os aspectos filosóficos fundamentais da teoria hermenêutica ricoeuriana, apontando caminhos para operacionalizá-la no interior dos estudos organizacionais. Operacionalização assume aqui um sentido bastante amplo e descompromissado, ignorando, a princípio e propositalmente, possíveis diferenças epistemológicas desse uso. Nesse sentido, operacionalizar é transformar a obra em um referencial teórico-metodológico que atravessa o esforço hermenêutico de pesquisa em meio à tensão dialética da explicação *versus* compreensão. Em outros termos, operacionalizar é se utilizar da obra para compreender ou interpretar dado fenômeno ou conjunto de fenômenos ou variáveis da realidade social.

Num primeiro nível, a obra é operacionalizada de modo rudimentar, por meio de

fragmentos. O conjunto da obra é ignorado, quer seja pelo oportunismo ou pela facilidade de se extraírem passagens ou conceitos isolados para uma utilização pragmática e imediatista por parte do pesquisador, quer seja pela complexidade inerente à obra e a dificuldade de se elucidarem seus aspectos filosóficos fundamentais. Significa, enfim, que o pesquisador retira da obra conceitos descontextualizados para a utilização tal qual o faria com uma ferramenta. Pode ocorrer como resultado de fraqueza conceitual ou, num nível de pesquisa um pouco mais elevado, como resultado da incompatibilidade teórico-metodológica entre a obra e o trabalho que se está construindo. É possível que esse mau uso conceitual dos fragmentos de uma obra diga respeito ao problema do excesso de significação.

Ricoeur (1976) diz que o problema do excesso de significação é um problema eminentemente das obras literárias, uma vez que as obras científicas deveriam ser tomadas pela sua interpretação literal. O excesso de significação é um problema decorrente da característica mais primária dos signos lexicais: sua polissemia. A polissemia, por sua vez, é essa singular atribuição de novos significados para um mesmo signo lexical. A solução para a interpretação da polissemia é o manejo dos contextos, ou seja, a capacidade de locutor e interlocutor buscarem significados inequívocos para seus enunciados e de se entenderem a partir dessa operação. É um exercício elementar de interpretação, que pode, dependendo do contexto em que opera, possuir pouca tensão dialética entre compreensão e explicação. Esse manejo, contudo, torna-se mais complicado na medida em que, no lugar da simples polissemia, encontra-se o uso simbólico do signo, ou o uso metafórico na frase, recurso comum em obras literárias.

Particularmente, já não há certeza quanto à não pertinência desse excesso de significação também no mundo das obras científicas, pois se o excesso de significação

é, nas obras literárias, um problema imediato, ou seja, pode ocorrer em cada estrofe, em cada frase e em cada enunciado metafórico, nas obras científicas o problema do excesso de significação ocorre naquilo que Ricoeur (1977) chama de discurso como obra. É no conjunto da obra que o excesso de significação se revela. Se não há problemas em se identificar o sentido literal dos trechos isolados dos discursos científicos, o mesmo não pode ser dito da interpretação da obra como um todo. É um problema hermenêutico mais amplo, o qual Ricoeur parece apenas tangenciar despercebidamente quando discute ciência e ideologia. Porém, no discurso científico, o excesso de significação ganha um novo contorno: o risco não está mais no manejo do contexto imediato, mas, sim, em desvincular o significado literal de uma frase do conjunto particular de sua obra. É um problema de outra grandeza: o excesso de significação resulta, enfim, em uma simplificação.

Num segundo nível, a operacionalização pode ser localizada ou ampla, dependendo dos objetivos de pesquisa e da profundidade com que se apreende determinada obra. Nela, o pesquisador pode extrair um conceito útil às suas pretensões sem, contudo, importar todo o arcabouço conceitual da obra. Geertz (1989), por exemplo, parece negociar bem a importação do conceito weberiano de ação social para construir sua própria noção de cultura. Nem por isso lança mão de tipificações weberianas ou adota qualquer possibilidade do projeto epistemológico weberiano de “neutralidade axiológica”. O conceito resultante de cultura diz respeito às teias de significados construídas pelo homem e que lhe servem de amarras. Tais teias de significados ligam-se à noção de texto do mundo, e a compreensão de si se dá pela compreensão dessas teias (ou desses textos) e através dessas teias e textos. Essa é a natureza ontológica do trabalho de Geertz, absolutamente coerente com o conceito emprestado. Assim, não poderia ser outra a

possibilidade de se construir conhecimento e de se fazer ciência em Geertz, que não fosse pela descrição densa. Enfim, o conceito weberiano foi empregado, e há uma construção filosófica fundamental que explica a natureza ontológica de seu trabalho (coincidentemente hermenêutica) e sua natureza epistemológica, apontando para uma ciência que não busca leis, mas, sim, uma descrição densa da realidade. A operacionalização do conceito é efetuada, mas as diferenças teórico-metodológicas da obra são neutralizadas.

É preciso ter em mente que algumas construções filosóficas são apenas especulativas, e o são de modo proposital. Como filósofo, Ricoeur não tinha uma preocupação empírica imediata, o que acrescenta uma maior dificuldade de se operacionalizar sua teoria no campo dos estudos organizacionais. Mas, como afirmado no início, certas obras transcendem as preocupações mais imediatas dos seus autores, deixando um caminho para ampliar o escopo de seu trabalho. O problema resulta em como trilhar tal caminho. O que se pretendeu com este ensaio foi provocar um debate acerca da pertinência da obra de Ricoeur, autor pouco discutido nos estudos organizacionais, esboçando-se, em paralelo à crítica da operacionalização precoce, um projeto particular de operacionalização de sua obra, tendo em vista as possíveis armadilhas inseridas no caminho por ela deixada, como o complexo jogo dialético entre sua ontologia e sua epistemologia.

O caminho deixado pela obra de Ricoeur aponta para a possibilidade de inseri-lo nos estudos organizacionais, desde que se tome cuidado em perceber o pesquisador como aquele que explicita seu próprio ser mediante a relação com o campo, tendo em vista aí a relação dialética entre esses pressupostos filosóficos fundamentais e a ideologia que opera com o (e por meio do) sujeito pesquisador. Aqui cabe uma consideração importante: não há ciência sem ideologia. O debate da ideologia

deve emergir em cada empreitada científica, como forma de desnudar, principalmente, seus aspectos de dominação e deformação. Ainda no caminho da hermenêutica ricoeuriana, vê-se como pertinente o debate, nos estudos organizacionais, acerca da relação dialética entre a compreensão da obra científica (como já dito, dimensão pouco tratada por Ricoeur em sua teoria da interpretação), e a sua operacionalização nos domínios da ciência, evitando as armadilhas da operacionalização precoce e da simplificação.

REFERÊNCIAS

- Enriquez, E. (1997). *A organização em análise*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (3ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Heidegger, M. (1988). *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jay, M. (1996). *The dialectical imagination*. Califórnia, USA: Califórnia Press.
- Marcuse, H. (1969). *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations: Essais sur l'herméneutique*. Paris, França: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1976). *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Ricoeur, P. (1977). *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge, New York, USA: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1991). *Ideologia e utopia*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Ricoeur, P. (2008). *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Swingewood, A. (1978). *Marx e a teoria social moderna*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.